

シスター・ニヴェディタと岡倉天心における越境と 混淆『母なるカーリー』、『インド生活の経緯』と 美術批評の周辺

著者	INAGA Shigemi
雑誌名	表現における越境と混淆
巻	36
ページ	235-273
発行年	2005-09-01
その他のタイトル	Sister Nivedita to Okakura Tenshin ni okeru ekkyo to konko "hahanaru kari", ''Indo seikatsu no keii'' to bijutsu hihyo no shuhen
URL	http://doi.org/10.15055/00005250



図1 シスター・ニヴェディタの肖像
シスターニヴェディタ『全集』
第4巻挿絵

シスター・ニヴェディタと岡倉天心における越境と混淆

『母なるカーリー』、『インド生活の経緯』と美術批評の周辺

——天心滞インド期の著作へのあらたな洞察

稲賀 繁美

ラフカディオ・ハーンの騎士道精神にのっとった筆や、『インド生活の経緯』の著者の筆のように、東方の暗黒が我ら自身の感情の焰によって照らしだされたのは、稀にしかないことである。

岡倉天心 『茶の本』(一九〇六)

『茶の本』の著者、岡倉覚三(一八六二—一九一三)は、『インド生活の経緯』の著者、シスター・ニヴェディタをラフカディオ・ハーンと同格に扱い、かれの時代にアジアを描いた英語圏の、もともと傑出したふたりの作家として、右のように高く評価している。シスター・ニヴェディタ、すなわちアイルランド生まれのエリザベス・マーガレット・ノーブル(一八六七—一九一三)(図1)は、天心の『東洋の理想』(一九〇三)を校訂し、序文を寄せた人物として、日本でも一般に、ある程度は知られている。だが、天心の滞インド期(一九〇一—二)の著述を、同時期のニヴェディタの著作と詳細に比較する試みは、少なくとも彼女の属していたラマクリシュナ協会の内外を含めて、いまだほとんどなされていない。岡倉のシスター・ニヴェディタへの評価はどの程度まで妥当するのか。両者の関係はいかなるものだったのか。いかに両者は相互に靈感を与えあい、それは東洋の理想という国民主義的な思想を形成するうえで、どんな

働きを及ぼしたのか。ここでは、そうした問いを、一般論としてではなく、著述の細部に即して検証してみたい。ちなみに、ハーンもニヴェディタとともに、当時はなお英国統治下で事実上の植民地だったアイルランドで成長しながら、故国を捨ててアジアに「養子」入りした、という来歴を共有している。

一、回想にみるシスター・ニヴェディタ

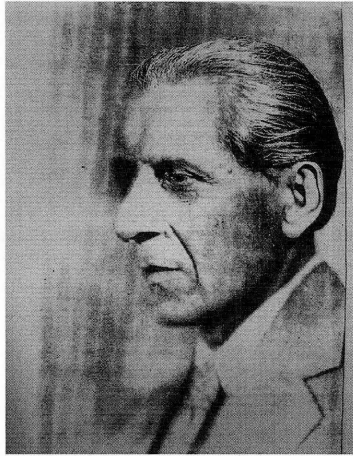


図2 A. K. クーマラスワミー
52歳の肖像

クーマラスワミー
『書簡集』挿絵より

シスター・ニヴェディタの尚早な死からほどなく、A・K・クーマラスワミー(図2)は彼女の手稿を編集して『ヒンドゥーと仏教の神話』(一九一四)として出版した。その序文で「シスター・ニヴェディタを、改めて西洋の読者、インドの読者に紹介する必要があるまい。」と著者の名声を確認したクーマラスワミーは、著者

を「偉大なるラーマクリシュナ[一八三六—一八八六]に従った、スワミ・ヴィヴェーカーナンド[一八六三—一九〇二]のもっとも忠実な弟子として、彼女はインドの生活と文学の研究に、西洋の教育学と社会科学の健全なる知識を齎したのみならず、彼女の養子入りした国の民と理想にたいして、比類なく熱い献身を証しだてた」と述べる。ニヴェディタとはベンガル語でほかならぬ「献身」を意味する言葉だった。

シスター・ニヴェディタの主要な著作のなかで、天心のお気に入りだった『インド生活の経緯』について、クーマラスワミーはこれを「英語で書かれたヒンズー社会に関する、ほぼ唯一公平な説明」と評価し、『母なるカーリー』に関しては、「インドの母性信仰の深い優しさと恐怖とが、西洋の読者たちにはじめて、その真の宗教的かつ社会的な意味を提示したものと認定する。そしてクーマラスワミーはこう結論する。「これらの書物をつうじて、ニヴェディタはヨーロッパにむけたインドの解釈者となっただけではない。それに加えて、もはや英国化されることばかりを熱望するのではない、あらたな人種たるインド人学生たち、およそまことの進歩は、たんなる政治的な論争とは違って、国民の理想[national ideals]に、すなわちすでに宗教や藝術に明確に表現された意図にこそ基礎づけられねばならないことを確信した学生たちに、靈感を吹き込んだ」と述べている(Nivedita & Coomaraswamy 1914: v)。

『インド生活の経緯』の新版が一九一八年に公刊されたおり、詩人のラビンドラナート・タゴール（一八六一—一九四一）、ベンガル読みではロビンドロナト・タクウル）が序文を寄せている。両者の関係は、ニヴェディタの生前にはけっして平坦なものではなかった様子だが、ここには早くも死後の理想化の兆候が見て取れる。

支配者と被支配者との関係を転覆させることは、武力の威圧によつて握られた権力によつては、けっして償われない。そしてこれこそ、シスター・ニヴェディタがインド生活にかんする批判を口にする時、我々がこの偉大な心をもつた西洋人女性に深く感謝する所以であつた。彼女はこの上なき同情の天賦によつて、我々の社会のもつと内なる心へと近づく術を知つていた。彼女は訪問者にはありがちな横柄な好奇心から我々のもとに來たのでも、また空飛ぶ鳥の視点は、より上空から眺めることで、人間の視野を越えた真理を獲得できるといつた考えをもつて、とりわけ高い小枝に飛び乗つたのでもない。彼女は我々の生活を生きて、我らの一員となることで、我らを知るに至つた。彼女は我らの民とそれは親密なまでに親しくなつたので、我々がそうと気付くこともないままに我々を観察するという、稀な機会を得た。人種として我らには、特有の限界や不完全なところもあり、外国人にとつてそうした欠点を見つけたすのには、とり

わけ高度な鋭敏さなど必要ではない。そうした欠点がニヴェディタの観察を逃れたはずがないのは確かだが、彼女は、ほとんどの外国人たちとは違つて、そこに立ち止まつて物事を一般化するとはなかつた。その理解ある心と類い稀な洞察ある愛のおかげで、彼女は我らの社会形態の背後に働いている幾多の創造的理想を見ることができ、それらの理想の過去のみならず、実現へと向かうそれらの理想とも生きた係累をもつ、我らの魂を発見することができたのである（C.W.S.N.vol.2:245-6）。

二、『インド生活の経緯』への同時代の反応

『インド生活の経緯』は、最初一九〇四年に公刊された。タゴールが彼女の作品に認めた「この上なき同情の天賦」と「類い稀な洞察ある愛」とは、肯定的な書評のみならず否定的な書評をも呼んで、毀誉褒貶を巻き起こした。『ザ・クイーン』（一九〇四年八月二四日）は天心そつくりの修辞でこう講評する。「西洋生まれの著者が、『インド生活の経緯』のノーブル嬢ほど見事に、東洋の心と気持ちの中に入り込むことができることは、めつたにない。もしも愛が、或る民族の性格を理解するのにまず必要な資質であるとするなら、ノーブル嬢には完璧にその資格がある。というのも彼女は東洋について、まるで愛人がその愛する者のことを綴るでもあろうように綴るから

だ。親密さや精通した様のひとつひとつが、彼女の精神のうえに、そのすばらしく、うっとりさせざる東洋の催す神秘や魅惑を付け加える」。そして書評子はこの同情溢れるインドの光景を、宣教師の文書や学者の作品と対比する。「宣教師たちは、先入見とわずかな同情しかもちあわせないが、我々がインド帝国の印象を、もっぱらそうした宣教師たちや、英国系インド人たちのおしゃべりからのみ集める人々が、そうした出所から集めた印象を、この詩的に書かれて学問的な書物によって訂正することにもなれば、願ってもないことだ」(C.W.S.N.vol.2:x)。

『ザ・デイリー・フリー・プレス』(一九〇四年七月二四日)も同様に、本書の公刊を「啓示」として言祝い、「宣教師の証言」と対置する。

西洋世界は、一般的にいつて、インド女性をもっぱら宣教師の証言を通して知っているだけだ。このため、ロンドンで数日前に出版された書籍、シスター・ニヴェディタによる『インド生活の経緯』は、啓示として現れる。それはただちに注目を集め、時代を画する書物と見なされている。というのも、ここにはインド女性の内的な生活、表面の背後の生、その幾多の理想、活動の主要なる源、その憧憬や希望、そして東洋の神秘主義のすべて、そして見えざるものの現実が、敬意溢れる同情の精神

に染められたひとりの西洋女性によって、およそかつて一度たりともなされたことのないようなありさまで、示されているからだ (*ibid.* xi)。

こうした好意的な講評の対極に、自らの利害を侵害された宣教師側による感情的な不信まるだしの辛辣な批判が現れる。ロンドンに本拠をおく文学雑誌『アテナエウム』(一九〇四)が、そうした因習的な反応の典型を示している。「シスター・ニヴェディタは社会問題に関しては危なっかしい案内役だが、その彼女がインドの歴史や文学を扱おうと乗り出すと、なおいっそう信用しがたくなる。「インドの長編叙事詩」や「インド思想の総合」といった章の出版を妨げるような学者の友人が身近に居なかつたのは、大いに遺憾なことである。誤解や間違いの例を幾つでも指摘できるのには、それが容易なだけに、いっそううんざりさせられる」(*ibid.* こうした声明の妥当性の如何および、その苛立ちの原因については、後程検討したい)。

『ザ・チャーチ・タイムズ』(一九〇四年八月一九日付け)は、そのキリスト教会の機関紙としてのイデオロギー的な立場もあつてか、まことに遠慮会積ない。

『インド生活の経緯』で女著者は、いわばまったくの放縦に

身を任せ、インドの生活と思想とを薔薇色の絵巻で提供する。それはまったく希釈されていない純な楽天主義だ。同じ絵巻の反対側が鎮圧されていることを、我々は真実のためというのみならず、インド女性自身の大義のために、非難するものである。インド女性たちの運命は、彼女らに関するこの種のおセンチ理想主義が信憑性を得たりすれば、けっして改善されることはないだろう。潜在的には、我々はインド女性が、この女著者が本書であたかもそうであるかのように記述したような存在であることを信ずるに吝かではない。ただ、インド男性の考えや、制裁措置、慣習が根本的にその姿を変えてはじめて、この理想は実現されることだろう。そしてただキリスト教のみが、この変貌をもたらし得るのである (ibid.)。

この批判は、今日のポスト・コロニアル／ジェンダー研究の視点から見て、子細な検討に値することだろう。簡単に要約するなら、インド亜大陸における英国統治は、ここでインド女性解放の名の下で暗に正当化されており、キリスト教会の権威筋は、宣教活動がインド女性の自律と権能強化、すなわち西洋化された啓蒙に役立ち、インド女性を男性支配の封建的隷従から解放し、救い出す限りに置いて、宣教活動の大義にいかなる疑問も差し挟まない。ここでヒンドゥー教は、ほとんど男性支配の封建的隷従と同義語であって、こ

の計画のなかでは、インド女性はまちがっても英国統治の犠牲者と見なされてはならず、あくまでインド社会の窮乏に苦しんでいるのでなければならぬ。このインド社会は、キリスト教化によって変貌を遂げさせねばならず、ただ英国とキリスト教による制圧のみが、インド女性の解放を保証する、という逆説がここに定式化される。しかし一度解放されたあとで、はたした彼女たちはなおインド女性といえるのだろうか。これがクーマラスワミーの述べた「英国化」の皮肉だった。

三、母なるカーリー

天心は、一九〇一年末にスリランカに到着し、インド大陸にわたり、一〇月にカルカッタより帰途につく。インド滞在中に執筆されたと推定される英文草稿（没後の一九三八年に『東洋の覚醒』として、まず日本語訳により初めて刊行）には、カーリー女神に捧げる呪文が見える。第五章「剣」冒頭にはこうある。「オーム、誉れある鋼よ。オーム、強きものよ。オーム、無敵なるものよ。シヴァのまことの子たる汝、焰より生まれしがゆえに氷のごとき！汝は嵐を待つ森のごとく静けし！」さらに「インドは汝を、仮借なき慈悲の恐るべき母たるカーリーにおいて崇め、日本は汝を不動として崇敬する——不退転の慈悲のおおいなる姿として。（中略）しばしは眠

れ。やがてカーリーの手が汝を目覚ましめ、その時汝はきらめくであらう、嵐が雲の上に笑う折りに、稲妻の齒がきらめくように。／オーム、強きものよ。オーム、無敵なるものよ」(C. E. W. vol. 1:166)。

このカーリー女神への唐突な言及は、あきらかに天心のインド体験に負つたものだろう。そしてその前年の一九〇〇年に『母なるカーリー』を出版したばかりのシスター・ニヴェディタが、天心の主要な発想源のひとりだったことは疑えまい。この最初の著書でニヴェディタはカーリー信仰の擁護し、東洋の母性の理想として、西洋の宣教師の見るインド社会の代替案を提示していた。出版に先立つて、一八九九年二月一三日にカルカッタ(現コルカタ)のアルバート・ホールにて催された公開講演の演壇に立つたニヴェディタは、すでに西洋宣教師との見解の対立を鮮明にしていた。「それを感謝を込めて受け入れるならばの話ですが、母としての神という我々「ヒンドゥー教徒として」の考えを強め、純化してくれるものがさまざまにあるなかで、我々の崇拜を否認し、信用しない或る一派の存在以上にかちんと計算されたものを、わたしは今日カルカッタにおいて、ほかに目にすることはありません」(C. W. S. N. vol. 1:420)。この「一派」とは、キリスト教に改宗したパンデイター・ラマバイを指すものらしいが、この「一派」に仕返しをするどころか、ニヴェディタはかえつて聴衆にたいして、こうした敵の発言を通して「母なるもの」の伝言を聞き取るようにと、助言する。「その一派の人達も

また、我々と同様に真実を捜し求めていることを、忘れないようにいたしましょう。そしてあの人達の唇を通じて、母ご自身が語っておられるのだということを知って、あの人達が強いことすべての重みを注意深く計り、彼らの愛と我らが愛を完璧なものへと導きましよう」(ibid)。敵(こ)しに大文字の「母」を見透すこの態度そのものが、ヴィヴェーカー・カーナンダより受け継いだ、カーリー女神信仰の典型的な思考・行動様式であることは——以下ただちに検証するところだが——疑いあるまい。

この段階では、ニヴェディタは一八九八年一月二十八日にカルカッタに到着してから、わずか一年を経過したばかりで、「サンスクリットやインドの歴史の知識に関しては、講演者の資格がない」ことを正直に告白している。とはいえ、彼女は「自分の属する国の男や女たちが、或る宗教的な考えを不当にけなすために演じた役割について、英国婦人として、公開の席で遺憾の意を表明し」、「我々のあいだにまことの善意と同情とが育つことによつて、そのような中傷がすぐにも止むことを、公に希望する」権利が自分にあることを宣言する。さらに彼女は「自分には最初に抱いた印象を聞いていただく権利がある」ことも付け加える。

「というのも」或る宗教的な考えというものは、それが作り出すあらゆる状態において判断されねばならないからです。

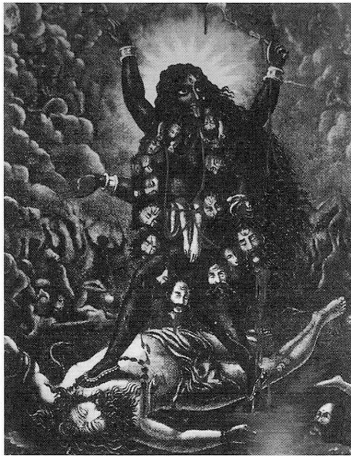


図3 カーリー女神（民衆版画）

P. ミッター

『植民地インドの藝術と国民主義』より

（中略）その象徴の最低の理解も最高の理解も、ともに無視してはなりません。もちろん我々は、この象徴を共通に認めることが、かたや、それを今のところとても基礎的なやりかたで有り難がる男と、かたやその象徴に神の最高の顕現を見いだすヨギとを結びつけるものであることを覚えていいます。したがって、我々はより低い形の崇拜にいかにか拘わるか、それをいかに判断するかについて、注意深くあらねばなりません。そこに、それによって聖人がはるかに遼遠な啓示に達した、発展の自然な道筋が開かれるようにと（C. W. S. N. vol.2:419-20）。

このように、自分の初心者としての立場を意味付けたのに続いて、ニヴェディタは一般に知られるカーリー女神の姿を示す。「身の毛のよだつ姿であることが、そのもつとも際立った特徴です。彼女は

裸で自分の夫の胸のうえで踊っています。首を切られた頭蓋を花輪にして首にかけ、舌を延ばして犠牲者たちの血を啜っています。さまざまな武具や恐ろしい死の使いたちが、彼女を囲み、飾り立てています。彼女は不吉な雨雲のように暗黒で、その振り乱した髪は脚にまで流れ落ちていきます。彼女は恐怖そのものなのです」（C. W. S. N. vol.2:429-30）。（図3）カーリーの笑いが雷の比喩で語られているのは、天心の「雲のうえに笑う嵐」に通じる表現だ。さらにニヴェディタは、カーリーの像が普通のヒンドゥー教徒女性とはひどく隔たった存在であることに聴衆の注意を向けさせる。「いったいこれがヒンドゥー教徒の若い女性の姿でしょうか。自分の夫を離れれば自分個人の存在などなく、あれほどまでに優美で、突っ慳貪でなく、慎ましく身を引いて、いつでも頭から足先まで布に包み、いつでも優しく、柔順で、愛に満ちた母親！これでは何といっても、カーリーはヒンドゥー婦人の正反対ではありません」（ibid.）。

とすれば、カーリーは何の象徴なのか。ここでニヴェディタは弱肉強食の生存競争の法則を取り上げる。「私もは、わざと自らを盲目にし、騙す用意ができていなくてもない限り、物質と精神とを貫く、生命と進歩のひとつの法則を、もはや無視するわけには参りません。それが生存競争と呼ばれるものです。そしてカーリーがこの生命の相対性にかんする基本法則を具体化した像として崇められるならば、もはやカーリーのいかなる特徴も過剰だとか、誇張され

ているとは言えないことでしょう」(ibid.)。とはいえ、この説明はさらに次の質問へと導く。「もしカーリーがそのようなものだとすると、なぜそのカーリーを崇拜するのでしょうか」(ibid.)。この間にたいしてニヴェディタは、ヒンドゥー教徒にとって信仰とは何を意味するのかを説明することによって、答えようとする。「私どもヒンドゥー教徒が理解する(信仰)とは、常に想起すること、つねに心眼の前に保っておくことなのです」(ibid.)。これは西洋の知識人には、古代ギリシアの「死を忘る勿れ」を彷彿とさせるだろう。

「そして、その無数の恐るべき顔によって我々を恐れさせる現象界は、実は見せかけ、虚偽の現れに過ぎず、唯一の真実は、それらすべての背後にあるサチダナダ「究極の存在に関する知」に他ならない、という考えのうちに常住生きることに、この宇宙にあつてモークシャ「解脱」のためにより大切な事が、何かありうるとでも言うのでしょうか」(C. W. S. N. vol.2:431)。

こうしたニヴェディタの理解のほとんどは、むしろ彼女自身の発案ではない。けれども、説得力ある議論を進める彼女の周到さと論理の鮮やかさとは、その雄弁を思わずにはいられない。その結論も、この段階では(現在のラーマクリシュナ協団の教えに照らして)なお極めて基礎的というほかあるまいが、しかしそこには、一見したところ迷信的で野蛮な供犠行為ともみえるカーリー信仰に、当時最新の西洋思想の光を当てて、鮮やかな理性的洞察を与える才覚が

遺憾なく發揮されていることだけは、否定できない(Sarkar 1973:485)。

マヤー「幻影」は虚偽でありカーリーはその象徴です。もしカーリーが理想のヒンドゥー女性の姿で描かれておれば、彼女は現実のものとなっていたことでしょう。カーリーが自らをそのように示すとおり——カーリーの非現実性を伝えるがために、彼女は理想的な非女性として描かれるのです。／彼女はシヴァを足に踏み敷き、その胸のうえで踊り、こうして、ちょうど砂漠の表面に輝く蜃気楼のように、注目を見事に彼女自身へと釘付けにし、傍観者たちの目に見える映像を、真の事態から引き剥がします。／彼女は見通され、跨がれねばならないのです。そんな彼女でなければ、いったいそれ以外に何が考えられ、信仰されるのでしょうか。一冊の本を記憶しようとするのに、真つ白な紙面を見つめたりするのでしょうか」(C. W. S. N. vol.2:431)。

ここに、慈愛と同情心に溢れた「すべての者の避難所」でもあれば、現象界すべての破壊者でもあるという、大文字の「母」の矛盾が集約される。「死——可視なるものの破壊——こうした憎悪と恐怖のあらゆる形の意味とは、いったい何なののでしょうか。炎と殺戮と盲目の残酷さをとおして我らの家に愛と解放の伝言を運ぶ、かの神聖なるエネルギーの現れではなくて、何なののでしょうか」(C. W. S. N. vol.2:427)。

というのも神聖なる母は常にこう叫ぶからだ。「人類よ、人類よ、預言者を殺し、汝らに遣われし彼らを石にて打った汝らよ、どんなに何度々わたしは汝の子供たちと一緒に寄せ集めようとしたことか。鶏でさえ雛たちをその羽の下に集めるといふのに、汝らはそれさえしない！」

(ibid.)。雌鶏の比喩は、子羊の群れを守る「よき羊飼ひ」というキリスト教の比喩に通じるとともにまた、自らの衣服の下に信徒を庇護する「慈悲の聖母」の姿をも重ね写しにしているだろう。一見穏当なニヴェディタの定式は、キリストという存在をも、東方から地中海世界(さらには西欧)へと「母なる女神」によって遣わされた聖なる使徒のひとりに還元してしまう限りで(マリア・ギンブラスを予感させるとともに、教条的なキリスト教徒の立場から見れば)冒瀆的なまでに大胆な主張でもあった。

実際ニヴェディタは、「西洋ならばお役所の義務やキリスト教会の使命にすぎないと見られるものを、東洋は通常の社会的な役割として融合してきたのであり、この理由から、東洋は永遠に諸宗教の母である」と確信し、「欧州におけるキリスト教世界は〈東洋生活〉の使命以下でも以上でもない」との認識を『インド生活の経緯』で示すことになる(C.W.S.N.vol.2:69)。ここまでくれば、どうしてニヴェディタが、宣教師側からあれほどまで激しい攻撃に晒されたのかも理解できよう。インドの宗教性の根源に、母なる神の「すべてに普及する混淆の力」(天心『東洋の理想』への序文)を見るニヴェディ

タの構想は、その多くをヴィヴェーカーナンダに負ったものだが、この教条は、容易にキリスト教の教義——そして秘蹟——の核心を掘り崩しかねないだけの、根底的な危険性を秘めていた。

四、東洋的な「自由」と「克己」の概念

一九〇一年にはニヴェディタは「狼たちに囲まれた子羊たち」と題する文章を『ザ・ウエストミンスター・リヴュー』誌に掲載していた。ここで彼女は宣教師たちのヒンドゥー社会——とりわけインドにおける女性の地位——に対する「偏見」を指摘して、これに縦横の反撃を加えていた。題名からして『聖書』に肖りながら、そこには、「子羊」たるインドの無垢の民を餌食にしようとする「狼」こそ、西洋の宣教師に他ならない、という痛烈な皮肉が込められている。ここでニヴェディタは西洋と東洋で「自由」の概念が異なることを強調する。ここで取り上げられた問題は、今日なお、いわゆる非西洋の第三世界における女性の地位をめぐるフェミニズム論争にあって、乗り越えられてはいまい。ニヴェディタの論旨を引いてみよう。

自国の慣習を理想の水準とみなして、それにひき比べてほかのすべての国々を測定すべきだ、などというのは、もちろん馬鹿げています。ヒンドゥーやムスリムの女性たちは、買い物で

あれ、訪問であれ、公共の場所にはそんなに姿を見せません。

我々「西洋人」はそれとは違います。我々は我々の慣習を享受して、それを「自由」と呼んでいます。しかしだからといって、東洋の女性たちの蒙る制限が苦痛を訴える原因になっているといえるでしょうか。このことを立証しようとするには、東洋の女性の習慣を条件づけてきた物理的そして情緒的な環境を、できるかぎり完璧に分かちもつてみるほうが、より賢いといえるのではないのでしょうか。そうしてみさえすれば、インドやペルシアの気候にあつてさえ、女性たちが「西洋におけるよりも」より多くの物理的活動やより大きな社会的自由の恩恵に与かっていると結論づけなければならないということも、十分に考えられます。しかし我々の判断が偏見によつて致命的に包まれているかぎり、同時に正反対の確信に達しないわけにもゆきません。即ち、東洋に対応するだけの静寂さの力や瞑想にふける平安が「インドだけでなく、西洋でも」もし確保されるなら、それは西洋にとつてもさぞや莫大な利益となるだろうに、ということなのです (C.W.S.N.vol.4:512-3)。

はなはだ興味深いことに、東洋の自由に関して、これと極めてよく似た議論が、岡倉天心の滞印期に執筆した原稿(後の『東洋の覚醒』)にも見られる。

西洋は東洋には自由がないといって、しばしば東洋を糾弾してきた。まことに我々には、相互の自己主張によつて守られた私的な権利といった粗雑な観念は持ち合わせがない。この、群衆のなかでの果てしない小突きあい、見つけた骨を奪い合う犬の唸り合い——それこそが、あたかも西洋の栄光であるかのようだ。我らの考える自由とは、そんなものより、はるかに高度である。我らにあつて自由とは、個人の理念をその内において完璧ならしめる力のうちにある。真の無限とは延長せられたる線ではなく、円環である。各々の有機体は、部分が全体に服従することなしには成立しない。本当の平等とは、相互の役割を完遂することに存する。東洋の女性のありかたは、不自然な男性性の疑わしい特権の内ではなく、むしろ「母」、(妻)そして「娘」の内に、その最も自由な発現の場所を見いだす。魚は空気のなかで解放されることはない。(S.E.W.vol.1:151)。

岡倉の議論に突如登場する「東洋の女性のありかた Oriental womanhood」は、ニヴェディタの論ずる「インド女性のありかた hindu womanhood」と平仄りの合った展開を見せている。一方のニヴェディタは、一九〇二年一〇月二日——すなわち天心がまさにインドから帰国の途につこうとしていた時期——に、「なぜ、いかに

して私はヒンドウ教を受け入れたのか」という講演を行っている。内村鑑三の「我は如何にして基督教徒となりしか」をも彷彿とさせる題名だが、そこでニヴェディタはこう述べる。「私は、あらゆる宗教のうち最高で最善のものが生まれた土地である、このインドを愛します。(中略) この国では、家庭における幸福をどこにもまして目にすることができ、女性たちが利己的でなく、でしゃばることなく、物惜しみせず、朝まだきから黄昏「たそがれ」どきにいたるまで、その愛するものたちに仕え、母と祖母が、自らの幸福など勘定にいれず、身内のくつろぎに貢献し、そのために研練し、気を配り、無私な気持ちで、女性らしさをその最高の卓越へと高めているのです」(C.W.S.N.vol.2:461)。

『インド生活の経緯』(一九〇四)でも、東洋の利他的犠牲が、西洋の個人主義と対比される。

無私と奉仕への渴望は、西洋の人格にあつては個人主義的な慣習への対抗というかたちで立ち上がり、熱意と憐憫を追い求める闘争といった印象を与えます。それがなかったら世界はたしかにもっと貧しいものになるでしょう。でも東洋の女性はさまざまなお役所特有の冷淡さなど知りません。彼女は倫理的な文明の産物なのです。彼女の慈善は彼女自らに求められているものです。彼女の請願や改悛は、その夫にすら気づかれないも

のですが、たとえそうと知らされても、一人ひとりが皆同じような犠牲を払っている共同体のことですから、それがことさらに注目を集めたりはしないでしよう。／要するに、東洋の女性はいかなる西洋人よりも、より深く自己を消し、より能率的に利他的なのです。病人を看病する義務は、あまりに当然のことなので、彼女はそれをおよそ特別な任務だなどは夢にも思いません。でも西洋だったら、やれ病院を建てるの、看護術を習うの、という騒ぎになりかねません。(中略) 世界を通じてどこにあつても、女性たちは、人類の倫理的な理想の守護者なのです(C.W.S.N.vol.2:68)。

さらにニヴェディタは、東洋の自己放棄に「従属」ではなく、自由の「個的な自己実現」personal realisationを認め、それが女性の「経歴」careerを構成するものだ、と説明する。

おそらく読み書きもできないこうした女性たちは、いにしへの文化の精神に、情熱的にといつてもよいほど深く根差しています。マラーヤの哲学は、西洋では学者をさえ、時には動揺させることが稀ではありませんが、彼女らはそこに何らの困難も見いだしません。彼女らは、ニルヴァーナの意味を細心に理解しています。彼女らに重要なのは、自己を否定して、十字架を

手に取り、一行に従えなどという、特別な命令ではありません。重要なのは、放棄という偉大な法則が、自由を個として実現することに結び付いている、ということなのです。これらすべてに加えて、共同体における生活という生得的な慣習があり、この古き仕組みのもとで、女性たちは訓練や仕付けのみならず、ひとつの経歴専門職「キャリア」を見いだしていた、ということも明らかになるでしょう (C.W.S.N.vol.2:73)。

ここでニヴェディタが言及する「部分の全体への服従」という東方の徳目には、天心もまた言及していた。だが、それが天心にあっては、彼のインド社会のカースト制の理解と密接に結び付いていた点は看過できない。『東洋の覚醒』となる手書き原稿(一九〇二)には、こう見える。「カーストの起源に関するヴェーダの寓意は、人間のさまざまな職業が、同一のブラフマーの異なった部分に由来していると、語っている。それらは社会が必要とするさまざまな機能に奉仕しており、すべては等しく神々によって受け入れられる。共感の音楽が共通の同胞愛の隅々にまで響いていて、高きも低きも同様の喜びと悲しみの律動に鼓動している」(C.E.W.vol.1:150)。

ニヴェディタは、一九〇三年七月ダーズリンで執筆した「東洋女性性の焦眉の諸問題」でカーストの問題に触れているが、この文章は

『インド生活の経緯』の第六章に収められる。決してカーストを理想視したり、それが引き起こす深刻な社会問題を見過ごしたりはせず、しかしニヴェディタは「カーストは乞食の威厳を王族に匹敵させるものであり、労働のかたちはたかだか富裕さの問題にすぎない」(C.W.S.N.vol.2:73)と指摘する。天心の『東洋の理想』にも、何やらこれに似た一節がなかっただろうか。

「私たちは力ある乞食たちのまえに額ずくが、これらの乞食たちは神がみにも額ずかない」(C.E.W.vol.1:152)。むろん文脈は違っている。天心が日本語でいう「隠居」あるいはインドの林住期「Vanaprasthya」と、中国の竹林の七賢人とを同じものと見なそうとしていたのにたいして、ニヴェディタはイングランドの莊園領主の家庭を「日本、ラージプーターナー、トルコ、スカンディナヴィアおよびスペインと同様のもの」と断定し、そこにおける「良き義理の母親」なる存在の役割を描いたうえで、それとの対比で、インド社会を描こうとしていた。インド社会では「一家の主の周囲に集うのは、夫の家臣たちではなく、妻たちでありその息子たちなのです」とはいえ、こうした脈絡からは、天心のインド滞在のおり、家族のありかたの社会類型について、天心とニヴェディタとのあいだで何らかの意見交換、さらには相互作用のあった様子も想定されよう。

とりわけ、自己犠牲の観念に関しては、こうした両者の交渉を濃厚に示唆する事例が見いだされる。『東洋の理想』のみならず『東

洋の覚醒』でも繰り返し、天心は東洋的なノブレス・オブリージュの模範として、弥勒菩薩の事例を取り上げる。「人間性『仁』が儒教のすべてであるように、慈悲こそが仏教のすべてを現す。それは、残余の人類が救済されるまでは己が涅槃を拒絶したアーデー・ブツダ「原・仏陀」や菩薩の例に表現され、民が飢餓に苦しむのを見て断食におよんだ皇帝「唐の太宗」や、農民たちの健康が凍える寒冷に蝕まれた折りに、暖かい衣服を脱ぎ捨てた君主によって模範を示されたものである」（『東洋の覚醒』CEW.vol.1:152）。これらの逸話を通じて天心は「皇帝と農民とをひとつにつなぐ調和、ひとつとなるもの」への、かの崇高なる直観が、その成果としてすべての同情、すべての恭順を率べる」ありさまを描いてみせる（『東洋の理想』CEW.vol.1:30）。「ひとつなるもの」は、天心が一九〇二年一月六日のベルールにおけるヴィヴェーカーナンダとの出会いのさいに、感動を込めて書き留めた「不二元論「アドヴァイタ」の教義のみならず、大乘仏教をして小乗仏教に先んじるものとする両者一致した見解をも彷彿とさせる（Inaga 2001a:71）。

ちなみに一九〇二年六月の天心在印中、おりからの英国王室の醜聞が食卓の席で話題になった際の天心の言動に直接触れて、ニヴェディタはマクラウド宛の手紙に次のように記している。「N.「ニグー…天心の愛称」は、君主というものが、いつでもどこにあってても野卑で金持ちで自己耽溺で、権力の誇示に執着するばかりとは限らな

いものだったことを、ほとんど私に説得しおおせるところでした」（L.S.N.vol.1:197）。そしてこの体験にくわえて、こうした東洋の君主における謙讓の美德を述べた天心の手書き原稿の一節を校閲したことも重なって、ニヴェディタは、一九〇三年、ダージリンのウィンブルドンで「祝福されし者の福音「ゴスペル」——のちに『インド生活の経緯』に所収——を執筆したさいに、次の逸話を挿入したのだろう。「ある菩薩について言われていることですが、かれは涅槃へと旅立とうとするところでした。でも彼の足が最高の祝福への敷居に達したところで、彼の耳には人類の悲しみに溢れた嘆き声が聞こえて来たのです。そこでこの偉大なる魂は涅槃に背を向け、再び生命のうちへと入ったのです。宇宙の最後一粒の塵が彼の前に涅槃へと通過するのを見届けるまでは、自分が救いのうちに行くことは決してあるまい、と宣言しながら」（C.W.S.N.vol.2:181）。引用の最後の一文は、同じ逸話を語る天心の英文と、ほとんど同一である。即ち天心は『東洋の理想』で「宇宙の塵の最後の原子が、前以て至福へと達してしまうまでは」と表現していた。このように、ニヴェディタの理想とする東洋の母なる姿と、天心の理想とする東洋の「高貴さゆえの義務」とを結び付ける精神的な対話にあって、その中心を占めたのが、自己犠牲の理想だった。

五、生ける有機体としてのアジア

一九〇四年、『インド生活の経緯』公刊の直後に執筆されたと推定される、宛て名不明の手紙で、ニヴェディタはこう打ち明けている。「お分かりいただけでしょうか、この小さなカーリーの本の本当の著者がスワミ「ヴィヴェーカーナンダ」だったということを、そしてそれから子供を助け、「東洋の理想」そしてこれら三つのお仕えの後にようやく私たちは、あなたも私も、この本『インド生活の経緯』を作ることが許されたのだ、ということ。これが長い奉仕と援助の成華だと考えるのを嬉しく思います。なにより最初に彼「ヴィヴェーカーナンダ」のために何かができたのだと考えると幸いです。それがすべてを聖化します。でも本当は奉仕という考えそのものが、私の考えるような聖別の覆いとなる——、そして最もわずかに聖なるものでも、このうえなく聖なるものに劣らず聖なのですが」(L.S.N.vol.2:705-6)。

ここまで我々は岡倉天心のインドでの著述『東洋の理想』、『東洋の覚醒』とニヴェディタの同時期の著作——『母なるカーリー』から『インド生活の経緯』——との係わりのうち、いくつかの側面を検討してきた。右の手紙からも分かるように、ニヴェディタ自身、草稿に目を通し校正に携わるといふ奉仕を通じて、彼女自身の著作

を岡倉の著述と結び付けた「経緯」を認識していた。原文 *The Web of Indian Life* の “web” を「ここまで」「経緯」と訳してきたが、ここには織物を作り上げる縦糸、横糸のイメージに加えて、宇宙を象徴するナーガ龍の作るウロボロス——自らの尾にかみつく蛇——の円環の内側に棲む蜘蛛の巡らす巣、すなわち現象界を幻「マヤー」とみる宇宙観のことも想起されてしかるべきだろう。「経緯」のうちにはさらに場合によっては、振られた横糸に企てられた結構[*frame*]、すなわちフランス語のように「陰謀」を意味する含みもある。ニヴェディタはこうも語っている。「サンスクリットの経典は批評的な著述に利用され、また特別な水準で批評的な著述を要求しさえもします。というのも経典[Sutra]という言葉は糸を意味していて、それはあれこれの論議の中心的な筋立てのみを指し、各々の文章の末尾にあつて、さらなる展開を要求するからです」(C.W.S.N.vol.2:140)。こうして縦糸と横糸との織り成す網目は、文章を綴る作文術の比喩ともなる。それが、自然の光景を描き出す比喩ともなることは、『インド生活 その縦糸と横糸(とも訳せようか)』の冒頭に見られるとおりだ。

熱帯の雷雨は四月から五月にかけての日々の終わりにはつきものです。一時間か二時間にわたって荒れ狂う大自然の恐ろしい痙攣は、そのままインドの藝術や歴史の見せる暴力的な対比

や論理的極端さの幾多の例との並行ぶりを示します。それは、ほとんどの人々がそのもてる最大限を費やすこととなる土地です。しかしその深紅と黄金の織機のかたわらで、綴れ織りに現れる彩りの混ぜ合わせは、またなんと親密にも繊細なことでしょう！インドでの生活も同じです。もつとも繊細なニュアンスと仮借なき英雄主義とが隣通しで存在し、ふたつながらそれとして認知され歓迎されます。ちようどこのひとりの子供の場合のように——その子の祖母がおそらくは夫への殉死「サティ」を遂げようとしていたのでしょう。その子は母親の元にこう叫びながら走り寄ってきたのです——「お母さん！お母さん！お祖母ちゃんから私を助けて。お祖母ちゃんがその目で私を打」
[48] (C.S., p. 2) (C.W.E.R.vol.2:2-3)。

祖母の末期の眼が、事態を弁えられぬ孫を決然と見咎め、その生死の尊厳を見据えた眼差しに射竦められた孫は、妥協を許さぬ視線に、眼差しによる折檻とでも言うような、言い知れぬ脅威を感じる。こうした極端な枠組み——織織りの比喻——のなかで織りなされる繊細な生活感情の布地のなかには、ニヴェディタが岡倉天心の著作への序文として託したメッセージも、あらためて織り込まれる。『東洋の理想』への序文にニヴェディタはこう書いていた。「ですから、アジアを、とかく我々がそのように想像しがちな、地理的な断

片から成るごたまぜとしてではなく、岡倉氏がなしたように、統一された生ける有機体として示すこと、各々の部分がほかのすべてに依存しており、全体が単一の複雑な生命を呼吸しているものとして示すことには、このうえない価値があるのです」(C.E.W.vol.1:11)。
アジアを「生ける有機体」として捉えるこのヴィジョンは『インド生活の経緯』では、次のように反復される。「アジアは、彼女がながらくそのように語られてきたような、単なる地理的断片のよせあつめではなく、「ここでニヴェディタは自分自身の序文を引用している」、ましてや相互の期待や非難の応酬からなる当然の混交によって機械的な結合のうちに捉えられるような、競合する政治的単位の提携などではなく、鼓動するひとつの強い生命の波動によって、その端から端まで満たされ、共通の起源と共通の形態をもつ土壌に深く根差した、単一の広大な有機体として自らを見いだすこととなるはずです」(C.W.S.N.vol.2:147-8)。天心の『東洋の理想』序文に見えた「呼吸」の比喻はここでは「鼓動」へと変更されているが、これらは天心の本文での表現とも響き合う。

日本美術の歴史は、かくしてアジアの幾多の理想の歴史となる——それは、東洋の思想の途切れない浪のひとつひとつが、日本の国民意識にひたひたと打つたびに波紋を残した砂浜である。しかしこうした藝術・理想の分かりやすい要約を試みる端

緒に至って、私は呆然とした思いに捉われて佇む。というのも藝術は、インドラ「帝釈天」のダイアモンドの網「華嚴経にみえる表現」にも似て、ひとつひとつの環のうちに鎖全体を映しだしているからだ。それはいかなる時代にもいかなる最終的な類型としても存在しない。それは絶え間なき成長であり、編年家の解剖メスにまっこうから挑みかかる (C.E.W.vol.1:16)。

このように、ニヴェディタが天心とアジアの理想を共有していたのは事実itseよ、ニヴェディタの強調する「東洋の理想の総合」を動機づけていた政治的必然性を見落とすわけには行かない。「インドの歴史のうち、そのどの時期をとってみても、そこにヒンドゥ思想とムスリム思想との闘争を読み取ろうとするのは、間違いにほかならないでしょう。おそらくそれは、信仰が政治に及ぼす影響に関するヨーロッパ流の着想と分かつことのできない誤謬でしょうけれども」(C.W.S.N.vol.2:147)。「対立する者たちの和解という重大な責務は、このインドという土地の範囲内にいる人々の肩に委ねられるべきだと思われます」(ibid)。この和解という責務は、いうまでもなく過去の歴史的な事実というよりは、将来実現されるべき政治的な目標といふべきだろう。この論理はまた、なぜニヴェディタが諸宗教のあいだの寛容こそがヒンドゥの教えの本質をなすものだと強調したのかの——遂行的——理由をも、物語っているだろう。

ヒンドゥー教の究極の特異性はイシュタ・デーヴァター [Ishṭa Devatā : 家族や個人が崇拜する人格] の教義、すなわち何人にも己が信条を選ぶ権利があり、何人たりといえども自らと同じ選択を他者に強要することはできないとの教えを受け入れることにあります。／ここでようやく、インドの思想がその全貌を顕すことになりました——セクトではなく総合、教会ではなく精神的文化の普遍性——つまりこの個人的な自由という考えが、この世界の知る限りの最も完璧なもののひとつとして、立ち現れるのです (C.W.S.N.vol.2:146)。

六、「国民の正義」として「法」[ダルマ]

このインド思想の優位を説く文脈で特に抽出される歴史的な人物が、「ジャンカラチャーリヤ」(ca.700-750)だった。「アシジのフランチェスコの献身、アベラールの姿勢、マルティン・ルターの自由の力、イグナチウス・ロヨラの政治的な能率よき——それらを我々は驚異をもって見つめます。でもこれらがひとりひとりの人物に統合されていたなんて、誰に想像できたでしょうか」(C.W.S.N.vol.2:142)。このようにジャンカラを規定したニヴェディタは、「ジャンカラチャーリヤから一九世紀」に至る時期を「マホメット教の要素が含められるこ

とで「インドの」国民性が完成された時期」と見る。「一九世紀このかた、それはいくつもの時代にわたる成長という膨大なる複合性のまっただなかであって、単一で統一された国民性の〈実現〉となりました。」(C.W.S.N.vol.2:147)。

『インド生活の経緯』でこれらの見解の述べられているのが、「インド思想の綜合」と呼ばれた章、すなわち『アテナエウム』誌ほか、その見当違いを声高に言い立てた、問題の部分にはかならない。インドの歴史に関するこうした国民・民族主義的な解釈や、『ヴェーダーンタ』の大成者にして「不二元論」を唱えたシャンカラを重視するラーマクリシュナ協会独自の解釈と、そこに加味されたニヴェディタの主観的な合理化が、西洋の宣教師や講壇の歴史家たちから、「誤解と虚偽の陳述」に満ちた、「感傷的な理想主義」として厳しく糾弾され、軽蔑を込めた拒絶に晒されたものと見てよいだろう。

だが同時に、ニヴェディタが、これら明らかにラーマクリシュナ協会のイデオロギーを背景として、自らの見解を敷衍した箇所において、これに同意しようとする見解がありうることを意識していなかった、などと見なすならば、これは公平とはいえないだろう。無用なドグマ的論争を避ける目的からか、信仰の自由すなわち“*Ishita Devata*”の思想を解説した部分に、ニヴェディタはこんな脚注を加えている。「ここで申し上げたいのは、こうして私自身のグ

ルであるシユリー・ラーマクリシュナ・パラマハマサヤスワーミー・ヴィヴェーカーナンダに依拠しているからといって、それはけつして、ヒンドゥー教の真価を認めるうえでこれらの人々に与えるのがふさわしいと私が考えている位置を、すべての人が彼らに割り当てるはずだとか、進んで割り当てようとするべきだ、などと申しているわけではない、ということ。彼らの名前が受け入れられようが、そうではなかるうが、いずれにせよ、ここに披瀝された〈考え〉がヒンドゥー教を構成するものであるという点で、すべてのヒンドゥー教徒が同意してくださるものと、私は信じております」(C.W.S.N.vol.2:146)。

このようなニヴェディタ自身の保留にもかかわらず、こと心に關する限り、かれはシャンカラ阿闍梨のインド思想史における位置付けについて、ニヴェディタの見解に疑問を差し挟まなかった。否れどころか、両者は基本的に同一の見解を展開している。『東洋の覚醒』となる手稿にはこう見える。「シャンカラチャーリヤや新儒教以来の近代アジア思想の潮流は、努めて表面的なあらゆる敵対に和解を齎し、単一の包括的な図式へと結実させようとする。／東洋の達成はその社会制度に帰されるべきものであり、語られぬ世紀にもわたる、その安定性は、それ自身、勝利である。我らは世界のあらゆる偉大なる宗教に貢献してきた。そしておよそこうした種類の仕事が個人によってなされたなどと想定できようものであるう

か」(C.E.W.vol.1:154)。ここには、これまで見てきたニヴェディタの見解が、やや不消化なままに並列されている嫌いすら見受けるが、こうした主張に立脚して、天心は哲学における東洋の優位を結論する。「そうした次第で、我ら東洋にあつては、田舎屋の軒先に糸を紡ぐ女であれ、畑で精を出す農民であれ、はては乞食や商人や、もつとも控えめな巡礼たちであつたとしても、信仰の世界という、東洋の偉大なる恩寵の外側に立つものなど、存在しないのである。ヨーロッパの考える〈神性〉はしよせん、有限な自己の拡大でしかなかつた。(中略)我ら東洋の哲学は、多様性のうちに唯一性を求めるその永遠の探求にあつて、もうはるか昔に高みを測定しているのだが、カント以降の日々、近代ヨーロッパは、それを見極めようとして無駄な努力を続けているばかりだ」(『東洋の覚醒』*ibid.*)。

東洋は世界宗教へ貢献したとする、いささか手前勝手な自賛にせよ、世界の信仰に対する東洋の偉大なる貢献のうちに、東洋女性の果たした役割を強調する姿勢にせよ、これら天心の発言が、ともにニヴェディタのインド女性観と密接に呼応していることは、もはや明らかだろう。一九〇二年二月二日(すなわち天心の在印中)、マドラス(現チェンナイ)のマハジャン・サバでニヴェディタが行った講演「インドにはするべき弁解などない」では、インド女性の口承文学への精通をめぐって、次のような議論が展開されている。

「インド女性は無知蒙昧だ、とする攻撃に遭遇すると、我われはこ

こでさらなる根深い虚偽に直面します。たしかに彼らは現代の形では無知でしょう。すなわち書くことのできる女性はわずかですし、読める女性も多くはありません。でもだから彼女たちは文盲だといえるでしょうか?もしそうなら、『マハーバーラタ』や『ラーマヤナ』や幾多の『プラーナ』やその他の、母親や祖母ならば誰だって赤ん坊に語って聞かせない人はいないこれらの物語は、文学ではない、ということになります」(C.W.S.N.vol.2:452)。

ここには、マルティニック、ついで日本に滞在して、文字文学以前の口承伝承に、母なる文学の姿を見いだしたラフカディオ・ハーンとの並行性すら認めることができるだろう。

シャンカラに話を戻すならば、この尊者に関するニヴェディタの解釈が『アテナエウム』誌ほかで激しい批判を被った最大の理由は、彼女(のみならずラーマクリシュナ協会)がこの人物のうちに、インドの「国民的正義」あるこは「民族的道義」(national righteousness)の決定的な弁明を見いだしたことに求められよう。「法」[ダルマ]を「国民の精髓をなす有機的な法」にして「最高位の理想の旗頭」と読み替えながら、ニヴェディタは、『バガヴァッド・ギーター』を引用する。「ダルマが腐敗し、ダルマならざるものが蔓延るたびに、我は顕現しよう。善を保護し、悪を滅ぼし、(国民の正義を強固に達成するために)我は何度でも生まれ替わる」。そのように『バガヴァッド・ギーター』は語りました。いかなる預言とい

えども、キリスト後九つ目の世紀初頭に、このシャンカラチャーリヤ
 によってなされたほどにまで確定的に、その正当性を証明されたこ
 とは、いまだかつてないのです」（『インド思想の総合』C.W.S.N.
 vol.2:140 cf. *ibid.*:235（…）は原文では頭文字を大文字表記）。

さらに「時の機織のうえで」と題された章では、ニヴェディタは
 さらにあげすけに、こう宣言する。「法〔ダルマ〕は国民の正義あ
 るいは国民の善に当てられた古い名前です」（C.W.S.N.vol.2:235）。
 この明らかに過剰なまでに「国民主義的」（あるいは「民族主義的」）
 な「ダルマ」の再解釈、さらにシャンカラをして、偽りの経典や古
 典文書の改竄・捏造者、あるいは「仏教徒の迫害者」であるなどと
 見做すような嫌疑を全面的に否認してみせる態度表明などが、イン
 ド古典学やインド史を専攻する英国の学者たちにとって容認しがた
 いものだったことは想像に難くない。そしてとりわけインド亜大陸
 を支配する英国の統治者たちからみれば、ニヴェディタの『インド
 生活の経緯』にみられる主張は、大英帝国のインド支配を正義に悖
 るものと見なし、インドの国民的・民族的独立を教唆する、体制転
 覆の嫌疑さえ含んでいたことになる。

七、家庭からの革命あるいは「内部からの勝利」

この先、スワデシ運動の高揚とともに、ニヴェディタは危険な反

英国活動家として総督政府から監視され、やがて官憲より執拗な諜
 報を被ることもなるが、その理由あるいは端緒もすでに明らかだ
 る。さらにラビンドラナート・タゴールが、その回想のなかでニ
 ヴェディタについて、「家族の敷居を越え、インド全国へと広がる
 ほどの母性精神の具現など、それ以前には目にしたこともなかった」
 とまで理想視したとの伝聞もまた、いまや納得できるところだろう
 （Amrapana 1995:201）。一九四九年のインド独立直後には記念切手
 にまで登場した彼女の理想化は、近年歴史学的な検証によって、そ
 の神話的な誇張を是正されつつある。噂された非合法革命運動への
 直接関与などは事実無根、また実際の政治的影響力はかなり過大評
 価されてきた面が否定できない、とされる（Mukherjee 1997:223）。

いずれにせよ『インド生活の経緯』の段階では、ニヴェディタのイ
 ンド国民主義「ナシヨナリズム」への訴えは、暴力的な蜂起を幫助
 するような性格のものではなく、女性たちの精神の行動を内部から
 変革する訴えであり、それはインド女性たちの教育環境を改良しよ
 うとする彼女の努力（先の引用にみえた「子供を助け」云々）とも
 密接に結び付いていた。インドの女性たちのありかたの内に、ニヴェ
 ディタは西洋の社会福祉の代替案を見いだしていた。

インドには行動する力があります。でもその目的は家庭的な
 ものです。そうと告げられれば何人かの女性たちが自分たちを

組織して、百人のため、あるいは千人のための食事を調理することもできます。それもヨーロッパの女性たちが「慈善事業の」スूप・キッチンを組織するとなれば大騒ぎで、時間と労力を浪費したり、痲癩を爆発させかねないところですが、インドの女性たちは、そんな事態に陥ることはありません。でも来賓のことを「失業者」だとか、かれらのことを「社会問題だ」などと呼ぶとなると、東洋人たちは狼狽してしまいます。ちょうど我々「西洋人」が似たような状況で、それらの人々を全員来客と見なすようにと提案されたりしたら、さぞかし狼狽するのと同様に。このような課題に対処する西洋の遣り方は、インドではただ、必要とあらば、公共生活という考え方を拡張することにより獲得されるものなのだ、といえましょう (C.W.S.N.vol.2: 76)。

ここでもまた、国民の理想を実現するにあたって、ニヴェディタと天心とがその核となる思想——理想の自己実現および外部からの強要の排除——を共有している様子が見て取れる。「これらインドの女性たちのなかに母なる心が一度覚醒されて、その大地と人々のために鼓動するようになれば、その時、そしてその時にはじめて、インドの女性のありかたの将来が、その偉大さを顕現して、インド民族のうえに太陽のように昇ることになります。そうしてその名に

値する教育が実現され、真の国民としての理想が現われることでしょう。／こうした変化は、しかしながら古い構想から発する直接の成長によってのみ可能なのです。国民の理想は外部から *from without* 押し付けられたものであってはなりません——それは内部から *from within* 発展せねばなりません。そしてこれは国民の諸宗教とも完璧に一致するのです」 (C.W.S.N.vol.2:76-77)。

この一節を含む章、「東洋女性の焦眉の問題」はダージリンで一九〇三年六月、すなわちちょうどニヴェディタが天心の『東洋の理想』の校正に取り掛かっていたと推定される時期に書かれたもの、ということになる。そして今右に引いた最後の行は、天心の著作の最後におかれた印象深い一文を想起させずにはおかない。すなわち「内部からの勝利か *Victory from within*、しからずんば外部からの強大なる死 *mighty death without*」 (C.E.W.vol.1:132)。ここで「強大なる」は、天心が好んで西洋物質文明に付けた批判的な形容詞だった。その後天心は一九〇四年一月にセント・ルイスで行った講演、「絵画における現代の問題」では、この一節を敷衍して、「日本の保守主義者の主張」である、とは断ったうえながら、「『文明の』真の均質性は内部からの実現の結果でなければなりません。それは外部の事象の集合であってはならないのです」 (C.E.W.vol.2:77-78) とも述べている。

こうしてみると、「内部からの勝利か、しからずんば外部からの

強大なる死か」は、当時のインド、さらにはアジアの命運を巨視的に洞察した言葉としては妥当しても、日本列島における美術の歴史に視野を絞り込んでみると、もはや必ずしも無条件に妥当するとは限らない宣言だった嫌いを感じさせる。実際『東洋の理想』にあっても、天心はヴィヴェーカーナンダと分かち合った不二元論「アドヴァイタ」の考えを、日本列島の文化史を説明するのにふさわしいように Casting していた。インド亜大陸の場合とは違って、もとより日本列島では、異なる宗教や民族のように、対立する要素を和解させる営みは、少なくとも天心にとっては表向き、必ずしも必要ではなかったからである。「このように日本はアジアの文明の博物館である。だがそれは博物館というには止まらない。なぜなら民族の異なる精髓がそれを過去の理想のあらゆる局面のうえに宿らせ、新たなものを迎え入れつつ、古きを失うことのない、かの生けるアドヴァイティズムの内へと住み込ませるに至ったからである」(『東洋の理想』 C.E.W.vol.1:16)。

この一節は、ニヴェディタと天心が基本線を共有しながらも、実際の認識において、おおきな隔たりを抱え込んでいたことをも明らかにだす。インドへのイスラーム進出に関して、ニヴェディタはこう語っていた。「征服者たるモハメット教徒と被征服者たるヒンドゥー教徒とのあいだに、大きな格差はありません。趣味においても、道徳においても、思想の様式においても教育においても。新参者はこ

の大地の子供として、自らの故郷に入植したのです。かれらの子供たちはまず最初にインド人であり、そして二番目にモハメットの宗教共同体の一員であるに過ぎません」(C.W.S.N.vol.2:77)。インドの分裂状態に直面して、想像上の、そして政治的にも期待される統一を未来へと希求していたニヴェディタの議論には、ムスリムを融和しようとするあまり、無理に強いられた痕跡が残る。それに比べれば、日本の過去に『東洋の理想』の歴史的实现を見いだす岡倉天心がいかに楽天的たりえたかは、もはや明らかなことだろう。

八、対抗言説としての「東洋的精神性」

国民的理想の内発的成就を謳う論調は、二〇世紀初頭のアジアにおける国民主義「ナショナルリズム」の高揚と結び付いていた。そのなかで岡倉天心の『東洋と理想』とニヴェディタの『インド生活の経緯』は相互に啓発していた。だが国民性確立を希求する姿勢は、先にも暗示したとおり、場合によっては、直ちに非合法活動や、武装革命運動にも結び付くだけの潜在性を宿していた。

『現代評論』(Modern Review) はカルカッタで発刊されていた雑誌だが、一九〇七年二月にその『現代評論』に発表された「国民性を作るうえで藝術の機能」でニヴェディタはこう宣言する。「自分自身を精神的に所有しようと努め、目前にある課題を成し遂げ得

ることにより、国民の観念はインドにおいてその形をなすのです」(C.W.S.N.vol.3:11)。ここにみえる「国民性」nationality はかつてニヴェディタが「国民的正義」と呼んでいた観念をより一般化したものだろう。これに続く箇所には「北極星」の比喩が登場する。「どこを見回しても、荒れ狂う海のうえに、『我らはひとつの国家nationたれ』との思想が、波浪に翻弄される旅人たちの上空の北極星のように、輝いているのを見ます」(ibid.)。これは『東洋の覚醒』の末尾近くにみえる「剣」の呪文を想起させる。「中国は、天空の軍勢とも見まがう星ぼしを統べて統一をもたらす北極星の光芒のうちに、汝「剣」を尊崇する」(C.E.W.vol.1:166)。その北極星のもとで、「藝術は、精神的な声明に満たされている——今日のインドにおいて、国民性Nationalityと『声明に』」(C.W.S.N.vol.3:12)とニヴェディタは訴えかける。

ちなみに、カーリー信仰のなかで剣のイメージを強調した点は、ニヴェディタの創見とされ、それが武闘革命を主張する特定の秘密結社と彼女との結び付きを誇張する、無根拠な女傑英雄神話を蔓延らせる原因となったとの想定もある。官憲による書簡開封や盗聴の事実は確認されるが、英国高官とも密接な人間関係をもっていた立場上、もとより逮捕の恐れなどないお道楽の手すさびとする酷評もある (Sarkar 1973:475-6)。また今日にいたるまで、インドでは岡倉天心が、武装革命を教唆するために日本から派遣された謀略部隊

の一員だったとする通説が根強く残存する (L.S.N.vol.1:24; Mitter 1994:264-5; Mukherjee 1997:222)。その背景には、当時武装蜂起に最も近い思想を抱いていたスレンドラナート・タゴールと天心との接触の機会をニヴェディタが作り、また天心が、蜂起を希求するベンガルの急進的な若者たちの精神状態に感応して、ことさら挑発的な語彙を選んで執筆したのが、右に何度か引用した、「我らはひとつ」という扇動文書の草稿だった、という事情もある。そこで天心は、「アジアの闇」からの「黎明」を「アジアの兄弟姉妹」に訴え、カーリー女神の加護を求める呪文を唱えていた。そしてこの扇動文書が、天心没後の一九三八年になって、『東洋の覚醒』と題して、まず和文訳によって公表され、超国家主義者、天心という像を定着することとなる (岡倉 1987)。

このように「国民」意識の覚醒は、その後のインド近代史のなかで、特異な解釈を蒙ってきた。だが、一九〇六年から九年にかけてのニヴェディタ自身の実際の活動は、右に見た「国民性を作るうえでの藝術の機能」という題名からも分かるように、とりわけ藝術方面に独自の貢献を見せてゆく。そして、これらの議論を通じて、西洋の物質的優位に対して東洋の精神性における優位を訴える(いささかステレオタイプめいた)論調が、岡倉天心、ハヴェルとともに、ニヴェディタの主張のなかでも、一種の通奏低音を奏でてゆくことになる (Inaga 2001b:333-4)。

今日、もし我々が道徳や知性の試練を文明の基準として採用するならば、そうした事柄にあつては、東洋が西洋よりはるかによき成功を収めてきたことを、無下に認めないわけにはゆかないでしょう。家族の絆の強さ、家庭生活の甘美さと適切さ、全体としての宗教の結構のなかで個人の発展がいかなる場所を占めるべきかについての行き渡った理解、莫大な物理的負担もなく余暇を楽しむ力、尊厳、簡素、攻撃的行動のない根気よい勤勉、藝術の評価と、なされた、あるいはなされつつある仕事、そして何より、もてるすべての能力を思いのままに集中する才能。そうしたすべてにおいて、宗教のいかんを問わず、インドのもつとも貧しい階級ですら、西洋では彼らよりずっと上の地位にある人々に、けつして引けをとりません。こうしたことは、仏教時代の成果のうちに数えられるものです (C.W.S.N.vol.2: 239)。

ニヴェディタのこうした見解は、現代においてもなお、とりわけ第三世界女性論と呼ばれる問題構成が抱える、厄介な悪循環に棹さしている。すなわち東洋社会は女性を抑圧しているとして、これを唾棄することは、西洋(男性的優位)による東洋(女性的劣位)支配を正当化する結果となる。ところが東洋の美徳を認知し受け入れ

ることは、結果として、東洋における男性支配と女性抑圧を容認することとなる。このジレンマは、結局のところ、西洋のキリスト教宣教団に属する女性と、ヒンドゥー教を信仰する女性たちとのあいだに、協力や連帯という以前の相互認知を樹立することすら、むづかしくしかねない。キリスト教宣教師たちによって言祝がれる、インドの隷属からの解放も、ヒンドゥー教徒側から見れば、西洋のそしてキリスト教への服従として、否定的に評価される。さらに言えば、東洋の倫理的優位を否定する判断は、東洋に対して西洋基準の道徳的判断を押し付ける支配者意識として非難されかねず、反対に東洋の倫理的優位を受け入れることは、家父長的男性原理と女性虐待を弁護する態度として、糾弾されかねぬ。この悪循環を明るみに出している点に限っても、ニヴェディタの著作は、今日なお乗り越えられぬ意義を担っているといえよう。

九、"真性のインド的性格" 対グレコローマンの規範

二〇世紀初頭のインドという歴史的・地理的な枠組みに限定するならば、これと同様のジレンマは、とりわけ藝術的表現におけるインドの国民的性格の再創出という課題に直面して、噴出することとなる。ニヴェディタやその周辺の民族主義者たちにとっては、インド美術の国民的性格が、西洋——すなわちグレコローマン——の

規範によって測定されることはおろか、そうした基準に合致するがゆえに評価されることそのものが、耐え難い屈辱と映る。とはいえ、インド美術の国民的性格と見える要素が、事実問題として、「美術」という範疇で認知されなくては、議論そのものが成立しない。ところがその「美術」なる範疇は、ほかならぬグレコローマン規範にしたがって練り上げられた、西洋起源の文化的・歴史的概念、すなわちインドの国民的性格を主張する上で、権利問題として拒絶せねばならないものだった。

おりから、一九〇五年一〇月一六日のベンガル分割令の施行にもない、カルカッタを出发点に、スワデシ「国産製品購買」運動による英国製品排斥の潮流が高まったが、この国民主義の高揚を背景として、ガンダーラの仏教美術評価をめぐる論争がもたらがる。それまでは、ガンダーラ仏教彫刻に、顕著なヘレニズムの影響を認め、それを根拠にガンダーラ仏をインド美術の最高峰とみる、ファーガスンやV・スミスらの見解が、主流となってきた。だがインド美術にインドの国民性を求めようとする立場からは、こうした西洋的の外的基準に照らしたインド美術評価は、とうてい受け入れがたいものとなる。この国民主義的なインド美術史再解釈にあつて、ニヴェイデイタは、美術批評家として主要な役割を担うこととなる。じつさい、これに続く数年間に、E・B・ハヴェル（一八六一—一九三四）やA・K・クーマラスワミー（一八七七一—一九四七）によって、

インド美術史の先駆的な著作が公刊されてゆくが、ニヴェイデイタはこれらの著者や藝術家たちと、密接な連絡を保つかわら、その刊行を言祝ぎ、著者たちを勇気づける書評を、倦むことなく公表してゆくこととなる。

一九〇八年にはハヴェルの『インドの彫刻と絵画』が、ロンドン
のジョン・マレー（天心の『東洋の理想』も同社の出版）より刊行される。それへのニヴェイデイタの書評が、一九〇九年一月の『現代評論』誌にみえ（C.W.S.N.vol.3:21-27）、¹⁾ ここで彼女はインド美術においてギリシアの要素は重要ではない、とするハヴェルの見解に同意する。

我々の著者は、正当にも、インドの美術はインドの理想を通じてのみ理解可能だと感じています。インドは己が藝術をギリシアから派生したとするのが通説ですが、インド美術の〈理想〉がギリシアから派生したわけではないことが認められるかぎりにおいて、こうした通説は、極めて僅かな意義しかもちえない、と本書の著者は指摘しています。『いうまでもなく、いかなる国民性といえども、その藝術的理想を形作りうとする際には、土着のものであれ、外来のものであれ、手に届く手段をなんであれ利用するのは、むろんのことだ。だがギリシアがインドの哲学や宗教を創造したのではないのに劣らず、ギリシ

アがインドの彫刻や絵画を創造したわけではない。ギリシアの美的理想は本質的にインドのそれとは異っており、いかなる時代にあっても、ギリシアがそれらの美的理想をインド美術のうえに及ぼしたことなく、一度もない。インドの美術は、その独特で本質的な性格において、まったくもってインドの思维とインドの藝術的精髓の産物である。』と(C.W.S.N.vol.3:22-3)。

ニヴェディタが引用したハヴェルの文章からは、美術とは、該当する国民の思维や哲学の視覚化された表現であるとする、著者の強固な先入観が鮮明に見える。ニヴェディタの論評もまた、実際の現象よりも、その背後に想定される理想に重きを置く点で、彼女の「理想主義的」な傾向を示している。岡倉天心の『東洋の理想』の「理想」ideals という語彙が、こうした理想偏愛の知的環境にあつて、特権的な役割を演じていることは、明白だろう。続く箇所ではニヴェディタは、ガンダーラ美術を貶すかたわら、汎インド美術圏の存在を強調している(それを彼女は、英国の植民地への対抗なのか、インドの植民地「コロニー」と呼んでいる)。

ハベルの頁を読むほとんどの読者が、これが最初でなければよいのですが、ジャワにボロブドールの偉大な寺院を建立した(インドの植民地)というものの存在について習うことになり

ます。キリスト暦の一世紀から二世紀にかけての、ガンダーラの半ばギリシア化した美術と、真性のインド彫刻という、己が自身の発想源を意識的に所有して何の不安もないものとのあいだには、計り知れない精神の差異が横たわっています。それをしかと実感するためには、ロリヤン・タンガイの仏の説法の浮き彫り「カルカッタ博物館」を、ボロブドールで扱われた同様の作例と比較するに強くはならないでしょう(ibid.:27)(図4)。



図4 ロリヤン・タンガイ《仏の説法》

石造、高さ45センチ、
カルカッタ博物館

このように、ニヴェディタはハヴェルがガンダーラ彫刻を「真性のインドの彫刻」から除外するのに賛同し、このせいぜいのところ循環論法でしかない議論(というのも、すべては「真性なるインド性」なるものの定義次第なのだから)を正当化するために、ハヴェルが提唱する経験主義的な判断への信頼を表明する。「ハヴェル氏

がインドの理想はガンダーラ美術においては決して実現されなかったと言うのも、もつとでしようし、カルカッタ博物館のガンダーラ彫刻を訪れて、聡明な戦士風の若い男たちと対面したことのある人なら、『彼らがインドの禁欲主義の姿勢でそこに居心地悪そうに座し』、その口髭が整髪師のありうる最新の技量で整えられているのを見れば、ハヴェル氏の発言に同意することでしょう』(ibid.)。

さらにハヴェルは、インド真性の彫刻の「高尚」lodyな精神性を、グレコローマンの(そしてその延長としてのガンダーラの)「地上」earthly的な物質主義と対比させるが、こうしたハヴェルの独断的な二分法に、ニヴェイタの結論もまた重なりあう。「マガダの仏の高尚で静寂な単純さも、ポロブドゥールの印を結んだブツダの自ずからなる甘美さや優しさも、「ガンダーラ彫刻には」見ることができません。(中略)著者はこう述べています。『ヨーロッパの美術は、いわばその翼を摘まれてしまっている。ヨーロッパ美術は地上的な事物の美しか知らない。インド美術は最高位の天空に舞い上がっており、天に属する事物の美のものかを地上に齎そうと努めている』と』(ibid.)。加えて、一九〇九年一月の『現代評論』誌に寄せた、ハヴェルの『インド絵画』への書評で、ニヴェイタは古代インドに存在した「大学」に言及しつつ、外国起源の要素の「国民化」nationalisationを、歴史的事実として指摘する。「例えば現代のペシャワール近郊のタクシャシラー「タキシラ」、ベ

ンガル「ママ・実際はビハール州」のナーランダー、それにクリシュナの川岸に位置するスリダンヤ・カタカ(アマラーヴァティー)などに点在する古代インドの大学には、宗教絵画や宗教彫刻の学校施設が含まれており、こうした重要な文化センターにおいて、あらゆる外国の藝術的な観念は、漸次インドの思惟によって変形され、国民化されました』(ibid.:33)。

一〇、インドの理想主義とスワデシ運動

おつて一九〇九年七月、ニヴェイタはアナンダ・K・クーマラスワミーの『中世シンハラ美術』の書評を『現代評論』誌に掲載し、熱烈な推薦の辞を綴っている。クーマラスワミーは、セイロンの出身。幼少より教育をイギリスで受け、ロンドン大学に進んで化学、鉱山学などを修めていたが、スワデシ運動の高揚とともにインドに戻り、文法学や美術の研究に着手していた。そのクーマラスワミーによるセイロン美術論を書評したニヴェイタは、冒頭でウィリアム・モリスのケルムスコット・プレスを活用した本書の「文字と用紙の美しさ」を称賛する。これは彼女が『東洋の理想』の序文で、岡倉天心のことをウィリアム・モリスと比較していたことを思い起こさせるとともに、ウィリアム・モリスとクーマラスワミーの著書とが共有する中世主義をも示唆している。続いてニヴェ

デイタは本書の英語を評価し、「賛歌やサガの力強く単純な術語が
いっばいに詰まっていた」、それが「現代世界の職匠たるモリスの
筆触」を思わせる、と誉め称える。第三にニヴェディタは「クーマ
ラスワミー博士」の「シンハラ語彙の感覚のみならず字義どおり
の意味を伝える英語の等価物を見つけよう」とする努力が功を奏し
ているとして、幾つかの訳語を「高い評価に値する」と記す(C.W.
S.N.vol.3:45)。さらに、ニヴェディタは、自らの信条に忠実に、
「インドにおける美術の連続性」が著者によって証明されているこ
とを、特筆大書しつつ、次のようにクーマラスワミーを引用する。

インド美術の多様な発展を通じて（そこにはセイロン、ビル
マ、シャムそしてジャワを含むが）、その下地をなす注目すべ
き統一性が認められる。それは時間を越えて一貫する装飾要素
の存続のみならず、地理的なものでもある。ここでわたしは現
在において、交易や技法にかかわる特異な事例が、言ってみれ
ば散りじりの島々となって、インド全土に孤立した散在状態で
見いだされることに触れておこう。こうした分布状況から議論
できることは、これらの手工業技術が、かつてはより広範に、
かつ連続的に広がっていた、ということであり、またかつては
それが、今よりはるかに大規模かつ徹底していた、ということ

である (*Ibid.*:45)。

こうした見解は、生産拠点の分散と、交易の存在という事実(点
と線)から、無理やり交易圏全体にならかの統一性(面)を想定
する点で、議論としての飛躍が否定しがたいし、また見方によつて
は、會での栄光を回顧して現在の墮落を憂う感情に支配された観
察であることも否定できまい。とまれこうしたクーマラスワミー
の見解に則り、ニヴェディタは「その表現においては、まことに多
面的 [manifold] な」広がりの中に「インドの統一性」を見いだ
そうとする (*Ibid.*)。多面性のうちなる統一とは、クーマラスワ
ミー自身の一九〇八年の思弁的な論文、「インド美術の目的」の基
本的教条を、ほとんどそのまま繰り返したものだ。即ち「すべ
てのインドの学派を通じて、黄金の糸のごとく、ウパニシャッド、
ヴェーダーンタの根底的な理想主義が、一条の流れとなって貫いて
いるが、それと同様にあらゆるインド美術にあつて、その目を眩ま
せるばかりの多様性 [variety] の下に、一貫する統一性が認められ
る。この統一する原理は、ここでそれもまた理想主義であるが、それ
は必然的にそうでなければならなかった。というのもインドの思惟の
綜合は (一)であつて、(多)ではないからである」(Comarswamy
1985:i)。ここで、インド美術には「統一を齎す原理」が働いている

とする理想観念主義に、アドヴァイタの観念が反論を許さない哲学的論拠を提供していることが分かる。

ガンダーラ彫刻に顕著なヘレニズムの要素は、定義からして、このインドの「統一する原理」とは相容れない。すでにE・B・ハヴェルの著書への書評に明らかだった、ガンダーラ彫刻への保留は、ここでさらに直裁な断言を得ることになる。「クーマラスワミー博士は、ギリシアに関して今日通り相場となっている非常識の犠牲者ではまったくありません。かれはヘレニズムの心が、初期の世界にとってであれ、現代の世界にとってであれ、唯一の権威づけられた美である、などと認めることを、きつぱりと拒絶しています」(C.W.S.N.vol.3:50)。そう断ったニヴェディタは、続いてクーマラスワミーの学説の核となる箇所を引用する。

ギリシアがインド美術に及ぼした影響は、いかに或る時期に大規模なものだったにせよ、究極的にはそれほど深くも重要でもなかった。女性化されて技巧的にはさして重要ではないガンダーラ派の作品に、過剰なまでの注目が集中したがために、ギリシアの影響に不当なまでの卓越性が付与された。さらに何らかの偏見が、従来ヨーロッパの探索者たちをして、古典期のギリシアをごく自然にすべての〈美術〉の源泉と見なし、古典美術の影響は、東洋にあっても西洋においてと同様、永遠に重要

であったに相違ない、と考えるように仕向けてきた、ということも、認められねばなるまい (ibid.:51)。

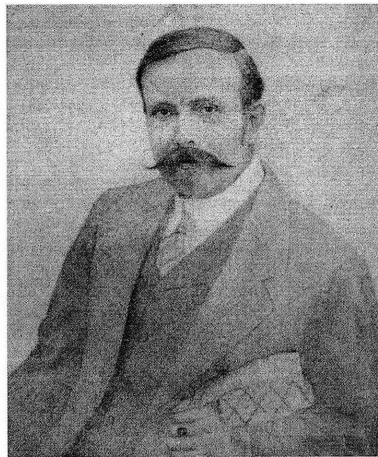


図5 E. B.ハヴェルの肖像

P. ミッター
『植民地インドの藝術と国民主義』より

クーマラスワミーの著書を追うようにして、E・B・ハヴェル(図5)は一九二一年に『インド美術の理想』と題する書物を公刊する。題名からして岡倉天心の『東洋の理想』との共鳴は明らかだが、クーマラスワミーに依拠しながら展開された思弁的な議論は、グレコローマンに絶対的な規範を求める西洋の美学的常識への、もっとも激烈な対抗声明となった。その様子は、その前年、ハヴェルがロンドンのロイヤル・アカデミーで行ったインド美術に関する講演が、ジョージ・バードウッド卿の激昂を招き、ブルムズベリー派の美術評論家にして、グラフトン画廊で『マネおよびポスト印象派』展を企画したばかりのロジャー・フライらを巻き込む論争に発

展した」という一件からも裏付けられよう (Guha-Thakurta 1992:163-5; Inaga 2001b:335)。グレコローマンの規範の絶対的優越性に疑問を投げかけるために、ハヴェルは「本質的インド性」⁹、*sentinal Indianness*なる概念を提唱する。ここに、東洋（あるいはインド）の理想は、西洋の理想とは相容れず、それとの共約性を拒むことすら辞さないものとして、提起されたことになる。

東洋の理想の自己肯定が、インドの藝術的表現の「統一する原理」*unifying principle*として表明されたことの背景としては、インドの国民意識が味わったばかりの屈辱を想定できよう。既に別の箇所では指摘したが、「散りぢりの島々となつて、インド全土に分散・

孤立」した過去の藝術的遺産——という暗喩の裏には、失われた「統一」を夢見る指向が透けて見える。総督政府が断行したベンガル分割令による、祖国の分断と断片化という政治的現実への、なかば無意識以上の反発が、ここには仄めかされているものと見て取るべきだろう (Inaga 2001a:87)。国民国家の精神的な礎としてインド美術史を構想し、統一されたインドという古代の栄光を復権する。それは、国民国家建立という当時の政治目的と密接に繋がる歴史構想の表明だった。ここに、ベンガル分割令が引き起こした国産製品奨励「英国製品不買」[「スワデシ」]運動の、美術の領域に転移された姿を探知することは、決定的外れではなからう。

ニヴェディタはこうした国民国家への希求を明らかに意識しながら、

ら、書評を締めくくる。クーマラスワミーの研究にその模範をみるような手段を通じて、「スワデシ」[「国産購買」]の感情と国民性の教義とに、反論を許さない後ろ盾となる知識と教養が付与されることとなるのです。インドには宝玉が溢れています。あと必要なのは、それを摘みあげる人が存在することだけなのです。そして、その時こそ、インドの国民的統合を目にすることができ、何人たりとも、またその動機がいかなるものであるにせよ、これを退けることはできないのです。プーミア・デヴィ・キ・ジャ！産砂の女神たる母に栄えあれ！」(C.W.S.N.vol.3:52)。

一一、インド美術の国民的再生「ナショナル・ルネッサンス」

タバテイ・グーハタクルタはその『新「インド美術」の創成』でこう述べている。

インド美術を擁護し再解釈するハヴェルには、なお支配者による被支配者に対する父権者的義務に絡み取られたところが残っていた。いかにかれが繰り返し、インドにおける英国の美術行政やインド美術を扱う西洋の学術にたいして声高に反対を唱えたにせよ、彼が定義した代替的な関与は「帝国」の枠組みの内側に止まるものであった。オカクラの場合と同様、クーマラス

ワームの場合には、東洋中心主義「オリエンタリズム」はより決定的な民族主義的な音調を加えたが、それは、かたや若返った日本の愛国的な熱狂に、かたや国としての纏まりを喪失したセイロンの、深い自己アイデンティティー危機に根差したものであった。ニヴェディタはベンガルのスワデシ運動へ直に参画することによって、もつとも効率的に、これらの考えをインド美術の国民的「再生」「ルネサンス」へと牽引してゆくことができた (Guha-Thakurta 1992:182)。

一九〇七年三月には「東洋美術インド協会」が設立され、その初期の奨学金を獲得した画家には、次に述べるナンドラル・ボース (ベンガル音ノンドラル・ボシュ) がいる。実際には、ニヴェディタはスワデシ運動のもつとも決定的な段階だった一九〇七年夏から一九〇九年の夏にかけて、インドを離れており、はたしてニヴェディタが美術におけるスワデシ運動のもつとも効率的な牽引役だったか否かに関しては、専門家の見解は分かれるところだ (Garkar 1973: 496)。とはいえ、このベンガルにおける新美術運動創成の時期、ニヴェディタが若き画家たちに指針を与え、その作品を称賛することで、インド美術再生への夢に大きな情熱を注いでいたことは、疑えない。グーハタクルタは続けて、「ニヴェディタの場合ですら、インド美術の東洋中心主義「オリエンタリスト」的再解釈の輪郭を、

この主題に溢れていた民族主義的な自己覚醒の波という、並行する現象から分離することは困難である」、とも述べている (ibid)。だが、少なくともこの時点では、この両者の競合と混淆こそ、ニヴェディタの想像力が翔たくための格好の基礎となっていた。『プラーバーシ「移民」』誌に一九〇六年に掲載された記事を見よう。

もう長いあいだ考えてきたことですが、もしわたしがインドの王侯だったなら、わたしは余剰の収入を使わず最初にそれになによりも、市民と歴史とを描いた絵画を奨励したいと思ってきました。そして、この目的のため、競技を開催し、褒賞を予告し、着色絵画用の安価な複製版画を印刷するための出版所を設立したところでしょう。我らの埃っぽい横道には、開け放ちのベランダを設け、四角な広場の三面の周囲に行き渡らせ、その内側の壁には大きな壁画を据えたことでしょう。いくつかは絵の具、いくつかはモザイク、そしていくつかはインドの遺産に倣って、浅浮き彫りにして、そこには市民に相応しい、国民の過去の力強い場面を描くのです。(中略) ここに語っている建物は、市民のための寺院でなければならない、というか国民精神の寺院といったものでしょう。神話的な場面はここには許されません。その代わりに、アシヨカ王がその仏教の伝道師を遣わし、カニシカ王が協議の席に着き、ヴィクラマーディティ

ヤがアシユヴァメータを授け「チャンドラグプタ王による馬の犠牲祭を指す」、チエトーレの二人の王冠を戴いた犠牲——アクバルの戴冠、タージ・マハルの建立、アウラングゼーブの埋葬、テイペラーの丘でのジャハナビ王妃のサティ——これらや、こうした主題がここに展示され、川でのガートに行く女性たちや、働きに行き、また帰宅する労働者たちひとりひとりが、インドの理念、四千年の年月を経たインドの進化に親しむこととなるのです（C.W.S.N.vol.3:58）。

一九一一年、赤痢に冒されて時期尚早に早世するまでの、晩年の残された数年間、ニヴェディタは、こうした彼女の夢のいくつかが、彼女を敬愛する若き画家たちの手によって実現されてゆくのを見届けることになる。以下、ニヴェディタ自身の批評を導きとして、二〇世紀初頭のベンガルにおける絵画復興の典型的な作例に検討を加えたい。最初の作品はアバニンドラナート・タゴールの《バーラト・マータ》。ふたつ目は、ナンダラル・ボースの《サティ》。最後にスレンドラナート・ガングリーの《ラクシマン・センの逃亡 一二〇三年》を取り上げよう。ニヴェディタ自身による説明は、本論で我々が今まで論証してきたところを生き生きと裏付けるのみならず、その結論をも指し示すこととなるだろう。

一一、《バーラト・マータ》と《サティ》



図6 ナンダラル・ボース [ノンドラル・ボシュ]
《ジョラシャンコの芸術家のアトリエ》
クーマラスワミー『インド藝術の基本要件』より

絵画におけるベンガル・ルネッサンスの中心人物、アバニンドラナート・タゴール（ベンガル音オボニンドロナト・タクウル）（一八七一一一九五二）は、詩人ラビンドラナート・タゴールの従兄の次男。一八九七年からハヴェルの薫陶を得て、ムガル朝様式のインド絵画の復興運動に参画。一九〇三年には、岡倉天心の手配で折から

インドを訪ねていた菱田春草、横山大観らにも会う。大観がジョラシヤンコの屋敷のアトリエ(図6)で水墨画を制作して見せたことに触発されて、薄塗り「ウォッシュ」の手法を確立。一九〇五年にはカルカッタ国立美術工芸学校の校長となっていたが、一九〇六年に《バーラト・マータ》(図7)を作成している。この作品は、技法的には日本の画法に負い、主題の解釈にあつてはニヴェディタの『母なるカーリー』に、少なからぬ影響を受けているように見える。同年『プラバシ』誌に掲載された「美術鑑賞」でニヴェディタは次のような観察を記す。



図7 アバニドラナート・タゴール
〔オボニドロナト・タクウル〕

《バーラト・マータ》

シスター・ニヴェディタ『全集』第3巻挿絵より

ここににある絵画は、インド美術の新しい一時代の始まりを証しするといってもよいような作品です。現代が画家に授けて付加された表現手段のすべてを用いていながら、それにもかかわ

らず画家は純粹なインドの觀念に、インドの形で表現を与えています。蓮の曲線や光輪の白い発光はアジア風に構想された人体の姿に美しくより沿っており、その人物の四臂の腕は、神聖なる力の多様性の象徴です。(信仰)と(習得)、(衣服)と(食物)を与える者——これが(母)ですが——この作品はいわばこの(母)の精神と、その(母)の肖像とを、インドの藝術家が、(母)の子供たちの目に写るままに肖像にした限りにおいて、最初の傑作といふべきものです。藝術家が(母)のうちに何をみているかは、我々すべてに明らかにされています。すべての善を与え、しかも永遠に処女であり、祈りと恵みにあつて永遠に人間の感覚からは浮遊した母なる土地の(精神)。霧のなかの睡蓮と白い光とが、(母)を日常の世界とは別の場所に据えています。それは四臂の腕や、(母)の無限の愛も、同様です。それでいてひとつひとつの細部において、シヤンカの腕輪、ぴったりと覆っている衣服、素足、解き放たれて誠実な表情のなかにおいて、我々自身、そう、我らの心の心、同時にインドという大地の母であり娘であり、インドの少女時代における、老いた仙人「リシ」にとつてのウシアバラ、すなわち夜明けの娘、なのではないでしょうか(C.W.S.N.vol.3:57)。



図10 ナンダラル・ボース《ノンドラル・ボシュ》
《サティ『殉死』》(1907)
ニューデリー国立近代美術館



図9 菱田春草《弁才天》(1903)
(個人蔵)



図8 横山大観《インド守護神》(1903)
(個人蔵)

図8、9、10は『アジア近代美術の夜明け展』
昭和60年 国立国際美術館ほかより

一言でいえば、ニヴェディタはこの女性の姿のうちに、彼女がインドでの経験を通じて実現しようとした、若返ったインド理念の受肉を見ている。それはまた『母なるカーリー』において彼女が解釈したカーリー女神、その恐るべき憤怒と破壊の姿を「見通し」、「またぎ越す」ことによって、その背後に、いわば現象界のネガとして理解すべき、〈永遠の母性〉の理想像だったのである。さらに天心の周辺にあつて日本画の近代化を図った、狩野芳崖の《悲母観音》を東アジアにおける先行例として比較することも有効だろう。一九〇二年にインドに滞在した、菱田春草や横山大観が、日本の従来の仏教図像の仕来りを大きく逸脱したカーリー女神像(図8)や、睡蓮の花弁の開く池に佇む弁財天「サラスヴァティー」像(図9)を描いており、新たな母性表現を求めての、アバニンドラナートとの相互の啓発ぶりも想定してよいだろう。

続く一九〇七年、ナンダラル・ボース(1883-1966)が《サティ》(図10)を制作する。ボースはアバニンドラナートの弟子筋にあたり、とりわけニヴェディタとも密接な関係を持った。この後一九〇九年からは、アジャンタ壁画の模写にも従事する。一九二四年には、一九一三年にノーベル賞を受賞していた、詩人タゴールとともに来日。横山大観はインド(あるいは遅くとも北米)で、松に絡まる龍の姿を揮毫している(図11)が、ボースの後年の作品《燃える松》(一九四二)(図12)などは、この大観の意匠を下敷きにして、炎と



図12 ナンダラル・ボース《燃える松》(1942)

ニューデリー国立近代美術館
『アジア近代絵画の夜明け展』より

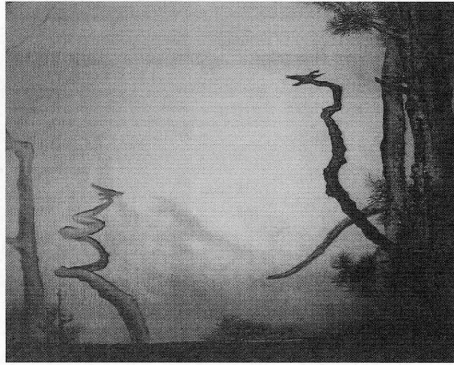


図11 横山大観《双龍の図》(1904)

イサベラ・ガードナー美術館
ボストン



図13 スレン・ガングリー
《ラクシマン・センの逃亡 1203年》

(1907年頃) P. ミッター
『植民地インドの藝術と国民主義』より

煙りに龍の姿を込めたものか、とも推定できる。

そのボースの《サテイ》だが、既に示唆したように、ニヴェディタはサテイの風習を、単なる野蛮で残酷な女性の供儀、狂信的・非

人道的な強制的自殺、あるいは東洋人女性の隷属を象徴する究極の社会的制裁などではなく、聖人の殉教にも匹敵する、自己犠牲による女性の精神的自己実現の一環として解釈しようとしていた。ボースの作品読解にも、サテイに女性の高貴なる尊厳と勝利の契機を見ようとする、ニヴェディタの立場が鮮明に表明される。

我らの眼前にはひとりの女性がいます。それは美しく、花嫁のように崇められ、彼女の心のすべては勝利の瞬間へと向けられています。形は純粋に菩薩の姿であり、ラジャ「花粉／塵」の片鱗など、ひとかけらも見られない——とインドの思索者なら言うところでしょう。炎がうずまきのように燃え上がっています。彼

女は炎の頂きに、祭壇に捧げられて跪いています。彼女の祈りには、いかなる別離の泣きべそもたち混じりません。彼女の目は何も見ていません——下から迫る炎も、彼女が後にしようとしてい、愛せし者たちをも。何も——いや、彼女がまもなく再び一緒になる、彼の聖なる姿を除けば。彼女の心は静かで、平安に満たされています。瞬間は統合の瞬間です。別れのことなど、彼女は知りません(『現代評論』一九〇八年四月、W.S.N.vol.3:66)。

「統合」union、「別れ」separationといった言葉が、暗にインドの「統一」への希求、ベンガル「分割」への批判を込めた引喩であることは、いうまでもあるまい。サテイという自己犠牲の行為のうち、ニヴェディタは倫理における東洋の西洋に対する優位を見ている。「この完璧なまでに恐れを知らぬありさまに、この自己の意識を完全に滅し去った姿に、我々はインドの(構想)した(女性)の(栄光)の、なんとも言い知れぬ目撃者となつていゝのではないでしょうか」(ibid.)。こうしてニヴェディタはキリスト教徒の殉教とインドの妻としての勤めとに、並行するものを見いだすように、と提案する。「古きインドの家庭における、世を捨てて隠居した妻の道から、偉大なる聖人の殉教による死まで——それは真美のところ、栄光の小道であつて、そこに刻まれたひとつひとつの足跡は、我ら

の祝福を受けるに値するものではないのでしょうか」(ibid.)。こうしてニヴェディタは(西洋の)読者をして、カトリック——のみならずイスラーム——の鑑に照らして、サテイの実践の神聖にして厳粛なる様を納得させようとする。

実際、別の箇所で、ニヴェディタはイスラームに言及して、こう語っていた。「聖なるテキスト「クールアン」は、祖国のために死ぬ者はただちに至福に満ちた光景に達することができる、とまで述べています」(『インド生活の経緯』C.W.S.N.vol.2:77)。クールアンの問題の箇所は、ほかならぬイラン・イラク戦争のうちに、田舎の純情な青少年たちを義勇軍に徴兵する手段として援用された聖句の一節だった。つまり文脈を変更すれば、サテイは、祖国が被った恥辱を濯ぐための、抗議の焼身自殺の奨励といった、危険思想(?)にも、容易に結びつくことだろう。そして究極の自己犠牲は、ニヴェディタにあつては、カーリー女神への供犠という究極の奉仕に求められていたはずだ。すでにインド到着からほどない一八九九年に執筆した「カーリーとその賛美」に、ニヴェディタはこう記していた。「人『男』」に対してかつて、信仰の偉大なる言葉がこう語りかけました。『我が子よ。(我)を喜ばすために、汝は多くを知るにはおよばぬ。ただ一心に(我)を愛せよ。汝の母が汝を膝のうえに引き寄せた時、汝が母に語るがごとく、我に語れ』と。この人『男』はいまやあらゆる言葉と行為と思惟を通じて、こう言うことができる

でしょう。『神よ、もし〈汝〉が我を殺すとも、我は〈汝〉に委ねます』と(C.W.S.N.vol.2:427)。ここには神の意思に忠実に、神と〈一体〉になることに究極の至福を見いだす、神秘主義の理想が、ラーマクリシュナ教団の〈母〉への信仰を通じて示されている。それは、現世的な死、物質的な死を遥かに超越した境地への誘いというてよからう。

一三、《ラクシマン・センの逃亡 一二〇三年》…ある解釈

最後に検討したいのが、スレンドラナート・ガングリー(?-1909?)の《ラクシマン・センの逃亡 一二〇三年》(1907?)(図13)。『現代評論』誌一九〇九年二月号に発表された「ハヴェウルのインド絵画論」で、ニヴェディタはこの作品の主題となった歴史的状况をこう物語る。

ハヴェウル氏が複製した現代派の最後の絵画には、なんら弱点などありません。モハメッド教徒の軍勢を前にしての、一二〇三年のラクシマン・センの逃亡を、歴史的にどのように考えるにしても——そして、それゆえ彼は臆病者だったなどという馬鹿らしい通説に、私は与「くみ」するものではありませんが——スレンドラナート・ガングリーの絵画は、素晴らしく、力

強く、緊張があり、精力と活力に溢れています。冠を失った王の脱走は、余すところなく語られています。(中略)結局のところ、ここに描かれた瞬間とは、遺憾の気持ちとともに、約束の時でもあったのではないのでしょうか。その場の悲嘆と、藝術のための約束では？作品はその双方を語っています。宮廷の階「ぎざはし」には舟が待っています。でも——扉は開いたままですし、逃れようとする王の顔「かんばせ」には苦悩の決断が刻まれています。そこにはまだ、希望が生きています！それは逃亡の時というよりは、退却の時なのです。かれの王国の何処か遠く離れた砦で、ラクシマン・センは生きおおせ、統治を続けるのです。時きたりなば、彼はまた戻ってくることになるのです(C.W.S.N.vol.3:37)。

ベンガル地方を支配していたセーナ朝は、代々学藝愛好で知られていたが、五代目の王、ラクシユマナ・セーナ(一一七八—一二〇五)の時代、イスラームの侵入を受けて弱体化し、東ベンガルに拠点を移すものの、一三世紀末には滅亡したことが、知られている。そうした知識を背景に、いきなりニヴェディタのこの一節を読むと、そのおそろしく主観的で手前勝手な解釈に、いささか唾然ともさせられよう。フィリピンからの撤退に際してのダグラス・マッカーサー將軍の、かの有名な予言——「我らは戻ってくる」["We shall return!"]

——を知っているほどの未来の読者には、この作品もすこしは容易に理解して頂けるものだろうか。だが本論文を通して、我々はすでにこのニヴェディタによる解釈の謎を解く鍵を手にいれている。先に引用したものが、再度の蘇りを謳う、あの語句をここで想起したい。「法」[ダルマ]が滅び、法ならざるものが蔓延る度に、我は顕示する。善を擁護し、邪悪を破壊するために、我は何度なりとも生まれてこよう。『バガヴァード・ギーター』から引用したこれらの詩句（初出は一九〇三年：C.W.S.N. vol.2:140）は、これもすでに引用したのだが、「自分以外の人類がひとり残らず救われるまでは、自らの涅槃を拒絶した」（C.E.W. vol.1:150）かの菩薩の決意とも、決して無縁ではない。そしてこれらは、『インド生活の経緯』（一九〇四）の最後の一節に、その残響を余韻のように響かせていた。「道筋は明らかです。でもインドにはその道筋を辿るだけの力が残されているのでしょうか」、「あの力豊かな〈母〉は疲労困憊の態ではないのでしょうか」。このように問いを発したあとに、ニヴェディタは、そうした疑念への彼女なりの最終的な返答をこう綴っていた。

なにもものにも支配されない希望が、インドの農民の心には、いまだに覚醒しています。今存在するものは、通り過ぎることとなる、そしてかつてあったものは、再び巡り来ることとなる。

——そう彼は、時の終わりまで、呟き続けるのです。この農民の言葉のうちに、我々は偉大なる預言の響きを耳にします。彼の声は、その残響にすぎないのです。／「法」[ダルマ]が滅び、法ならざるものが蔓延る度に、我は顕示する。善を擁護し、邪悪を破壊するために、〈国民の正義〉を確固として樹立するために、「懸点は原文 イタリック」、我は何度なりとも生まれてこよう」と（時の機のうえで）『インド生活の経緯』最終章 C.W.S.N. vol.2:243。

もはや疑いはあるまい。一九〇三年の「逃亡」は、七世紀後の二〇世紀初頭における、英国統治下のインドの現状をほのめかす事績として取り上げられている。おおっぴらに、そうと宣言されていないが、大文字で付加された〈国民の正義〉、さらにはイタリックで強調された「確固として樹立するために」からも、『インド生活の経緯』の結末で、ニヴェディタがインドに法「ダルマ」の再び帰する日を祈っていたことは明白であり、それが〈ラクシマン・センの逃亡 一九〇三年〉への彼女の解釈で反復されていることも、否定するのはむずかしいだろう。「時きたりなば」、「統一へとむかう有機的な実体」たる「インドの理想」は「また回復されることとなる」、というのである。というのも、ニヴェディタ自身述べるように、「さまざまな濫用——そこには英国統治のそれも含まれよう

——にたいして争擾をもって対抗するのは、けっしてヒンドゥー教の方法であったことにはないのです。むしろ信仰は、危機に瀕した時であって、繰り返し、倦む事なく、最高の理想の旗を掲げることによって、進歩を遂げてきたのです」(C.W.S.N.vol.2:140)。この文章は、元来一九〇三年、すなわち、ラクシマン・センの逃亡から正確に七〇年後に綴られていた。この事実からも、右の文章をガングリーの歴史画に結び付けて、ニヴェディタの本来の意図を推定する我々の仮説は、その根拠を補強されることだろう。

一九〇六年から数年のあいだに制作された絵画作品を、同時期に執筆されたニヴェディタの文章に照らして、以上手短かに検討してきた。そこには、「危機に瀕した時には」理想が高揚する、との預言が、預言を裏切ることなく実現された様子も見て取れる。さらに、この預言は、ほかならぬニヴェディタの節度を保った雄弁が言祝ぐ藝術的な達成によって、部分的にはあれ成就されつつあった。少なくともニヴェディタ自身には、その実現は間違えなく実感されていたことだろう。西洋の美的価値判断と、それへの東洋の側からの反応という、歴史的な対峙の現場にあって、自らその接触現場の化身となり、主要な歴史的触媒の中核を担った、アイルランド出身のひとりの女性。その女性を介して、樹立途上の「新たなインド美術」の勝利を祝福する言葉が紡がれた。東洋美術史の構想を縦糸とし、

岡倉天心とシスター・ニヴェディタとの交流を横糸として編まれたその経緯には、周囲の美術史家や藝術家たちも取り込まれた。その絵巻は、二〇世紀初頭のアジアの国民主義的熱狂を支え、そこに目に見える表現を与えた。『母なるカーリー』『東洋の理想』『インド生活の経緯』とその周辺の出版事業は、国民文化創成期における、日本とインドとの、知的越境と混濁の生態を証言している。

* 本稿は、ワタリウム美術館主催、第五回岡倉天心研究会での筆者の講演(二〇〇二年五月二二日)を元にした英文、「Sister Nivedita and Her Kali The Mother, The Web of Indian Life, and Art Criticism: New Insights into Okakura Kakuzo's Indian Writings and the "Function of Art in the Shaping of Nationality," *Japan Review*, Nr.16, The International Research Center for Japanese Studies, 2004, pp.129-159」を本論文集の主旨にそって、若干調整のうえ和訳したものである。尚、長田俊樹氏の助言を得たことに謝意を表す。但し、言うまでもなく、不適切な表現や誤謬は著者の責任に帰す。

略号

C.W.S.N.: *The Complete Works of Sister Nivedita*, ed. Pravrajika Amraprana, in 5 vols., Calcutta: Advaita Ashrama, 1967-68 (vol.1-vol.4); 1975 (vol.5).

C.E.W.: Okakura Kazuo, *Collected English Writings*, ed. Sunao Nakamura, in 3

- vols. Tokyo:Heibonsha, 1984.
- L.S.N. : *Letters of Sister Nivedita*, ed. Sankra Prasad Basu, in 3 vol., Calcutta:Nababharat Publishers, 1967.
- 文藝書誌
- Atmaprana 1995 : Pravrajika Atmaprana, *Western Women in the Footsteps of Swami Vivekananda*, New Delhi : Ramakrishna Sarada Mission.
- Coomaraswamy 1908-1985 : Ananda K.Coomaraswamy, *Fundamentals of Indian Art*, Jaipur: The Historical Research Program.
- Guha-Thakurta 1992 : Tapati Guha-Thakurta, *The Making of New Indian Art*, Cambridge:Cambridge University Press.
- Inaga 2001a : Shigemni Inaga, "Okakura Kakuzo's Nostalgic Journey to India and the Invention of Asia," in Suzan Fischer (Ed.), *Nostalgic Journeys-Literary Pilgrims between Japan and the West*, Vancouver : CIR Japan Research Series, University of British Columbia, pp.119-132.
- Inaga 2001b : Shigemni Inaga, "Un destin de pensée: L'Impact d'Okakura Kakuzo, dit Tenshin sur le développement de l'art en Inde et au Japon au début du XXe siècle," in Livia Monnet (ed.) *Approches critiques de la pensée japonaise du XXe siècle*, Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, pp.329-348.
- Inaga 2002 : Shigemni Inaga, "Cognition Gaps in the Recognition of Masters and Masterpieces in the Formative Years of Japanese Art History 1880-1900," in Michael Marra (ed.), *Japanese Hermeneutics : Current Debates on Aesthetics and Interpretation*, Manoua: University of Hawaii Press, pp.115-126.
- Mitter 1994 : Partha Mitter, *Art and Nationalism in Colonial India, 1850-1922*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mukherjee 1997 : Jayasree Mukherjee, *The Ramakrishna-Vivekananda Movement: Impact on Indian Society and Politics (1893-1922)*, Calcutta: Firma KLM Private Ltd.
- Nivedita and Coomaraswamy 1914 : Sister Nivedita (Margaret E. Noble) and Ananda K. Coomaraswamy, *Myths of the Hindus and Buddhists*, H. Holt & Company.
- 岡倉 1987 : 岡倉古志郎「天心とベンガルの革命家たち」『東洋研究』第八号 一―四五頁。
- Sarkar 1973 : Sumit Sarkar, *The Swadeshi Movement in Bengal 1903-1908*, New Delhi: People's Publication House.
- *この詳しい文献案内は 稲賀繁美「岡倉天心とインド：越境する近代国民意識と汎アジア・イデオロギーの帰趨」モダニズム研究会(編)『モダニズムの越境』京都 人文書院 二〇〇二年、七六一―〇〇頁を参照のこと。