

東ドイツにおける

最近のインド学研究情況

大類 純

一九四五年にファシズムが崩壊し、一九四九年にドイツが東・西の二つのドイツに分割されていらい、兩國におけるインド學の研究發展はそれぞれの全く異なつた道をたどつてゐる。東ドイツ（ドイツ民主共和國）においては、國民は新しい社會としての社會主義社會の建設に起ち上がり、目下その途上にあるが、一方西ドイツ（ドイツ連邦共和國）においては戦前に比べてさしたるイデオロギー上の大きな變轉は見られない。これに呼應して、西ドイツにおいては、また東ドイツにおいても大學の大部分は、インド學は他のあらゆる自然科學・人文科學の部門と同じように舊來の研究方法を踏襲してきた。後者に關していえば、ライプツィヒ大學のヴェッラー（E. Weller）が今なおかつて同じように教授と成果刊行に活躍をつづけている。彼の業績に對して、最近、民主共和國政府から國民賞が

與えられて表彰された。一九五四年には、彼の六十五歳の『頌壽記念論文集』が公刊され、世界各國から五十五人の學者の寄稿を受けてゐる。ベルリンの東部地區（東ベルリン）では、ドイツ科學アカデミーがTurfanから出土の著名な佛教資料斷片の編集刊行事業を續行しており、その最も困難な部分は主としてヴァルトシュミット（E. Waldschmidt）とその弟子たちが擔當している（ヴァルトシュミット自身は、現在、連邦共和國のゲッチンゲン大學でインド學を講義している）。ハッレ大學ではアンメル（K. Ammer）が、イエーナ大學のハウスチャイルド（R. Hauschild）と同じ方法論で、インドの諸言語に特に重點を置いた比較言語學を講じてゐる。ハッレでは、神學の教授レフマン（A. Lehmann）がタミール語を教授している。アインシュテル臨床醫學に従事しているミッラー（R. Mi-

ller）が、ここ三十年間のインド醫學についての調査を發表した。ライナー（E. Reiner）はインド地理學に關する文獻解題を近刊し、レフマンはインド地圖を刊行した。

しかし、東ベルリンのフンボルト大學では情況がまた違つてゐた。その最盛期にナチに積極的に協力したブラローア（B. Bräuer）は一九四五年に逝去したが、彼は「アルタ・シヤーストラ」の部門に屬する二、三の校訂研究の勞作を遺した。しかし、この部門での事實上の後繼者はまだ現われてゐない。ルーベン（W. Ruben）が一九五〇年にインド學講座の椅子を與えられたときには、研究所も、圖書も、助手、學生も皆無であつた（ナチ政權下の時代は、彼はトルコに避難し、ついで南米チリに亡命した）。彼はインド學研究を、社會主義社會の成長の新しい需要に適應せしめるという進歩的方法論において組織化することに最善の努力を試みた。

それからの十年餘という歲月は、このような遠大な仕事にとつてはきわめて短いものであつたが、しかし既にこの新しい指針をかかげてさし昇りはじめたインド學の特色については、かなり記述しておくことも可能である。他の社會主義諸國のインド學者、とくにモス

クワ、レニングラード、ブラーグ（ブラハ）の各大学の諸學者の研究協力によつて助力を受けたが、東ドイツのインド學は、その特有の特色というべきものをもつており、過去五十年のあいだのよく知られたドイツ・ブルジョワ・インド學の人文主義的傳統の基礎の上に再構成されなければならなかつた。ベルリンにおいては、リューダース（H. Lüders）、ピシマル（R. Pischel）、ウーバー（A. Weber）等の學風であつた。

古いドイツの傳統によれば、インド學は言語や文學の歴史を研究の對象とすることを必須とすることに重點をおいた言語學・文獻學の一支流としてみなされていた。しかし、現代の傾向は、インドというものを分析するかぎりのあらゆる科學と人文學をすべて包含するまでにこの分野を擴張することにある。つまり、地理學、經濟、歴史、考古學、言語史、宗教史、自然科學史、藝術、文學、音樂等々のすべてである。ブルジョワ・インド學が、古代インド、サンスクリット、ブラークリットとアバブランシャ等にはば限つて研究對象としていたのに對して、社會主義インド學は、現實に生きている社會・言語・文學等をも包含することを目指しており、また同様にヴェー

ーダ以前時代をも、今日いわゆる「部族」と呼んでいるムンダーやドラヴィダの資料から驅使して、できるかぎりの再建を試みることを企圖している。このように、現代インド學にとつては人類學や文化人類學も重要な位置を占めるにいたつた。

ルーベン（一九五〇年より東ドイツ・フンボルト大學インド學講座擔當）は、一九三六～三七年にインドの地を踏んだときに既に、アディヴァーシン（Adivasin's 原住民）についてこのような問題に興味を抱いていた。そして一九三九年にムンダー「部族」の一つに見られる、アスラ（Asura's）について、アマチュアとして一つの論文を刊行した（Eisen-schmiede und Dämonen in Indien, Leiden, 1939）。二十年後の一九五八年には、彼の門弟の一人で人類學の方法論を身につけたハイドリッヒ（J. Heidrich）がインド村落共同體の諸問題を研究した。インド村落の發展を理解することなしには、インドの社會・歴史・文化を理解することは不可能であるからである。マルクス（K. Marx）は、マルクス・レーニン主義によるインド學の礎石を布石して、一八五三年に既にこの點を強調した。不幸にも、ドイツのインド學者は一九五三年

にルーベンがこの論題についての論文を書くまで、この業績を見落していた。そして一九五七年には、奴隸制社會と封建制度の時代におけるインド村落についてのさらに別個の論文をルーベンは發表した（Karl Marx über Indien (1853) und die Indienliteratur vor ihm, Wiss. Zschr. d. Humboldt Universität, 1953～54; Das indische Dorf in Sklavhaltergesellschaft und Feudalismus, Agrar ethnography, 1957, 223 S. q. q.）。ルーベン以前のインド「部族」の文學についての論文において、彼はカラ（Khara's）、オーラオン（Oraons）、アスラ、コータ（Kota's）等の民話・歌謡・訓諺等の分析を試みた。これは、ヴェーダ以前の石器時代において、インドの民衆は、その社會が實體的には何ら今日と變つていないと同様に、その文學の諸類型においても、今日のそれと酷似しているものを知つていたにちがいないということを示そうとしたものである。まさに、このヴェーダ以前の文學の中にこそ、インド學者は「ジャータカ」や『パンチャタントラ』のような後世のインド説話文學だけにかぎらず、敘事詩や抒情詩、戯曲文學にも連綿とつづくインド文學の淵源・本質を探しあてなければなら

ない(Ueber die Literatur der vorarischen (Stämme Indiens, Berlin, 1952)。

サンスクリット語学・文学は、なお今日のベルリンにおいてもインド学の主要な教授項目である。一九五二年に、ルーベンはダンデインの『ダシヤクマールチャリタ』を分析した論文を書き(Die Erlebnisse der zehn Prinsen, Berlin, 1952)作者がシヴァへのバクティ信仰に基づきつつ、カウティルヤのシニカルな姿勢をいかにその材料として使用し、變革せしめようとしているかを論證し、帝王の顧問辯護士としてのパラモンの觀點から見た立場からこれを執筆した。一九五六年に、彼は『ムドララークシャサ』を倫理的視點から分析評論した(Der Sinn des Dramas "Das Siegel und Rakasa", Berlin, 1956)。

ルーベンは、『パンチャタントラ』特に同一系統に屬する『タントラークヤイカ』を倫理的觀點からアプローチした研究を公刊する豫定である。ヴィシュヌシャルマンもまた、ライオンの從者としての山犬と牡牛を帝王の奴隸の問題として取扱ひ、下層階級から帝王を眺める奴隸の觀點から專制君主を批判している。同時に、不道德な大臣である山犬ダマナカを、獨裁專制政治に見られる定石どおりの臣下という觀點から批判を加えている。このように、ヴィシュヌシャルマンの抱く實利の概念は、カウティルヤのそれとは異なっている。カウティルヤによる實利とは專制君主の利益に奉仕する政略、驅引きであるのに對して、『パンチャタントラ』においては、實利は專制君主に従屬する臣下に役だつたための現實の智慧を意味する。この相違は、歴史的・社會學的解釋を必要とする。カウティルヤとヴィシュヌシャルマンの時代の間には、ローマ、インドネシア、中國等との通商の發展に伴なつて、『カーマーストラ』に言う *raja-rika* (市民)としての富裕な商人階級がますます重要な存在となり、爾來この階級がヴィシュヌシャルマンのような時代精神を支持することができたのであり、その結果『アルタ

シャーストラ』と『パンチャタントラ』との間に、インド社會はきわめて徐々にはあるが奴隸制社會から封建制社會へと移行した。カリーダーサの生存年代は、この同じ過渡期に歸せられるにちがいない。彼もまたその作品の隨所で、同様の、しかしもつと懷柔的な言辭で帝王への非難を敢て發している。宮廷詩人としての彼は、ヴィシュヌシャルマンほど率直には批判の矢を放つことができなかった。しかし、『ラグヴァンシャ』の專制君主アグニヴァルマンは、『パンチャタントラ』のライオンよりもまだとはいえない。パルトリハリは、その三つの「シャタカ」の中で、偉大な學識と天賦の詩的才能をもちながら愚鈍で貪欲な主人の下で苦しまねばならないバラモンの烈しい憤りをたたきつけて、假名の專制君主を非難している。彼は禁欲主義への逃避を勧めている。『パンチャタントラ』の第二の書に描かれた二十日風のように、人間社會から奥ふかい森林に避難、遁世するものであり、そこでのみほかの亡命動物と一緒になつて、自分の欲する友情を見出すことができる。しかし帝王の宮廷では、牡牛とライオンと山犬の物語りが示すように友情の成立を見ることは不可能である。

このような倫理問題を古代インドがいかに扱ったかを見出すために、ルーベンは一九五六年に短いカリーダーサ研究論文を発表した(Kaṭiāsa, Berlin, 1956)。古代インドの倫理を理解することなしには、現代インドを理解することはとうてい不可能である。ヨーロッパ、とくにキリスト教倫理が相對立した概念である利他主義と利己主義に基礎を置いているのに對して、古代インドの倫理は、一對の概念である *pravṛtti* と *nivṛtti* (能動主義と寂靜主義) にその根底を置いている。

caturvarga (dharma, artha, kāma, mokṣa) の四重の區分もまた、ヨーロッパの倫理には異質のものである。このように、インドの倫理の意味を把握せんがために古代インド文學を注意ぶかく研究するならば、ティラクやガーンディーのような偉大な人物をさらに一段とすぐれた方法論において把握できるようにするばかりか、今日のインド人の平均値を理解することにもなり得ると思われる。

社會主義インド學においては、カウティルヤと古代インド國家についての彼の著書は特別の注目に値する。第一に、テクストの年代論とその著者の眞偽性の問題は、いぜんとして今後の研究の確立に俟たなければならぬ。Book of International Affairs, Madras,

東ドイツにおける最近のインド學研究情況(大類)

この目的のためには『アルタシャーストラ』の中に記されるジャングル居住部族 (*aṭavi*) の重要な役割りを研究せねばならない。グプタ時代において、政治家がこれらの部族についてくり返して考えなければならなかったと想像することはとうていできない (W. Ruben: Ueber die Dschungelstämme im Staate Kauṭilyas, Indo-Iranian Journal I, 1957, 201 S. sq.)。しかも、カウティルヤはマウリヤ王朝の最初の時期の歴史的情勢に準據した比較的小さな國家形態を記述しているという點に重きをおくことができる。アシヨ

ーカ王が彼の息子たちを地方の總督ないし支配者に任命したと全く同様に、ヒンドゥサーラはその息子アシヨーカ王をタキシラの統治者として任命し、そのような方法でインダの大部分を組織して一大帝國を築き上げようと試みた。それ以前には帝國の組織は存在せず、カウティルヤの生涯にはあり得なかつた。もしも『アルタシャーストラ』が後代の著作であるならば、その中にこの帝國機構のあるものを期待すべきであらう。(W. Ruben: Inter-State Relations in Ancient India and Kauṭilya's Arthśāstra, Indian Year

book of International Affairs, Madras,

1955)。

さらに、四種の學問 (*vidyā's*) に關するカウティルヤの第一章は、『バガヴァド・ギーター』の教えにはよく一致するが、『サーンキヤ・カリーカー』『ヨーガ・スートラ』『ヴァイシュニカ・スートラ』等の倫理的な教えには一致しないような或る種の知識として哲學 (*anvikṣikī*) を述べてゐる。そこで、カウティルヤが哲學と宗教を正しく區別するときには、彼の立脚點は組織哲學の最初のバラモン學派としての敘事詩サーンキヤ (*Epic Sāṃkhya*) の哲學と同時代に基づくものとされるかもしれない。そしてそれは、ヴェーダの宗教とは著しく異なつて動物犠牲を拒否し、ヒンドゥー教に對比して自在神 (*Īśvara*) の概念を否認した (W. Ruben: The Beginning of Epic Sāṃkhya, Annals Bhandarkar Oriental Research Institute 37, 1957, pp. 174 ff.)。カウティルヤとマヌが女性の社會的地位について書いた點を對照してみると、カウティルヤの時代がマヌの時代よりも優つてゐることが明らかになる。このことは、女性の役割りは、古代ヴェーダ社會の方が後世のヒンドゥー社會よりも遙かに高いという社會發展の一般方向と全く一致してゐる。

Prabhati Mukherjee がこの論題についての論文を書いてゐるが未公開である)。アルタを説く他の論師たち、バラドヴァージャ(Bharadvaja) 學派やブリハスパティ(Bṛhaspati) 學派、また諸學匠(acarya) たちとカウティルヤとの議論は、いずれも同じような類似の線で説明され得る。もしも、カウティルヤがマウリヤ王朝の最も初期の時代に属しているならば、彼の先輩學者は彼より年長であつて、少なくともナンダ時代に活動していなければならぬ。ナンダ王朝は、一代で全ガンジス流域一帯を征服した。當時の最強の軍隊をもち、この軍隊を維持するために莫大な財寶を集めた。これらの議論の數節の中に、この種の問題がおかれてゐる情況に對する言及を見出すことができるであらう(Er. Willem がこの論題についての論文を書いてゐるが未發表である)。

しかしながら、問題はさらに複雑であつて、慎重な研究調査を必要とする。第一の必須要件は、手に入り得るあらゆる寫本や註釋書の資料を蒐集して、テキストの critical edition を準備することである。マラーヤラム語の註釋書は、それを讀む立場にいないインド學者に對して理解の助けとなるように思われる。

ルーベンが一九五七年にマドラスを訪れた際に、ラガヴァン(V. Raghavan) がそのサンクリット譯と英譯の準備があることを約束したが、やがて大きな貢獻を果すことになるであらう。ガナパティ(Ganapati) の註釋の中では、その古いマラーヤラムの註釋の部分とこの偉大な學者がつけ加えた彼自身の手になる部分とを區別することは不可能である。このような準備作業の助けによつてのみ、この重要なテキストの正しい解釋が保證されるのである。

次に、『アルタシャーストラ』の成立年代の問題は、言語學的觀點からも検討されるべきである。パタンジャリ『マハーバーシャ』、カウティルヤの『アルタシャーストラ』、ヴァーツヤナナの『ニヤーヤバーシャ』の散文を對比させたとき、『アルタシャーストラ』の言語と文體は『ニヤーヤバーシャ』のそれよりも『マハーバーシャ』にずっと近接していることが明らかになる。現在シャルフェ(W. Scharfe) がベルリン・アカデミーでこの論究に従事してゐる。これは、カウティルヤとその著作についての傳説上の年代を支持することにも適用され得る。しかし、現在のところは『アルタシャーストラ』の一々の語・

句がすべてカウティルヤ自身の筆に成つたものだとして断定することのできないことはいうまでもない。もしも、それがマウリヤ時代の初期に屬するものならば、カウティルヤはそれを著述したのではなくて、門弟に教授したものである。それから、或る期間——おそらく數世紀のあいだ口頭による傳承によつて傳へられたのであり、後世の増補や改變が行なわれたことはきわめてあり得ることである。このように、このテキストの發展は『マハーバーラタ』のそれと類似しており、この大敘事詩とともに研究されなければならない。

二つの古代インド敘事詩は、ヒンドウイズムの現存する最古の記録であり、そのヒーローはヴィシヌヌの權化としてのラーマとクリシュナである。『リグ・ヴェーダ』と敘事詩に描寫されたヴリトラに對するインドラの闘争を對照比較すると、ヴェーダの宗教とヒンドウ教の相違がきわだつて明らかになる。『リグ・ヴェーダ』においては、インドラは戰士の英雄的指導者である。敘事詩においては、彼はヴィシヌヌによつて回復されなければならない罪業ふかきものであり、バリ、インドラ、ナフシャ、そしてふたたびインドラ、バリという系列において唯一の暴君で、かれ

らは互いに最大級の野蠻で暴虐な方法で相手
を欺き、挑戦してやまない。その舞臺は、イ
ンドラが最初にバラモン殺しの罪を歸せられ
ているブラーフmana時代に既に發達しはじめ
ていた社會の特色を備えている。『リグ・ヴェ
ーダ』は、アーリヤ人の原始部族社會の最後
の段階の最大の記録であり、敘事詩はヒンド
ウー教の最初の記録であるが、このヒンドウ
ー教はナンダ王朝やマウリヤ王朝下の古代イ
ンドの奴隸制專制政治の頂點の直後に始まっ
たインド封建主義の宗教である。それに對し
て「ブラーフmana」は、發展途上にある奴隸
制社會の第一の段階に屬する (W. Ruben :
Indra's fight against Vritra in the Maha-
bhārata, Dr. S. K. Belvalkar Felicitation
Volume, Banaras, 1957, pp. 113 ff.)。

古代インドの文學、宗教、哲學等をこのよ
うに理解するためには、インド社會の發展段
階の系列を樹てなければならぬ。これに關
して、とくにシュードラが研究される必要が
ある。『アイトレーヤ・ブラーフmana』第七章
によれば、かれらは無差別に殺戮されたもよ
うである。アショーカ王とカウティルヤの時
代には、村落の住民(當時はほとんど全住民
がシュードラであつた)はかれらの家郷から、

帝王によつて新たに開墾されたジャングルの
中に造營された新しい村落に移送されること
になつてゐた。そのことは、かれらが自由農
民ではなく、國家に隸屬し、左右されてゐたこ
とを意味する。このように、とくにブラーフ
mana時代におけるシュードラは、きわめて原
始的な古代スバルタ型の奴隸であるヘロット
(Hēlots)と同じように呼ばれる傾向にある。
しかし、後になつて彼らの狀況は改善され
たが、このことは奴隸所有の制度が幾分弱まり、
封建制度への移行に入口はじめたことを意味
したといえる。さらに後になつて最近代にい
たるまで、シュードラはインドの封建制度下
における或る特種の小作人として棲息してき
た。『リグ・ヴェーダ』はまだシュードラが存
在しない古代初期の產物であり、「ブラーフ
mana」はガンジス河流域の征服時代を、奴隸
シュードラ (Sūdra-Hēlots) に對してアーリ
ヤン以前の先住民族 (Pre-Aryan) を服従さ
せるものとして表わした。しかし、さらに數
世紀の間、ヴァイシヤは村落において勢力を
握つており、かなり後までヴェーダの宗教は
生き残つてゐた。だが、シュードラが徐々に
小作人となり、村落の住民の主體となり、決定
的な生産者となつたときに、ヒンドウー教は

ヴェーダの宗教とは違つて、シュードラにも
門戸を閉鎖しない宗教となりはじめた (W.
Ruben : Die Lage der Sklaven in der alt-
indischen Gesellschaft, Academy of Scie-
nces, Berlin, 1957)。絶えることなく繼續す
るヒンドウー教のいろいろの特色を見ると、
シュードラ社會(階級)が擡頭する諸段階を
知ることができる。第一に、ウパニシャッド
時代の諸師たちは、靈魂の輪廻轉生の概念を
發展させたが、この觀念は元來ヴェーダに最
初からあつたものではなく、インド土着の固
有思想であり、つまりムンダー語族等の宗教
の一部分である。次に、最古の佛教徒は、こ
れもまたもととヴェーダ以前 (Pre-Vedic)
のシャーマニズムに起原をもつと思われるヨ
ーガを發展させた。最後に、ヒンドウー教の
バラモンたちはシヴァとヴィシュヌおよびそ
の權化の概念を進展させたが、その概念も同
じようにはじめはヴェーダ以前の先住民族が
もつていたものである。ちようどキリスト教
團が奴隸所有の最後の時代を通じて、奴隸解
放闘争から主導的な封建制社會の宗教となつ
たように、ヒンドウー教もまたほぼ同様の時
代にシュードラ階級から發達したのである。
しかし、ヘロットや原始的家内奴隸や、ま

たごく少数の鑛山奴隸、帝王の倉庫・領土内の奴隸といった形で、インドの奴隸所有制度というものはギリシアやローマ等における私有財産としての奴隸制度とは對照的に未發達（未解消）のまま残つていた。小家族のインド村落では、奴隸を所有することは何ら効果的な利益をもたらさなかつた。同じことは手工藝についても通じる。村落の内部では、實に多くの家父長（族長）權の要素がなほ餘命を保つていた。それゆえ、昨今にいたるまで農村の機構を残しているインド社會は、ローマ帝國の崩壊を機にヨーロッパにおいて見られたような、奴隸制社會から封建制社會への劇的な推移というものが見出されなかつたので、活氣を失なつたまま沈滞していた。村落の變遷はほんのわずかしは見られなかつたし、封建制度も比較的未發達のまま存続していたので、インドの封建制度を特色づけることは容易なことではない。農業技術等の發展については現在においてもまだ發表し得る多くの成果が出ていないが、無數の種族（*Jati*）が發達進化した事實は、或る種の手工業の専門分化ということを示しているし、それは職業の進歩という意味あいをもつてゐる。インド特有のジャングルの開墾は、幾世紀を通じて、

また今日においてさえも充分ではない。そのため、幾つかの「種族」は今日に至るまで遠隔邊境の高原地帯に隱棲している事態である。商業取引きは、ローマ、アフリカ、インドネシア、トルキスタン、中國等の諸外國と結ばれて發達して富をインドにもたらしたが、このことは同時に、敷えきれないほど多くの外國の民衆によつて手に入れたいと願われた手工藝品を生産し得るまでに、インドの技術が向上したことを證明している。

奴隸制社會から封建制社會への變轉はきびしく難しい問題であつたが、それは單に上述したようなヴェーダの宗教からヒンドウ教への推移をもたらしたり、『アルタシャーストラ』から『パンチャタントラ』にいたる「アルタ」の意味を變えたインド宗教史にとつてだけでなく、また愛について新しい重要性が見られるようになった文學にとつてもいえることである。ブルーラヴァスとウルヴァシー、アガステイヤとローバームドラー、ウシヤス等のように、リグ・ヴェーダ讃歌の中でも愛は幾つかの役割りを演じてゐるのに對して（これらは比較的素朴で、當時の社會の原始的狀態に一致した原始的なありのままのかたちで表現されているが）、前述した變遷時代

の產物である『マハーバーラタ』『ラーマーヤナ』の二大敘事詩においては、ラーマとシター、ユディシュティラとドラウパディイのような愛人たちに對してさえも、愛は幾分タブーにも似た扱いを受け、愛について語ることは不當であるとみなされてゐた。しかし、封建制社會が發達し、教養のある都市住民や上流市民（*śaṅgarika*）が興起することによつて（かれらがいかなるカースト（*varṇa*）であるにせよ）、愛は新しい『カーマ・スートラ』やマトゥラー、アマラーヴァティの造形美術やハラー、バルトリハリ、アマルの抒情詩やカーリダーサのような天才作家の戯曲や新敘事詩の主題となるにいたつた。この點において、いずれもラーマとシターを詩に歌つた最高水準の詩人であるヴァールミーキとカーリダーサを比較對照することによつて、社會の大きな變質狀況を究明することはきわめて有益なことである（W. Ruben: *Valmiki and Kālidāsa, Journal of the Oriental Institute Baroda* VI, 1957, 223 sq. — *Rāmas Heimflug im Rāmāyana und Raghuvamsa*, ZDMG 107, 1957, 575 sq.）⁹）それ以後に發達した上流市民階級は、ダルマやモークシャのような出家僧侶の理想とは著しい對

照をなすアルタやカーマのような新しい題目を求める詩人たちに聲援を送った。

哲學史に關しては、社會主義インド學はそれを唯物論と觀念論の間の鬭争として規定している。ちやうどギリシア哲學がタレスとそのイオニア自然哲學派の萬物有生論(物活論)から始まつたように、インド哲學は『チャーンダーギヤ・ウパニシャッド』第六篇の中に現われるウッターラカ・アールニの物活論と彼と反對の立場に立ち、インド最初の觀念論者であるヤージュニヤヴァルキヤを以て起源としてゐる(W. Ruben: *Beginn der Philosophie in Indien*, Berlin, 1955~56)。唯物論は、その後ブッダの時期において(少なくとも佛教の傳承によれば)全盛をきわめ、肉體と別個の靈魂などは無いということを證明せんがために重要な實驗を行なつたバーヤーシ王のようなものもろの典型がある。原子論はインドではジャイナ教とともに始まつたように思われ、原子論は本質的に唯物論者の學說である。サーンキヤ學派の二元論は、ブルシャのためにのみ働くプラクリティよりもブルシャの方が重要であるという限りにおいては、それ自體觀念論的であり、物質は不斷に發展するという學說の中に典型的な唯物論・觀念論哲學や最初の多神教(『リグ・ヴェー

の諸要素を含んでいる。しかし、インドの唯物論者はあえて唯物論の著述を書かなかつた。ジャヤラシ・パッタが彼の『タットヴァ・ウパブラヴァシンハ』の中に論述したものは唯物論ではなくて、ナーガールジュナとその一門、およびシュリーハルシャの『カンダナカンダカーディア』の流儀を汲む不可知論である(W. Ruben: *Ueber den Tatparyavashimha des Jayarasi Bhattacha, eine agnostizistische Erkenntniskritik*, Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd und Ostasiens, Wien, 1958)。それゆゑ、われわれのインド唯物論についての知識は、觀念論の諸著作の中に散見される唯物論に對する批判に専ら據つていのであるが、しかもそれらは唯物論者たちを諷刺風に描いている。この點において、インドの觀念論者たちははなはだ寛大さを缺いていたのである。

この態度で、インド學の社會主義的な立場に立つた見地ではインドの宗教・文學・哲學等の發達の主要な線をはひくことを試みる。まず第一に、インドがヨーロッパと同じように(或る程度まで中國や中・南米さえも同様に)、敘事詩・演劇・抒情詩・小説・唯物論哲學・觀念論哲學や最初の多神教(『リグ・ヴェー

ダ』等に見られる)、またその次に繼起する一神教の幾つかの型(ヒンドゥー教や全キリスト教系統等)、醫學・天文學・數學・文法學・韻律學・詩學・演劇論・論理學・倫理學・繪畫・造型美術・建築學・音樂・法律學・政治學等々を生み出したということは驚くべきことのように思われる。しかし、ヨーロッパにおけると同じくインドにおいても、その社會は部族生活の原始的段階から都市や國家へ、奴隸制から封建制へと發達したこと、諸所において民衆はより高度な生活水準を得んために生産を増進させていたこと、發展の可能性は制限ないし束縛されていたこと、いかなる住民も奴隸制から一舉に資本主義社會へと進むことはできない(たとえ外部から援助が無くとも)ということ、資本主義體制から氏族制生活へ逆行する社會というものはあり得ないということを考えるときに、はじめに驚きのように思われたことも理解できるようになる。われわれの眼前には社會の發展法則が明らかに現われ、その法則が再考され得るところでのみわれわれは科學について語ることができる(W. Ruben: *Indien und die Menschheitsgeschichte*, Wiss. Ztschr. d. Humboldt Universität, 1957/58)。このように

社會主義に立脚する學者たちは、歴史をあらゆるその分科部門において科學として確立しており、インド學もまた他の學問分野の中にあつて同じである。

このような方法で、社會の發達についての疑う餘地の無い決定的諸段階を確立してこそ、われわれはインド史の各時代において何が進歩的であるかを認識することが出来る。そして進歩、前進するものをこそ、われわれは特に研究對象として取扱うに相當するものとみなす。われわれ自身の屬するこの現代においても新しいものの重要性に重きをおくように、古代インドにおいてもわれわれ自身の民族に知つて、認めてもらいたい新しくて前進的なものを古代インドの文化遺産の主要な要素としてわれわれは稱讃する。古代インドの發達においても稱讃するに値するものであつたものを高く評價することの中に、われわれが今日のインドに對して抱く同胞意識を助長することが出来るのであると確信してやまない。

それゆえにこそわれわれは、カーリダーサのような詩人たち、ウッダーラカ・アールニのような哲學者たち、ヴァーツヤヤナやディグナーガのような論法家たち、パーニニ等のような文法學者を非常に高く評價し、このよう

な古代インドの文化遺産の要素でもつて、われわれ自身が繼承すべき文化の傳統を内容豊富なものにしたいと願つてゐる。これは、われわれの社會主義ヒューマニズムの一部分である。これが、われわれがインドをまさにその太初から學習しようとする一つの目的である。しかし、われわれは古代インドにのみ固執して離れないというのではない。われわれの目的は、今日あるがままのインドを理解することでもある。

インド近代史を研究する方法論をわれわれに示してくれたことで特筆すべきはマルクスである。一八五三年に、ボンペイからタナまでの最初の鐵道が開通したときに、彼はこの事實の重要性を直ちに見てとり、同じ年に、このことはインド工業化の端緒であるということを書述した。彼は一八五三年には既に次のように書いてゐる「英帝國はもちろん自國の植民地的利益に興味をもつていただけであるが、鐵道の修理工場を建てなければならず、そのために工業化ということとははやとどめることはできない」と。事實、英帝國はインドの工業化を妨げることに死力をつくし、ただ機關車と貨車の最初の製造工場を建設することだけをインドに放任していた。一八五七

年にはマルクスは、インド人民の闘いがヨーロッパの革命にとつていかに重要であつたかを認め、それに比例して英帝國はインドに軍隊と資金を送らなければならず、そのためにヨーロッパにおける階級闘争が弱まるにいたつたことを指摘した。ティラクが八年間投獄された一九〇八年のボンペイ労働者のゼネストの直後に、レーニンはこのストライキはインドが社會主義革命に進む途上にあることを證するものであることを認めた。このように、マルクス・レーニン主義の古典は、現代史の方法論にあつてブルジョア史觀に對して唯物史觀が優越していることを示した。Advanced History of India によつて、アルスドルフ (Alsdorf, ドイツ連邦共和國のハンブルグ大學教授) の近代インド史の著書にも、現代におけるこのような重要な事實に言及していないということが指摘されなければならない。それゆえに、これらはわれわれの關心を満足させる得ないものがある。現在インドにおいて進行しつつあるもの、インドの發展の路線、明日のインドから期待しうるものをわれわれは理解したいのである。

ドイツの少壯歴史學者たちの中には、インド近代史・現代史の研鑽に努力しているもの

がいる。今日に至るまでインド學者ジルバーシュタイン (Th. Silberstein) は、一九五七年・五八年においてカシュミールとケララに關する二つの小冊子を公刊した。インドのこの二州は、ケララは最初の共產黨政府が出現したことで、カシュミールは土地改革等をきわめて進歩的な方法で實行していることで、われわれに最大の興味を喚起させている。

しかし、この學徒はまたパーサについての研究を書き、特にその戯曲『ウルパンガ』を『マハーバータ』の中に語られている物語りと對比することによつて、彼のインド學の枠がいかに巾廣いかを示している。ムケルジ (R. K. Mukherjee, 一九五三年から五七年に至る間東ドイツ民主共和國の客員教授) の弟子でインド學研究所助手として研究中のエンク (R. Jung) は、インド近代史を教授しており、特にインドの工業化問題に關心を拂っている。彼は、モスクワにあるソビエト科學アカデミーの東洋研究所インド部の研究組織の中で現在ポストを得て研究中であるが、ここでは約五十人の若い學者が數部門に分れて、一つの完全な方向にまとまつて相互協同研究體制をとつている。また他の學友ハイドリッヒ (前述) は、インド村落の諸問題につ

いての學位論文を完成したが、昨秋から教壇に出講しはじめた。

現代インド諸語に關しては、二人の若いインド人がヒンディー語とベンガル語を教え、レニングラードでその研究を卒えた若いドイツの女子研究者ジルバーシュタイン (C. Silberstein) がパンジャブ語を教えている。従つて、この語學の分野においても一つの幕が切つて落されたところである。しかし、いかに話すかということを教えるだけでは満足は得られるべくもない。現代諸語の歴史をサンスクリットやブラークリットから今日に至るまでの研究を跡づけたいと思う。しかも現代インド文學史を教授し得る人を必要としている。

社會主義ドイツにおけるインド學は、インドが數千年來われわれ自身の發展に酷似した線で發展したことを、社會の最も原始的段階から、資本主義から社會主義に推移するにいたるまで人類の發展を支配する法則を示しながら、インド國民に教えることに意義をもつてゐる。インド學は、インドの文化遺産という富でもつて、われわれの文化を富ますところに意味がある。このように、インド學はドイツ民族を啓發し、ヒューマニズムは社會主

義の形をかちとるという信念を科學的な方法で強めることで重要である。インド學は、他のあらゆる諸科學と同様に、それ自體のもつ眞理のためにのみあるのではなく、人間社會をより良く變革していくという最終目的に重要な意味をもつのである。過去數カ年間のベルリンにおけるインド學の發展は、社會主義ドイツ社會の全般的な創造活動の一つの小さな見本であるといえよう。

附記 Walter Ruben は、Studien

zur Textgeschichte des Rāmāyaṇa, Stuttgart, 1936 (Bonner Orientalistische Studien, Heft 19) によつてわたしが親炙してきたインド學者であり、特に一九五四年に公刊された *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin は、インド學界においてインド哲學をはじめて唯物史觀の立場から研究解明して體系づけた異例の勞作であつた。

かねがねわたしは、從來のインド思想史の展開圖式の説明が、つねにアーリア民族によるヴェーダの宗教思想を原點として、北インドを東西にわたつて發展する階級的觀念論に終始して、それから一歩も踏み出していな

いことに、抜本的な疑念と不満を抱いていた。インド思想史は、インド固有の民族の側からなされねばならず、そのためにはインド・アーリヤ民族を主體としてその征服體制による階級的視點からのみインド思想の發達史を編成してきたこれまでの西歐學者の立場は、著しい偏向であつたといわざるをえない。事實、その顯著な矛盾は『バガヴッド・ギーター』の解釋に對する大きな自己矛盾を、未だ西歐學者の見地からは解決しえないでいる事實を指摘することができる。いかなる宗教も、その本質が平和にあるならば、『ギーター』の主張と眞價もまさに平和思想の系譜の上から論ぜられ、把握されなければならない。ましてや、在來のごとく南インドの歴史を全く無視ないし等閑視してきたインド學のありかたは、今後は絶対に許されないし、インド民族における歴史意識と社會意識を究明することなしには、インド學のあらゆる分野は空虚な觀念の羅列に終り、生きた現實に繼續する學問とはなりえない。南インドの歴史もまた北インドの變遷史と有機的に、不可分に關係づけられて解明されなければ、インド學の正しい研究姿勢と方法論は確立しうべくもない。日本の學界もこれまで常に西歐學者の方法論

と成果に無批判に追隨し、模倣してきたが、この西歐中心主義の態度を根本的に批判し、改めないかぎり、眞の科學的學問としてのインド學の樹立は望みうべくもないし、學問の獨立もまた失なわれることになるであらう。この觀點に立脚して思考の一端を進めていたわたしにとつて、前記ルーベン教授の『インド哲學史』は、沙漠のオアシスのごとくその渴を癒すものであつた。もとより、今から十數年前の著述であることによる覆いがたい不備もあり、不徹底性がないでもない。わたしと見解を異にする點も少なくない。わたしの自身、哲學思想史は唯物論と觀念論のたたかいの歴史で貫かれていてと考えているし、また社會構成と階級基盤に立つた新しい時代區分がインド思想史の上に施さなければならないと考えている。それらしい、ルーベン教授と折にふれて文通によつて相互の意見の交換を行なつてきたが、一九六一年に同教授がシャーペンティニケータンのヴィシシュヴァ・バラティ大學の、タゴールによつて創刊された機關誌「季刊ヴィシュヴァ・バラティ」(The Visvabharati Quarterly, Vol. 27, No. 3 & No. 4, 1961~2)に最近の東ドイツのインド學研究狀況を伝え

る論稿 (Indological Studies in the German Democratic Republic) を寄せるに當つて、その寫しをわたしにも惠送してくれるという好意を受けた。ここに敘述したのは、その論稿を中心にかねてからの書簡類から適宜抜粋、參照して、ルーベン教授を中心にするドイツ・インド學のいわば「東ドイツ學派」の近況とその目指すところを述べたものである。これまでも本誌上に、中村元教授をはじめ、佐々木現順、前田惠學、雲井昭善教授等の「ドイツ學界だより」の委細が報ぜられたが、東ドイツに言及する點はきわめて少なく、かつ講座の報知程度にとどまつていたので、ここには少しく趣きを變えて、内容的に東ドイツ學派(この名稱は、必要に應じてここにわたしが便宜的に與えたのであるが)が關心を示すところを平易に紹介することにとめた。さらにルーベン教授は、最近の研究成果として、パンキム・チャンドラ・チャッテルジーからタゴールにいたる近代ベンガル文學の中核に迫つて、その文學のインド文學史上における意義を社會背景と歴史變革のイデオロギー的立場から入念に考察を拂ふ『Indische Romane, Eine ideologische Untersuchung, 3 Vols, Bd. I Einige Romane Bankim Cha-

terjes und Rabindranath Tagore, 1964 (x. 308 pp.), Akademie-Verlag, Berlin (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin Institute für Orientalforschung, Veröffentlichung Nr. 60) を著した。その内容を簡単に紹介する次の文章が示すように、同教授のインド文学・インド思想史の研究分野の廣さと博識を十二分にうかがうに足り、敬服すべき勞作である。“Der Autor untersucht in diesem Werk 80 indische Romane aus der Zeit von 1864 bis 1961 als ideologische Dokumente des sich entwickelnden indischen Bürgertums und versucht darüber hinaus sie nach Aufklärung, Romanik, klassischem und sozialistischem Realismus zu periodisieren. Die meisten davon vergleicht er mit ausserindischen Romanen, um u. a. zu zeigen, wie z. B. der erste Frauenroman, der erste Arbeiterroman oder der erste Entwicklungsroman in Indien und in Deutschland aussah”

この勞作の方法論的立場と目的は、その序論 (Einleitung, über die Absicht dieses Buches) の章題を一見することによつて明らかである。(a) über die Erforschung der modernen indischen Literatur, b) über die Beschränkung auf den ideologischen Gehalt der Romane, c) über die Aufgaben der Periodisierung und Literaturvergleichung, d) über die Darstellung der indischen Literaturgeschichte, e) über altindische gesellschaftskritische Literatur, f) über wissenschaftliche Bildung der Dichter des indischen Feudalismus)。本論の第一章は、ベンガル・ルネサンス (Bengalische Aufklärung) を考察し、十八世紀におけるイギリスの植民地主義、一七六四年より一八一三年にいたる宗教・法律・教育・文学に對するイギリスの影響、一八一三年からの激變とセランポール・ミッションの活動、ラーム・キー・ハン・ローイ (1774~1833) とベンガル・ルネサンス、一八三三年から五八年にいたるベンガル地方における保守・中立・進歩派の運動について論述する。第二章は、ベンガル文学のロマン主義、第三章は、リファインメント文学への移行、第四章にタゴールを克明に考察しているが、その中に、ラファイエット夫人 (クレウヴの奥方)、スコット (アイヴァンホー)、ホーニン

(緋文字)、ブリンキン (オネーギン)、大尉の娘)、クライスト (シビアル・コールハース)、バルザック (娼婦の盛衰)、ゴッリキ (母)、シルゲーネフ (その前夜)、貴族の集)、トルストイ (アンナ・カレーニナ)、復活)、ステイヴンソン (カトウリオナ)、キップリング (ジャングル・ブック)、ボンゼルス (インド紀行)、シヨロフ (ひらかれた處、女地)、茅盾 (真夜中)、ゼーゲルス (聖バルバラの漁民の蜂起)、ヴェルガ (マラヴォリア家)、ヴェルフェル (ヴェルディ)、アナトール・フランク (舞姫タイス) 等と、タゴールおよびベンガルの諸作家との作品を縦横に對比検討して、社會主義の立場から近代インド文学を思想的に解明して餘すところがない。インド文学を本格的に比較文学の分野に定着して研究を開拓した最初の偉業ということが出来る。近代インド文学の思想的理解と把握のために、同教授の über die Aufklärung in Indien, 1959 (24 pp.) (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst) とともに必讀の業績である。なお、注目すべき近著に Wadabenteurer des indischen epischen He-

Iden, 1962 (101 pp.) (Vorträge und Schriften der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin) があり、また、インド現代文學を論じては、フマユン・カビール（現インド文相・作家）の代表作への論評 Humayun Kabirs Roman „Männer und Flüsse“ (1945), 1959 (33 pp.), Akademie-Verlag, Berlin がある。ルーベン教授の學問の對象が、その方法論とともに現實に生きた眞實のものであることを知ることができる。

一般に、東ヨーロッパ社會主義諸國のインド學・佛敎學の研究現狀を日本の斯學界に伝える資料が稀少であるため、わたしも機會をえて、資料の整つた諸國の活動狀況から紹介していきたいと思う。宮本理事長先生から御快諾と慇懃をいただいたまま、わたしの諸事萬端のため、本稿の發表が二年越しに遅延したことをふかくおわびする。

寄稿されなかつた諸氏の研究發表題目（2）

天台智顗と如來性惡說
華嚴經傳記について
廢佛事件にみられる佛敎と傳統思想との對立
——北周の廢佛を中心として——
「慈悲水懺法」成立についての一視點
太平經と佛敎
洞山大師の人思想
太虛の佛敎改革運動
如來正法律大觀
口傳法門について
三經義疏の成立問題
勝鬘經義疏の一乘思想
維摩經義疏の十重問答について
慈圓の佛眼信仰
鎌倉佛敎における土着化の問題
鎌倉佛敎に於ける女性の歸信をめぐる
眞宗における掟の研究——特にその理念と傳統——
法然敎學における往生と成佛
自然法爾思想の成立

安藤 俊雄
鎌田 茂雄
新田 雅章
鹽入 良道
吉岡 義豐
横井 覺道
牧田 諦亮
西本 龍山
鹽入 亮忠
福井 康順
田中 順照
望月 一憲
三崎 良周
松野 純孝
古田 紹欽
細川 行信
香月 乘光
幸城 勇猛
(七八三頁に續く)