



Title	ヴェーダ時代に至るインド思想 : 思想史の構造的研究への試論
Author(s)	村田, 忠兵衛
Citation	大阪外国語大学学報. 1961, 10, p. 39-69
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/80188
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

ヴエーダ時代に至るインド思想

思想史の構造的研究への試論

村田忠兵衛

Indian Thought up to the Vedic Age: An Attempt at
Structural Analysis of History of Human Thought

By Chūbee Murata

Résumé

This treatise is a summary, especially of the earlier part, of the researches the author has been conducting in connection with a series of lectures he has been giving in this university since 1954 on the history of Indian Thought. These lectures are an attempt to give an outline of the history of Indian thought with its scope temporarily set between *cir.* 3000 B. C. and *cir.* A. D. 1200, of which the ages up to A. D. 300 or up to the earlier thought of Mahāyāna Buddhism have just been covered.

The report presented here is little more than a history of Indian thought between *cir.* 3000 and 1000 B. C. as summarized in accordance with the author's views. If there is anything which deserves the name of a new attempt, it may be his effort to fill in the shortcoming of the histories of Indian thought hitherto published in Japan, which have been confined in most cases to the history of philosophy and religion with hardly any attention paid to the economic and social factors which constitute its foundation. The purpose of this report may be said fulfilled if only the above-mentioned shortcoming is remedied even to a small extent.

It must be made clear, however, that this is but a humble trial since the materials available have been far from sufficient and no opportunity has been afforded the author to refer to the results of up-to-date studies in this field to his heart's content. He further regrets that his observations in the last two chapters have not been thorough enough since they concern the unpublished part to follow which had to be omitted owing to the limited space, but he wishes to supplement them in future.

内 容 目 次

緒 論	38
第一章 四つの先決要件	38
第二章 東西インド觀の相違	40
第三章 思想史の方法論	42
本 論	45
第一章 ヴエーダ以前のインド思想	45
1. 先住民の信仰習俗	45
2. インダス文明概観	46
3. インダス人の宗教思想	47
第二章 アーリア人とイラーン人の分離	50
第三章 古代インドの経済史的背景	52
第四章 ヴエーダ時代の経済的背景	54
第五章 ヴエーダ時代の社会組織	59
第六章 ヴエーダ時代の宗教思想	62
結 語	67

緒 論

第一章 四つの先決要点。

インド思想史とは、インド人のものの考え方の時間的な流れ、或いは時代的な推移という意味だと平凡に解して置くとしても、そこには、私見によれば、先ず四つの重要なポイントが先決要件として考えられるのである。

その一つは、先ずものを考える主体がインド人であること、即ち思想の主体がインド人であること。第二は、そのインド人が、どんな問題を中心的に考えたかということ、即ち思想の目的は主として何であったかということ。第三は、インド人がそれらの問題について、どんな考え方をしたかということ、即ち思考の方法である。第四は、そうした問題なり、考え方が、時の流れとともに、如何なる経過を辿り、変化発展を遂げたか、即ち思想の時代的変遷。この四つの先決要件から、先ず考えて行かなければなるまいと思う。

(1) 思想の主体。思想の主体がインド人であるということは、換言すれば、我々日本人の立場からすれば外国人の思想を学問上の対象とすることであり、言語、習俗、風土、歴史、社会組織、生活様式が、我々日本人とは異なるインド人の、しかも古代から現代に至る思想を、学問的な妥当性という厳しい制約の下で取扱うことは、頗る難問題である。

一口にインド人といっても、太古以来、ムンダー語を話す南方民族から始まって、ドラヴィダ民族、インド・アーリア民族、さらにトルコ民族も蒙古民族も侵入し定住して、そうした共住混

血によって現在のインド人が構成されているのであるから、Rapson も云った如く、インドは複雑なる民族のルツボである。通例インド思想史といえば、インドアーリア民族のそれを意味するようと考えられているが、それは代表的なものを便宜上指示しているに止り、他の民族が無思想であったというような馬鹿氣たことは考えられもせぬし、そうした複雑な民族のルツボから当然、異質的な思想が相互に影響し合い、混合し融和し統一し発展して現在に至っているわけである。

今から 5000 年の昔に遡る インダス文明が発見されて以来、インド思想の源泉はここに求められ、アーリア民族がインドに侵入して、ヴエーダの宗教思想を、婆羅門教として確立した歴史的事実は疑えぬとしても、そのヴエーダの思想に於ても、例えば Atharva-veda にみられる呪法の民俗思想については、アーリア民族以前から、インドに先住するいわゆる先住民の思想や習俗が、大いに影響していることが判って来たので、インダス文明発見以前の思想史哲学宗教史は、もはや今日では、そのままでは通用しなくなっている。

(2) 思想の目的。次にこうした複雑な民族的構成をもつインド人が、自己をとりまく自然について、又自から営む人生社会について、何を問題として主として思考したか、思想の対象となつた問題は何かの点であるが、これは、勿論重要と思われる問題のみが思想史の対象範囲にとり入れられるにすぎない。例えば人生問題に就いても、人間の病気や不幸が何故生ずるか、人生の幸福とは何かというような身近かな現実問題から、人間の死後、乃至は生れる以前の状態に関する思想への発展は、古代インド思想に於ける中心的な重要問題となっているが、そこに宗教と哲学との緊密な一体性がみられるることは、誰しもよく知るところであろう。しかしインド人のこのような宗教哲学思想は、必ずしも宗教、哲学の専門書の中にのみ、その資料を求めるべきではなく、天文学とか、医学など、我々が現在自然科学の分野と見做す文献の中にも、その資料を見出すことが出来るのである。従来のインド思想史（宗教、哲学史を主として）は既にインドでその方面の専門書として成立していた文献にのみ頼る傾向が濃く、そのために思想史の骨格は一応組立てられているが、その生々とした肉づけをなしえなかつた憾みがあったのである。

(3) 思想の方法。インド人が、どんな問題をとり上げたか、ということは、結局どんな考え方をしていたかに、関連することになり、さらにその問題を、どう解明したかの考え方の点に、インド思想の一大特色がみられると思う。しかも、インド人の思想的方法は、他の思想圈からの影響を蒙る度合いが乏しく、独創的なものであった点で、世界思想史上、搖ぎなき地歩を確立し、それ故にこそ、世界の各大学でインド哲学、インド文学の講座が、広く設けられて、幾多の優秀な学者がその研究に従事しているのである。

(4) 思想の時代的変遷。思想の特色は、時代、風土の上にそれを貫く一貫性というか、搖ぎな

き不易性をもつとともに、「時」と「ところ」による限定と変化を示すところの「変易性」に於て把握されねばならない。「不易流行」という言葉が千利休の言葉として伝えられているが、思想史の任務は、まさにこの両面を正確に把握して論述することでなくてはなるまい。インドは広大な国土であるから、北方と南方とで可成り思想的特色がみられ、又東南と西北とでは、相当の風土的歴史的差違がみられる。例えば、ヒンドウ教に於いて、シヴァ神の崇拜は南印に盛んで、ヴィシヌ神の信仰は、中北インドに盛んである。少くとも歴史的にみてそれは一つの事実である。又婆羅門教は北西インドにその故郷をもち、仏教は東インドに生れた。歴史的にみて、婆羅門教の勢力の比較的弱かった東インドから、仏教が発生したことは興味ある一つの問題であろう。さらに又、その仏教のうちでも、保守的傾向の強い上座部系統の仏教が、現在、南方仏教として、セイロン、ビルマ、タイに猶盛んであり、改革的進歩的な大衆部系統の仏教が、のちにいわゆる大乗仏教に発展して、中央アジアから中国日本まで流通して、北方仏教として現存しているのも、興味ある問題である。

しかし、インドは周知の如く年代史的資料に乏しい国であるから、時代の区分を充分に立証しえぬ資料的欠点は免れないが、しかしこの点は、発達せるインド学の方法論が、相当その不備を補っているから、大綱を把握するには不便はなくなっている。

尚、不易性、一貫性の点では、インド思想は、他に類例をみない強韌性を示し、これが果してマルクスのいう「アジア的停滞性」の適例であるか否かは、しばらく別問題として、インド思想に関する限り、現在を以って過去を推考し、又過去を以って現在を判断する可能性は充分に残されており、それを軽々にアナクロニズムなりと速断するを許さぬ面が存するのである。

第二章 東西インド観の相違

西洋はインドの富を追求し、東洋はインドの心を求めたとは、歴史的観点からみて、一応いえる傾向である。アーリア民族のインド侵入に先立ち、現在デカン半島に住むドラヴィダ民族は有史以前に、西方からバルチスタンを経由して、インドに移住し、原住民たるムンダー語族を駆逐して定住期に入ったと推定されており、インドの西方世界との交通が、既に西紀前3000年の昔から行われていたことは、インダス文明とメソポタミア文明との著しい対応によつて証明されているところであるが、一方既に西紀前3000年のエジプトのピラミッドに発見されたミイラを包む布帛の染料が、インド特色の Indigo と呼ぶ藍を用いているところによってみても、インドの西方との交易関係を知ることが出来る。Indigo という名称は、近世のポルトガル語にすぎぬが、その語源はラテン語の Indicum (インドの物産一般を指す) である。Ch. Lassen の Indische Altertumskunde は、こうしたインドと西方世界との交易関係を主として言語学的方法で論証した先

驅的な名著であるが、例えば綿花はインドの特産品で、中国が綿花の栽培法を学んだのは、漸く西紀後十三世紀に至ってからであるが、古代アッシリア語の Sintu という語は、綿製品を意味し、その語音は、明らかに Sindhu 即ちインドを指している。梵語 Kārpāsa は、made of cotton を意味するが、古代ギリシャ語の Karposos 乃至ヘブライ語の Karpas (旧約聖書 Esther 書 1, 6に出す) 乃至 Kapas となり、ラテン語では、Carfasus となって、明瞭な対応を示す。旧約聖書列王記 (上X, IX) にみられるソロモンの榮華を彩る金、銀、象牙 (Shenhabbin), 猿 (Qof), 孔雀 (Tukim) などは インドから輸出されたものと推定される。又古来インドの輸出品として有名な甘蔗糖は、梵語では Śarkarā, プラーカリットでは Sakkharā であるが、アラビア語の Shakar, ラテン語 Saccharon, と対応し、フランス語 Sucre, 英語の Sugar, ドイツ語の Zucker と変化する。このようなインド物産の西方への輸出にとどまらず、B. C 521年に即位したペルシヤのアケメニア王朝のダリウス一世は、西は小アジアからエジプト、トラキア、マケドニヤ、イラク、アラビアに及び、東はアフガニスタンから東トルキスタン、インドのパンジャブ州、シンド州に及ぶ大領土を擁したが、その領土を二十の行政区劃に分ち、インドはその第七、第十二管区に置かれたが、第十二管区の貢物のみでも、全領土からの貢税の三分の一を占めたといわれ、特にインドからの砂金の貢献が、この空前のペルシヤ大帝国の富源をなしたと伝えられる。マケドニアに興起したアレクサンドロス大王が、このアケメニヤ王朝を併して、その領土を奪取し、B. C 327年にインドに軍を進め、インダス河流域を一旦領土に加えたのも、この若き帝王の脳裏に、ペルシヤ大帝国の富源がインドにあったことが熟知されていたからで、ダリウス一世といい、又アレクサンドロスといい、ともにインドの富源がその侵略行動の目的であったことは否定すべくもない。自古印度史は、常に西北方面からの異民族の侵略に脅かされて來た歴史であり、それら異民族の侵略は、悉くインドの富を略奪せんとする動機に裏付けられていたのである。近世から現代に至るまでの比較的短かい歴史で見ても、十五世紀來のヴスコ・ダ・ガマのインド航路発見から始まってヨーロッパ人のインド侵略は、成功者だった英國のみならず、ポルトガルにせよ、オランダにせよ、フランスにせよ、重商主義の貿易政策から、植民地政策への發展を企図し、インドの富源を目標としたものたることに変りはなかったのである。ヨーロッパ勢力の侵略に先立つ、イスラム勢力のインド侵略も、表面上はコーランと剣を掲げた侵略であったにせよ、眞の目的は、インドの富を略奪し領有するにあったことは、ガズニのマムウド以来、一貫していたと云ってもよかろう。唯インドの回教時代（大体西紀後1000年から1850年頃まで）の後半期を占めるムガール王朝のみその祖先の系統からみて、西方からの侵略の勢力とはいえないかもしだぬ。

一方インドと東方世界との陸上交通はペルシヤ人を通じて可成り古くから開けていたようであ

るが、前漢の武帝の頃、衛青とか霍去病とか称する将軍がタリム盆地を越え遠く西域に使いし、更に後漢の明帝の時代に至って大いに西域地方との交通が盛んになり、仏教がこの時代に中国に伝來したのも、こうした交通の便に裏づけられたものであろう。西紀一、二世紀の大月氏族のインド支配は、東方民族の侵略とみられぬことはないが、これは大いに仏教を中国から日本への流通した文化史的功績が大きかった。その後フーナ（匈奴）の侵略、のちにグルジャラ族の侵略など概して東方系とみるべき侵略があったし、その侵略の目的はやはりインドの富に置かれ、その侵略手段の兎暴であったことは事実であるが、しかし仏教をインドから受容し移植した東北アジアから東南アジアに及ぶ諸地域のインドに対する関係は、全体としてみれば概して平和的であり、精神文化の栄えたインドに対し、敬虔な憧憬思慕を抱いていたことは、法顯、玄奘、義淨をはじめ西域求法高僧たちのインドへの旅行記録やその行歴を一見すれば、明らかである。仏教及び仏教徒の所伝を通じて、東方人は、インドを仏陀誕生の聖地として尊敬し、インドの物質的な富よりも、精神的な富に対し、大いにこれを求めようとしたのである。我々はここに東西インド観の歴史的な相違を把握する契機を求めることが出来ると思う。

勿論近世近代以後、海上交通が盛んになり、物質文明が発達するに伴って、こうした東西インド観の相違が稀薄化したのは事実である。現に我国の如きも、明治開国以前の日本人のインド観は、インドとの直接の交通が皆無に等しかったために、天竺は仏教の聖地として、漠然と想念されていたのであるが、明治維新以来約一世紀の間に、国民のインド観は激変し、近くはインド自身もパキスタンとの分離という形ではあったが植民地から独立し、日印貿易の如きも戦前の綿花原産国対紡績工業国といった主流が、今では鉄鉱原産国対製鋼工業国の関係へと推移しつつある。プラサド大統領、ネール首相の来日、岸首相、皇太子、同妃殿下の訪印といった画期的な往来も続々と行われている。日印交流も物心両面に涉って盛んに続けられ、相互認識もリアルに深まりつつある。最早や東西インド観の相違といった差別観は成り立たないかの如く見える。しかし、日本のインド学の現状は、やはり、その歴史的な事情に拘束されていて、例えば、仏教学を中心とする古代インド学に於ては国際インド学界に対し、一日の長を有するとはいえ、古代から現代に至るインド学全体、特にインドを対象とする自然科学、社会科学の分野に於ける実証的研究では、日本は欧米先進国と比肩するには至っていない。さらに人文科学系統の諸学に於ても、国際的水準を必ずしも凌駕しているとは云えない。一長一短ありというより、むしろ一長数短ありというのが適切であろう。

第三章 思想史の方法論

日本のインド思想史は、明治以前は姑らく論外として、明治以来現今に至るまでに就て見ても

概して唯心思想史であったといってよい。インドの宗教、哲学を主として古代に局限して取扱った名著は必ずしも日本では乏しくはないが、インド思想をその歴史的諸背景から多角的に考察し、構造的に取扱った論著に至っては、極めて乏しいといえる。特に、政治史、経済史を含む社会史的観点から思想史を再建せんと試みた学者は、少くとも第二次大戦以前には、皆無とはいえないが極めて稀であった。日本のインド学が、沿革的に、仏教学の伝統的勢力の中から発達し、仏教学との密切なる関連性をもっていたために、仏教学の遺産を再検討し、その科学的基礎をインド学の分野から再建せんとする任務に多忙であったこと、一方に於ては日本の社会科学系統の諸学が、原理的研究はともかく、その応用的研究に於て、古代学の性格を多分に有するインド学の分野にまで容易に伸展しなかったことなどが、その原因と考えられるが、当面の論題はインド学そのものの全面的批判を目的とするものではないから、これは後日の課題に残して直ちに思想史の方法論を考えたい。

およそ近代思想史学にとって重要な立場の一つとして、マルクスの唯物史観の立場がある。マルクスがその経済学批判の序文に述べた有名な定義を引用すれば「人間はその生活の社会的生産に於て、一定の必然的な、彼らの意志から独立した諸関係、即ち物質的生産力の或る一定の発展段階に相応するところの諸々の生産関係と対応する。そしてこれらの生産関係の総体は、社会の経済的構造、即ち法制的及び政治的の上部構造 (*Überbau*) がその上に立ち且つ一定の社会的意識的形態がこれに相応するところの現実の基礎 (*Basis*) を形成する。物質的生活の生産方法は、社会的生活過程一般を制約する。人間の意識が彼らの存在を決定するのではなくて、反対に人間の社会的存在が彼らの意識を決定する。」(K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Vorwort, Verlag Dietz 11 Aufl, LV-LVI)。

この見解に従えば、人間の意識とその形態、及び精神的生活とその過程は、法制、政治などと同じく、人間の物質的生活の生産方法を *Basis* とする *Überbau* にすぎぬものとなる。従ってその *Überbau* の一つたる思想の歴史は、*Basis* たる生産関係の歴史に対し、対等の立場を主張し得ず、従属的地位しか許されないことになるのである。この点に関し、マルクスは、1890年にエンゲルスとの往復書翰の中で、*Überbau* と *Basis* との *Wechselwirkung* (相互作用) を認めるに至ったが、もし仮りに相互作用を対等に認めるならば、上部構造に対し、何もこのように基礎構造を強調する必要もないわけであるから、やはりマルクスは一方的に生産関係の優位を主張していると認めてよかろうと思う。

我々は、人間の精神的生産が、物質的生産関係から切り離して考えることは出来ぬという点で、この点を史観の根本的立場としたマルクスの卓見を認めるに咎めではないが、しかし下部構造が上部構造を必ずしも常に全面的に決定するといえるか否かには大いに疑問がある。いわゆる

上部構造の一たる思想の歴史には、基礎構造のみからは必ずしも一方的に決定づけ得ない面が存することを留保せねばならないのである。

我々の住む世界は、物質的なもの、精神的なものの幾多の層から成立っている。その高い層は勿論低い層に担われている。その関係は、しかし果して一方的な依存関係として説明されるかどうか。勿論力関係からみれば、高い層は低い層に担われているから、力の法則からいえば依存関係として説明は出来ようが、思想、文化の自律的な法則とみるべき「自由」の問題は、こうした一方的な依存関係のみでは如何とも説明し難いのである。ところで文化科学は、この自由の法則を否定しては、その特殊性を基礎づける科学的根拠を喪失するのである。勿論我々は、マルクスの理論を否定せんとするのではないが、下部構造の諸関係のみで一方的に上部構造を規定せんとする見解に、文化科学の方法論の基礎を求めるることは大いに疑義を覚える。

歴史とは、下部構造が担う力の法則と、上部構造が担う自由の法則とが永久に相互に「作用」するというより、むしろ「衝突」する二元的な異質的な世界の総体として説明さるべき過程であろう。思想史の方法論も又、このような立場に立って考えられねばならない。

我々は、以下の論述に於て、特にマックス・ウェーバーが、その宗教社会学に示した方法論に学びたい。彼の名著 *Gesammelte Aufsätze Religionssoziologie* 三巻は（註）1904年から1920年、即ち彼の死の直前に至るまでの間に発表された諸論文をまとめて出版されたものであるが、特にこの著作の主要テーマは「宗教と経済現象」との関係を分析的に解明するにあり、彼の学域は、題名の宗教社会学にとどまらず、全文化社会学に涉る広汎なもので、実に驚くべき学殖の成果を示している。この書に於て彼は、宗教と経済とは相互に依存していると信じた。即ち経済現象が常に宗教現象を決定づけるものでもなく、又逆に経済現象は宗教的因素の単なる函数関係でもないのである。彼は特に一つの宗教がもつ経済倫理との関係を重視し、これに論述の力点を置いている。

しかし念のために断わって置くが、我々の参考すべきは、マックス・ウェーバーの method 説であって、彼が用いた資料は、その後の諸学の進歩によつて、既に陳腐化したものもあり、インド経済史、インド社会史の資料やこれに関する論著は依然著しく缺乏しているとはいえ、資料の選択まで彼に依存する必要はない。

註、本稿には主としてその第三巻 *Hinduismus und Buddhismus*. Tübingen. 1923, Zweite Aufl. を参考

本 論

第一章 ヴエータ以前のインド思想

1. 先住民の信仰習俗

インドに於ける最初の住民はネグリート人 (Negrito) であつたとされる。そのあとへ、原オーストラロイド人 (Proto-Australoid) が移住して来て、ネグリート人を押しのけ、さらにこの原オーストラロイド人を基底とし中心とするオーストロ・アジア人 (Austro-Asia) が、インドからマライ、インドネシア一帯に広汎に分布し、有史以前に於て、一つの言語圏、文化圏を形成していたことは、今日では学界の定説といつてもよい。インドに於てはアツサム州のカーシー (Khāsi) 語、ニコバル群島の土語、および中部インドに散在するムンダー (Mṇḍā) 語はモン・クメール語 (Mon-Khmer) との親縁性が論証され、又有肩石斧 (Shouldered Celt) がこうした言語分布と一致して発見されているところから、いよいよそれが確実視されている。こうした文化表象の他に、体質的にもオーストロアジア人は長頭乃至中頭型、広鼻の点で一致する。

こうしたドラヴィダ以前の先住民がインド思想に及ぼしている影響の二、三は、菩提樹の崇拜、性器 (Liṅga) 崇拝、Śiva 神、Viṣṇu 神の崇拜、牛の尊重、などに於て、指摘されているが、菩提樹の崇拜は、インドのアツサム州地方、南印一帯、アフリカ、ニューギニアまで分布し、そのミルクのような樹液と、原始人の豊饒儀礼との関係が指摘されている。リンガ崇拜はネグリート人に起源を有し、それが原オーストラロイド人に継承される。リンガ崇拜については後にインダス文明の箇所で再説するが、Przyluski によれば、Viṣṇu 崇拝も Śiva 崇拝も、ともに非アーリア的な起源を有しヴェーダ本集に於ける Viṣṇu、Śiva の信仰は、その比重からみて微々たるものであつたに拘らず、のちにヒンズー教の盛んになるに伴つて、二大神格に位したことは、このリンガ崇拜 (Śiva 神の象徴はリンガである) と原住民の Viś (活力素) の信仰に淵源すると做すのである。

有名なインド人の牛の崇拜の如きも、元来遊牧民族たるアーリア人が、インド侵入以前に盛んに行なっていたとは考えられず、やはり農耕生活との関係に於て牛を重視するとすれば、アーリア人ならぬ地中海人種の牛の崇拜が、より重視さるべき関係をもつとする。さらに牛の崇拜が、ドラヴィダ的要素の多い南印に於て、古今を通じて特に盛んであることも見逃せぬ現象であろう。

火葬の習俗の如きも、火を Agni 神として神聖視するアーリア人の本来の習俗とは考えられず、同じアーリア系のイラーン人の火の崇拜と併せ考うべきで、現今に於てすら煙草の火を靴で消しても不快視するほど火を尊崇するイラーン人と同系のアーリア人が火で不浄な屍体を焼くということは考えられぬのである。プジルスキは、リグ・ヴエーダに於ける火葬の記事を、後代の改作と見做し、同じリグ・ヴエーダ第八巻に出る土葬の記事を本来的なものとみる。

注 インドの原住民について、辻直四郎博士編「印度」第1編印度の諸民族（田中於菟弥氏執筆），その言語については同書「文学と言語」（辻氏執筆）に簡要な記述あり。其他 Pre-Aryan and Pre-Dravidian in India by. S. Lévi J. Przyluski and J. Bloch, translated from French by P. Ch. Bagchi. 1929 Calcutta 参考。

2. インダス文明概観。

十九世紀以来の世界の古代インド学は、主として文献学的研究の成果に、その発達を負うていたのであるが、文献的証明の不可能な先史時代に遡れば、考古学を主力として諸般の自然科学乃至民俗学、言語学の研究に俟たねばならず、文字に残された言語より、直接の言語調査による文字なき先住民の言語、風俗の研究、さらにその原始宗教の調査とか人類学的研究が、優位に立ち、思想史も又、こうした研究成果に基いて再建されねばならない。インダス文明は、文字を有するとはいへ、その解読は、今日尚中模索の域を出ず、そのためにインダス文明の結論的部門は、依然停滞している觀がある。しかし、このインダス文明の発見によって、従来、ヴエーダを中心とするアーリア人の文化に、古代インド文化の淵源を求めていたインド学の基調が、大きく動搖し、非アーリア起源の再検討が活潑化した功績は大きい、B. C 3250年から 2750年に至る約500年間に、このインダス河流域に栄えた文明は、整然たる市街地を有し、道路は煉瓦で舗装され、道の両側には下水の排溝が設計され、家々には浴室があり、小なるも二室、大なるは宮殿と呼んでもよいものがある。家屋はすべて煉瓦の厚き壁で仕切られ、ドアによつて通路がつくられているが、屋外に面した窓に乏しいので室内の採光は不充分であったらしい。二階、地階を有する家屋も多く、ここに人口稠密の都市が栄えたことは疑うべくもない。住民の食料は、種類が豊富で、米は知らぬが、大麦小麦を常食とし、椰子、棗等の植物的油脂、牛羊豚肉、魚貝類まで摂っていたらしい。衣服の如きも、発掘された彫像から推定すれば、長きショールの如きもので左の肩を蔽い、右肩を露出した姿は、後代のインド習俗と一致し、狭き布を腰にまとうもあり、その上から帶を締めているのもあり、女人像では全裸の姿もあるが、但し頭、頸、手足に金属性の豊麗な飾身品を施した裸像もある。

発掘品の中から、紡ぎ車と推定される道具が発見されているところから、衣服が糸を紡き、織られたものたることを推定せしめ、又頸環、胸飾、足釧、指輪等の使用は、金銀細工の高度の発達を思わせる。金属は金銀鉛銅、銅合金（Bronze の如き）があり、又宝石の種類も乏しくない。発掘された金の品位は、現在南インドのハイデラバード、マイソール、マドラス等で産出する金と同じであるから、インダス流域と南インドとの交易を推定せしめる。但し鉄の使用を見ない点が注目される。

次にその使用目的が、戦争にあつたのか、狩猟にあつたかは異論があるが、斧槍劍弓矢鉤矛、それに投石器が発見されているが、ただ防禦用の甲冑の類が全く発見されぬところから、こうした武器の対象が、人間ではなく、野獸の類であつたと解する説が有力である。家畜は多種類に涉

つて飼育されていたらしい。

玩具、サイコロの類も発見され、市民の娯楽に賭博があつたことを推定せしめるが、サイコロは、後代のインドと同様、一の対面が二、三の対面が四、五の対面が六である。これは日本のサイコロが1対6、2対5、3対4であるのとは相違する。

インダス市民の経済生活は、彼らの思想を推定する上に有力な手懸りとなるが、以上の発掘品によつて考えても、可成り豊かな生活ぶりが想像され、又そうした生活物資の調達範囲を考えると、広汎な交通路の発達が推定される。その文明の様式がアッシャリヤ文明と照應する点から考えても、又発見された人骨の研究によつて、原オーストラロイド人型三個、地中海人種型六個、アルパイン系型四個、アルパイン系のモンゴル支型が一個という様に、広汎な人種の往来を彷彿せしめる。最後のモンゴル支型はインドに於ける混血とも考えられるが、こうした東西人種の人骨の混合は、当然広汎な交通、乃至雑居を思わせるのである。尚バルチスタン方面を経由して西方との交通があつたのみならず、インド内陸との交通、さらに帆船、櫓船の絵が発見されるところから、インダス河を上下して、アラビア海の沿岸への海上交通も発達していたとみられる。

註、インダス文明については、概説的なものとして E. Mackay, *The Indus Civilisation*, 1935. N. N. Law, *Mohenjo-daro and the Indus Valley Civilisation*. 1932. 逸見梅栄氏印度文化の源泉（岩波東洋思潮収載）を参考。

3. インダス人の宗教思想

インダス文明が示す住民は、单一の人種からなる原始的な集団生活ではなく、既に相当高度に発達した都市に於て、主として交易による生活を営んでいた人種的雑居の生活であるとすれば、その思想に就ても、単純な要約は困難であるが、先ずその考古学的データに基いて、彼ら市民の宗教思想を考えよう。

発掘された印章には、未解読の文字の他に、種々の動植物の形象が印刻されている。そのうち動物としては、牡牛、象、虎、野牛、犀、鰐、兎、羚羊及び象の鼻と牡牛の前身を兼備した怪獣がみられる。そのうち牡牛は、ヒンズー教に於ける聖獸として、のちに崇敬されるものであるが、インダス文明と西方文明、特に地中海文明との関連性を考えると、その淵源はアーリア民族の如き遊牧民族にあらずして、早くから定着して農耕生活を営んでいた地中海人種を起源とするという説に十分な安当性があるように思われる。虎はアーリア民族がヴェーダ時代には、まだ知らなかった動物である。鰐は河神の表象、野牛は戦闘力の象徴と推定される。蛇がモヘンジョダーロでは発見されず、ハラツバの遺跡に唯一つ発見されているほか、鳥類の姿は印章には現われない。

植物ではアカシヤに似たニムの樹がみえ、又仏教で菩提樹（Bodhi-druma）として尊ばれるビバル樹（Pippala）が既に印章に現われている。この樹は既に仏教以前の婆羅門教でも、又のち

のヒンズー教でも、富の女神 *Lakṣmī* の棲む聖樹として尊ばれ、誓約はこの樹下で行う習俗は古今を通じてインドで一般化している。

ところで、かような動植物崇拜の痕迹は、人間が何を神聖視したかの価値観、畏敬觀を反映するものである。我々は常に古代人が何を神として尊崇したかによって、その精神生活のあり方を推定することが出来る。大切なことは「神とは何か」ではなく「何が神と呼ばれたか」であり、これは既にマルクスの資本論（1859）以前に、フオイエルバッハが1851年にその有名な「宗教の本質に就ての講義」（*Vorlesungen über das Wesen der Religion*）で強調しているところである。神の概念は、先ず第一に人間がこの世界に於けるこの生活を如何に理解していたかを説明する有力な手がかりであり、従って神的存在に関するすべての規定は、結局人間的存在の規定であり、人間のあり方が変化すれば、神のあり方も又変化するのである。古き神々が死し、新しき神々が誕生するのは、その関係を物語るものに他ならない。

ところで古代社会的意識の一般的特徴として、人間意識の貧弱と不統一が指摘されるのであるが、そこには言語、芸術、習俗、及び認識作用も既に相当発達しているが、まだ後代の如き統一的な神の概念は発達せず、人間の崇拜の対象となつた最初の神々は、自然物、特に動植物であつたのである。我国の古代に於ても、山犬を「おほかみ」（大神、狼）と呼び、楠や杉の巨木に注連縄を張つて神聖視したこと、今にその痕迹をとどめている。

今を去る約5000年昔のインダス文明に於ける以上の如き動植物崇拜、即ち自然物崇拜の一種も、又基本的には、この関係としてみるべきであろうが、唯ここに注意すべき点は、ここでは既に人間に危害を加える怖るべき野獸としての尊崇觀から、若干発達して、既にある程度飼い馴らされた動物の姿が併せて発見されていることである。即ち動物とともにマグサ桶が描き出されている印章があるからである。さらに祭壇の如きものと同時に動物が表現されているのがある。これは動物が単に動物として尊ばれているのではなくして、より高き地位の神への供儀として描かれていると解される。従ってインダス文明人の信仰は、既に単なる動植物崇拜の域を脱して、高次の段階に移行しつつあった形跡が観取されるのである。

このことは、一方で動植物崇拜の痕を示すとともに、他方既に輝かしく人間化された神が、インダス文明に登場して來ることによって、一層明らかである。即ち発掘品の中で確定的に神像と見做されている白い滑石に彫刻された頭部と胸部とから成る7インチ位の肖像がそれである。左の肩から右腕の下へショールの如き衣服をまとい、その衣服には三つ葉型の文様が刻まれてある。口髭を剃り、顎鬚は短かく刈り込んだこの像は、西方のスメル文明に同種のものが存し、それが神像として尊ばれていた類推によって、神像とされているのであるが、さらにこの他に小型の女神像が多数に発見されている。その中には両脇にコツブの如き形のものを備え、そのコツ

プの中へ燈油を入れて点火されたか、乃至香が薰せられた形跡が残っている。女神崇拜は、もしそれが母神崇拜であれば、乳房が大きく表現されるのが通例であるが、インダスの女神像は乳房が大きいので、或いは母神崇拜ではないかと推定されている。周知の如く、インドに於けるドラヴィダ社会は、母長制家族制度を特色とし、この点でアーリア社会の父長制家族制度と明らかに対立しているのであるが、インダス文明の非アリアン的特色は明白であるとしても、これら女神崇拜的痕跡のみで、直ちにドラヴィダ的系統と速断は出来ないが、次に人軀の一部である生殖器崇拜の痕跡を、インダス文明の遺品から発見するに及んで、より強くドラヴィダ的系統を思わせるのである。即ち男性の陽根の象徴たるリンガとみるべき円筒型の石柱が、それと対応する丸き石の輪型のヨーニとともに発見されているが、こうした生殖器崇拜は、古代社会に於ては、必ずしも性的快楽への讃美、乃至その神秘化のみを意味するものではなく、むしろ子孫長久、乃至多産への祈願の意慾が多分に含まれていたのである。人間の労力が最大生産力であった社会に於ては人間の増加は社会的生産の増加、及び異民族とか他種族への戦闘力の強化を意味したから、生めよ殖えよの生殖器崇拜には、切実にして当然の意義が存したのである。

さてインダス文明には、以上によって明らかに如く、既に人間化された神々の崇拜が行われていたのであるが、信仰形式のこの段階の意味するものは、人間の生産活動が社会的に拡大され、集団化され、その拡大的に集団化された生産活動を統一するために、大家族主義の家長的統率より遙かに高次の集団統率者が出現し、その統率者の権威が高められ、その下に人間が団結して共同的に労働し、さらにその集団の内部に職能の分化が発達し、特に頭脳的な組織労働と筋肉的な実行労働とが明らかに分離するに至る段階である。この段階に於ては、前者即ち頭脳的な組織労働者が、後者に対して徐々に権威主義的体制を社会化していくのである。この段階に於ける神は、その集団社会に対しては恩恵を与え、啓示を与え、保護を与えるが、異なる集団に対しては、封鎖的性格をもち、時としては敵対的である。一方、自然物の脅威からは、集団的社会の防禦によって漸く愁眉をひらいた人間は、こうした統率者による権威主義的社会に組み入れられて、ますますその従属関係が強化されるに至るのである。

インダス文明の中には、大宮殿の如き邸宅もあれば、二室程度の小屋もあり、社会的貧富強弱の差が既に明らかにみられる。一方その経済組織は、原始的な自給自足の域を夙に脱して、広汎な地域に涉る交易の段階にあったと思われるが、かような遠隔地との交易には強力な隊商組織、乃至船隊組織が確立されていなければならず、その統率者は既に権威主義社会のそれであつたとみなければならない。しかし既述の如く如く武器に甲冑の如き防禦用のものが発見されぬところから判断すれば、こうした交易関係は、比較的平和のうちに行われていたとも考えられ、

まだこの段階では広汎な地域を中央集権的に統一する封建組織には至つていなかつたと推定される。

最後に インダス文明は如何にして滅亡したかの問題は、種々に推測されているところであるが、(イ) インダス河の大氾濫によつて埋没したとなす洪水説 (ロ) モヘンジョ・ダーロ (Mohenjo-daro) が死の丘を意味する土語なるに鑑み、猛烈な疫病によつて一挙に死滅したとなす病災説 (ハ) 強力なる外からの武力によつて、例へばバルスチターンの蛮族の襲撃等よつて、全滅せしめられたとなす外敵説が比較的有力である。或いはこうした諸原因の何處かの累積による滅亡と考えることも出来る。

第二章 アーリヤ人とイラーン人の分離

インドに侵入する以前のアーリア人、即ち印伊共住時代のアーリア人の思想は、地域的限定からすれば、インド思想史の域外に置くことも可能であるが、アーリア人の齋らしたヴェーダ文明は、必ずしも彼らがインドに侵入し定住するに至つてから発生したものではないから、かような地域的限定は却つて実状に即しないのである。既に比較言語学や先史学の研究成果によつて、インド侵入以前のアーリア人が「印伊時代」を経過し、さらに遡つては「印欧時代」を有したこと、今更説明の要はないが、唯ここに注意すべきは、民族は必ずしも人種と相蔽うものでなく、人種的な体質の同一性よりも、言語や生活様式、習俗等を含めた文化的共同体であり、更に又そのような文化的共同体としての民族と雖も、その移住地点によつて、文化的な核分裂を生じ、さらに又移住先の先住民との文化的混合によつて、言語や生活様式、習俗に、より複雑な変化発展を示すに至ることである。さらにアーリア民族は元来遊牧民族の一種であったから、定住民族に比し行動範囲が広く、それだけに人種的並びに文化的混交の度合いも高かつたと考えられる。従つて最も遡及して印欧原民族を考えたところで、これを純粹な人種的集団と考えることは危険であり、その言語的共通は、むしろ文化的集団としての共同体を意味するものと考えた方が妥当であろう。しかしながら、他の文化的共同体から借用の困難な基本的な名詞や動詞に於て、元來同じ言語を共用していた印欧民族が、或いはギリシャ半島に侵入して、クレータ文明を有する先住民を征服し、或いはイタリア半島に侵入して、エトルスキ文明の上にローマ文明を築き上げ、ケルトもゲルマンも、インドアーリアもイラーンも、即ち西はイベリア半島のエブロ河から、東はガンジス河に至る広大な地域に分散して、独自の文明を開花した諸民族となつたことを、科学的に実証した十九世紀の比較言語学の成果には、改めて敬意を表せざるを得ない。

この印欧原民族が、分裂を開始した時代は大体 B.C. 3000年から B.C. 2000年頃の間と推定されているが、その分裂した一部が、ペルシヤの西北方のカスピ海の近傍で、さらに分裂して、そ

の一部がザグロス山脈の東麓に沿つて、ペルシヤ湾に達し、当時ペルシヤ高原の支配者たりしメデイア人を打倒して、遂にアケメニア王朝を樹立し、未曾有のペルシヤ帝国を築いたイラーン民族となったのであるが、他の一部はさらに東へ進み、アフガニスタンの北部から、インドのパンジャブ地方に侵入し、大体 B.C. 2000年頃にインド・アーリア民族として史上に姿を現わしたもののが如くである。ところでこのイラーン民族とインド・アーリア民族との共住時代の地点については、諸説があり　（イ）カスピ海の東方から、オクサス河を遡ってパミール高原に出た一隊を想定する説と　（ロ）欧洲の某地点を出発した一隊が、ダーダネルス海峡を渡つて、カスピ海と黒海との中間、即ちコーカサス地方を横断して、一旦イラーン高原に入り、そこで分裂して、その一部が更に東進してインドに入ったとなす説があり、さらに（ハ）メソポタミヤ地方から出土した夥しい楔形文字の磚書の研究に基き、B.C. 1760年頃から同地方を約600年間支配したカツシート人の王名の中に、リグヴェーダの神名と類似のものが現われたり、B.C. 14世紀乃至15世紀頃に、ユーフラテス河畔に国を建てたミタニ人の王名の他にアーリア系の神名が発見されたりして、その結果 Pargiter 説の如く、インドアーリア西漸説も出たのである。しかしその分裂地点がどこであるにせよ、分裂の原因が、両者の宗教上の争いにあったことは大体定説とみてよからう。即ちアーリア民族の最古の聖典 Rgveda とイラーン民族の同じく Avesta の聖典との比較研究の成果によつて、前者の悪神たる Asura が後者の最高神格の Ahura (mazdah) であること、さらに前者に於ける最高神格の Indra が、後者に於ては悪神とされていることなどに基き、主要な神格の崇拜の相違相剋が遂に印伊両民族を分裂に導いたとみられたのである。この点は既に周知に属することではあるが、この神々の相剋には、改めて当時の両民族の宗教思想の段階を示唆する点があるので、敢て言及するが、印欧民族から印伊民族の共住時代を通じて、その宗教的崇拜の対象は、一貫して自然神崇拜であり、太陽、天空、風、嵐、水、等の自然現象が神格化せられつつも、一方に於て、死、神酒、事火僧など神人の媒介的な神々も成立していたのである。しかし更に重要な点は、こうした多数の自然神の間に、優劣の序列が生じ、しかもその序列に於て、民族内部に対立反目が生じつつあつたことである。当時は未だ、のちに、インドに於て、アーリア人がなした如き、天空地の三界に、神々を分類配置して、その最高神を定めるといったところ迄には達していなかったであろうが、既に神々の権威に対し民族内部に深刻な争いが熟成されていたればこそ、最後に分裂に立ち至ったのであろう。古代社会に於ては、その尊崇する神を奪うことは、その社会の征服を意味した。バビロンやアッシリヤの専制君主たちは、この方法によつて、異民族を征服し統治したのである。古代神話に於ける神々の戦争は、その背後にその神々を奉ずる種族の争闘が物語られているのである。従つてその種族が戦いに勝利を得れば、その奉ずる神々の威力はさらに強化され、その反対側の神々は勝てる神への臣従を強ひら

れるのである。神々の没落も又ありうる。日本の神社に於ても、主神の社殿の傍らに多数の末社が併祠されている光景を屢々見るのであるが、それは過去に於ける神々の政治的・社会的勢力の消長を物語る場合も多々あろうと思われる。

神々の隆替消長の裏面には、それを奉ずる集団社会の経済力の強弱も大きく作用している筈である。元来アーリア民族もイラン民族も遊牧の民であることに変りはなかつたから、基本的な生産手段の相違から来る争いであったとは考えられぬが、しかし彼らとて年中牧草を追うて生活していたわけではないのであって、水利その他の便宜の多い土地に遭遇すれば、そこに何年か何十年かの間、毎年何カ月かは定住したに相違ないのである。そしてその近傍の荒野や森林を焼払って、原始的な開墾法によって即成の農地を造成し、大麦小麦を播種して食料を自作したと推定される。ただ彼らはそれのみでは自活出来ぬために比較的不毛の大陸を彷徨し、半農半牧の生活を自然的条件のために余儀なくされていたにすぎない。従って彼らは、異民族他種族の生産物を、農作物であれ、家畜であれ、略奪することも又一つの当然の生活手段であったのである。従って略奪遂行の戦闘能力の優劣は、彼らの存亡の岐路ともなる。かくしてアーリア民族に於ては元来暴風雨の自然神格と考えられるインドラ神（仏教で謂うところの帝釈天）が、軍神として、勝利を約束する神として、神々の座の首位を占めるに至ったのである。ところで気候が温暖で水利に恵まれた農耕の適地は、既に定住生活を享有せる先住民によつて占領されている。彼ら遊牧の民が定住生活に安住するためには、武力を行使して、これを略取するより方法がなかったわけである。アジア大陸に於て、モンスーンによる降雨に恵まれた土地は、大体北緯38度線以南とされているが、北方の不毛の原野と凜烈の気候によって耐乏生活に馴れ、体力、精神力に於て強く鍛えられた遊牧の民がこの38度線以南の豊饒の地を目指して南下し、平和な定住生活に馴れて戦闘力の衰えた南方の民を征服し、やがて自からも又、南方の温暖の気候に馴れて、柔弱化し次に来る北方氣鋭の侵略者に征服されるのが、インド興亡史の定石といつてもよい位である。インドに侵入したアーリア民族も又、その例に洩れなかったのである。

第三章 古代インドの経済史的背景、

かりにアーリア人のインド侵入が B.C. 2000年から B.C. 1500年の500年間に行われたとみて、これら、長期に涉りインドに移住したアーリア人の定住権確立期を、さらに500年とみれば、広義の ヴエーダ時代は B.C. 2000年から B.C. 1000年まで、狭義の ヴエーダ時代は1500年から1000年までとみることが出来る。

この時代以後、相当長期に涉って、インドに於けるアーリア人の支配が、政治、経済、社会、文化全般に涉って持続するのである。その社会的下部構造に於ては、相当異質的なものを包含し

つつも、上部構造的には、このアーリア時代が、大体西紀後1000年頃まで、約2500年に涉って持続されるのである。そしてこの時代が古代インドの主体となる。

この2500年に涉るアーリア支配時代（仮称）を経済史的背景からみて、大体五つの時代に区分することが出来ると思う。即ち（1）アーリア人のインド定住期、B.C. 1500—1000年。これをヴエーダ時代と呼ぼう。（2）ヴエーダ時代の末期から、マウルヤ王朝興起の直前まで B.C. 1000年から B.C. 400年頃。（3）マウルヤ王朝期を経て西紀頃までの全盛期（4）西紀頃から A.D. 700年頃までの中興期（5）A.D. 700年から1000年頃に至る沈滯期がそである。この第五期は A.D. 1200年まで延長してもよい。それ以後はイスラム支配時代に入る。

ところで第一期のヴエーダ時代は、資料的には、ヴエーダ本集、ブラーフマナの如きヴエーダ文学の古層に属する文献を通じて研究する他ないが、この時代の生産関係は農業と牧畜が主たるもので、土地の私有制が漸次確立せられ、村落は自給自足の経済単位を成し、金銀はじめ種々の金属の使用が盛んになるが、主たる交換手段は、依然 Barter system（物々交換）である。金属、紡織、建築の諸工業が生産技術の発達を示す。それに伴って職人のギルド組織が形成され又交通の発達に伴って、商業活動も次第に大規模になって行く。

第二期になると、ヒンドウスタン平原の中心、ガンジス河の流域に、インドの生産の中心が移行し、経済力の発展に伴い人口が増大し、婆羅門教に対して進歩的改革的思想が勃興して、仏教、ジャイナ教が人心を革新し、社会的改革の跡もみられる。又インドと国外との直接的交通も盛んになり、セム系の西方世界との交渉も活潑化する。この時代にはインドの各地に都市が発達し、豊かな市民生活がそこに展開される。種々の職域に涉つてギルド組織が一般化する。経済史的にみれば、ギルド的企業時代と称すべく、従来の家族単位の企業が、著しく集団化し協同化する。ヴエーダ文学の後期の文献、ウパニシャッド、ストラ、乃至仏教、ジャイナ教の初期の經典が、この時代を考察すべき資料となる。この期には既に西方の影響をうけて貨幣の流通が盛んになる。

第三期はマウルヤ王朝がインドの大半を統一して未曾有の大帝国を建設し、古代インドの全盛期を実現するが、やがて衰退し、シウンガ王朝、カーンヴァー王朝と政権が交迭し、西紀前後の頃に至る。この時代は、ギリシャ、ローマとの直接交渉が行われ、西方世界に対するインドの国威が大いに振う。国家的には中央集権制が完備し、国民の経済活動には国家統制が加えられ、若干の産業は国有国営化し、一部商品の専売制が行われる。国家の財政収入は、巨大な軍備と行政費を賄って、尚余裕があり、通貨の鑄造流用は、国家管理となる。農業や貿易には國家が保護奨励政策をとっている。史資料も、より豊富になり、殊にギリシャの史書が、この時代の考察に役立つ。

第四期に入ると、西方ではギリシャ、ローマ盛時に加えて、ペルシャのササン王朝が全盛期を

迎えるが、インドは南インドの勢力が、中印に及び、北西インドから外來異民族の侵略が頻繁となる。しかしインドの生産力は依然衰えず、商工業は活潑化し、インド人が積極的に海陸の交通路に進出して、中央アジア及び南海諸地方を経て、中国との文化交流も盛んになり、西はペルシヤ湾、アラビア海の沿岸への貿易が盛んになる。ローマの影響をうけてインドの通貨も国際的地位に改められる。スマトラ、ボルネオ、ジャヴァ、バリ島などに、インド人の殖民地が栄え、又仏教の流通により、インド文化圏が東半球に及ぶ。この期の研究資料は、内外ともに更に豊富となり、中国の史書、大小乘の仏教文献が夥く追加されて来る。

第五期は七世紀から十世紀乃至十二世紀に至る時期であるが、第四期まで比較的順調に発展して来たインド経済力は、ピークを越えて沈滞期に向う。政治的には国家的統一を失い、国内は封建諸侯の割拠と内乱がつづき、海外の商権や市場もアラビア人の活躍によつて奪取される。さらにイスラム教徒が、インドの北西辺境から侵略の猛威を逞しくし、遂にインドに回教政権が確立されるに至る。かくしてアーリア時代は終止符を打たれる。この期の史料としては、チベット訳された仏教經典、アラビア人の諸文献が新たに追加される。

以上、当面の論題の範囲に比べて、スコープを拡げすぎた観もあるが、第一期のヴェーダ時代は、こうした長期のアーリア時代の第一段階として理解されてこそ、その歴史的意義も強化されるわけであるから、先ずマクロ的に概観を試みたのである。

第四章 ヴェーダ時代の経済的背景

さて、第一期のヴェーダ時代の経済的状態を主としてヴェーダ本集 (*Veda-samhitā*) の記述に依拠して、牧畜、農業、工業の順序で概観して置きたい。

1 牧畜

アーリア人は、既述の如く原始的農業を経験していたであろうが、その主たる経済生活は牧畜であつたことは、遊牧民族としては当然である。家畜は彼らにとつて最大の財産であった。遊牧民族は古来屢々家畜を掠奪するために侵略や戦争を行つた。リグヴェーダの讃歌には、かかる事例を物語る記述が少からず、又ヴェーダ文学全体を通じて家畜の増大を祈る文句が如何に多いかは、一々指摘するまでもない、が家畜の中でも牛は最大の価値ある経済的動物とせられ、牛は一つの経済的価値の単位を示す標準として重んぜられたのみならず、一種の贈答品として用ひられたことがリグヴェーダの中で可成り古層に属する *Dāna-stutis* の讃歌に於て知ることが出来る。従つて牛の私有権は夙に確立せられていたに相違なく、朝から夕方まで牧場に放養するにも牧牛者は監視を怠らず、通常日に三回搾乳された。梵語 *Duhitrī* は搾乳者の義であるが、娘の義でもあるから、搾乳は通例、娘の仕事であつとた推定される。英語の *Daughter* も又同じ語源に

出づ。牝牛が特に尊重されたのは、搾乳の利益のみならず、増殖の手段でもあつた。牛には Go (単数主格 Gauḥ) の呼称が印欧語との比較上有名であるが、他に Aghnya (牡牛) Aghnyā (牝牛) の呼称もあり、これは語根 han (殺す) から由来した呼称で「殺すべからざるもの」の義である。リグヴェーダ中、前者 (牡) は13回、後者は3回用例をみる。しかしヴェーダ時代の初期に於ては 殺牛は後代の如く絶対の罪悪視はされていなかつたと思われる点がある。即ち Goghna (Cow-eater) が一般に賓客を意味する用例をみるからである。牡牛を問はず、婚礼、及び Mārṣaśṭaka と呼ぶ堅信式に際しては屠殺された。牛皮は婚礼に際し、新郎新婦の坐すべき敷物であり、液体を容れる革囊に牛皮が用ひられた例もある。

Satapatha Brāhmaṇa (III, 3, 3) には牛乳、牛脂から製造される種々の食料品の品目が挙げられている。牡牛は耕作、車輛の牽引、重器物の運搬に重用された。

尚水牛も又有用動物とされたようで、その乳は飲料食料に、その肉も食用に供された。(RV. V, 29, 8; VI, 17, 11; VII, 11, 8)

馬は Aśva, Haya, Vājin, Arvant などと呼ばれるが、印欧原民族以来家畜として飼い馴らされていたらしく、梵語 Aśva はスラヴ語リトワニア語の Aszva とも、ラテン語の Equus とも対応を示す。リグヴェーダには騎兵戦が行われたと見られる記述があり (RV. II, 24, 3, V, 61) 神々の中でも Aśvin, (双馬神) Marut (風神) は特に騎馬を愛好した。競馬はヴェーダ時代のアーリア人の最も愛好するスポーツであった。馬を儀式にして神を祭ることは最高の儀式とされ、その宗教上の功徳は莫大なりとせられた。又その肉も食用にされたらしい (RV. I, 163) Dāna-stutis (賞与) の中でも、Sūrya 神 (太陽神) の祭事には、馬が祭官に布施として贈与された。

驢、驃 (馬と驢との雑種) は、主として運搬用に充てられた。駱駝も重量物の運搬に古来用ひられ、特に長距離用に重んぜられた、贈物とされた記録 (RV. III, 5) もあり、又車輦牽引用にされた記録 (AV. XX. 137.2) もある。羊 (Avi) 山羊 (Aja) の有用性は RV 以来くりかえし言及されているが、太陽神 Pūṣan は羊毛で出来た寛衣を身につけ、この神は毛織物を織る神ともされている。現在の Kašmir に当る Gandhāra の羊毛が高く評価されていたのも、遠くリグヴェーダ時代からである。象は Vāraṇa, Hasti, の名で RV. AV. に既に出てゐるが、RV では王の乗用とされた事例をみる。豚はヴェーダ本集にその名がみられない。

ヴェーダ時代の狩猟と漁業は、概して先住民の職業であった。職業的な猟人は、弓矢、罠等を用し、獲物を食用にしていたらしいが、漁業はアーリア人の得意とせざるところであつた。尚漁業の中には真珠の採取も含まれる。

アフガニスタンのカーブール峡谷から、パンジャブ州に入り、さらに徐々にガンジス、ヤムナー両河の中間地帯に居住地を拡大して行ったアーリア人は、一部 *Vṛātya* 族の如き放浪の民を除いて、次第に農耕を主とし牧畜を従とする経済生活に移行して行った。

彼らが、このように農業を主とする定住生活を確立してゆく過程に於て、基本的に重要な問題は、村落形態の形成である。この村落形態こそは、實に農業生産との関係に於てのみならず、全インド社会の特殊な社会組織の軸として重視すべきであり、カースト制度とともに、のちにインド社会の基本的な性格を担う二つの支柱をなすに至るのである。

そもそも村落形態を一般に概念づける要件は（1）一定の土地に定住する農民の集団が（2）或る風俗習慣の下に結束し（3）ある程度の利害関係に於て共同し（4）統一ある地域的自活形態を備え（5）他の村落に依存せずして生活物資の需給をその内部ではほぼ充足しうることでなければならぬが、ヴェーダ時代のインドの村落形態は大体に於てこの要件を備えるに至ったと思われる。村落の設定に当っては、先ず水利の便ある平地、特に河の畔りが選好され、農耕のみならず牧畜に必要な草原を必要とした。村落形態は（1）住民の家屋及びその敷地を中心とし、家屋群の中心には、村長（*Grāmanī*）の邸宅があり、又村全体の集会する広場が設けられる。（2）この村落の周囲には牧場がひろがり、その牧場は *Gavya. Gavūti* と呼ばれた。（3）その牧場の外側には *Aranya*（未耕地）と呼ばれる地域があり、この *Aranya* の語は、後代には森林と訳されているが、ヴェーダ時代には必ずしも森林とは限らず *Kṛṣi*（耕地）や *Gavya*（牧場）でない無人の土地は、*Aranya* であったのである。

このような村落単位の経済生活に於ては、土地の帰属關係が基本的な重要性をもつが、ヴェーダ時代に既に宅地とその地上定着物たる家屋、牛舎等はそこに収蔵される動産類とともに私有権が、少くとも家族単位に確立していたと推定される。その推定の根拠はリグヴェーダ（V III, 54—55）の讃歌に於て、戸主が家族の一員に命じて祈禱せしめ、宅地の守護神たる *Vācaspati* に免税と保護と繁栄を祈らしめ、さらに、そこではインドラ神の眷族たる犬（*Saramā* の息子）が、それらを守護する者として物語られている。この犬は槍の如き牙を以って窃盜や強盗に対して吠える。さらに他の箇所（R.V. X. 34, 10—11）に於ては、一人の落魄した博徒が、美しく飾られた富ある家の厄介になり、落ちぶれたおのれのさまに省みて、その榮耀を羨やみ、歎く様が描かれている。ただし牧場は、村落の共有地であったであろう。もし他の村落の牧場と隣接して紛らはしき場合には棒杭による境界の標示がなされた。専宅地家屋耕地等の不動産が家長の独占的私有であったか、さらに細分されて家族相互の間の私有關係が明らかにされていたか否かの点は、資料の面からは、確認出来ない。しかしアーリア人の父長制家族形態に於ては、父權が極めて強力であったことを忘れてはならない。

さらに土地に対する王権の問題であるが、リグヴェーダに於て、王権が土地にどの程度及んでいたかは、不明である。アタルヴァヴェーダに至って、漸やくそれらしき証跡がみられる（AV. III, 30）が、大体に於て開墾者はその土地の所有権者であつたという原始社会のルールはヴェーダ時代にはよく保たれていたと思われる。

後代になれば、王は領有する或る村を、他に贈与するという事例も文献に出て来るが、この場合と雖も、徵税権を内容とする土地支配権の贈与にすぎず、私的な所有権の贈与ではないと解される。

尚リグヴェーダにみられる農作物は Yava と Dhāna の二種である。Yava は、後代には大麦と訳されているが大体それに準じて考えてよからうが、Dhāna は漠然たる穀物一般の呼称か、稻を指すかは明瞭でない。アタルヴァヴェーダに至れば、明らかに米を指す Vrihi の語がみえ、又米乃至穀物一般を意味する Taṇḍula の語がみえる。ヤシユルヴェーダには Masa (豆) Tila (胡麻) Mudga (豌豆) Priyangu (芥子), Syāmaka (粟) とその語彙も豊富になる。

尚ヴェーダ時代も後期になれば農耕法及び農機具が発達して、生産方式、生産量も当然それに伴って向上したと推定される。特に農業労働力として多数の奴隸を使役したか否かの点であるが、ヴェーダ時代は、婆羅門と雖も、農業労働に従事することを何ら恥辱とは感じていなかつたし、又男子が多忙なれば、女子が農耕に労力を提供した。唯リグヴェーダに出る Dhanyakṛt (糲を摺る人) Upalaprakṣinī (挽き臼をひく者) の二語は、もし特定の農業労働者を指す語なりとすれば、一種の農奴と解することも可能である。アタルヴァヴェーダに於ては、明らかに Dasis (Slave girl) が糲摺り等の作業に使役されている。

3 工業

アーリア人がインドに侵入する前に既に或る程度の工芸技術を保有していたことは、比較言語学の点からみても推定に難くない。即ち梵語の Takṣan (大工) はアヴエスタの Tashan, ギリシャ語の Tektan との対応によって、その原語が印欧時代に遡るものたることが知られる。

又梵語 tan, tanti (伸ばす、紡ぐ) はアヴエスタの tan, ギリシャ語の teinō, ラテン語の tendo が語形語義ともに対応している。梵語 pṛc (編む) も希 plekō. 羅 plico. と対応し 梵 ve (織る) も羅 vieo. チウトン語 webau と音義ともに一致する。（Max Müller の Biographies of Words による）従って紡織の技術の歴史も印欧時代に遡る古さをもつといえよう。

元来工芸技術は自己の家族乃至個人の用を弁ずることから発生したものであることは疑えないが、ヴェーダ時代には、このような原始的段階は過ぎ去って、工業は独立過程に入っていた。しかも村落単位の自給自足的工業は次第に次の段階に発達せんとして待機していた。ヴェーダ時代の工業は、農機具の需要と軍事上の需要に促されて発展しつつあったが、既に工業の発達に伴う労働力の技術的分化、専門化の兆が著しく、職人のギルド (Guild) 組織が、ヴェーダ時代末期

には顕著となって来る。このギルド化は、職人の自己防衛的動機によるものであった。というのはヴエーダ時代の末期には、婆羅門、刹帝利等の支配階級の社会的地位が高まり、農民や職人の地位は第三階級第四階級へと次第に身分化され、圧迫されつつあったからである。

ところでヴエーダ時代の工業は、後代のインド工業の各部門が、既に一應出揃っている觀がある。即ち（1）木工（2）紡織（3）金工（4）製陶（5）皮革（6）釀造の六部門である。

（1）木工は一般の木工（Takṣan or Taṣṭr）の他に Rathakāra（車大工）が専門化し、彼らは戦車の製作に従事するため社会的地位が一般大工より高かったらしく、ヴエーダ文学の隨所に言及されている。船大工は、ヴエーダ末期には明らかに存在している。

（2）紡織。ヴエーダ時代のすべての人が紡織された衣服を着用していたとは考えられぬ。貧しい人々は樹皮、乃至動物の毛皮で製造した衣服を用いていたに相違ない。しかし梭を意味する Tasara (RV), 織機を意味する Veman (Yajur-V.) の語があり、衣服を意味する Vastra Vāsas, Vasana の語根は、すべて ve (織る) から来ているところからみると、衣服とは織物なりという観念は夙に確立していた。その纖維原料は羊毛 (Urṇā) 亜麻 (Kṣauma, Linen) 大麻 (Śana, Hemp.) の三種が推定される。問題は綿であるが、綿を意味する Kārpasa という語はヴエーダ文献の古層からは発見されず、漸く B.C. 八世紀頃に成立した Āśvalāyana•Śrauta-Sūtra の中に一回だけ出て来る。これは恐らく綿の原産地が東南インドなるに対し、当時のアーリア人の居住地が、西北インドであつたためと考えられる。

（3）金属工業 ヴエーダ文献に出る金属の種類は大体以下の六種類である。（1）金 (Hiraṇya, Harita, Suvarṇa, Jātrūpa, Candra) （2）銀 (Rajata) （3）銅 (Loha) （4）鉄 (Ayas ?) Śyāma, Kārsṇāyasa) （5）鉛 (Siśa) （6）錫 (Trapu)。

以上のうち（4）の Ayas のみは、果してリグヴエーダ当時から鉄を意味したか否か疑問視されているが、後代には勿論「鉄」を意味している語である。

さて金は首飾胸環等装身具として用ひられた他、金が不死を意味するところから馬祠祭 (Āśvamedha) の際、金製の人像がつくられ、又婚礼に際して婿側から花嫁に金の装身具を贈る習慣は古代からあつた。但しヴエーダ時代に金が貨幣に用ひられた事実はないようである。銀は金に比較してその使用例に乏しく、その発見も金より後代である。Loha は赤きものの義で銅を指すが、のちには鉄もこの名称で呼ばれた。鉄はアタルヴァヴエーダに至ってその使用が確認され剣などの武具、戦車の一部、矢の尖端などに用ひられる。鉛、錫も文献に余り現われぬ金属である鍛冶屋を Dhmatr と呼ぶが、語根 dhmā は吹くの義であるから、既に当時フィゴが使用されていたことを思わせる。

（4）製陶。この技術は既にアーリア以前の先住民がインドで、ロクロを用いて陶器をつくる

方法を知っていたから、むしろアーリア人がインドへ来てから学んだものであろう。

(5) 皮革、リグヴェーダに既に革工を意味する *Carmañna* の語あり。又牛乳、酒などを革袋に入れて、貯蔵、運搬した形跡がある。戦車の装甲には牛皮を用ひた。

(6) 酿造。酒造りは ヴエーダ時代、既に重要産業であった。酒精飲料としては *Soma* と *Surā* の二種があり、前者は山に自生する樹から釀す神酒、後者は酒精分が強く、タイツティリーヤブラーフマナにその製造法が見えているが、粉末化した米、大麦と酸化した乳を以って釀造する。尚 B.C. 四世紀のパニニ語法書には *Kāpiśāyana* の語あり、もしこの語が猿酒ならば、こうした原始的な酒が後代に至って始まるとは考えられぬから古来存したものであろう。しかし一説には猿の如き色の葡萄酒の一種ともいわれる。

第五章 ヴエーダ時代の社会組織

ヴエーダ時代の社会組織をとり上げる場合 その中心問題はやはりカーストの起源とその発展であろうと思う。しかもこの時代のカーストの起源については従来から学界の定説とみるべきものが存しないのである。

先ずヴエーダ時代のカーストの存否を論ずるに先立ち、カーストとは何かの一般的定義が必要であろうが、しかしその定義たるや文献学、人種学、経済学、社会学の各専門家によって、それぞれ異った角度から異った論攻が行なわれ、殆ど適従するところを見失う觀があるのであって、爰では、緒論方法論の末尾に指摘したマツクス・ウエーバーの *Hinduismus und Buddhismus* の第一章に述べられている所論によって、しばらくインドのカーストとは、一般に行われているところの「部族」「ギルド」「身分」「階級」などの概念にも正確には当てはまらぬものであること、そしてそのことがとりも直さずのカーストの特色をなすものであり、そこに世界無比の特殊な社会組織の根本が築かれていると見做して置きたい。マツクス・ウエーバーによってインドのカーストの何たるやを略説すれば、カーストとは部族ではないが、部族構成の一面を成す血族的な要素をもつ。唯部族のもつ地域的定住性との関係は決定的ではない。第二にカーストは、たしかに一種の職業的団結であるが、しかしそれは西洋のギルド組織とは異り、相互間の盟約性がなく、あくまで閉鎖的であること、そして世襲性が西洋以上に強いこと。第三にそれは生得の身分であって、自由な職業的变化によって新たに取得出来る如き身分ではない。一応この程度にまとめて置こう。

さて以上の如きインド・カーストの本質からみて、果してヴエーダ最代に、後代の如きカーストが既に確実に存在していたか否かは、たしかに再検討を要する問題である。

先ずヴエーダ時代の社会組織を解くカギは *Jana—Viś—Grāma* の関係であろうと思う。 *Jana*

(部族) とは当時の政治的な最高の単位であり、恰かも一つの小国家の如く一定の地域を占めて、その中には職業と階級の異なる人々を包括していた、そしてそれが政治的な一つの集団として成り立つためには、一定の支配階級と被支配階級とを内包していたこともいうまでもあるまい。ところでアーリア人の部族集団に於ては、その支配階級は既に宗教的祭式を専ら執行する婆羅門と、軍事と政治を執行する刹帝利とに分離していたことは、他の古代国家に於ける「祭政一致」即ち宗教的權威者が同時に政治支配者であったのとは異なるところであった。従って一つの Jana 即ち部族の中には必ずや以上の二種の支配階級が存していたわけで、それぞれ祭と政とを分担していたものと思われる。しかも彼ら支配階級は既にインド侵入以前に於て、世襲的傾向を有し、婆羅門に於て特にその傾向が顕著にみられる。ヴエーダ讃歌そのものが既にアーリア人部族の間に世襲的に伝えられた讃歌の集大成であり、その集成された単位は各部族に於ける家系的伝承によるものである。とすればそれを伝承した婆羅門が身分的にも職能的にも世襲化されていたことは明らかであろう。ヴエーダ中、全体として最古とされるリグヴエーダの中でも、とりわけ古い部分とされる第二巻から第八巻の間に於て、既に Brahma, Kṣatra, Viś の三階級の存在は明らかであり、しかも常に Brahma が第一位に置かれていることも明らかである。即ち祭式が軍事政治に優先していたことが各部族を通じて認められていたのでなければ、婆羅門が第一位に立つことは考えられないわけで、部族の精神的文化的中心が婆羅門にあったことは、文献学的にみても疑問の余地はないと思う。さらに神を祭る身分職能の世襲制度は当然血統の純潔尊重を伴うものである。第一階級に於て特にその神聖が血統的にも要求されたに相違ない。同時にそれは”厳守の程度の差こそあれ、第二階級たる刹帝利に於ても要求されたに相違ない。第三階級の Viś に至っては、この語自身のドラヴィダ起源が問題視されている位で、果して印伊時代から、かゝる呼称が行われたかどうかは更に検討の余地があるとしても Viś が女性名詞単数形で現われる場合は、屢々 Settlement, House の義を有し、定着的地域的な語感が強く、複数形 Viśas となると Community, Tribe, People の義となるところからみると、Jana という呼称が、印欧、印伊時代から認められているのに対し、Viś は可成りインド的ニュアンスが濃厚である。恐らくアーリア人が先住民の定住地を奪って、そこに Jana (People) を定位せしめた時に、受け継いた二次的呼称ではないかと想像される。従って「そこに住む人々」という位の意味で、Class としては極めて大雑把な呼称、百姓とか市民というような呼称に近いものではなかったかと考えられる。

第四階級が発生したのは、リグヴエーダ成立の末期、第十巻成立の頃であり、Purusa-sūkta (RV. X, 90.) に於て、はじめて四姓の区別とともに第四階級としての Śūdra の名称が確定するに至ったと考えられる。しかし Śūdra という名称がこゝに至って始めて現われたというのでは

ない。それは征服された異民族、恐らく偏平な鼻と黒色の皮膚を有する低身の先住民を指すのみならず、混血と不信によって部族集団を追放されたアーリア人を含む場合もあったろうし、個人というより集団への呼称とみてよいのではあるまいか。アーリア人の侵入は集団的であったとはいえ、侵入の当初は、人口の点では先住民の方が遙かに多かったであろうし、そうした先住民は、征服されて Śudra になる可能性もあったがアーリア勢力の及ばぬ地方に新しく定住地を移動することも出来たであろう。前者の場合、社会構成上、もはやそれはあくまで抗争する敵ではなく征服した奴隸として、これを第四階級に組み入れて、奉仕の義務のみあって、何らの権利なきものとして支配する事も出来たのである。かくして第四階級の発生とともに、はじめて上位三階級がアーリア人の特権を確立したとみるべく、いわゆるヴエーダ的宗教教育を享けヴエーダの神々を信仰しうる再生族の特権意識も、第四階級のかゝる発生過程に於て、強化されて行ったものと解される。従って Viś は Jana 以上に異分子を含んだ地域的集団を意味し、のちにかゝる異分子が第四階級に編入されるに及んで Viśas は Vaiśya として第三階級たる地位が明らかに分化するに至ったのではなかろうか。

次に Grāma は村落を意味する一般的呼称で、これをアーリア的村落、先住民村落の孰れか一方で強いて考えるべき根拠に乏しいが、しかし実際問題として考えてみると、先住民が既に設定していた村落を、アーリア人が奪取した場合、彼らの Settlement をそのまま Viś と呼び、やゝ特殊部落視したという事情が考えられぬでもない。かくみれば、この Viś は一方に於て Jana と共に通する意味をもちつゝ、一方に於ては Grāma と共に通する意味をもち、しかもその孰れとも異った一種の語感を帯びているところに、この語のドラヴィダ語的及至何らか先住民的な起源を思わしめるものがあるのである。

先住民とアーリア人との対立意識なくして カーストの成立はありえない。このことはカーストが Varṇa 的要素即ち皮膚の色の相違を意味する語感をもつ限り、否定しえない点である。たゞいわゆるインド・カーストは Varṇa のみで律し去る事が出来ぬところに、その複雑性がある事は勿論である。

尚ヴエーダ文学は大体に於てこのアーリア人の二つの支配階級の一たる第一階級の婆羅門を中心で成立した文学であり、その当初に於ては民族一般の文学的嗜好の産物であったであろうが、のちに婆羅門の祭式主義に適するように改変され、その階級的特権を温存する手段と化した半面を否定出来ない。これに対し第二階級たる刹帝利を中心として発展したのが叙事詩であり、特にマハーバーラタとラーマーヤナの二大叙事詩である。仏教以前のインド文学は、ヴエーダ文学と叙事詩とに両分して考えても大過なかろうが、この両者が各々その発展のサークル即ち社会的基盤を異にしていたことは注目に値する。

しかし乍ら、この二つの支配階級間の勢力争い乃至階級闘争は、ヴエーダ時代に於ては概して顕著でなく、その原因は王権の未発達、祭政両面に於ける祭の優位、経済的にも婆羅門は後代ほど布施に依存せず、既述の如く農耕や家畜の牧養で自活したことなど、によるものと思われる。

しかしこの事は決してヴエーダ時代の職業的及至職能的分化の進行を否定することにはならない。二つの支配階級は、彼らの「名譽ある本務」のために、漸次農牧生活から遊離して地主として或いは家畜の単なる私有者として、実際の労務を第三第四階級に委ねゝあった過程を否定することは出来ない。さらにアーリア人の占領せる農耕面積の拡大とそれに伴う生産力の増大は、必然的に農業労働に於けを奴隸を伴ったであろうし、又農業技術の発達を促し、農機具の需要が、支配者の武器等の軍需品の要求と併行して、工業の発展を促がし、かくして村落単位の自給自足体制の一環であった諸工業は、より広域的な地方産業へと発展し、そこに職人の階級的ギルド組織発展の動機がみられると思う。

第六章 ヴエーダ時代の宗教思想

既に我々は、既述のヴエーダ以前の諸章に於てインドの原住民たちの宗教思想について或る程度の知識を得たが、特にインダス文明に於いて、動植物崇拜、人格神崇拜、生殖器崇拜の明らかな痕迹をみることが出来た。これは後代のインド宗教に於ける重要な先駆的要素をなすものであるが、しかしそれはやはり先駆的要素をそこに認め得たにとどまり、これを以ってインド宗教の形式的成立と見做すことは許されない。インド宗教が既成的な形態を以って我々の前に姿を示すのは、やはりヴエーダの宗教以後である。その意味に於てヴエーダ宗教は、インド思想の成立にとって依然重要な基底となるものである。

次に我々はヴエーダ時代に入って、初めて文献的拠点を得た。ヴエーダの讃歌は、明らかに当時の状態の儘で今日に保存されている。その歴史的信憑性に就ては、その伝承の忠実性とともに何人も否定することは出来ないのである。たゞこれをインド思想史の資料として取扱うに際して、従来のインド思想史は、その時代の経済的背景とか社会組織の面から立体的理解の道をひらくことに可成り不充分の觀があったので、上来繁を厭わず概観を試みたのであるが、これは要するにヴエーダの思想をその構造的特質に於て探究するための予備工作にすぎず、我々はいよいよその上部構造に足を踏み入れる順序に達した。しかし、こゝでは上部構造の全面的探究は差し控え、ヴエーダ文献の本質上、その宗教思想に就てのみ、若干の試論を行うに止めることにする。

先ずヴエーダ時代の経済構造は大局的にみて、半農半牧の域を脱せず、手工業は比較的副次的な地位を占めるにとどまっていたとみてよいから、従ってこの時代の人々の経済的関心乃至欲求

は、農業に於ては、その生産物の豊饒を祈願し、そのために作物に光と熱を与える太陽の神格化たる Sūrya, Pūṣan, 雨を与へる雨神 Parjanya, 風神 Vāta, Vāyu, 電霆神 Indra, 暴風雨の神 Rudra, Marutas, 水神 Āpas, 河神 Sarasvatī, 地神 Pṛthivī, 乃至その対偶神たる天神 Dyavā など、誰の目にも明かなる自然現象の神格化たる神々が尊崇され、祈願の対象となったのである。又家畜の保護者として Varuṇa, Pūṣan, Indra 等が屢々礼讃されているが、ヴエーダの讃歌、特にリグヴエーダの讃歌には大自然の雄大なる美観が、後代のインド文学には容易に見出されない素朴にして清純雄渾な表現に於て描写され、我々はこゝに於てアーリア民族の清新な氣宇、爽快な觀照をみることが出来る。しかしながら、それは決して単なる自然讃美を目的とするものではなく、あくまでも神々の保護と恩恵を祈願する宗教的な意図を示しているのみならず、しかも農牧生活の経済的利益を祈願する現世利益的傾向が顯著である。しかしこの間に於て、より職能分化的な手工業者の祈願が、Dhatr̥ (能作神) Tvaṣṭṛ (工芸神) Viśvakarman (造一切神) の讃歌に於て看取されることも付け加えて置こう。

次に注目すべき点は、人間社会に於けるカーストの発展を反映して、神々の間にも階級制が発展し、いわゆる三十三天を天空地の三界に分類し、天界には Dyaus (天神) Varuṇa (司法神) Sūrya (太陽神) Mitra (太陽神) Savitṛ (太陽神) Viṣṇu (太陽神) Uṣas (暁神) Aśvin (太陽神) が配当され、空界には Indra (主神、雷神) Trita Āptya (水神) Mātariśvan (風神) Rudra (暴風雨神) Marutas (風神) Parjanya (雨神) 等が配され、地界には Sindhu (大河神) Pṛthivī (地神) Agni (火神) Soma (酒神) 等が配され、前記の工芸神の類は以上の三界には属しない。かように神々のランキングが成立したことは、既に雑多な多神教が一つの整理過程にあったことを示すものである。神々が特定の部族に帰属していたという明白な証跡はみられぬにしても、イラーン民族からの分離が既に物語っている如く、各部族を通じて最も信仰の度合いの高い Indra 神が最高神となり、比較的その信仰の程度や範囲の小なる神々は、漸次その勢力が下位にあったことは推定に離くないのである。さらに地上のカーストが、天上に及んだ例として、Rudra, Marutas, Āditya 群神が、Vaiśya 階級に所属せしめられていたことを引例して置こう。

ヴエーダの宗教は、自然神格を讃美する多神教であることは、その起源からみて明白であるが、表現上多分に擬人化されている点も見逃しえず、しかもその人間的性格は、必ずしもギリシヤのホメーロスに現われる神々の如く親しみやすき姿でもなく、より高き威厳を備えていたし、又オリンポスの神々の如く宴座的、家族的な面影はなく、その相互関係は稍疎い観があるのみならず讃歌に現われた神々は、その個性の点で、ギリシヤの神々の如く鮮明でない。即ち A なる神に捧げられた讃歌の文句は、殆どそのまま B. C. D. の神々にも転用される場合も少なからず、マクスミユーラーは、これを交替神教 Kāthenotheism と称している。やがてこの傾向が神々の総和、

及至最大公約数的な一神的性格へと発展する過程なりと解されるが、しかしインドに於ては厳密に云つて沙漠の民の奉ずる如き一神教は生れなかったから、むしろ交替神教は、後代に盛んになった権現思想 (Avatāra) の発端として把捉するのが妥当であろうと思われる。即ち A の神は時代と方處の変化に対応して B の神格として降臨し、乃至 C なる英雄神として人々の救済に活躍するというのが権現思想である。

既にインドラが雷霆神の性格から、軍神、勝利神、英雄神の性格へと発展し、又ヴァルナが、天空神から司法神、道徳神の性格へと発達した如く、リグヴェーダに於ても自然神格の人文化は顕著であるが、この傾向は、Vāc (語神) Dāna-stuti (布施) の讃歌、僅少乍ら Śraddhā (信仰)への讃歌等にみられる如く、より抽象的な神格、神観を促す先駆的な傾向として興味ふかきものがある。この傾向は、さらに押し進められて「何を神として崇拜するか」の傾向から、対象たる神格の何たるかを離れて、神を祭る行然即ち祭式そのものへと讃歌のテーマが移行していくのである。即ちリグヴェーダ第九巻の Soma への夥しき讃歌、乃至黒ヤジユルヴェーダに於ける散文の部分は、その傾向に於てみるべき点であろうが、さらに一步をすゝめてリグヴェダ中、最も新しい成立に係る第十巻によれば万有の起源を探究し、唯一なるものを探求する哲学的讃歌の類が抬頭し、後代の婆羅門哲学への一つの思想的過程を示すのである。即ちリグヴェーダ X, 12, 1—10 に於ける Prajāpati sūkta に於いて「金胎 (Hiraṇya garbha) は太初に出現せり。その生ずるや万有の獨一主宰なり。彼はこの天と地を定立せり、靈を与へ (Ātmadā) 力を与うる神、その命令は万神の奉ずるところなり。その姿は不死なり」と云う如き。又同上 X, 129, 1—6 に於ける Nāsadāsiya sūkta (無有の讃歌) に於て「その初め、無 (Asat) もなく又有 (Sat) もなかりき。空界もなく又その上の天界もあらざりき。その時死もなく又不死 (Amṛta) もなし。昼と夜との表現もあることなし。獨一なる彼 (Tad Ekam) は息なくして自から呼吸せり。彼の他には何物も存在せず。唯闇黒のみ存在せり。この一切 (Idam Sarvam) は闇黒によりて掩われたる光なき波動界なりき。虚空に包まれたるかの原子 (Ābhu) は独り熱 (Tapas) の力によりて生れ出てたり。彼開展して茲に初めて愛 (Kāma) あり。是れ識 (Manas) の最初の種子なり。こは有と無との連鎖にして云々」という如き。又同上 X, 72, 1—9 に於ける Brhaspati sūkta に於いて「ブリハスパティは治工 (Kārmārah) の如く、この一切を煥ぎ鍛えたり、諸神のいまだ出現せざる以前に於て、有は無より生ぜり」という如きが、それである。

要するにまだ幼稚な表現ではあるが、この世界とか方有の創造起源に就き、何らかの統一を求めるようとする思索が既に開始されていたのである。この思索はブラーフマナを経て、ウパニシャッドに至り一つの完成した思想体系を成立せしめる発端として注目せねばならない。しかし乍

ら、このような思索は、その当初に於て決して自然の素朴な観照からは生じ得ないものである。婆羅門たちは、神々の雜多に懷疑して、AはBなり、BはCなりという風に循環的に総括して行く過程を経て、漸次觀念的思索を押し進め、そこに神秘的な意味を含ませようと試みたに他ならず、インド思想に於いて著しき特色をなす内觀的思索法は既にこゝにその萌芽を示すのであるが、このような内觀的思索は、インドの暑熱に対応する人間の静坐と、婆羅門生活の有閑化をその背景として考えずして、その発生を理解することは出来ない。決して遊牧民族のさまよえる生活、乃至農耕に多忙な一般人からは、かゝる觀念的思索は生じえないといえる。この事はアタルウアヴエーダ XIX, 53に於ける *Kāla* (時) の讃歌に就てもいえる。こゝでは時の概念は、極めて觀念的であり、しかも既成の諸概念を常恒ならしめる統一的な固定剤として作用している觀があり、このような時の觀念からは、経験的な時を重視する歴史哲学は生ずべくもなく、インドが永らく没歴史の國として止ったのも、その端緒をこゝにみる觀があるのである。しかしこのような時の無窮觀念は、のちに「輪廻転生」のインド思想を成立せしめる有力な背景となったことも併せて注意に値しよう。

しかしリグヴエーダに現われたアーリア人は極く一部に神々に対する懷疑的傾向がみられぬではないが、概して素朴にして樂天的な宗教觀なり人生觀を抱いていたと評してよい。特に後代のインド思想と比較して、かく評しうる。神々に対する祈願の内容も、積極的には財宝、豊作、利益、戦勝、長寿、名声等であり、消極的には苦痛、不幸、危害、病氣の除去が主なもので、彼らの人生觀が猶著しく現実的現世的であったことを示すのである。既に辻直四郎博士も指摘している如く宇宙を支配する天則 (*Rta*) は同時に神人の関係を規定し、又人間の相互の関係を支配して、正義秩序、眞実等の道徳的徳となるという根本的觀念は認められるが（「ヴエーダとウパニシヤッド」243頁以下）神と人との間は、隔絶的ではなく、死後の問題は勿論考えられてはいたが、それは現世の生活の延長の如くに想定され、後代に於ける輪廻の思想にまで発展していないし、厭世的氣分は殆どみられない。さらに辻博士の指示によれば、リグヴエーダにみられる七境界 (*Sapta Maryādah*) は、B.C. 5世紀のヤースカの *Nirukta* によって(1)盜(2)姪(3)梵殺(4)墮胎(5)飲酒(6)悪行常習(7)重罪誣告を内容とするものとされているが、然りとすれば一般に宗教上の罪と社会的犯罪との区別は未分の状態であったと思われるし、更にこゝでは罪悪を犯せば死後どのような罰を蒙るかの惡因惡果の三世因果的觀念は、まだ表面化していない。

しかしながら、人間のもつ人生觀が現在の世界のみに局限されている限りは、特にこれを宗教的人生觀とは称し難い。人間が死の何たるやを考え、さらに死後の世界への思索を深め、さらにその反射として生前の世界に就て思索を發展せしめて、恰かも西に没する太陽が、翌日東から登るのは、この地下に太陽の通路ありと考える如く、死したる者が再び生れる過程として、死後と

生前との間に輪のめぐる如き一連の関係ありと考えたところに、インドの輪廻転生思想の発想が存じ、さらにそれが人間の行為 (karmā) と結び付き、その行為への価値判断、特に倫理的宗教的な善惡の観念が、この輪廻の思想と結合して、「業」と「輪廻」との相関性は不可分な観念として成立するに至るのであるが、こゝに至ってインド人の宗教的人生觀は完成するのである。ヴエーダ時代にはこの輪廻思想はまだ完成の域に達していないが、既に前述の如き幼稚ながら万有の創成起源への思索も行われ一方又死及び死後への思想が先駆的に形成されつゝあるのである。常識的に考えても、過去に属する生前の問題よりも、未来に属する死及び死後の問題が、人間にとて切実な悩みであるのは当然であろう。リグヴエーダが、その第九巻を全巻 Soma への讃歌に充當し、Soma を不死の靈液とする信仰を示しているのも、長寿、健康、富裕（特に餓死よりの自由）を如何に熱心に祈ればとて、人寿百才にして死は免かるべからず、「饑饉は屢々死の原因となるが、食足れるものといえども、又死す」 (RV. X. 117, 1) 以上は、死後の安心を如何にして得るかは、最も切実な宗教的問題とならざるをえないである。ヴエーダの詩人は、これを人類の始祖 Yama の國に求めて、そこには緑の木々が美しい影をつくり、その下で Yama 王が神々を集めて宴会をひらき、酒に歌舞に音楽に恵まれた樂土を想像し (RV. X. 135, 1 ~ 7)，不滅の光のあるところ、日輪の安置されし世界、新鮮なる水のあるところ、愛の願望を満足せしめるところ (RV. IX. 113, 7—11) と歌った。（辻博士前引書 101—2 頁参照）

この地下黄泉に於ては欠陥なき肉体に恵まれ、甘美な飲食物から美しき女に至るまで備わって、恰かも現世の享樂生活のよき面のみが延長されて想像されているが、遙か後代の大乗仏教の淨土思想の先駆的なイデアが描写されているのである。しかし淨土教の極樂に比較して極めて感能的なところが、ヴエーダ人の素朴な特質であろう。

このヤマはのちにブラーフマナ思想に於て、真理に忠実なる者と虚妄なる者とを区別する審判者となり (タツティリーヤ・アーラヌヤカ 6, 5, 13)。或いは 善業と惡業と秤量する (シヤタパタブラーフマナ 11, 2, 7, 33) いわゆる閻魔大王に發展するが、リグヴエーダ当時には、まだ地獄の觀念が明確に現われていない点は注意すべきであり、ヴエーダ初期のアーリア人の樂天的な來世觀をみるべきであろう。

なお人間の生前の觀念は、既述の如く、死後の觀念の如く切実でないために、ヴエーダ時代初期に於ては、僅かにアタルヴァヴエーダ I, 4, 20 に「彼は胎子として諸神の間に徘徊す。過去の彼は顯現して再び出生す」とある程度で、のちにウパニシヤッドの古層の文献が説明している如き精細な描写はみられない。尚人類の始祖の觀念は Yama の他に、Manu の觀念であるが、シヤタパタブラーフマナ (1, 8, 1—10) に於けるマヌの説明は旧約聖書に出づるノアの洪水伝説に酷似し、直ちに相互間の貸借関係は速断出来ぬが、人類の始祖を Yama とする觀念よりも

Manu の觀念は文献史的には後代の出典たるは確かである。洪水伝説と関連して人間の精液及びその胎生学的説明にヒントを得たと見做すべき万物創造觀が、前記シヤタパブラーフマナ (11, 1, 6) に於て述べられている。

即ち「太初に於て宇宙は「水」(Apas) であった。水波のみであった。その水が如向にして繁殖しえんと欲し且つ努力した。水は苦行して熱力 (Tapas) を発した。そこに於て黄金の卵が生じた。その時には「時」はまだ生れていなかった。一年の間、この黄金の卵は浮動していた。一年の後、この卵から男子 (Puruṣa) が生じた。宇宙創造神たる Prajapati とは即ちこれである。」として人間の婦人、牝牛牝馬等が一年間懷胎して分娩するのは、この為であろうと説明する。これは前述したリグヴェーダ X, 12, 1—10 に於ける「金胎」(Hiranyagarbha) の神話をさらに敷衍したものであり、説明法としては胎生学的な性質を帶びているが一方に於て一種の主意説 (Volantarism) の性格を帶びた説明法といえよう。

以上に於てヴェーダ時代の初期に於ける自然神觀から擬人神觀へ更にそれが發展し抽象神觀への跡付けを試み、次に人生に対する思想特に死と死後の觀念、さらに生前の觀念へと順次簡単な展望を試みたのであるが、アタルヴェーダに於ける民俗信仰的な呪法の思想に紙数の關係上闇説するに至らなかったのは、ヴェーダ思想の取扱い方としては、甚だ不備であったことを認めずにはいられない。尚この章に於ては辻直四郎博士の名著「ヴェーダとウパニシヤツト」(昭28年)の前半に依るところが多かったことと、山田竜城、伊藤和男両氏共訳のヘルマン・ヤコービの名著「印度古代神觀史」(昭15年)に負うところが大であったことを感謝したい。

結 語

本稿執筆の機縁は、昭和29年以来、本学に於て東洋思想史のBとしてインド思想史の講義を担当した事であり、この機会に、この講義を懇意して下さった平沢本学学長に深甚の謝意を表したい。尚この稿はあくまで不備な試論にすぎないが、インド思想史の構造的研究への一つの拙き試みとして、特にその經濟的社會的關係に就て、若干の示唆をなし得たとすれば、発表の目的の一半は達したと思う。(昭35, 11, 30)

