

岡倉天心とヴィヴェーカーナンダの反響するアジア美術史観

——インド美術史論争におけるギリシア起源説と社会進化論の克服を通して

外川昌彦

はじめに

アーネスト・フェノロサ (Ernest F. Fenolosa, 一八五三—一九〇八) と岡倉天心 (覚三, 一八六三—一九一三) による法隆寺・夢殿の開帳は、日本の近代美術の幕開けを告げるエピソードとして知られている^①。一八八四年に秘仏を開帳した時の感激を、岡倉天心は次のように述べている。

寺僧のいわく、これを開かば必ず落雷すべし。明治初年、神仏混交の論喧しかりし時、一度これを開きしが、たちまちにし

て一天墨を流し雷鳴あり。衆大いに怖れ、こと半ばにして停む「……」雷の事はわれらこれを引受くべきを約し、堂扉を開かんとす。僧等怖れて皆去る。開けばすなわち千年前の臭気芬々鼻を衝き「……」七尺有余の仏像、手に珠を載せ截然として立てるを見る。一生の最快事なりというべし。^②

数百年にわたり、夢殿に奥深く閉ざされていた救世観音像は、こうして岡倉が「一生の最快事なり」と記す出来事によって日の目を見る。そのエピソードは、明治政府の神仏分離令で荒廃し、海外への流出が続く近代の日本美術の復興を告げる出来事として語られる。岡倉は、その後もフェノロサと手を携えて全国の社寺仏閣を訪れて

宝物リストを作成し、それは今日の文化財保護法の原型となる、一八九七年の古社寺保存法の制定に結実する。

ところで、岡倉が近代日本の仏教美術復興の「最快事」として記したこの出来事について、同行したフェノロサは、後に次のように振り返っている。

この最も美しく等身大より少し大きな立像は、一八八四年の夏に私と私の日本の同僚により発見された。「……」法隆寺の僧によれば、厨子に納めてある像は推古朝の頃の朝鮮仏師の作と言ひ伝えられており、二〇〇年以上、一度も開帳されたことがなかったという。「……」私たちが最も惹きつけたのは、美学的に見たこの作品のすばらしさであった。この像は正面から見るとそれほど気品を感じないが、しかし横顔から見た時の美しさは、古代ギリシア美術の高みに達した作品に思われたのである。⁽³⁾

近代の日本美術の復興を告げるこのエピソードについて、フェノロサは、その比類のない秘仏の美しさを称賛しながら、しかしそこに、古典ギリシア時代の芸術の高みを見たと同想する。

ハーバード大学で哲学を修め、お雇い外国人として来日したアーネスト・フェノロサは、もともと担当は政治学と理財学（経済学）

で、当時の欧米の最先端の学問として、ハーバート・スペンサーの社会進化論やヘーゲル哲学を講義した⁽⁴⁾。社会進化論が西洋文明をモデルに人類社会の発展段階を描いたように、フェノロサは、古典ギリシア文化に世界の学芸の理想のモデルを求めるが、それは後述のインド建築史の大家ジェームズ・ファアガソン (James Fergusson, 一八〇八—一八八六) をはじめとした、当時の欧米の美術史研究には広く見られる傾向であった。フェノロサは夢殿の開帳により、はからずも西洋の古典美術に比肩する日本美術の価値を「発見」したとも言えるだろう。⁽⁵⁾

フェノロサの薫陶を受けた岡倉も、東京美術学校での「日本美術史」（二八九〇年）の講義では、「ギリシアの彫刻は西洋人の誇称するところなれども、これに対するわが奈良朝美術をもつてせば、一歩も譲ることなきを信ず」と述べて、西洋美術との対比から日本美術の価値を称揚した。⁽⁶⁾

しかし、後に検証するように、一九〇二年のインド滞在から帰国した岡倉天心は、それまでの西洋美術をモデルとする美術史観を「西洋人の偏見」として否定し、アジア美術の固有の展開を論じるなど、インドや日本美術の独自の歴史や審美観を唱えるようになっていた。その認識の転換は、どのような経緯でもたらされたのだろうか。

本稿は、近代日本を代表する美術史家・岡倉天心のアジア美術史

に関する認識の転換を、岡倉のインド滞在中のベンガル知識人との思想的交流の経緯を通して検証する。岡倉にとってインド美術史の探求は、当時の社会進化論に基づく芸術の発展モデルを克服し、アジア諸美術の「自然な成長」や相互の交渉を捉える視点を与えるものと考えられる。そのインドの美術や歴史に関わる新たな認識を深めてゆく経緯を、日本とインドに残された当時の資料を対比して検証する。

本稿の構成は、以下の通りである。次の一章は、岡倉天心のアジア美術史観における「転向」の問題を跡づけ、本稿の課題を明らかにする。二章は、岡倉の生涯を取り上げる既存の伝記的研究を整理し、本稿の課題に位置づける。三章は、岡倉のアジア美術史観の変遷を、社会進化論やヘーゲル美学の影響を通して検証し、インド訪問後のその視点の変化を跡づける。四章は、岡倉とインド近代の宗教改革運動家ヴィヴェーカーナンダとの相互の交渉を検証し、両者の著作に見られる共鳴関係を跡づける。五章は、インド美術に関心を深めたヴィヴェーカーナンダによる、インド美術のギリシア起源説（ギリシア系統説）への批判的なまなざしを検証する。六章は、その相互の思想的な影響関係を、仏教の伝播や社会変革の思想としての仏教などの論点を通して検証する。七章は、インド美術の独自の発展を捉えようとする両者の問題関心の共有を検証し、その影響関係の広がりや跡づけて、まとめとする。

一 岡倉天心の「転向」

法隆寺の建築様式が、古代のギリシア建築との類似性を持つという議論は、境内を囲む回廊の柱のふくらみがアテネのパルテノン神殿の影響であると論じた伊東忠太の『法隆寺建築論』（一八九三年）によつて広く知られるようになり、それは「シルクロードの終着駅」とも称される、東西文化交流の象徴として語られる。

ところで、先述の岡倉天心の講義「日本美術史」は、日本では初体系的な美術史論として知られるが、ここでもやはり法隆寺の金堂壁画を取り上げて、そのギリシア美術の影響が指摘される。「天智時代は唐の影響にして、唐の美術はインド・ギリシア風の影響せるものなるべし」と述べると、岡倉は次のように論じる。

天智時代の美術は、ただに推古美術の漸々進歩したるのみにあらずして、子細にこれを研究すれば、一種独特の性質を具するのありさまあり。法隆寺金堂の壁画とこれに囲まれたる仏像とは、その式その趣き全く別種のものにして、かくのごときにいたるは別に必ず原因の存するものなかるべからず。〔……〕これインド・ギリシア風の輸入にして、すなわちこの二国風の混和せるものをいふ。⁷⁾

ここで岡倉は、法隆寺の金堂壁画を「インド・ギリシア風の輸入」と述べ、アレクサンドロス大王の東征（紀元前三三四年）を切っ掛けにギリシア美術がインドにもたらされ、それが大陸を経由して、天智時代の美術に与えた影響を指摘する⁸⁾。岡倉の講義は創立間もない東京美術学校で一八九〇年に行われたが、それは伊東忠太の『法隆寺建築論』が刊行される三年前のことであった。

このような法隆寺とギリシア建築をめぐる学説史の検証を行った井上章一の『法隆寺の精神史』（一九九四年）によれば、しかし、この見解は岡倉の発案というより、その師であるフェノロサの示唆によるところが大きく、そのもとをたどると、イギリス人建築史家ジエームズ・ファーガソンの所説に由来するものと考えられる⁹⁾。

当時のインド美術史界では、ジエームズ・ファーガソンの著作『インドおよび東洋の建築史』(History of Indian and Eastern Architecture, 一八七六年)が教科書として広く読まれていたが、このなかでファーガソンは、アレクサンドロス大王の東征を切っ掛けとしたギリシア美術の東漸が、インドの石造建築やガンダーラ彫刻など、インド美術に大きな影響を与えたことを論じている。その見解はフェノロサを通して岡倉天心や伊東忠太らの、明治日本の美術界にも受容されるものと考えられる¹⁰⁾。

ところで、その後、一九〇二年にインドを訪問した岡倉は、それまでのギリシア美術東漸説を否定し、インド美術の独自の発展過程

を構想するようになる。インド滞在中に脱稿し、ロンドンのジョン・マレー社に送られた『東洋の理想』(The Ideals of the East, 一九〇三年)のなかで岡倉は、断定的な口調で次のように述べている。

インドにおいては、この初期の仏教の芸術は、これに先立つ叙事詩時代のそれからの自然な成長であった。と言うのも、ヨーロッパの考古学者たちが好んでするように、その突然の誕生をギリシアの影響によるものとして、仏教以前のインド芸術の存在を否定するのは根拠のないことだからである¹¹⁾。

ここで岡倉は、それまでの立場を一転させ、インドの芸術が「自然な成長であった」とし、「ヨーロッパの考古学者たち」の見解を「根拠のないこと」と否定する。しかし、一八九〇年の「日本美術史」の全面否定とも言えるこの自説の転換について岡倉は、その理由や裏付けとなる資料は示しておらず、従来、その経緯は、岡倉による思想的な「転向」とも理解されてきた。

たとえば、日本美術史の高階秀爾は、東京美術学校での「日本美術史」とインドで脱稿した『東洋の理想』との間に、アジア美術史に関わる本質的な視点の転換を指摘して、次のように述べている。

天心は、最初から「ギリシア系統説の不条理なること」を主

張する立場をとっていたわけではない。それどころか、東京美術学校で日本美術史を講じていた頃の天心は、おそらくはフェノロサの影響もあつて、断然「ギリシア系統説」の立場にあつた。「……」『日本美術史』から『東洋の理想』にいたる天心のこの百八十度の変化は、いやしくも美術史に携わる者としては、ほとんど自己のすべてを賭けなければならぬほど決定的な意味を持つものであり、天心が過去の自己の立場を否定してまで敢えてこのような「転向」に踏み切つたということは、岡倉の方にもそれなりに深い理由があつたに違いない。¹²

高階は、岡倉のアジア美術史に関する認識の転換を、「自己のすべてを賭けなければならないほど決定的な意味を持つ」問題と指摘する。しかし、その経緯や理由について岡倉は、具体的な根拠や背景は示しておらず、それが「転向」と表現される所以ともなつてい¹³る。

同様に、岡倉の美術史観の転換を論じた井上章一は、「二〇世紀にはいつてから、岡倉はそれまでの思想や美術史観を、一変させた。法隆寺解釈の根幹をゆるがすほどの、重大な変容をとげた」と指摘¹⁴する。しかし、その経緯を井上は、インドでの「潜在的な潮流を、岡倉はすくいあげていたのかもしれない」と示唆するにとどめ、やはりその理由は謎とする¹⁵。近年の研究でも、金子敏也は、「彼の立

場は二〇年の歳月を経て一八〇度転換した」と述べているが、「この転換を論考する資料は存在せず、具体的な根拠を提示することが難し」¹⁶いたため、それは不明のままとされる。

このように、岡倉の一八九〇年の「日本美術史」と一九〇三年の『東洋の理想』の間には、インド美術史の捉え方に決定的な変化が認められるが、その経緯は謎とされ、その背景については、これまで十分には検証されてこなかった。しかし、ギリシア美術の影響から離れてアジア美術の独自の発展を評価するという観点は、多様なアジア文化を集積しながら、その歴史的同一性を保持する日本文化という議論を導くこととなる。それは、後のアジア主義の論拠ともされる、アジア諸国の文化的発展を主導する日本という観点にも結び付くという意味で、単なる学説の修正にはとどまらない含意を持つものと言えるだろう。

戦前の日本浪漫派を代表する評論家で、戦後は公職追放も受けた保田與重郎は、緊迫する時世を背景とした一九三七年の論考で、次のように述べている。

芸術の世界の最高が印度支那日本になつたしたのは、天心の発見であつた。ヨーロッパ的考古学者の希臘における発生説に対し天心は印度における発生を実証した。犍陀羅を分析し大唐を分析した。この美術史上の天心説は、アジアは一つ也、の

思想を生んだ。「……」天心が芸術上で賭けた広大無辺の賭けは、又国民をあげて賭けねばならぬことがらであつた。¹⁷⁾

すでに述べたように、インド滞在中に岡倉は、現地の多様な知識人との交流を通して、インド美術史に関する認識を深めてゆく。その岡倉にとってインド美術史の探求は、当時の進化論的な芸術の発展モデルを克服し、アジア諸美術の「自然な成長」やその相互交渉を捉える視点を通して、日本美術の独自の展開を構想するものであつた。

他方、それに対応するように、インド知識人の間では、歴史家ラジエンドロラル・ミットロ (Raja Rajendral Mitra, 一八二四—一八九二) をはじめとしたインド美術史をめぐる議論のなかで、一八七〇年代にはギリシア美術のインドへの東漸説 (歴史的な系譜関係という意味ではインド美術のギリシア系統説、また、インドではギリシア起源説と言及される) への疑問が呈され、インド文化の内発的で固有の発展過程を展望する議論が提起されていた。

すなわち、西洋の美術をモデルとしてインド美術を評価するという観点を克服し、インド美術の「自然な成長」を捉える視点を模索するという点において、インドを訪れた日本の岡倉天心と、当時のインドの知識人との間には、類似した問題関心を見ることができ、インド文化の独自の発展を構想する議論は、当時のインドでは、圧

倒的な影響力を持つ西洋文明を相対化し、植民地支配の矛盾やその脅威に対抗する自立した民族文化を捉えるための多様な争点の一部を構成する。インド文化の発展を位置づけるインド知識人の議論は、その意味では、日本美術の固有の発展を構想する岡倉と、相互に議論を共有し、その問題意識を反響させてゆくものと考えられる。

以上のような観点から、本稿では岡倉が、当時のフェノロサやスペンサーに由来する社会進化論の影響を受けた単系的な発展モデルを克服し、アジア美術の独自の発展経路を展望する経緯を、インドでの経験に焦点をおいて検証する。インド知識人との知的な影響関係を再構成することで、岡倉がインド美術の内発的な発展過程に注目してゆく経緯を検証する。

結論を先取りして述べれば、本稿では、アジア美術の内発的発展という新たな視点を岡倉が獲得する鍵となる人物こそ、近代インドのヒンドゥー教改革運動家として知られるスワミー・ヴィヴェーカーナンダ (Swami Vivekananda, 一八六三—一九〇二) であると考えている。¹⁸⁾ 具体的には、インド美術史の争点となつた一八七〇年代のジェームズ・ファーガスンとラジエンドロラル・ミットロとの論争に触発されたヴィヴェーカーナンダが、一八九七年以降に、既存のギリシア起源説に基づくインド美術史観を捉えなおしてゆくことで、一九〇二年のカルカタでの岡倉との邂逅^{かいこう}によって、それが互いに反響するアジア美術史観へと展開してゆくものと考えられる。

そこで次に、岡倉の生涯に関わる既存の伝記的研究を整理し、本稿の課題に位置づける。

二 生涯の活動を評価する二つの立場

近代日本の美術復興運動と、戦前のアジア主義の先覚者という対照的なイメージに象徴されるように、岡倉天心の多面的な発言は今も様々な形で参照され、その今日的な意味が問われている。¹⁹

岡倉の生涯の活動を検証するこれまでの伝記的研究も、そのためその活動の軌跡を多面的で分裂したものと捉えるのか、一貫したものとしてみるのかという、二つの立場がせめぎあつてきたと考えられる。具体的には、それは岡倉が東京美術学校を非職となる前後の活動を断絶したものと捉えるか、あるいは連続したものと見なすのかという二つの立場から、これまでの議論を整理することができるだろう。

たとえば、戦前に反軍国主義の活動で検挙された経歴を持つ美術史家・宮川寅雄は、大東亜共栄圏などの政治的言説に流用された岡倉の思想を批判的に検証した一九五六年の著作で、次のように述べている。

一九〇〇年代以後の天心の活動と著作のなかには、一九三〇

年の終わりから四〇年代にかけての侵略的浪漫主義者の利用に便利な言葉は、山ほども書かれている。一九〇〇年代は、日本資本主義が、帝国主義段階にはいった時期である。「……」端的にいつて、それ以前の天心と、これ以後の天心を、はっきり区別する内容をこれらの著書「英文の三著作」は、みずから明らかにしている。²⁰

文部官僚として美術行政に手腕を振るう前半生と、英文三著作によつて日本文化を世界に宣揚する後半生とが、ここでは日露戦争を挟む一九〇〇年代の日本のアジア政策の転換期と重ね合わせて理解され、結果的にはそれが、日本の侵略主義の免罪符に用いられたと指摘する。²¹ 岡倉の芸術思想を検証する中谷伸生が、「以後の研究者たちの天心解釈も、つまるところ、この宮川寅雄の見解を一步も出」ないと指摘するように、宮川の指摘は、日本の帝国主義的政策に流用される岡倉という観点として、今日も有効だろう。²²

ところで、宮川寅雄のように、岡倉の思想をその前期と後期で分裂したものと見なす立場に対して、そのなかに一貫した思想を見出す見解も様々に示されてきた。たとえば、歌人・評論家の玉城徹は、宮川寅雄の著作を取り上げ、「天心が反動化し、退廃した時期（宮川氏はそう考えておられるのだが）にこそ、天心のまわりの運動が、すぐれた実りを結んだ。この矛盾を何と説明するのか？」と問いか

けている。²³

ここで玉城が強調するのは、岡倉の生涯を賭した使命としての日本美術の復興である。横山大観や菱田春草らの活躍は、むしろその後半生に花開き、実を結んだのであり、その意味で岡倉の生涯は一貫していると指摘する。

その後、新編の『岡倉天心全集』（平凡社、一九七九—一九八一年）が編纂され、インドでの経緯を検証した堀岡弥寿子の『岡倉天心——アジア文化宣揚の先駆者』（一九七四年）やインド知識人との交流を跡づけた稲賀繁美の『絵画の臨界——近代東アジア美術史の枠と命運』（二〇一四年）などの新たな研究が公にされ、岡倉の伝記的研究には様々な進展が見られたが、この二つの立場は今も見ることができらるだろう。²⁴

たとえば、ボストン時代の詳細な検証に基づき、岡倉の生涯の活動を評価する清水恵美子は、その活動に「矛盾」を見出す立場として大久保喬樹の研究をあげ、それに対して、「一貫性」を強調する立場として大岡信の研究をあげている。²⁵ その「文部官僚時代とボストン・五浦時代のコントラストを鮮明に描いた」ものとして参照される大久保喬樹の伝記的研究『岡倉天心』（一九八七年）には、次の一節が見られる。

様々な情熱、行動、思想は互いに分裂し、無関係にあらわれ

る面が強く、天心自身にも、まったく、それらを統一するような自覚はない。その時々に関心の中から湧きあがってくる衝動に身をまかせ、その衝動が通り過ぎれば、手を付けたものも未完のままに放り出して、一貫性を求めることなく次の衝動に走る〔……〕相反する感情が烈しく葛藤する分裂症的な気質が形成され、様々な事業にかかわり、様々な国をめぐる歩く放浪家的な活動がでてきた。²⁶

大久保はここで、岡倉の豪放磊落な気質や奔放な人間関係、様々な事業に手を出しながら実現を見ずに放り投げるといふ「一貫性」のなさを強調し、それを「分裂症的な気質」とも表現する。

それに対して、岡倉の生涯に「一貫性」を見出す立場は、インドのプリヤンバダ・デヴィ (Priyambada Devi、一八七二—一九三五、プリヨンボダ・デビ) と岡倉とのプラトニックな恋を鮮やかに描いたことで知られる、大岡信の見地に見ることができらる。²⁷ たとえば、大岡は、詩人としての岡倉の情熱やロマン主義者としての気質を指摘して、「天心という人物を、複雑な要素をいっばい抱え込みながらも、感じ、考え、行為する人間として強靱な一貫性、onenessを保ちつづけた人物」と論じている。²⁸

このように、岡倉の活動に矛盾を見るのか、そこに一貫性を見出すのかという観点は、戦前のアジア主義への評価とあわせて、今日

も繰り返される問いかけと言えるだろう。

たとえば、岡倉の現代的意味を検証する川満信一は、その著作に「アジアの目覚めを促そうとしながら、朝鮮や満州への日本の侵略の歴史を正当化しようとする動機」を読み取り、それを「禪問答的なパラドックス」とも表現する⁽²⁹⁾。先述の中谷伸生は、岡倉の近代日本美術の宣揚者とアジア主義の先覚者という「両極に分断された解釈」に注意を促すと、「新たな天心解釈を行う必要」を指摘する⁽³⁰⁾。

実際、一九〇二年にカルカッタに滞在した岡倉は、「西洋の栄光はアジアの屈辱である」と西洋の植民地主義を批判し、日本の開国が「アメリカ合衆国を先頭とした武装使節に命じられた」ものと指摘する⁽³¹⁾。しかし、一九〇四年一月にアメリカで出版された『日本の目覚め』では、その時のペリー提督の果たした役割を強調すると、「東洋の諸国民は、けつしてその親切を忘れない」と述べている。すなわち、植民地を求めてアジアに進出する西洋列強に対して、それをインドでは「屈辱」と批判し、アメリカでは「親切」と述べて、正反対の評価を与えている。その両極に振れる岡倉の言説が「一貫性」を欠き、また、思想的な「矛盾」に見えることは間違いないだろう。

しかし、前者が、イギリスの植民地支配に疑問を抱くインドの若者にインドの民族主義を鼓舞する言葉として語られたものであり、後者が、日露戦争という未曾有の国難に際して、アメリカ市民に日

本の立場への理解を求めて書かれたという背景を考えると、インドとアメリカという異なる文脈のなかで、帝国主義の脅威に対処するアジアへの／からの呼びかけという意味では、二つの発言は必ずしも矛盾したものとは言えないだろう⁽³²⁾。

少なくとも、その後のインドでの一九〇五年の स्वदेश 運動の高揚の中で、オロビンド・ゴシユ (Sri Aurobindo, 一八七二—一九五〇)ら革命運動家によつて岡倉の呼びかけが想起され、また、日露戦争中に刊行された『日本の目覚め』にセオドア・ローズヴェルト大統領もまた好意的な感想を述べて、アメリカでの親日的な世論の形成に貢献したという経緯を踏まえると、その意図は岡倉が想定する読者に確かに届いていたとみて間違いない⁽³³⁾。

ただ、岡倉の場合、その発言の振幅が極めて大きく、カルカッタからボストンへと活動の場も多極的に展開されるので、時にその現われが「矛盾」に満ちたものに見え、また異なる文脈に置き換えられることで、「アジア主義の先覚者」などの政治的スローガンとして流用される可能性を秘めていたと言えるかもしれない。

岡倉の「一貫性」の無さを指摘した先述の大久保喬樹も、その後、『東洋の理想』と『茶の本』の思想構造を対比して、その根底には多元的世界を統合する不二元論(アドヴァイタ論、後述)が、一貫した理念として見られることを指摘する⁽³⁴⁾。

このような岡倉の生涯を評価する観点として、その伝記的研究を

体系的に検証した木下長宏による、次の指摘は重要だろう。

彼の生活意識の通奏低音に耳を傾ければ、日本語の表現に主力を注いでいた時代と英語による表出に主眼を置いた時代——つまり、日本語の時代と英語の時代——に二分することができ、境い目は一九〇一年、一九世紀の岡倉は日本語中心の時代、二〇世紀は岡倉において英語中心の時代だったのである。³⁵⁾

ここで木下は、時勢の変化にもかかわらず、岡倉の「生活意識の通奏低音に耳を傾け」ることの重要性に触れ、岡倉の活動の転機として、一九〇一年を境とした日本語から英語への転換を指摘する。³⁶⁾それは、一九〇二年のインド訪問を経た岡倉の思想的転換を検証しようとする本稿の観点にも対応する。

岡倉がその前半生と後半生で社会的な発言が変化するのは、東京美術学校校長を非職となり、文部官僚としての権勢を失うという経緯を見ると、ある意味では当然のことである。しかしそれは、見方を変えれば、明治政府の官僚として日本の美術行政を担っていた岡倉が、その官僚機構の束縛を離れて、在野の活動家として自由の翼を得ることで、その意志と知力と抜群のコミュニケーション能力とを発揮して、人々に働きかけ、自らの思想を表現してゆく経緯を示すものと言えるだろう。

美術学校で取り組んだ後進の育成という使命は、その意味では玉城（一九五七）が指摘するように、日本美術院の創設を通してより鮮烈な形で花開くことになる。帝国博物館美術部長・理事の辞職と共に編集の任から外された『稿本日本帝国美術略史』は、近年の研究が明らかにするように、その後、岡倉の汎アジア美術史の構想から皇統史観を強調する官製美術史へと修正される。³⁷⁾しかし、岡倉は、その独自のアジア美術史の構想をインドで『東洋の理想』にまとめると、広く英語圏に向けて発信する。最後まで委員を辞さなかった古社寺保存会では、病状の悪化を押し出席した最晩年の会合で、奇しくもその活動の端緒となつた夢殿開帳以来の法隆寺金堂壁画の保全にむけた建策を行うという経緯をたどる。³⁸⁾

日本美術の復興や美術史観の深化という意味では、これらの活動は、むしろその延長線上に位置づけられ、その意図をより鮮明にするものであつたと言えるだろう。

ところで、この問題と関連して興味深いのは、このような岡倉の思想的な課題と深く共鳴する知的状況が、岡倉が交流を深めた当時のカルカッタの知識人の間にも見られることである。

たとえば、ラビンドラナート・タゴール (Rabindranath Tagore, 一八六一—一九四一、ロビンドロナト・タクル) をはじめとした当時のインド知識人の多くは、母語とは別に、教育言語としての英語を幼少期から学び、自国の歴史や文化について自由に英語で議論する

ことができた。英語を母語としないアジアの人々と、英語で自由に議論をするという経験を、おそらく岡倉はインドで初めて体験する。西洋文明の圧倒的な影響力やその脅威への対処という課題を共有することで、日本語に閉じていた岡倉の「自己意識」は、英語による自由な表現を獲得し、その思想を解き放つことができたと考えられる。

実際に、カルカッタでの岡倉は、イギリス植民地支配の矛盾や西洋人のオリエンタリズム的アジア観を縦横無尽に批判し、インドの若者に鮮烈な記憶を残す。日英同盟の締結に沸き立つ一九〇二年の日本において、その英国によるインド統治を批判することは、明治政府の官僚や教育機関の責任者としては、困難なことであつただろう。

カルカッタで編集され、後に『東洋の目覚め』として知られる植民地主義批判の檄文を、岡倉は、しかしあえてインドでは刊行せず、一九〇四年の日露開戦後のアメリカに持ち込み、その一部を換骨奪胎し、『日本の目覚め』として刊行する。³⁹ 文部官僚として内に秘めた岡倉の意志や理念は、インド体験を経てその思想が解放され、日本のアカデミズムや美術界の枠を越えて、流麗な英文となつて英語圏の聴衆や読者に向けて放たれる。⁴⁰ それは、世界史の辺境で長い眠りから目覚めた日本人による、欧米で高まる「黄禍論」(Yellow Peril)の矛盾を突く文明批評として、アメリカ市民の共感を引き出

すことに成功する。

竹内好の言葉を借りれば、岡倉はインドでの体験を経て、「はじめて真の意味の思想家になりえた」とも言えるだろう。⁴¹

そのインド体験を検証する前に、次に、岡倉のアジア美術史に関する認識の変化を跡づけてみたい。

三 岡倉天心におけるアジア美術史観の変遷

(1) フェノロサの薫陶

日本美術の宣揚者として知られるフェノロサも、来日した当初は西洋画の普及を語っていた。⁴² 骨とう品店巡りが高じて日本美術に傾倒すると、岡倉を助手として、京都や奈良の古社寺を精力的に訪れるようになる。アメリカに帰国した一八九〇年にはその経験が認められ、ウィリアム・ビゲロウ (William Sturgis Bigelow, 一八五〇—一九二六) らの斡旋^{あつせん}でポストン美術館日本美術部のキュレーターに就任する。⁴³

なかでも、一八八八年の畿内宝物調査は、九鬼隆一を団長とし、ビゲロウや後の東京帝国大学総長・文部大臣の浜尾新をともなう大規模なものであったが、フェノロサはその学術的なアドヴァイザーとして参加する。この時に浄教寺の講演会でフェノロサは、アレクサンドロス大王の東征を切っ掛けとしたギリシア美術の日本の仏教

美術への影響を指摘すると、中央アジアやペルシアの古代文明が衰亡するなかで、日本にその精華が保持されている状況を、「奈良は中央亜細亜の博物館と称して不可なきものなるべし」と述べている。⁴⁴⁾

このフェノロサの日本美術への言及を跡づけた井上章一によれば、畿内宝物調査団長の九鬼隆一もまた、京都の講演会で「大和法隆寺ノ古壁ハギリシアノ画式ヲ存シ」と述べている。⁴⁵⁾

こうして、西方伝来の諸文化を集積する日本というフェノロサの観点は、九鬼団長の畿内宝物調査を通して日本の美術史界に紹介され、一八九三年の『法隆寺建築論』の伊東忠太らの建築史家に影響を与え、フェノロサの薰陶を受けた岡倉もまた「日本美術史」(一八九〇年)の講義で取り上げる。⁴⁶⁾それはギリシア美術に匹敵する日本美術という評価と合わせて、日本美術の世界史的な意義として語られるようになる。⁴⁷⁾

ところで、東京美術学校で開かれた岡倉の講義録を検証すると、フェノロサの示唆を受けたギリシア美術東漸説、より広くは中国などを経由したギリシア系統説について、岡倉自身は必ずしも確信をもっていたわけではないことがうかがえる。⁴⁸⁾具体的には、ギリシア文化の直接の流入という見解について、「余はいまだこの事をもつて、必然かくなるべしと断言するものにあらず。しばらく一説として存するのみ」と留保をつけると、その法隆寺様式の「劇変」の理由について、インドに起源する中国や朝鮮での美術様式の変化の可

能性を指摘する。⁴⁹⁾

すなわち、東京美術学校の講義で岡倉は、全体としてはギリシア系統説に依拠しながら、しかし同時に、「しばらく一説として存するのみ」と述べて、なお留保をつけていた。アジア各地の美術にギリシア美術の影響を見ようとする西洋の美術史観に対して、それは岡倉が、当初から違和感を抱いていた可能性を示すものと考えられる。

しかし、当時のアジア美術史学は、ギリシア美術のインドへの影響を強調するファアガスン以来の学説が圧倒的な権威を持ち、フェノロサもまた、ギリシア美術の日本への影響が、「われわれ欧米人にとつては特に興味深い」と記していた。⁵⁰⁾師匠フェノロサの見解を反駁するだけの根拠を持たなかった岡倉が、それを「しばらく一説」としたのが実情かもしれない。

しかし、すでに見たように、一九〇二年のインド訪問を経て岡倉は、それまでのインド美術のギリシア系統説を明確に否定する。その帰朝報告では、「印度の事には英吉利学者のカニングハム、フェルゲツソン、ウイルソンなどの人々が是までのアウソリチーであつたけれども、是等の人の力を尽くしたのは二三十年前であつて、其後、英吉利学者の中で継続するものがない」と述べて、ジェームズ・ファアガスン以来の所説を「根拠のないこと」とまで述べるようになった。⁵¹⁾

その岡倉によるギリシア系統説の否定が、当時の日本の学界でも意外なものとして受け止められたことは、たとえば、この時の帰朝報告を聞いた考古学者で、後に京都帝国大学総長となる濱田耕作（青陵）の、次の回想にもうかがえる。

フーシェー氏の大著が出て、ガンダーラ美術は益益日本にも紹介せられることとなったが、故岡倉覚三氏が印度美術に関する講演を同じ史学会に於いて試みられた時には、其の東亜美術に於ける影響を殆ど否定せられる態度であつて、私をして少なからず失望せしめた。⁵²⁾

こうしてインドから帰国した岡倉は、それまでのフアーガスン・フェノロサ説に依拠するインド美術史観を否定するようになる。その背景を、次に、ヘーゲル美学の影響を通してより長期的な視点から検証してみたい。

(2) 岡倉天心と社会進化論

イギリスの社会学者ハーバート・スペンサー (Herbert Spencer, 一八二〇—一九〇三) は、ダーウインの生物進化論の「生存競争」や「適者生存」の概念を人類や文明の発展史に当てはめた社会進化論の提唱者として著名である。スペンサーにとって社会とは、政治、

経済、言語、科学、芸術などのすべての領域を含む有機体であり、それは単純な存在からより複雑なものへと進化し、環境の変化に適応できないものは滅びゆく⁵³⁾とされた。

当時の社会進化論は、近代科学とキリスト教に依拠した西洋文明の発展段階をそのモデルとし、科学技術や近代教育を通して未開社会に文明をもたらし、西洋文明を通して野蛮状態の非西洋諸国を統治するという、植民地支配を正当化する理論的根拠を与えるものとも見なされた。フェノロサはこのスペンサーの社会進化論を、一八七八年に日本で初めて講義したことで知られている。⁵⁴⁾

明治初期のお雇い外国人として東京大学に招かれたエドワード・モース (一八三八—一九二五) は、一八七七年にダーウインの生物進化論を日本で初めて講義する。モースによる進化論の紹介は、当時の最先端の知識としてもはやされたが、しかし、文明開化に邁進する明治日本の知識人の間では、特に社会進化論への関心が高く、その要望にこたえるかたちでモースが仲介の労を取ったのが、フェノロサであった。明治政府の関係者や当時の知識人にとって進化論は、なによりも西洋列強に伍し、富国強兵や殖産興業など、日本の近代化に指針を与える思想と考えられた。⁵⁵⁾

たとえば、福沢諭吉の『文明論之概略』(一八七五年)では、世界の国々を工業や科学技術などの文明の発展の度合いに応じて三つの段階に分類し、欧米諸国を「最上の文明国」、日本やトルコなどの

アジア諸国は「半開の国」、アフリカやオーストラリアなどを「野蛮の国」とした。⁵⁵ 福沢は、もちろん西洋文明が常に戦争を繰り返して、「野蛮」な姿を見せることも見逃さないが、それだけに優勝劣敗の摂理で植民地化されたアジア諸国の状況のように、近代国家の文明の発展の度合いには決定的な違いがあるとした。十九世紀中頃以降の帝国主義の時代の世界認識に、この社会進化論は大きな影響を与えた。

岡倉天心もまた、フェノロサの東京大学での第一期生であり、フェノロサ経由の社会進化論の影響を見ることが出来る。若き文部官僚の岡倉が一八八五年に執筆した「日本美術ノ滅亡座シテ俟ツヘケンヤ」には、次のような一節が見られる。

時勢に適合する者は生存し、時勢に離背するものは滅亡す。これ自然淘汰の原則にして普く人の知る所なり。然るに我が美術社会の現況に在つては、「……」従来の旧習古法を墨守して進取を計らず、遂に美術をして目下文明開達の時勢と背馳せしめるに至りたる「……」現今百事日新の風潮に伴い美術を振興せんとするには、泰西美術の真理を適用し真正着実に勸奨するの外なし。泰西美術の真理を適用するは西洋美術を輸入するの謂に非ず、其真理に拠つて本邦固有の性質を發達するに在り。⁵⁶

西洋文明の圧倒的な技術力や軍事力で、列強の植民地支配にさらされたアジアの国々を見た明治日本の知識人は、儒教文化や仏教化の中心地としての中国大陸などの東アジア文化圏に代わり、文明が最高度に発展したとされる西洋社会をモデルとする。固い漢文調で書かれたこの提言書も、フェノロサ仕込みと思われる、「適者生存」や「自然淘汰」などの進化論の用語が多用される。圧倒的な西洋美術の影響という「美術社会」の潮流に対して、ただ「旧習古法を墨守して進取を計ら」なければ、日本美術は滅亡するのみと訴えている。

西洋文明の影響力を背景に、日本の美術界にも大きな衝撃を与えた西洋美術に対して、現実に目を閉ざしてただ伝統を墨守するか、あるいは西洋美術の模倣をするだけでは、その滅亡は必定となる。ここには岡倉が、社会進化という人類史的な展望のなかで、西洋美術の圧倒的な影響力に抗して、日本美術を保持する方途を模索する姿がうかがえるだろう。

その岡倉の真骨頂とも言えるのは、国粹主義と欧化主義の対比で捉えられる当時の日本の美術界で、積極的に西洋美術を学ぶことの意味を強調しながら、しかし同時に、ただ西洋の物まねをするのではなく、西洋美術の真理を用いて「本邦固有の性質を發達」させることを呼びかけてゆく点であろう。

国粹主義も欧化主義も否定し、しかし、その両者の単なる寄せ集

めという意味での折衷主義をも否定することで、岡倉が強調するのは、第四の立場としての、西洋文化の修得を通して日本文化を成長させるという観点である。それは近代日本の美術復興運動のなかで、その後も岡倉が繰り返し言及する指針となっていた。⁴⁷⁾

そのアジア美術史の変遷を、次にヘーゲル美学を手掛かりに検証してみたい。

(3) 岡倉天心におけるヘーゲル美学の影響

フリードリヒ・ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 一七七〇—一八三一) は、弁証法的な歴史の発展モデルから人類精神の発展過程を展望した精緻な議論で知られるが、その『美学講義』(一八三三)では、特に人類の芸術の発展段階を、芸術を生み出す物質と精神との関係から、「象徴的」、「古典的」、「ロマン的」の三段階の時代に区分している。

具体的には、古代エジプトの巨石文明など、物質的な形式が芸術上の精神を凌駕する「象徴的」時代、ギリシア芸術などの物質と精神とが調和的な結合をとげる「古典的」時代、そして、近代ヨーロッパに見られる、精神の横溢が物質的形式を凌駕する「ロマン的」時代へと、西洋美術史をモデルとした芸術の発展段階が構想される。

実は、岡倉の『東洋の理想』には、このヘーゲルの発展段階をそ

のままアジア美術の発展モデルにあてはめた、次のような記述が見られる。

ヨーロッパの学者が、芸術の過去の発達を区別するのに、好んでもちいる三つの用語は、正確という点では、おそらく欠けるところがあるが、しかし、必然的な真理をふくんでいる。

「……」東洋には象徴的——あるいはもつと適切には形式主義的——とよばれる独自の時代があり、ここでは物質あるいは物質的形式の法則が、芸術上の精神的なものを支配していた。エジプト人やアッシリア人は巨大な岩石をもちいて壮大さを表現しようとしたが、これは、インドの職人が創作のさいに、無数の反復によつて無限を表現しようとしたのと同じである。

「……」つぎに、美が精神と物質との結合体としてもめられるいわゆる古典時代が訪れる。「……」ここでは客観的な理想主義が、グプタ王朝のインドの影響のもとに、唐朝や奈良時代に最高の発達をとげる。「……」精神はかならず物質を征服しなければならぬ。西洋精神と東洋精神の特質の相違が、あいことなる表現へとみちびくといえ、全世界の近代の思想は、不可避免的にロマン主義の方向にむかっている。⁴⁸⁾

『東洋の理想』(The Ideals of the East) というタイトルは、もともと

ヘーゲル思想の「理念態」(イデー)に由来し、アジア諸民族の各
発展段階の理念が、それぞれの時代にどのような芸術作品として発
現するのかわという主題を見ることが出来る。⁵⁹⁾

ここで岡倉は、西洋の発展段階論は、「正確という点では、おそ
らく欠けるところがある」と留保をつけながら、ヘーゲル美学の図
式を用いてアジア美術の展開を説明する。⁶⁰⁾ヘーゲル美学の岡倉への
影響を跡づけた清水多吉によれば、そこには欧米の知識人に日本美
術の価値を理解しやすくするという意図があったとされる。⁶¹⁾

ちなみに、フェノロサは、ヘーゲル思想を日本で初めて紹介した
ことでも知られるが、しかし、英語を介してそれを読んだフェノロ
サは、社会進化論を補完するものとしてヘーゲル思想を捉えていた。
他方、「日本美術史」を講義する岡倉がヘーゲルの『美学講義』の
英訳を含むボーザンケット(Bernard Bosanquet)の『ヘーゲル芸術哲
学入門』(一八八六年)を手にするのは、一八九一年四月のこととさ
れる。⁶²⁾そのため、ヘーゲルの岡倉への影響は、特に美術の発展モデ
ルについては、フェノロサ経由というより、独自に読解していた可
能性があるだろう。⁶³⁾

(4) ヘーゲル史観を克服するアドヴァイタ論

岡倉は、こうして当初はヘーゲル美学やウィルヘルム・リュブケ
(Wilhelm Lübke)に見られる西洋美術の発展モデルを用いて、アジア

の美術史を説明しようとする。しかし、インドで改稿・加筆された
『東洋の理想』冒頭部の「理想の範囲」では、芸術を単線的な発展
過程として捉える見方に疑問を付し、インド的な円環としての時間
モデルを用いて芸術の成長を捉える観点を、次のように説明する。

芸術は、インドラの金剛石の網のように、そのいずれの鎖の
輪のなかにも、鎖の全体を反映している。芸術には、どの時代
にも、最終的な形は存在しない。それは、つねに成長しつつあ
るものであり、年代学者のメスを拒むものである。その発展の
特殊な一つの段階についてのべることは、過去から現在への無
限の因果関係に取り組むことを意味する。⁶⁴⁾

この記述で岡倉は、「どの時代にも最終的な形は存在しない」と
述べ、段階的な進化をたどる芸術の発展モデルを否定する。その代
わりに岡倉が提示するのは、インド思想ではよく知られた「インド
ラの網」の比喩である。

「いずれの鎖の輪のなかにも、鎖の全体を反映する」という「イ
ンドラの網」は、仏教の華嚴宗では縁起的世界観を表す「帝網」と
も呼ばれるが、詩人の宮沢賢治が、仏教的世界観を象徴する言葉と
して用い、同名の童話を残したことも知られる。岡倉は、時代や
民族文化を反映しながら生々流転を続ける芸術作品の在り方を、

「インドラの網」の比喩を用いて説明する。

『東洋の理想』は、一九〇一年に東京に滞在したジョセフィン・マクラウド (Josephine MacLeod, 一八五八—一九四九) に岡倉が行った日本美術史の講義用の草稿が元になっている。⁶⁵ インド滞在中にその序論にあたる「理想の範囲」などが加筆・編集され、カルカタからロンドンのジョン・マレー社に入稿される。ここには、岡倉がインド滞在中に、社会進化論に見られる単線的な発展モデルを捉えなおし、インド仕込みの円環的な時間モデルを用いて、独自の美術史観を構想してゆく経緯を推測することができるだろう。

その後、一九一〇年に岡倉が行った東京大学での講義録「泰東巧藝史」では、ヘーゲルやスペンサーらの発展段階論的な図式を明確に否定し、美術史の理解にそれは不適切であるとして、次のように述べている。

フェノロサはヘーゲリヤンでスペンセリヤンにして、真面目に泰東美術を研究せんとせり。只当時猶ほ材料乏しくして其の結論は当たらざるもの多かりしも、組織的研究法を伝へたる功績は没すべからず。「……」欧人の記録も亦同様にして、西洋人には西洋人の偏見有り。凡てのものを欧州本位則ち希臘本位に見んとす。「……」

美術史に限らず、時代に区画するは凡て人の胸を中途に切断

するが如きものにして、生血滴りて旨く清くスパリとは切れず。殊に二つ（前代と現代の）の傾向が対等の勢ひを持して働くときは、大いにやり難し。ヘーゲルの三区画の如く象徴的、古典的、浪漫的と云ふやうに画するは、世界がそれ迄に竭きっているやうにてよくなし。⁶⁶

ここでは、ヘーゲル美学における三段階の発展説は、「世界がそれまでに竭きているやうにてよくなし」と否定する。⁶⁷ それは「すべてのものを欧州本位すなわちギリシア本位に見」る観点であり、ヘーゲルやスペンサーを講じたフェノロサの観点もまた、「西洋人の偏見」に過ぎないとされる。フェノロサの薫陶を受け、師の所説に従って、法隆寺の仏像をギリシア彫刻に比肩するものと称揚していた岡倉は、ここでは立場を反転させ、すべてのものを「ギリシア本位に見」る立場を否定する。

こうして、岡倉のアジア美術史観は、ギリシア美術の影響を評価する視点から、その影響を離れたアジア美術の固有の発展を構想する視点へと転換する。それがインド思想のアドヴァイタ論やインドラの網の比喩を用いて語られる経緯には、その認識の転換が、特にインドでの体験を通して導かれたことを示唆するだろう。

すでに触れたように、この岡倉の認識に対応するように、インドでもまた、ギリシア美術の影響を離れたインド美術の発展を展望す

る議論が見られ、インド史の理解に関わる争点として議論されていた。特に、インド美術の系統関係をめぐり、一八七〇年代のラジェンドロラル・ミットロとジェームズ・フアーガソンの論争は、後代の美術史論争に大きな影響を与えるが、スワミー・ヴィヴェーカーナンダもまた、このインド美術史論争に強い関心を抱く知識人のひとりであった。

スワミー・ヴィヴェーカーナンダは、一八九三年のシカゴ万国宗教会議で活躍した近代インドのヒンドゥー教改革運動家として知られるが、インド美術にも幅広い造詣を持ち、インド美術の発展過程などの歴史的な争点に関心を抱いていた。

その岡倉との接点を検証する糸口として、次にヴィヴェーカーナンダと岡倉の著作を対比して見たい。

四 共鳴する言葉

インドで構想され、未完の草稿で終わった『東洋の目覚め』の冒頭は、次の言葉で始まっている。

「アジアの兄弟姉妹たちよ」(Brothers and Sisters of Asia)

この呼びかけは、一八九三年のシカゴ万国宗教会議で聴衆を魅了したヴィヴェーカーナンダの講演冒頭での、次の呼びかけを踏まえたものと指摘されている。⁸⁶⁾

「アメリカの兄弟姉妹たちよ」(Brothers and Sisters of America)

この呼びかけは、シカゴ宗教会議で宗教的真理の普遍性と世界の諸宗教の調和を説いたヴィヴェーカーナンダが、アメリカの聴衆の前に冒頭で繰り返したフレーズとしてよく知られている。カルカッタでの講演を請われた岡倉が、シカゴ会議でのヴィヴェーカーナンダの活躍を熟知するインド人の聴衆を前にして、そのフレーズを踏まえてスピーチをはじめたとしたら、この冒頭のつかみは効果的だろう。

当初、ベルル僧院に滞在した岡倉は、シスター・ニヴェーディター(Sister Nivedita, 一八六七―一九一一)・ベンガル語ではニベディター(英語名は、Margaret Elizabeth Noble)の呼びかけによる歓迎会やプロモトナト・ミットロ(Pramathanath Mitra)による講演会など様々な場面でスピーチを求められており、そこにはヴィヴェーカーナンダのシカゴ講演を念頭に置きながら、スピーチ原稿を岡倉がまとめてゆくという経緯が推測される。⁸⁶⁾ 実際には、インド滞在中に執筆された岡倉の著作には、両者の思索過程における様々な共鳴関係を見ることができる。

よく知られているのは、ヴィヴェーカーナンダ仕込みのアドヴァイタ論だろう。岡倉の『東洋の理想』には、次の記事が見られる。

アドヴァイタという語は、二つではない状態を意味し、存在

するすべてのものが、外見上の多様性が実際には一つであるという、インドの偉大な教理を表す言葉である。このことから、全宇宙はすべての細部に含まれており、一切の真理は、いかなる単一の分化のうちにも発見できるものとなる。かくして、すべては平等に貴いものとなる。⁽¹⁰⁾

このアドヴァイタ論をヴィヴェーカーナンダは、欧米の講演会でヒンドゥー教思想の中核的な理念として言及するが、それを岡倉はどのような細部も全体に結びつき、しかし全体を統合する中心は存在しないという、アジア的多様性の理念として引用する。⁽¹¹⁾

特に『東洋の理想』では、西洋美術の影響から離れたアジア美術の独自の概念として、多元的なアジア文化の発展過程を構想する枠組みに敷衍される。⁽¹²⁾ その『東洋の理想』の、有名な冒頭の一節は次のようである。

アジアは一つである。ヒマラヤ山脈は、二つの偉大な文明、孔子の共同主義を持つ中国文明と『ヴェーダ』の個人主義を持つインド文明を、際立たせるためにのみ分かっている。しかし、雪を抱くこの障壁さえも、究極と普遍を求めるあの愛の広がりを一瞬といえどもさえぎることはできない。この愛こそは、アジアのすべての民族の共通の思想的遺産であり、彼らに世界の

すべての大宗教を生み出すことを可能にさせ、また彼らを地中海やバルト海の沿海諸民族から区別しているものである。⁽¹³⁾

アジアの多様性を「一つ」と宣言する冒頭の言葉はよく知られているが、その背景として描かれる、「アジアのすべての民族の共通の思想的遺産であり、彼らに世界のすべての大宗教を生み出すことを可能に」するというアジア的な宗教の起源については、これまであまり注目されてこなかったと思われる。

ところで、この「世界のすべての大宗教を生み出す」アジアという見地に対応するものとして、ヴィヴェーカーナンダは一九〇〇年の講演で、次のように述べている。

世界のあらゆる宗教は、ガンジス川とユーフラテス川との間の国に、その起源を負っている。いかなる偉大な宗教も、ヨーロッパで生まれたことはない。アメリカにもない。〔……〕すべての宗教はアジアの起源を持ち、この地域に属しているのだ。⁽¹⁴⁾

ヴィヴェーカーナンダの「すべての宗教はアジアの起源を持ち」という観点は、岡倉の「世界のすべての大宗教を生み出す」アジアという指摘に対応する。地中海とバルト海の向こうは西洋世界であるが、ヴィヴェーカーナンダがアジアとの境に想定するのはユーフ

ラテス川である。その地理的な境界に多少の揺らぎは見られるが、ここで共通するのは、「いかなる偉大な宗教もヨーロッパで生まれたいことはない」という観点である。⁽⁷⁵⁾

今日では、これはやや単純化された議論にも見えるが、後述のキリスト教のアーリア的起源説とも結び付いていて、この問題は当時のインド知識人の間では、世界宗教のインド的起源をめぐる問題として様々に議論されていた。⁽⁷⁶⁾

よく知られているのは、モホリシ・デベンドロナトの右腕として、ブラーフマ・サマージ(ブランモ・シヨマジ *Brahma Samaj*)をインドの全国的な運動として展開したケシヨブ・チョンドロ・シエン(*Keshab Chandra Sen*, 一八三八—一八八四)である。⁽⁷⁷⁾ ケシヨブ・シエンは、一八六六年の講演で、歴史的な人物としてのイエス・キリストを小アジアに生まれたアジア人であるとし、信仰的脚色を含まない歴史の実像に基づいて、その本来の倫理観や道徳観に立ち戻るべきだと論じる。⁽⁷⁸⁾ それは、キリスト教における「西洋中心的観念への効果的な批判」として、当時の言論界に大きな反響を与える。⁽⁷⁹⁾

ケシヨブ・シエンの衣鉢を継ぐプロタプ・チョンドロ・モジウムダル(*Parap Chander Mozumdar*, 一八四〇—一九〇五)は、その後、普遍宗教としてのヒンドゥー教とキリスト教の融和的な関係を描く『東洋のキリスト (*Oriental Christ*)』(一八八三年)を著し、ブラーフマ・サマージを代表して一八九三年のシカゴ宗教会議に参加する。

「史的イエス」像を用いてキリスト教のアジア的起源を論じるケシヨブ・シエンに対して、ここでヴィヴェーカーナンダは、それをむしろアドヴァイタ論に引き付けて説明するが、岡倉が『東洋の理想』で掲げる「世界のすべての大宗教」のアジア的な起源という観点は、このようなインド知識人の議論に触発された可能性をうかがわせる。岡倉が、「古いアジアの統一」をよみがえらせるものとして『東洋の理想』で言及するのも、「祖先によって教え込まれた不二一元論の思想」であった。岡倉の記述では、次のようである。

近代国家の生活が、日本に新しい色調を帯びさせているにもかかわらず、日本が忠実に本来の姿のままにいられるのは、祖先によって教え込まれた不二一元論の思想 (*advaita idea*) の根本的至上命題なのである。「……」我々自身の過去の理想に帰るだけでなく、古いアジアの統一体 (*old Asiatic unity*) の眠れる生命を感知し、これをよみがえらせることが我々の使命となった。⁽⁸⁰⁾

ここで岡倉は、西洋近代の圧倒的な影響力に対して、「日本が忠実に本来の姿のままにいられる」のは、「不二一元論の思想の根本的至上命題」のためとする。日本古来の思想的系譜として、インドのアドヴァイタ論が言及されるのはやや唐突にも見えるが、ここで

はむしろ日本の歴史には限定されない、「古いアジアの統一体の眠れる生命」の比喩として見ることができるだろう。

ところで、シカゴ会議で好評を博し、欧米にとどまらず講演活動を続けたヴィヴェーカーナンダが、持論のアドヴァイタ論を欧米の識者に分かりやすく紹介したものととして知られるのは、ハーバード大学に招かれた一八九六年三月の講演である。この講演でヴィヴェーカーナンダは、インド思想に基盤を与えるヴェーダーンタ哲学の不二元論（アドヴァイタ）を、次のように説明する。

最低の虫けらのなかにも、最高の人間と同じように、神聖な性質が宿されている。「……」万物の背後には、共通の神性が潜んでいる。そして、このなかから道徳の基盤が生まれてくる。他者を傷つけず、自らを愛するように、他者を愛しなさい。なぜなら、すべての宇宙は一つなのだから。⁽⁸³⁾

ここでヴィヴェーカーナンダは、キリスト教徒の聴衆を意識したと思われる、「自らを愛するように、他者を愛しなさい」という聖書の言葉を踏まえた比喩を用いながら、同時に「最低の虫けら」をも含む、世界の多様性とその後れに潜む神聖な性質を、アドヴァイタの理念として提示する。その「最低の虫けらにも人間と等しい神聖な性質が宿される」という観点は、師ラーマクリシュナの教えを

踏まえたものである。⁽⁸²⁾

ところで、この講演のなかでヴィヴェーカーナンダが、微小な人間が宇宙の多様性と不可分であるする不二元論的な状況を、「すべての宇宙は一つ」(the whole universe is one)と説明しているのは興味深い。アドヴァイタ論によつて全宇宙の多様性が一つに包摂されるのであれば、アジアの多様性もまた、「一つ」(Asia is one)として認識されるからである。⁽⁸³⁾

また、『東洋の理想』の冒頭で岡倉は、「アジアは一つ」の句に続けて、「アジアのすべての民族の共通の思想的遺産」として、「究極と普遍を求めるあの愛の広大な広がり」(that broad expanse of love for the Ultimate and Universal)について述べているが、「アジア諸民族の思想的遺産」がどうして「あの愛の広大な広がり」となるのか、その具体的な理由は記していない。しかし、ヴィヴェーカーナンダはこの講演で、「すべての宇宙を一つ」に結びつける、愛について述べているのである。⁽⁸⁴⁾

この講演録は、後にヴェーダーンタ協会によつて一九〇一年に『ヴェーダーンタ哲学 (The Vedanta Philosophy)』として編集される。⁽⁸⁵⁾ ちょうどこの頃、ジョセフィン・マクラウドは日本を訪れて、浅草の織田得能の家に寄宿する。マクラウドは、シカゴ会議や欧米でのヴィヴェーカーナンダの活躍を岡倉に紹介すると、岡倉と東洋宗教会議の開催を計画し、ヴィヴェーカーナンダを日本に招待するよ

う働きかける。この時に、ヴィヴェーカーナンダに來日呼びかける手紙を書いた岡倉が、その近著に目を通そうとするのは自然なことだろう。⁸⁶

以上の経緯は、もちろん、相互の影響関係を示唆するにとどまり、ただちに岡倉によるヴィヴェーカーナンダの「引用」と述べているわけではない。

たとえば、「日本美術史」で岡倉は、ギリシア彫刻に対比される日本の仏像の特徴を、「ギリシアは写生的にして、奈良は理想的なり」と述べるが、ヴィヴェーカーナンダもまた、「ギリシア彫刻は、外面的な表現に優れており、インドの彫刻は、外面的な表現をほとんど犠牲にしながらも、内面的な特質を表現する」と指摘する。⁸⁷西洋美術との対比による自文化の再定義という意味で、両者の発言には興味深い類似性が認められるが、問われるべきは、それぞれの発言が置かれた同時代の状況であり、それがどちらの引用なのか、という問題ではないだろう。

しかし、岡倉におけるインド体験が、従来、語られていた仏教遺跡への学問的な関心にとどまらず、また、『東洋の目覚め』から連想されるインドの若者を鼓舞するナシヨナリストの姿にも限定されない、両者の問題関心の共有を示していることは確かであろう。言い換えると、相互の視点の類似性は、同時代に共有される知的状況や、その問題関心の共鳴、そして、その視点が互いに反響してゆく

経緯を示すものと考えられる。

そのインド知識人と日本の岡倉とが共有する知的状況の広がりや、次にインド側の資料から概観してみたい。

五 ヴィヴェーカーナンダにおけるアジア美術史観の変遷

(1) インド美術史へのまなざし

欧米での活動を成功裡に終えて、インドに帰還する途次の一八九七年に古代ローマ遺跡を訪れたヴィヴェーカーナンダは、その感興をアメリカの支援者メアリー・ハーレ嬢に書き送る。⁸⁸ そのなかで、西洋美術との対比からインドの古代建築への見方を新たにする経緯を、ヴィヴェーカーナンダは次のように述べている。

ギリシア彫刻とは違い、インドでは、人をかたどつた彫刻が發展しなかつたと私が申し上げたことは間違ひだつたと、ロツク嬢に伝えてください。私は、ファーガソンの著作を読んでいたのだが、他の研究では、私が訪れたことのないオリッサやジャガンナータ寺院には人間の彫刻が残されていて、それはギリシア人の作品に引けを取らない美しさと解剖学的な技能を備えていた。〔……〕インドの森には廢墟となつた寺院がある。そこには、ファーガスンが建築芸術の頂点と考えたギリシアの

パルテノン神殿が備える様式や個々の理念、細部に至るまで、あるいは、後のムガル建築などのインド・サラセン様式の建築とも比較することができない、古代建築の至高の様式を見ることができ⁽⁸⁸⁾る。

この文面から読み取れるのは、ギリシア美術がインド美術に与えた影響を強調するイギリス人建築史家ジェームズ・ファアガスの著作を読んだヴィヴェーカーナンダが、イギリスからイタリアを経由してインドに帰国する途上で、その学説の誤りに気づき、西洋美術の影響から離れた、インド美術の内発的な発展を捉える視点に至ったという経緯である。

ジェームズ・ファアガスは、十九世紀のインド建築史の権威として知られ、ギリシア美術の影響からインドに石造建築やガンダラ彫刻が生み出されたとする、ギリシア美術の起源説を論じた建築史家として知られる。それに対して、ファアガスの所説を批判し、オリッサなどの建築遺構の研究に基づいてインド美術の固有の発展を論じるのは、インド人歴史家ラジャ・ラジェンドロラル・ミットロである⁽⁸⁹⁾。

このファアガスとミットロの論争は、インド美術史の理解に関わる歴史的な論争としてインドでは知られているが、その概略は、次のようである⁽⁹⁰⁾。

オリッサでの遺跡調査で、ファアガスの研究に疑問を抱いたミットロは、一八七〇年の論考で石造建築の遺構がインドに残されていないことは、必ずしもそのギリシア起源を証明しないと指摘し、ラージギルやオリッサなどに残されたインド固有の石造技術を論じる⁽⁹²⁾。それに対してファアガスは、アシヨーカー王の時代（紀元前二六八年頃―一三二二年前）までインドには石造建築の技術が知られていなかったとし、学術誌『インド古物研究』に反論を掲載するが、それに対してミットロは、『オリッサの古物研究』（一八七五年）に、インド文化の起源について反論を掲載する⁽⁹³⁾。ファアガスはそれに対する再反論を『インドと東方の建築の歴史』（一八七六年）に掲載し、ミットロも『ブツダガヤ——釈迦の住処』（二八七八年）で再々反論を行うという経緯をたどる⁽⁹⁴⁾。

その論争は、アシヨーカー王の時代より前にインドに「真正」な石造建築が見られないという事実が、必ずしもインド人が、ギリシア人から石造建築の技術を学んだという証拠にはならないとされ、ひとつの決着を見る⁽⁹⁵⁾。

インド美術の起源を西洋からの伝播に求めるのではなく、インド文化の内発的な発展に注意を向けるミットロの見解は、その後、インド人の民族意識の琴線にも触れる問題として関心を集める。ヴィヴェーカーナンダもまた、このハーレ嬢への手紙から、その議論に多大な関心を抱き、インド美術のギリシア起源説を唱えるファアガ

スンからインド美術の固有の発展を唱えるミットロへと、その持論を転換したことがうかがえる。

インドの宗教思想家としてのヴィヴェーカーナンダの活動はよく知られているが、実はヴィヴェーカーナンダは、『ブリタニカ国際大百科事典』を第一巻から通読し、インド学では重視されたフランス語の習得に努めるなど、最新の科学技術や学問の潮流にも広く関心を向けていた。⁽⁹⁶⁾ 先述のハーバード大学哲学協会の講演では、宗教学者ウィリアム・ジェームズらの関係者には好評を博し、東洋思想講座への就任を打診されるなど、学者肌の顔を持つていた。⁽⁹⁷⁾ カルカッタ屈指の名門校プレジデンシー・カレッジの学生時代には、イギリスで流行した思想潮流である実証主義のオーギュスト・コントや功利主義に連なるジョン・スチュアート・ミルなどの著作に親しむが、特に若き日のヴィヴェーカーナンダを魅了したのは、ハーバート・スペンサーの社会進化論であった。⁽⁹⁸⁾

インドに帰還後のヴィヴェーカーナンダは、特にインド美術の起源に関わる美術史の論争に関心を抱き、一八九九年六月から一九〇〇年一二月にかけての第二回欧米訪問では、ギリシアやエジプトで古代遺跡を実地に見聞し、パリのルーヴル美術館では収蔵品のギリシア彫刻についての調査ノートも残している。⁽⁹⁹⁾

その美術史への関心を通して導かれる、インド美術の発展を捉える視点は、東西文明の交流からインド民族の歴史へと考察を深めて

ゆくものと考えられるが、その思索の展開を、次に見ておきたい。⁽¹⁰⁰⁾

(2) ヴィヴェーカーナンダのギリシア美術起源説への批判

インドに帰還する一八九七年一月にヴィヴェーカーナンダは、先述のハーレ嬢への手紙のように、ギリシア美術をすべての芸術の源流に見る当時の美術史観に疑問を抱くと、ファーガスン・ミットロ論争に言及する。その後のインド縦断の講演旅行ではラホールを訪れて、ガンダーラ彫刻を実地に見分するが、その経緯を、翌年の北インド訪問に同行した愛弟子ニヴェーデーターは、次のように記している。

彼〔ヴィヴェーカーナンダ〕は、この夏にはアトックへの道を探し出し、アレクサンドロス大王が到達し、そこから踵^{きびす}を返した地点を自分の目で確かめようと決心しました。彼は、去年、ラホール博物館で見たに違いないガンダーラの彫刻について、私たちに語りました。そして、インドが芸術作品においてギリシアの後塵を拝してきたという西洋人の馬鹿げた主張に憤激して、我を忘れて反駁したのです。⁽¹⁰¹⁾

この記事からヴィヴェーカーナンダが、コロンボからアルモラーまでの、インド縦断の講演旅行のなかで、ガンダーラ彫刻で名

高いラホール博物館を訪れて、インド彫刻の起源に思いを巡らせていたことが分かる。

アトック (Attock) は、今日のパキスタン北部の都であるが、古代から軍事や交易の要衝とされ、アレクサンドロス大王も、ここからインダス川を渡りインドに侵攻したとされる。ヴィヴェーカーナンダは、ファールガスンが提起したアレクサンドロス大王東征を経たギリシア文化のインドへの伝播を実地に踏破して確かめようとするが、この文面から、すでにその時にはインド美術のギリシア起源説を「西洋人の馬鹿げた主張」とし、その誤謬に「憤激して、我を忘れて反駁」する程に、確信を深めていたことがうかがえる。

その後、インドでのラーマクリシュナ教団の基盤を固めたヴィヴェーカーナンダは、一八九九―一九〇〇年の第二回欧米訪問で欧米の様々な学者の議論や学説に触れて、インド学に関わる多様な争点を検証する。特に、一九〇〇年九月のパリの国際宗教学会では、当時の東洋学者の議論を取り上げると、西洋人の偏ったインド観には疑問を呈する⁽⁹⁸⁾。

たとえば、ドイツ人のインド学者ギュスタフ・オツペルト (Gustav Solomon Oppert, 一八三六―一九〇八) やマックス・ミュラー (Max Müller, 一八二三―一九〇〇) の議論を取りあげると、東西の文化交流に関わる見解を批判的に検証する。その記録はなお断片的ではあるが、たとえば、西洋のインド学者が、すべての学問の起源を古代

ギリシアに求める観点を批判すると、インドの天文学や算術、演劇などが、ギリシア文化の影響から離れて、インドで独自の発展を遂げた経緯を論じている⁽⁹⁹⁾。そして、東西文化の類似性が問題とされるのなら、どうしてインドが西洋に与えた影響を問題にしないのかと問いかけてゆく⁽¹⁰⁰⁾。

この時の議論に関連して、ベンガル人美術家プリヨナト・シンホ (Prayanath Sinha) は、特にインド美術のギリシア起源説をめぐるミュラーとの議論について、次のように回想している。

マックス・ミュラー教授との会話では、インド建築はその話題の一つであった。ミュラー教授は、仏教徒の建築にはギリシア建築との類似が見られるが、ギリシア人が当時のインド人と交流を持っており、おそらくそれは、インドがギリシアの影響を受けたものと考えられる、という意見だった。

ヴィヴェーカーナンダは、それに反駁して、次のように述べた。もし、いく人かのギリシア人がインドに存在したということだけで、インド建築がギリシアに借りがあるという証拠になるのなら、それはギリシア建築がインドの影響を受けたという、それとはまったく逆の結論を導くこともできるだろう。そもそも、仏教徒時代の彫刻は、いかなる意味でも、ギリシア彫刻との類似点は見られない⁽¹⁰¹⁾。

この記事では、マックス・ミュラーとヴィヴェーカーナンダとの対話が、まるでインド美術の起源について論争するファーガスンとミットロのように語られている。インド建築のギリシア建築との類似性が指摘され、それがギリシアからインドへの影響とするミュラーの見解に対して、ヴィヴェーカーナンダは、両者が類似していることは、必ずしもギリシアからの影響を証明するものではないと反論する。⁽⁹⁶⁾

西洋人が唱えるインド建築のギリシア起源説を批判して、インド固有の発展過程を論じるというヴィヴェーカーナンダの観点は明快である。⁽⁹⁷⁾ 紙幅の都合から詳細については触れないが、やがて第二回欧米訪問を経たヴィヴェーカーナンダは、インド美術の発展過程を捉える視点をインド民族の歴史的起源の問題へと結び付けてゆく。それは具体的には、マックス・ミュラーをはじめとしたアーリア民族の起源に関する当時のインド学への批判的な検証としてなされるが、ちょうどこのような時期に岡倉は、『東洋の理想』の草稿を携えて、ベルル僧院のヴィヴェーカーナンダのもとを訪れたこととなる。

そこで、このインド美術史の問題が当時のインドではどのような論じられていたのか、次にその概略を検証してみたい。

(3) アーナンダ・クーマラスワミーとE・B・ハーヴェル

一八七〇年代のファーガスン・ミットロ論争は、しかし、一八八〇年代に岡倉やフェノロサが畿内宝物調査や欧米視察旅行を行った時には、まだ欧米の研究者の間で認識されておらず、もとより明治日本の知識人に十分な情報はもたらされていなかった。すなわち、日本に帰国してからギリシア系統説を否定するようになった岡倉は、そのインド滞在中に、ファーガスン・ミットロ論争などのインド美術史をめぐる議論に触れたものと考えられる。

このようなインド美術史の問題を欧米に初めて紹介した美術史家として知られるのは、セイロン出身で、欧米で活躍したアーナンダ・クーマラスワミー (Ananda Kentish Muthu Coomaraswamy, 一八七七一—一九四七) である。しかし、ロンドン大学で鉱物学を修めたクーマラスワミーは、岡倉がカルカッタに滞在する一九〇二年にはイギリス植民地政府の鉱物調査局長として、まだ英領セイロン島に⁽⁹⁸⁾あつた。

クーマラスワミーのインド美術への関心は、ニヴェーディターとの交流や一九〇五年のswadeshi運動の高揚を通して高まり、やがてガンダーラ彫刻に見られるインド美術のギリシア起源説を批判する急先鋒として知られるようになる。しかし、クーマラスワミーが、そのギリシア起源説を初めて批判する論考「インド美術へのギリシアの影響」を東洋学会で報告するのは一九〇八年のことである。⁽⁹⁹⁾

ニヴェーデーターとの親交で知られ、ラジエンドロラル・ミットの影響も受けた美術史家クーマラスワミーは、岡倉についてもニヴェーデーターから詳しく聞かされていたものと考えられ、一九〇八年の論文には岡倉の『東洋の理想』も引用している。¹⁰¹すなわち、インド美術のギリシア起源説を批判するクーマラスワミーは、岡倉の著作を参照しているが、しかし、その逆は見られないのである。

インド美術史家としてのクーマラスワミーは、一九一三年には代表作となる『インドとセイロンの美術と工芸』を刊行し、そのインド美術復興運動への関与と相まって、ガンダーラ彫刻のインド起源説を唱える美術史家の急先鋒として知られるようになる。¹⁰²

一九二七年の『仏像の起源』では、ガンダーラ美術の権威で、ギリシア系統説の定説とされるアルフレッド・フーシユの『ガンダーラのギリシア的仏教美術』（一九二二年）を批判して、インド古来の樹神や竜神などの事例から、インドの彫刻がマトウラーで独自に発展したことを論じ、インド彫刻へのギリシア・ローマの影響を批判する代表的な論者となる。¹⁰³そのクーマラスワミーは、岡倉天心が去ったポストン美術館のキュレーターに、一九一六年に就任する。

もう一人、同時代のインドの美術行政に関わる人物として重要なのは、イギリス人美術史家、E・B・ハーヴェル (Ernest Binfield Havel, 一八六一—一九三四) である。¹⁰⁴ハーヴェルは、マドラス美術学

校での手腕が買われ、一八九六年から十年以上にわたりカルカッタの政府美術学校 (Government College of Art) の校長を務める。副校長のオボニンドロナト・タゴールと協力し、西洋画の模倣ではないインドの伝統絵画の復興を目指す、いわゆるベンガル美術派 (Bengal School of Art) の指導者として美術教育の改革に取り組む。

そのハーヴェルによるインドの伝統美術の復興への取り組みは、岡倉による日本美術院の活動とも対比して見ることができる。岡倉天心が東京美術学校の校長であれば、ハーヴェルはその行政的なカウンタートとなるのだが、しかし、この時すでに岡倉は美術学校にはおらず、両者のカルカッタでの交流を示す具体的な記録は見られない。

一九〇二年一月六日にカルカッタに到着した岡倉は、ブツダガヤ訪問に出発する一月二七日までの三週間、ベルル僧院のヴィヴェーカーナンダのもとに、同行の留学僧・堀至徳 (一八七六—一九〇三) と滞在する。この時の『堀至徳日記』を見ると、一月一三日と一四日、岡倉と堀は続けてカルカッタの博物館を訪ねている。¹⁰⁵これはチオウロンギ通りのインド博物館 (Indian Museum) と考えられるので、隣接する政府美術学校に立ち寄った可能性も考えられるが、この間のハーヴェルに関する記録は残されていない。

他方、政府美術学校の記録では、ハーヴェルはこの時、自らの著作の準備中で、四月から一年間、ロンドンに戻っている。¹⁰⁶それに対

して、一月二七日に、ヴィヴェーカーナンダと連れ立ってブツダガヤの探索に出立した岡倉は、三月初旬にカルカッタに戻ってくる。¹¹⁶

その後、ハーヴェルの同僚オボニンドロナト・タゴールと、ニヴェーディターの仲介で、三月二日に初めて面会する。したがって、ハーヴェルと岡倉がインドで会見を持った可能性は極めて限られている。¹¹⁷

インド美術史家としてのハーヴェルは、稲賀繁美がその著作で検証するように、ギリシア・ローマ美術の影響を通してガンダーラ彫刻を評価する既存の研究を批判し、西洋の審美観とは異なる「インド性」(Indianness)の概念を提示することで、インド美術研究に民族主義的な視点を導入したことで知られる。¹¹⁸しかし、ハーヴェルが、インド民族主義運動に呼応して、ガンダーラ彫刻のギリシア起源説を批判する『インドの彫刻と絵画』(Indian Sculpture and Painting)を刊行するのは、一九〇八年のことである。¹¹⁹

インド美術運動の歴史を検証した歴史家バルタ・ミッターに従えば、この著作でインド美術史の権威として登場するハーヴェルは、一九〇三年の段階では、まだ「この分野は手探りの状態」にあつたとされる。¹²⁰一九一一年の著作でハーヴェルは、ギリシア・ローマの影響を離れたインド美術の固有の思想的意味を論じるが、そのなかで、「優れた日本の美術史家」として岡倉の『東洋の理想』を引用している。¹²¹そのハーヴェルの著作の題名は『インド美術の理想』

(The Ideals of Indian Art)となっており、岡倉の『東洋の理想』(The Ideals of the East)をハーヴェルが強く意識していることがうかがえる。すなわち、ここでもハーヴェルは岡倉を参照しているが、しかし、その逆は見られないのである。

このように、クーマラスワミーやハーヴェルらが論陣を張り、それがインド美術史上の争点としてインド美術研究者の間に知られるのは一九〇八年以降であり、それが広く欧米の美術史研究者の間で認識されるのには、さらに猶予が必要であつた。¹²²フェノロサらの欧米の研究者や欧米の研究書を学ぶ当時の日本の研究者には、その事情を知る手立てはまだ限られていたが、一九〇二年のインド訪問を経て、岡倉はそれまでの自説を転換し、インド美術のギリシア起源説を否定し、欧米の学説を「根拠のないこと」とまで述べるようになっていた。

以上の経緯は、岡倉天心のインド美術史観における「転向」、ひいては法隆寺金堂壁画を始めとするアジア美術の独自の展開を捉える視点が、クーマラスワミーやハーヴェルらの英語圏のインド美術史研究者より早く、カルカッタでの知識人との直接的な交流、とりわけヴィヴェーカーナンダとの対話によつてもたらされたことを示唆するだろう。

そもそも、一九〇二年一月に初めてインドを訪れて、マドラスからカルカッタまで鉄道で北上する岡倉を、当初、ヴィヴェーカーナ

ンダは、その途上のオリッサ（現在の、オディッシャー州）で出迎えて、近隣の寺院を案内する計画を伝えていた。¹²³ オリッサは、フアーガスン・ミットロ論争の切っ掛けとなるインド美術史上の故地であり、『東洋の理想』で岡倉は、それを「オリッサ地方の石彫の無言の抗議」とも言及する。¹²⁴

また、岡倉のインド探索の訪問地には、修行僧時代のヴィヴェーカーナンダが訪ね歩いたアブー山や、アドヴァイタ・アーシユラムが建設されるマヤーバティーが含まれており、シュレンドロナトを伴った岡倉のラホール訪問は、ガンダーラ美術の起源をめぐるヴィヴェーカーナンダとニヴェーディターの対話を想起させる。

しかし、インド美術史をめぐる両者の関心の接点は、ここではなお間接的な状況に留まるだろう。そこで次に、両者の著作を対比し、より具体的な影響関係を検証して見たい。

六 反響するまなざし

一九〇二年一月六日にカルカッタに到着した岡倉は、ベルル僧院でヴィヴェーカーナンダと面会すると、たちまち意気投合し、約三週間、僧院に滞在する。すでに見たように、フェノロサ仕込みのインド美術史理解に疑問を抱いていた岡倉は、法隆寺金堂壁画などの日本の仏教美術の源流を求めてインドを訪れていた。

他方、ヴィヴェーカーナンダもまた、当初はギリシア美術の影響によってインドには人型の彫刻が生まれたと考えていたが、岡倉と出会う頃には、それが「西洋人の馬鹿げた主張」であると「憤激」するほどに、インド美術の固有の発展を確信するようになっていた。

両者の共通の関心であるインド美術の起源について、しかし実際にはヴィヴェーカーナンダがどのような持論を披瀝し、また日本や中国の事例から、岡倉がどのような議論でそれに応じたのかは不明だが、アジア美術の発展過程を構想する両者の見地は互いに反響し、インド美術の固有の展開を捉える視点について「議論風発」した経緯がうかがえる。

そこで以下では、当時のヴィヴェーカーナンダに特徴的と思われる論点を取り上げて、岡倉の著作に見出される影響関係を検証する。具体的には、仏教の伝播をめぐる議論と社会変革の思想としての仏教という二つの論点を取り上げる。はじめに、仏教の伝播をめぐる議論を見てゆきたい。

(一) 仏教の伝播をめぐる議論

宗教改革運動家としてのヴィヴェーカーナンダは、西洋のキリスト教文明に対して、アドヴァイタ論に基づくヒンドゥー教の再定義を通して、合理性や体系性をそなえた世界宗教としてのヒンドゥー教を提示し、高い精神性を備えたインド文明の基盤を構想する。し

かし、西洋の物質主義を凌駕するインドの精神性という観点は、西洋の植民地主義やキリスト教の宣教活動への対抗言説としての、一種のヒンドゥー教中心主義を導く余地を残していたと考えられる。⁽¹⁵⁾ 欧米社会に向けた仏教の伝播をめぐる議論のなかで、ヴィヴェーカーナンダは、次のような見解を述べている。

ブッダの信奉者たちは最も熱情的でその精神において宣教者であった。「……」彼らは、東西南北に旅をした。彼らは、最暗部のチベット、ペルシア、小アジアにも向かった。ロシア、ポーランドにも、そして西欧世界のその他の国々にも向かった。中国、韓国、日本、ビルマ、シヤム、東インド、そしてその先へと向かった。アレクサンドロス大王が、その軍事的な征服を通して地中海世界をインド世界との交流に開いたことで、インドの智慧は、それを通してすぐさま、アジアやヨーロッパの広大な領域へと広がるチャンネルを見出したのである。⁽¹⁶⁾

ここでは、アレクサンドロス大王の遠征を切っ掛けに、東西交流のチャンネルが開かれ、仏教文化がヨーロッパを含めた世界各地に伝播し、影響を与えたと論じる。それはちょうど、東西交流の回路を通してギリシア美術がインドにもたらされたとするファーガソン説の対極の見地と言えるだろう。マックス・ミュラーとの議論でも

見られるように、西洋文化の影響からインド美術を捉える西洋中心史観のアンチテーゼとしての、インド中心史観のひとつのヴァリエーションと言すべきかもしれない。⁽¹⁷⁾

当時のインド社会では、イギリスによる植民地統治を背景としたキリスト教の宣教活動が各地で進められていたが、ブラーフマ・サマージャやアーリヤ・サマージャなど英領期のインド人による宗教改革運動は、その動向に触発され、またその活動を意識しながら、自らの改革運動を組織してゆく。「ブッダの信奉者」たちによる宣教活動というヴィヴェーカーナンダの観点は、その意味では、古代のインド仏教の歴史を想起することで、キリスト教の宣教活動に対抗する、新たな宗教運動への呼びかけと言えるかもしれない。

この講演は、一九〇〇年三月にサンフランシスコでなされ、信徒の影響の広がりやや大げさに表現されているが、二月のパサデナでヴィヴェーカーナンダは、より具体的に次のように述べている。

相当の数の仏教徒が小アジアに入った。それは、仏教徒が広まるのか、後のキリスト教徒の宗派が広まるかの、継続的な闘いとなった。グノーシスやその他の初期キリスト教の宗派は、多少なりとも仏教的傾向を示しており、それらはすべて、驚異的なアレクサンドリアの都市で融合した。⁽¹⁸⁾

先述のパリ宗教会議でヴィヴェーカーナンダは、「インドが古代ギリシアに貢献した」可能性を論じているが、ここではその具体例のひとつとして、仏教の伝播が指摘される。⁽¹²⁾

ところで、この仏教の西方世界への伝播という議論は、現代では荒唐無稽な学説にも見えるが、それはヴィヴェーカーナンダの着想というより、当時のインドの知識人の間では広く議論された論点であった。仏教のキリスト教への影響という観点は、先述の世界の諸宗教のアジアの起源の議論とあわせて、古代のインド文明が西洋文明に与えた影響の一部として関心を集めた。特に、神智学協会関係者の間では、それはキリスト教の起源を仏教に求める議論として語られ、古代インドの秘教的な叡智がそこには潜んでいるとされた。

もちろん、このような図式的な仏教の西漸説は今日では否定されているが、西洋世界での仏教の「発見」が、キリスト教を含めた世界宗教の系統関係への関心を導いたと指摘する増澤知子に従えば、十九世紀後半の数十年間、それはキリスト教のアーリア的起源（古代インド的起源）の問題として、東洋学者の間で広く関心を集める争点となっていた。⁽¹³⁾ マックス・ミュラーもまた、「多数の人々が、キリスト教は仏教の焼き直しにすぎないと聞かされて、心を痛めている。本当にそうなのかと彼らは私に聞いてくる」と述べており、この問題に関して論文も書いている。⁽¹⁴⁾

このようなキリスト教のインド起源に関わる当時の議論を検証し

た梶山雄一によれば、十九世紀中頃の仏教学はパーリ語仏教文献の校訂・翻訳が進み、仏典に描かれたブツタ伝とキリスト教のイエス伝との類似性が指摘されることで、両者の歴史的な関係への関心がわかに高まるが、しかし、より厳密な仏典の成立年代の考証が進むことで、その議論は間もなく衰退したとされる。⁽¹⁵⁾ その後はA・L・バシヤムのイランの二元論などの系統論の議論に移行し、今日ではそれは学説史的なエピソードとして語られる。⁽¹⁶⁾

ところで、『東洋の理想』のなかで岡倉は、この古代仏教が西洋に与えた影響という議論に触れて、次のように論じている。

仏教は、ひとつの成長物である。「……」このような適応と成長の力こそは、この体系の偉大さを形作り、それは、ただ東アジアを抱擁するだけではなく、遠い昔にシリア砂漠に種子を運び、そこに花を咲かせ、さらに、愛と諦念の香り立つキリスト教という形で、世界一周を完成しているのである。⁽¹⁷⁾

この記述は、小アジアに入った仏教徒が初期キリスト教に影響を与え、西洋の歴史にもその影響を残したという、キリスト教の仏教的起源説の一端を紹介する。しかし、ここでの岡倉の言及は、当時の東洋学者による多様な議論を検証した様子は見られず、また、神智学協会の記事を参照した形跡もなく、それはむしろ、「相当の数

の仏教徒が小アジアに入った」というヴィヴェーカーナンダの論点を、かいつまんで紹介しているもののように見えるだろう。

言い換えるところの記述は、第二回欧米訪問で、しばしばこの問題に言及していたヴィヴェーカーナンダが、仏教の歴史的な展開に関心を抱く岡倉に対して、その自説の一端を披歴していた可能性を示すものと考えられる。

その両者の共鳴関係を示すもう一つの論点として、社会変革の思想としての仏教を検証してみたい。

(2) 社会変革の思想としての仏教

インド宗教の改革を通して、インド文明の精神的基盤を構想するヴィヴェーカーナンダにとって、インド古代の仏教は、美術史や宗教史上の課題にとどまらず、カースト差別を打破する社会変革の思想としても注目され、インド国民の統合という課題の一部を構成するものになってきたと考えられる。先述のサンフランシスコ講演でヴィヴェーカーナンダは、次のように述べている。

ブッダは、ヴェーダの精髓を、すべての人に、区別なく説いた。それを世界の人々に説いた。というのも、彼の偉大なメッセージの一つは、人間の平等だからである。人はすべて平等である。そこにいかなる譲歩もない。ブッダは偉大な平等の宣教

師であつた。あらゆる男性と女性は、スピリチュアリティを獲得する同じ権利を有している。これが、彼の教えた。司祭と他のカーストの人々との間の違いを、彼は廃止した。最も身分の低いカーストこそ、最高の悟りを獲得できる。彼はすべての人々に、解脱の扉を開いたのだ。¹³⁶

カーストの差別を越えたインドの国民的な宗教基盤を構想するヴィヴェーカーナンダは、ここでは社会変革の理念としての仏教思想の可能性に言及する。不可触民や男女の差別を打破する平等の理念を、「最も身分の低いカーストこそ、最高の悟りを獲得できる」というブッダの教えとして提示し、ブッダによる社会変革の思想という観点を提示する。¹³⁶

ところで、日本における仏教と身分的差別の問題は、特に穢れの觀念や今生を前世の悪業の報いとする因果応報の思想、また、宗門による穢寺や戒名の制度を通して仏教と深く結びつき、歴史的にはむしろ、身分差別を助長する傾向にあつたことが指摘されている。¹³⁷

明治近代においても、宗門の本末制や檀家制は存続し、天皇制に基づく国家体制が強化されるなかで、宗門体制に由来する構造的な差別は、むしろ温存・強化される傾向にあつた。近代日本の差別解放運動の先駆けとして知られる全国水平社が創設され、東西本願寺等の差別問題に関わる宗門への啓発活動がなされるのは、一九二一

年のことであつた。

すなわち、近代日本の差別解放運動において、身分差別を打破する思想としての仏教という観点は、当時の日本ではなお一般的ではなかつたのだが、しかし、その差別を打破する仏教について岡倉は、『東洋の理想』のなかで、次のように述べている。

私たちは、ブツダが、世界でも最も個人主義的な民族のただなかに立つて、物を言わぬ獣を人間と等しく見なしたあの慈悲の熱情に、今もその声をふるわせているのを聞く。カースト制度によつて、ただ貧しいだけの農民を、まるで人類の貴族であるかのように見なそうとする精神主義的な封建制度をまえにして、ブツダが、その無限の慈悲によつて、民衆がひとつの偉大な心であると夢見、社会の束縛の破壊者として立ち上がり、すべての人々に平等と友愛を宣言しているのを、私たちは見るのである。⁽³⁸⁾

ここで岡倉が取り上げるブツダ像は、古代アジア美術の源流としての仏教の創唱者ではなく、しいたげられた人々の解放を呼びかける社会変革者としての姿である。カーストの差別を越えて、すべての人々の平等を説くというヴィヴェーカーナンダのブツダ像が、『東洋の理想』で岡倉が提示する「すべての人々に平等と友愛を宣

言」するブツダ像に呼応していることは確かだろう。真言宗の僧侶・丸山貫長（一八四三—一九二七）に師事した岡倉は、仏教教理にも深い関心を抱いていたが、インド渡航以前に、このような差別の打破を唱えるブツダという観点を取り上げたことはなかつたのである。

以上のように、残された著作や記録を突き合わせることで、ヴィヴェーカーナンダと岡倉が互いの問題関心を共有し、相互の思想的な影響関係を深めることで「議論風発」した経緯が指摘される。

特に、岡倉にとつてそれは、ファーガスン・ミットロ論争に触発され、既存の進化論的図式を克服することで、アジア美術の固有の展開を捉える視点への「転回」を促すものと考えられる。最後にこの問題を検証したい。

七 まとめ——反響するアジア美術史観

冒頭で検証したように、一八九〇年の「日本美術史」で岡倉は、一定の留保をつけながらも、欧米の定説に従つて、インド美術史をギリシア美術の影響という観点から説明する。しかし、一九〇三年の『東洋の理想』でインド仏教美術の起源に触れると、岡倉は、「その突然の誕生をギリシアの影響によるものとして、仏教以前のインド芸術の存在を否定するのは、根拠のない事」と述べて、ギリ

シア美術の影響を否定する。⁽¹³⁹⁾

その岡倉のインド美術への言及は、「仏教徒時代の彫刻は、いかなる意味でも、ギリシア彫刻との類似点は見られない」と述べた、ヴィヴェーカーナンダの観点に対応する。

あるいは、「泰東巧藝史」(一九一〇年)で岡倉は、「西人の多くはインド芸術はギリシアのアレクサンドロス以後にありというも、その以前にもインド芸術は存立するなり」と指摘するが、それはヴィヴェーカーナンダが、「インドが芸術作品においてギリシアの後塵を拝してきたという西洋人の馬鹿げた主張に憤激」するという経緯に対応するだろう。

インドから帰国後にそれまでの立場を一変させた岡倉は、帰朝報告で、次のように述べている。

印度の事には英吉利学者のカニングハム、フェルゲツソン、ウイルソンなどの人々が是までのアウソリチーであつたけれども、是等の人の力を尽くしたのは二三十年前であつて、其後、英吉利学者の中で継続するものがない。今の英吉利の印度考古学は一頓挫を來たしている。然るに印度に於いては此の四五年、殊に古物復旧の氣運に向かつて文学部面などに於ては豪^まらい考証家が出てゐる。就中ベンガールのラセンドラ、ミツドラを初めとして碩学大いに起こり、ヴェダの新注釈だの其他、中古の

演劇、歌謡などの注解に非常に力を用いている。⁽¹⁴⁰⁾

この記述から、岡倉もまたインド滞在中にラジエンドロラル・ミットロの研究に触れて、インド美術の固有の価値とその発展過程を見出したことが分かる。岡倉がシャンティニケトンに派遣した留学僧・堀至徳もまた、その教科書としてミットロの著作を読んでいた。⁽¹⁴¹⁾

しかし、一八九一年にラジエンドロラル・ミットロは亡くなつており、すでに見たように、民族主義的美術史論者として知られるアーナンダ・クーマラスワミーは、まだセイロン島にあり、ハーヴェルがインド美術のギリシア起源説に反駁を始めるのは一九〇八年のことである。それに対して、ヴィヴェーカーナンダは、ファーガスン・ミットロ論争に触発され、一八九八年以降はインド美術の独自の発展過程を確信し、岡倉と対面する一九〇二年には、その観点を敷衍^{ふえん}して、インド民族の起源を展望するようになっていた。

すなわち、岡倉と対面した時にヴィヴェーカーナンダは、すでにファーガスン・ミットロ論争を踏まえたインド美術の独自の発展過程に確信を深めていたが、しかし、その逆は見られなかつたのである。

しかし、より重要な問題は、アジア美術の内発的な発展を構想する両者の視点^{しんてん}が、インド美術史における西洋中心史観を克服し、ア

ジアの多様な文化の相互交渉を通じた美術史を展望してゆく経緯であらう。岡倉によるアドヴァイタ論への言及は、その意味では、ヴィヴェーカーナンダの引用というより、西洋美術に追随しない日本美術の独自の歴史を構想しようとする岡倉と、西洋の影響を離れたインド美術の固有の歴史を構想するヴィヴェーカーナンダとの、思想的な共鳴関係がもたらしたものと**言うべきだろう**。

岡倉にとつて、それはヘーゲル美学などの西洋美術をモデルとする発展段階論を克服し、アジア美術の固有の展開とその相互交渉のなかに、日本文化の歴史的な役割を位置づける視点を導くものとなる。

ヴィヴェーカーナンダにおいては、それは西洋の影響から離れたインドの内発的なインド文化の発展過程を展望する観点として、インド民族の歴史や国民的な宗教基盤の探求という思想的な課題に接続される。

いずれも、西洋美術を基準とした当時のインド美術史観を捉えなおし、西洋文明をモデルとする発展史観を批判的に検証し、自立した民族文化の展開を捉える視点を確立するという意味で、共通の課題を持つことが分かる。今日の言葉をいれば、それは西洋人のオリエンタリズムのアジア美術史観を克服し、アジアの歴史的な多様性を捉えなおすための、文化相対主義の視点の獲得と言えるだろう。¹⁰⁾

インド滞在中に岡倉は、ヴィヴェーカーナンダをはじめとしたイ

ンド知識人との対話を通してその問題意識を共有するが、そこからアジア文化の集積地としての、日本美術の固有の発展経路を展望する。それは、後の『茶の本』で展開される、日常のささやかな時空間が全宇宙と同等の広がりを持つという固有の美意識を通して、西洋世界とは全く異なる歴史や思想構造を持つ日本文化という観点を導いてゆく¹¹⁾。その日本文化の固有の意味を岡倉は、英語圏の読者にも理解が可能な独自の審美的価値に根差した体系として描き、流麗な英文に乗せて欧米の読者に紹介する。

アジア美術の多様性とその共通基盤を説明する概念としてのアドヴァイタ論は、その意味で、日本の仏教美術の源流をたどる岡倉が、インド美術の起源を探求するヴィヴェーカーナンダと、民族と文化の起源をめぐる課題を共有することで可能となる。『東洋の理想』における「アジアは一つなり」は、このような意味で、ヴィヴェーカーナンダのアドヴァイタ論との、相互に置換が可能な言葉として読みとくことが可能だろう。

本稿では、以上のように、岡倉とヴィヴェーカーナンダとの互いに反響する思索の過程を、それぞれを取り巻く歴史的な脈を紐解くことで対比的に検証した。今日の学問的流儀である、明示的な参考文献の列挙や引用のスタイルが確立していない当時の著作物から両者の影響関係を明らかにすることにはなお制約があるが、ここから岡倉におけるインド体験が、同時代のインド知識人の知的関心との、

互いに共鳴する思想的体験として共有されてゆく経緯が理解されるだろう。

古代仏教美術の源流をたどる岡倉の視線は、インド美術史への探求を通して、西洋の影響を離れたインド美術の独自の発展過程を構想するヴィヴェーカーナンダの視線と交錯する。岡倉の年来の課題となっていたインド美術の起源説は、ヴィヴェーカーナンダとの知的関心の共有を通して、具体的な根拠と表現が与えられる。

しかし、同時に興味深いことは、日本とインドという異なる文脈で、同様に西洋列強の植民地主義の脅威に対抗するという課題を共有する両者が、その後、それぞれに独自の民族文化の発展を構想してゆくという経緯である。

『東洋の目覚め』において岡倉は、社会進化論から捉えられた西洋人による日本美術史観を、日本を含めたより広いアジアに対する植民地主義的な視線の問題に敷衍し、人種的偏見に基づくアジア人脅威論である「黄禍論」への対抗言説としての「白禍論」(White peril) という観点を打ち出して、西洋のオリエンタリズム的視線の矛盾を抉り出す。

その岡倉の「しいたげられた東洋にとって、西洋の栄光はアジアの屈辱である」というオリエンタリズム批判は、ヴィヴェーカーナンダの「いかなる偉大な宗教もヨーロッパで生まれたことはない」という言葉に呼応する。ここでヴィヴェーカーナンダは、当時の西

洋人による野蛮で迷信にまみれたインド社会という偏見を相対化し、それが西洋中心主義的な発展モデルに基づいた、イギリスの植民地支配には都合の良いインド史観に過ぎないものとして批判する。

その意味では、西洋文明の圧倒的な影響や植民地支配を背景とする西洋人が主導する東洋学に対して、アジア諸文化の自立した歴史やその起源を探求し、固有の価値を捉えなおすという課題において、「アジアは一つ」であったと言うべきかもしれない。ヴィヴェーカーナンダがいみじくも岡倉について述べた、「まるで長い間、離れ離れとなっていた兄弟が再会したようです」という言葉は、以上のような文脈から、改めて読み直してみることができる¹⁴⁾。

また、交錯する両者の視線がもたらすその後の活動の広がりを見ると、単なる交流の深まりとして片づけることのできない課題の共有を見ることが出来る。

キリスト教文明に比肩する世界宗教としてのヒンドゥー教の価値を称揚するヴィヴェーカーナンダの視点は、当時の欧米社会のインド社会に対する偏見や差別的視線を払拭することに大きく貢献するが、しかし、それはもうひとつの課題として、西洋文明への対抗言説としてのヒンドゥー教中心主義という問題を導く可能性が指摘される。

たとえば、諸宗教を包摂する優れた宗教というアドヴァイタ論的観点は、ヒンドゥー教こそが世界の諸宗教を凌駕する優れた宗教で

あるという排他主義的な観点を導く余地を与える。宗教ナショナリズム運動が台頭する一九九〇年代以降のインドで、ヴィヴェーカーナンダは愛国主義的な国民意識を体現する存在として言及されることで、結果的に、マイノリティ宗教に抑圧的に作用する、ヒンドゥー教至上主義の理念にも流用されることになる。⁴⁵⁾

それに対応するように、アジアの多様な文化を集積しながらその歴史の同一性を保持する日本文化という岡倉の視点は、帝国主義的膨張策へと転じるその後の日本のアジア政策において、日本こそがアジアの発展に主導的な役割を果たすべきだとするアジア主義の理念に敷衍され、一九三〇〜四〇年代の国粹主義や排外主義を伴うナショナリズムの台頭にもなつて、岡倉はそのアジア主義の先覚者として再発見されることになる。

その歴史的背景は大きく異なるが、しかし、それぞれの文脈で改めてその言説が見出され、歴史的には重い課題を背負うことになるという意味でも、両者には興味深い対応関係を見ることができらう。

このような問題を含めて、その後の両者の思想的交流の広がり、今後の課題としたい。

付記…本稿の作成にあたり、稲賀繁美氏、岡本佳子氏、山口静一氏には貴重な助言を頂いた。詳細で示唆に富むコメントを頂いた匿名の査読者を含めて、ここに謝意を表する次第です。本稿の資料の一部は、JSPS 科研費 (JP19H00554, JP18KK0024) の助成を受けている。

注

(1) 一般に「岡倉天心」の名前で知られているが、生前は主に岡倉覚三とし、英文でも *Okakura Kakuzo* となり、天心の号の使用は限られていた。本稿では、最も知られている名称として「天心」を用いたが、文脈によつて「覚三」も用いている。

(2) 『岡倉天心全集』第四巻、三六一―三七頁、及び岡倉天心 二〇〇一、五七一―五八頁。なお、一八九〇年の「日本美術史」については、より平明な文体である平凡社ライブラリー版 (岡倉 二〇〇一) を主に用いた。

(3) Fenollosa 1912, pp. 50-51.

(4) 岡倉と同期で、フェノロサの東京大学での第一期生の井上哲次郎は、フェノロサの授業を、次のように回想する。「哲学の上では、氏は進化主義——所謂エヴォルシヨニストであつた。独逸のヘーゲルの哲学と、英のスペンサーの哲学とを調和するというのが目的であつた。そしてこのヘーゲルとスペンサーの二つの哲学は、進化主義の一点に於いてよく調和し得られるべきもの、又それが今後哲学の発展の方針であると自ら信じていた」(山口静一『フェノロサ——日本文化の宣揚に捧げた一生』一九八二、上、八八頁)。

(5) 岡倉とフェノロサの視点の違いについては、金子敏也 (『宗教としての芸術——岡倉天心と明治近代化の光と影』二〇〇七)、吉田千鶴子 (『日本美術』の発見——岡倉天心がめざしたもの』二〇一一、六二―七三頁) など論じており、本稿でも示唆を受けた。

(6) 岡倉天心 二〇〇一、八一頁。明治近代に成立する「日本美術」の国家

体制の整備にもなう制度的な生成過程を検証した佐藤道信によれば、岡倉の『日本美術史』に先立つ美術史講義としては、東京美術学校でのフェノロサの『美学及美術史』、及び東京大学の『審美学美術史』が見られ、広い意味での美術史論の先駆とされる（『近代史学としての美術史学の成立と展開』一九九三・『明治国家と近代美術——美の政治学』一九九九、一三二—一三四頁）。稲賀繁美によれば、日本趣味が流行するヨーロッパでは、ルイ・ゴッソの『日本美術』（一八八三年）やウィリアム・アンダーソンの『日本の絵画芸術』（一八八六年）が刊行され、蛭川式胤の『観古図説・陶器之部』（一八八〇年）や岩井兼三郎の『工藝志科』（一八八四年）が参照された（『Okakura in the Global Context』二〇一三）。これらの中で、『日本美術史』と銘打った講義は岡倉が初であった。

(7) 岡倉天心 二〇〇一、六三一—六四頁。

(8) 具体的には、「インドに遺存する大理石の仏像はギリシア風の影響を受けたるものたることの容易に断言するを得べし」と指摘する（岡倉天心 二〇〇一、六八頁）。

(9) 特に、井上章一『法隆寺の精神史』一九九四、五一—六二頁。フーガスのインド美術史における位置づけは、後段で改めて検証する。

(10) この点については、井上章一 一九九四、五一—六二頁が詳しい。

(11) 原文は英文で以下の通り。『In India the art of this early Buddhism was a natural growth out of that of the Epic age that went before. For it is idle to deny the existence of pre-Buddhistic Indian art, ascribing its sudden birth to the influence of the Greeks, as European archaeologists are wont to do』(OKCW, vol. 1, p. 49). 以下、岡倉の英文著作の引用文は、主に一般に親しまれている中公パックス版『岡倉天心』（一九八四）の訳文を参照した。しかし、その都度『Okakura 1984』(OKCW)の原文を添付し、必要に応じて、訳文に修正を加えた。また、『東洋の理想』の成立過程については、『岡倉天心全集』第一巻「解題」（一九八〇、四七五—四八〇頁）、岡倉古志郎「天心とベンガルの革命家たち——『東洋

の覚醒』における天心のインド観をめぐって」（一九八七）、木下長宏『岡倉天心——物二観ズレバ竟ニ吾無シ』（二〇〇五、二六二—二七〇頁）などを参照されたい。

(12) 高階秀爾『日本近代美術史論』一九八〇、二〇二—二二五頁。

(13) その理由として高階は、中国踏査を経た岡倉の、「東洋の伝統文化の自己同一性に対する天心の信頼」という思想的・精神的な傾向を指摘する。また、高階「開かれた伝統主義者——岡倉天心」（一九八二）が論じているように、岡倉は、しばしば伝統主義者と目されながら、同時に明治日本でも突出した国際人であったという「二面性」を、その背景には指摘することができる。なお、ギリシア美術のインドや日本への影響を、日本では東漸説や系統説と呼ぶが、インドでは一般に起源説と呼ぶ。本稿では総称として起源説を用いたが、文脈に応じて東漸説や系統説も用いた。

(14) 井上章一 一九九四、一五—二頁。

(15) 井上章一 一九九四、一六〇頁。

(16) 金子 二〇〇七、一四六頁。この問題については、その状況を検証する研究として重要な論点を提示したものにニノミヤ・イガラシ (Ninomiyama-Igarashi, 2010) がある。ニノミヤ・イガラシはその博士論文で、一八七〇年代のインド人歴史家ラジェンドララル・ミットロとイギリス人建築史家フーガスンとの論争が、岡倉の美術史観に与えた影響を指摘している。しかし、一八九一年に亡くなったミットロと一九〇二年にカルカッタを訪れた岡倉とを結びつける手掛かりについては、なおその間接的な関係を指摘するにとどまり、その背景をなす当時のインド知識人による多様な知的取り組みについての検証は限られている。本稿は、ヴィヴェーカーナンダとの交渉過程の検証を通して、そのミッシングリンクを明らかにする試みである。

(17) 保田與重郎「明治の精神——二人の世界人」一九八二。なお、保田は、竹内好とは高校の同級生で、東京帝国大学では美学科美術史学科の卒業で

ある。

(18) スワミー・ビベカーノンド」となる。本稿では、なるべく現地語を尊重しているが、サンسكريット語の発音に準じた「ヴィヴェーカーナンダ」や「ニヴェディター (Nivedita)」（ベンガル語読みではニベディタ）などのよく知られた名称については、一般的な表記を採用した。

(19) すでに見たように、英文著作を日本語に訳すことにも躊躇した岡倉に、その後の政治的流用の責を負わせるのは適当ではないだろう。しかし、岡倉の意図を離れてそれが様々に参照されてゆくという経緯から、それを許す素地が岡倉の言説に含まれていたと考える観点は、現在も健在である。

たとえば、川満信一は、「眠れるアジアを自覚めさせる使命、つまりはアジアの盟主という日本の位置づけ、アジアの力を一つにするという名目でたてられた「大東亜共栄圏」という侵略主義、そこへゆがめられていく要素が、天心の思想自体にもふくまれている」と述べ、こうした理念的なテーゼを政治的的目的にすり替えるという状況は今日も続いていると指摘する（『岡倉天心とアジア主義』日本の名著 岡倉天心 二〇一三、四〇八―四一五頁）。その意味では、竹内好が指摘した「不断に放射能をばらまく」という岡倉の思想性の問題は今も問われていると言えるだろう。

(20) 宮川寅雄『岡倉天心』一九五六、六頁。

(21) なお宮川は、同時に「かれの果たした明治美術建設への役割は、美術史のうえに、確実に位置づけられねばならない」と述べることで、その意義を功罪合わせて論じる必要性を強調する。

(22) 中谷伸生「日本近代絵画史研究の方法と東アジア——岡倉天心をめぐる考察」二〇一〇、四四九―五九頁。

(23) 玉城徹「書評・宮川寅雄著『岡倉天心』」一九五七、八五―八九頁。

(24) 稲賀の一連の論考（『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』二〇〇二）、「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」二〇〇五）、「絵画の臨界——近代東アジア美術史の桎梏と命運」二〇一四）は、岡倉のインド知識人との思想的交流について初めて体系的に跡づけたものであり、本稿でも様々に示唆を与えられた。また、岡本佳子「仏教をめぐる同床異夢の旅路——岡倉寛三とスワミー・ヴィヴェーカーナンダの出会いと別離」二〇一四）は、仏教観を通して岡倉とヴィヴェーカーナンダとの交流の経緯を検証している。

(25) 清水恵美子『岡倉天心の比較文化史的研究——ボストンでの活動と芸術思想』二〇一二、三一―八頁。

(26) 大久保喬樹『岡倉天心』一九八七、三二〇―三三四頁。

(27) 大岡信『岡倉天心』一九七五。なお、この点について清水は、「詩人の「純粋性」のみで、岡倉の一貫性を証明することは難しいだろう」と指摘し、最終的には、「岡倉が生涯の理想として掲げたものが何であったのか、を追求する姿勢が重要」と述べている（清水 二〇一二、三一―八頁）。

(28) 大岡 一九七五、二九八頁。その他、大岡「詩人としての天心」一九七六など。なお、このような二つの観点に対して清水は、岡倉の行動が「矛盾」して見えるのは、「現実社会と関係を持ち続けたものが行うのは、あくまで時代状況、社会環境、人間関係に応じて最適と判断したアプローチ」だからであり、「岡倉の生涯の主たる目的が一貫していればいるほど、それを達成するための手段が様々に変化することは当然」と指摘する（二〇一二、三一―八頁）。

(29) 川満 二〇一三、四〇八―四一五頁。

(30) 中谷 二〇一〇、四四九―五九頁。

(31) 岡倉の『東洋の目覚め』では、次のようになる。「おびただしき武装使節が、アメリカ合衆国を先頭に日本の門戸を叩き、日本の意に反して開港を命じている。」

(32) この点に関連して、インドから帰国して五浦に居を定めた晩年の十年間を「五浦時代」としてその活動を検証する森田義之・小泉晋弥によれば、「天心の思想と行動が内包する二重性とパラドックス」は、文明開化・欧化主義にまい進する明治日本の近代化と、日清・日露戦争に帰結する国家主義・国粋主義の台頭という近代日本の二重性が重なりあうものとされる（『岡倉天心と五浦』一九九八、三三二―三三九頁）。なお、その他にも型破りな人物像としての岡倉には、たとえば、松本清張（『岡倉天心——その内なる敵』一九八四）が追求した波津子との悲恋や、春日井真也（『岡倉天心の果たした役割』一九八二）や大岡が検証したプリヨンボダとの恋愛など、様々な論点があるだろう。

(33) 岡倉登志によれば、『日本の目覚め』は、一九〇五年上半期のアメリカの出版物ベスト四に入り、米国民における黄禍論の払拭など対日イメージの向上に貢献した（『岡倉天心の実像——曾祖父覚三岡倉天心』二〇一三、二九四―二九九頁）。塩崎智によれば、『東洋の理想』を読んだローズヴェルト大統領のコメントがギルダ夫人を通して伝えられることで、『日本の目覚め』には日本女性についての詳しい記述が加えられ、大統領が好意的な感想を述べたことが新聞に報じられる（『日本の覚醒』をめぐる金子堅太郎と岡倉天心』二〇〇三、『日露戦争 もう一つの戦い——アメリカ世論を動かした五人の英語名人』二〇〇六）。なお、しばしば引用される六角紫水の回想談については、なお曖昧な部分も残されていると岡倉登志（二〇一三、二九七頁）は指摘する。その他、『資料Ⅲとなりのうわさ』（『岡倉天心全集・月報3』一九八〇年）、『岡倉天心全集』第一巻「解題」（一九八〇、四八〇―四八四頁）など。

(34) 大久保喬樹「岡倉天心と脱近代思考の可能性——その言語、時間、空間意識」二〇〇二、二三―四三頁。ここでは、マクロとミクロのレベルで展開される『東洋の理想』と『茶の本』の多元的な世界が、不二一元の理念に依拠するひとつの体系として考察され、「この世界に現象としてあらわれ

たものを絶対的、固定的、一義的なものとしてではなく、相対的、可変的、多義的なものとしてとらえる発想」が指摘される。その意味では大久保もまた、岡倉の「矛盾」は様々な状況への対応の違いとして把握され、その根底には一貫した理念が潜んでいるとされる。その見地は、最終的には岡倉の生涯の活動を捉える「多義的、不確定的、創造的、可能的なものを容れる場」としての「空虚」という観点を導くものとされる。

(35) 木下 二〇〇五、三四九頁。

(36) 天心の活動の内発的な表現の変化に注目する木下は、和漢混交体という制約を持つ日本語から、「自由で論理力に優れる英語」へ転換されることによって、「自己意識を異相に放つ自由さと解放をもたらす」ことが可能になったと指摘する（木下 二〇〇五、三四九―三五〇頁）。後述のように、英語の著作が想定する聴衆や読者という意味でも、この指摘は示唆的である。

(37) 岡倉天心の『稿本日本帝国美術略史』への関わりを検証する高木博志は、その時代区分の「大粹」を岡倉が与えてゆく経緯を指摘する（『日本美術史の成立・詩論——古代美術史の時代区分の成立』一九九七、三四五―三八一頁）。その他、『稿本日本帝国美術略史』の成立過程については、稲賀（二〇一四、五八―六二頁）、森仁史（『稿本日本帝国美術略史』の成立と位相」（二〇〇一）、岡倉登志・岡本佳子・宮瀧交二『岡倉天心——思想と行動』（二〇一三、三一―四五頁）などが詳しい。

(38) この点については、吉田千鶴子の『日本美術』の発見——岡倉天心がめざしたもの（二〇一一）が大変に示唆的である。吉田は、日本美術の保護に向けた岡倉の思いは、「晩年に至ってもなお壮絶であった」と指摘している（吉田 二〇一一、一九九―二〇三頁）。

(39) 『東洋の目覚め』として知られる未刊の英文草稿は、原文では「我々は一人」（We are one）と題され、一九〇二年にカルカッタで執筆されたと考えられる。岡倉没後の一九三八年に孫の岡倉古志郎によって手書きの草稿と

- して発見され、当初は『理想の再建』と題して河出書房より日本語訳が行われ、その後、『東洋の覚醒』のタイトルで広く知られることになる。
- (40) 鳳凰堂についての英文冊子は、岡倉の初の英文著作となるが、主には展示物の解説で思想的著作とは言えないだろう。
- (41) 竹内好『日本とアジア』一九九三。
- (42) この点については、明治初期を代表する洋画家の高橋由一による、フェノロサが「洋画拡張説」を示したとの証言が知られている（山口一九八二、上、一七二頁）。
- (43) 山口 一九八二、上、三九四―四一〇頁。
- (44) 後述のように、フェノロサのギリシア文化東漸説は、ジェームズ・フアーガスのインド美術のギリシア起源説にさかのぼることができる。井上章一（一九九四、五七―五八頁）によれば、この時のフェノロサの功績は、ヘレニズムのアジアへの伝播を日本に広げ、アレクサンドロス東征を初めて学説として紹介したことにある。
- (45) 井上章一 一九九四、五五頁。井上はそれを、当時の学会を風靡した「フェノロサ＝九鬼の西方伝来説」と整理する。
- (46) なお、井上章一（一九九四、四一―四二頁）は、正倉院宝物に見られる西方文化の東漸という観点については、フェノロサ以前にも、クリストファー・ドレッサーや『ジャパン・ウィークリー・メール』の記事などの存在を指摘する。
- (47) Fenollosa 1912, p. 93. また、「われわれのギリシア美術がアジア大陸を横断してはるかに日本に浸透してきた経緯を跡づけることは、われわれ欧米人にとつて特に興味深い」とも述べている (Fenollosa 1912, p. 81)。
- (48) この点については、井上章一（一九九四、六一―六二頁、一五八―一五九頁）による詳しい検証がある。なお、フェノロサもまた、没後に刊行された『東洋美術史綱』で法隆寺金堂の仏教美術を「ギリシア的仏教美術の影響のもとで成立したものに違いない」と指摘するように、晩年までその観点を保持していた。
- (49) 原文では、以下の通り。「そのインド・ギリシア風がただちにわが法隆寺壁画に残れるにあらず。その分子を受けてこれにいたれるものにして、鳥仏師等の作れる法隆寺式の、僅々なる年次の間においてかく劇変を生ぜるは、その原因必ず支那、朝鮮にあるべく、二国の劇変はインドに関係せるものなるは自然の理にして、わが国もまた間接にインドに関係せるものしかれども、余はいまだこの事をもつて、必然かくなるべしと断言するものにあらず。しばらく一説として存するのみ。」(岡倉天心 二〇〇一、七二頁)。
- (50) Fenollosa 1912, p. 81. 岡倉は、一八九三年に中国の龍門石窟を訪れて、それが「法隆寺壁画に均し」という発見をするが、その後、その観点を深める議論や事例が検証されることはなかった。後にフェノロサは、『東洋美術史綱』のなかで岡倉に触れると、次のように述べている。「岡倉君のような著述家は、インドや中国、日本にギリシア美術が影響を与えてきたという事をすべて否定してしまう傾向がある。[...]しかし、ギリシア的仏教美術の遠い起源がアレクサンドロス大王の東征の時期から始まることは疑いようのないことである」(Fenollosa 1912, pp. 74-75)。
- (51) 『印度美術談』『岡倉天心全集』第三卷、二六二―二六四頁、及び Okakura 1984, vol. 1, p. 49. ちなみに岡倉は、インド史に関するアレクサンダー・カニンガムとH・H・ウィルソンの著作については、一九八六年の欧米美術視察の際に入手していた(吉田 二〇一一、一七八―一八〇頁)。
- (52) 濱田耕作、『濱田耕作著作集――東亜古代文化(二)』第四卷、一九九〇、一五六―一六五頁。この時に濱田は、東京帝国大学史学科で美術史を専攻する学生であった。
- (53) この点については、山口（一九八二、上、五一―六五頁）が詳しい。フェノロサは、ヘーゲル派哲学者シュヴェーグラーの『哲学史概説』等を教科書とし、デカルトからヘーゲル、スペンサーに至る近代哲学史を講義した。

また、政治学の講義では「社会進化論、社会有機体説の徹底を計り、そのうえで近代哲学史と政治理論との関係を論じ」るものであった。フェノロサを経由した日本でのスペンサー思想の受容を検証した山下重一に従えば、フェノロサの社会進化論は、『社会学原理』を踏まえた「スペンサーを踏襲するものであった」とされる（『スペンサーと日本近代』一九八三、一一一―一七八頁）。

(54) 近代日本のスペンサー思想の幅広い影響を検証した先述の山下（一九八三）は、明治政府の国権主義に根拠を与える社会進化論や社会有機体説という観点と同時に、それに対立した自由民権運動に思想的根拠を与える個人主義や自由主義という側面をも持つものとして、その両面から捉えることが必要と指摘する。

(55) 福沢の言葉では、次のようである。「今世界の文明を論ずるに、欧羅巴諸国並に亜米利加の合衆国を以て最上の文明国と爲し、土耳其、支那、日本等、亜細亜の諸国を以て半開の国と称し、阿非利加及び埃太利亜等を目して野蛮の国と云い、この名称を以て世界の通論となし」（『福澤論吉著作集 第四卷 文明論之概略』二〇〇二、二二―二三頁）。なお、福沢がスペンサーの社会進化論に触れるのは、『文明論之概略』を刊行した後と考えられる。

(56) 「日本美術ノ滅亡座シテ俟ツヘケンヤ」『岡倉天心全集』第三卷、二二―二二頁。また、当時の美術行政の主導権争いのなかで、岡倉とフェノロサが「美術画法」の枠組みを確立してゆく経緯については、岡本佳子「明治に生まれた「美術」をめぐる政治」（二〇一六）が詳しい。

(57) その理念は、一八八七年の「鑑画会に於て」（『岡倉天心全集』第三卷、一七三―一七八頁）で展開される「自然発達論」にまとめられる。その理念の展開については、清水（二〇一三、三〇―四〇頁）が詳しく検証している。

(58) 原文は以下の通り。「The three terms by which European scholars love to distinguish the past development of art, though lacking perhaps in precision, have

nevertheless an inevitable truth [...] The East has had its own form of that period called Symbolic, or better still, perhaps, Formalistic, when matter, or the law of material form, dominates the spiritual in art. The Egyptian and Assyrian sought by immense stones to express grandeur, as the Indian worker by his innumerable repetitions to utter forth infinity in his creations. [...] Next comes the so-called Classic period when beauty is sought as the union of spirit and matter. [...] Here we have an objective idealism, which reaches its height, under the influence of the India of the Guptas, during the T'ang dynasty and the Nara period [...] Spirit must conquer Matter; and though the differing idiosyncrasies of the Occidental and the Oriental mind lead to differing expression, the modern idea of the whole world runs inevitably to Romanicism' (OKCW, vol. 1, pp. 93-94).

(59) この点については、小田部胤久「近代日本における「古典」概念の成立」（二〇一八）、神林恒道「岡倉天心と美術史学の形成」（二〇〇一）、木下（二〇〇五、二四〇―二四一頁）などが詳しい。美術史家・神林恒道によれば、『東洋の理想』は、「ヘーゲルあるいはスペンサー的な進化思想にならって、これを芸術的精神の自覚的な展開として論じたもの」とされる（二〇〇一、四一―六三頁）。また、フェノロサの『美術真説』に見られるように、当初、*ideal* は、「妙想」と訳された（村形明子『美術真説』とフェノロサ遺稿 二〇〇〇参照）。

(60) そのため、法隆寺金堂に代表される推古時代の日本の仏教芸術は古典時代の粋とされ、天平の大仏開眼式はアジアの仏教美術を集大成した華麗なページェントとして描かれることになる。また、この点に関連して神林は、たとえば、「東洋的ロマン主義の理想」を、禪宗に体现される足利時代の雪村や雪舟らの「自覚的にして高淡」な芸術に求めることで、結果的に、奈良時代と並んで優れた彫刻芸術を生み出した鎌倉時代の美術を、岡倉が十分に評価できなかったと指摘する（二〇〇一、五五頁）。また、江戸時代の浮世絵を通俗的な大衆画として低く扱うことで、欧米の印象派にも深い影

響を与えたジャボニスムへの評価が十分ではないことなどの問題が指摘される。

- (61) 清水多吉『岡倉天心——美と裏切り』二〇一三、四九頁。
- (62) 武藤三千夫によれば、ポーザンケットの『ヘーゲル芸術哲学入門』(The Introduction to Hegel's Philosophy of Fine Art) が東京美術学校図書館の台帳に登録されるのは一八九一年四月であり、その鉛筆書きのメモの筆跡から、これは岡倉が直接に手にしたものと推定される。(天心の憂愁——その美意識の無名性 二〇〇〇) すなわち、東京美術学校で岡倉がヘーゲルの『美学講義』の英訳を含む『ヘーゲル芸術哲学入門』を手にするのは、一八九一年の『日本美術史』第二回講義以降と考えられる。
- (63) たとえば、一八九〇年の『日本美術史』には、日本美術の発展段階の三分や、「奈良は物質と精神の調和」という表現などから、これまでもヘーゲル美学の萌芽的な影響が指摘されてきた。しかし、ここにはヘーゲルへの直接的な言及は見られないので、フェノロサを介した岡倉へのヘーゲルの影響についてはなお不明な点が多い。この点に関連して、ヘーゲル美学のフェノロサと岡倉への影響を検証した小田部は、「ヘーゲルの美学理論(そこには、岡倉において重要な意味を占める(象徴的―古典的―浪漫的)という発展的図式も含まれる)がフェノロサに影響を与えたとはいえない。ドイツ語を読むことのできなかったフェノロサは英訳に頼るほかはなかったが、ヘーゲルの『美学』の「序論」がポーザンケットによつて英訳されたのは一八八六年のこと」と指摘している(小田部 二〇一八、一七一―一九〇頁)。
- (64) OKCW, vol. 1, pp. 16. 原文では、以下の通り。'For art, like the diamond net of Indra, reflects the whole chain in every link. It exists at no period in any final mould. It is always a growth, defying the dissecting knife of the chronologist. To discourse on a particular phase of its development means to deal with infinite causes and effects throughout its past and present.' なお稲賀(二〇一四、一六四―

一八〇頁)は、国民主義的思想を形成する上での岡倉とニヴェーディターとの相互の影響関係を検証しており、本稿でも様々に示唆を与えられた。

- (65) 『東洋の理想』の成立過程については、『岡倉天心全集』第一巻「解題」(一九八〇、四七五―四八〇頁)、岡倉古志郎(一九八七、木下(二〇〇五、二六―二七〇頁)などが詳しい。
- (66) 「泰東巧藝史」『岡倉天心全集』第四巻、二五九―二六七頁。
- (67) この図式は、一九〇七年の「美術上の所感」(『岡倉天心全集』第三巻、三〇六―三二二頁)でも紹介されるが、最終的にはヘーゲルらの美学は「物笑いである」とし、「西洋の既成品」で東洋の美術は論じられないとし、次のように述べている。「カント、ヘーゲルなど議論は好いが、実際は物笑いである。〔……〕独り西洋の既成品に依て立てた西洋の美学で、東洋に進んだ大成したる美学は無い。」
- (68) 堀岡弥寿子『岡倉天心——アジア文化宣揚の先駆者』一九七四、一四九―一五〇頁。
- (69) 岡倉がスピーチを求められた機会として、『堀至徳日記』を見ると、一月十二日の「寄合ひ」や三月二十二日の歓迎会などが見られ、その他、四月九日十一日のシャンティニケトンや五月二―五日のマヤーパティーなどが想定される(池田・田浦・河野 二〇一六、外川 二〇一四)。また、プリン・ダシュの回想録では、シュレンドロナト・パネルジのものと思われるインド人協会(Indian Association)で岡倉が行った講演の様子が記されている。その記述にはやや誇張も見られるが、ダシュによれば、インドの植民地支配からの独立を呼びかける岡倉の演説は、法廷弁護士で革命運動を指導したプロモトナト・ミットロ(Pramathanah Mitra)をはじめとした聴衆を鼓舞し、それは革命秘密結社である練成会(オヌシロン・シヨミティ)の結成につながったとされる(Das 1987, pp. 102-103)。また、堀岡(一九七四、一七五頁)は、『東洋の目覚め』に残されたメモ書きから、ニヴェーディターの学校があったバグ・バジャルで講演が行われた可能性を

指摘する。

- (70) 原文は以下の通り。‘*Advaita* idea—The word *advaita* means the state of not being two, and is the name applied to the great Indian doctrine that all which exists, though apparently manifold, is really one. Hence all truth must be discoverable in any single differentiation, the whole universe involved in every detail. All thus becomes equally precious’ (OKCW, vol. 1, p. 128).

- (71) インド思想のヴェーダーンタ学派でも最有力の学説とされるアドヴァイタ論 (*advaita*、不二元論) は、八世紀に活躍したシャンカラによって確立された思想的立場であり、ウパニシャッドの梵我一如の思想を踏まえて、宇宙の根本原理ブラフマンは個人の本体であるアートマンと同一であり、ブラフマンのみが実在し、それ以外の現象世界は実在しない虚妄 (マヤー) であることと知ることによって解脱に至るとされる。なお、一般的にインド思想におけるアドヴァイタ論は、個我 (アートマン) と宇宙的原理 (ブラフマン) の一体とそれ以外の虚妄性を理解する思想的立場とされ、岡倉による「あらゆる細部に宿る宇宙」という説明は、むしろ大乘仏教における「仏性」、あるいは「如来蔵」の思想を反映しているようにも見える。

- (72) 注 (71) でも見たように、本稿では、岡倉のアドヴァイタ論への参照を、ヴィヴェーカーナンダからの単なる借用ではなく、多様な知見を踏まえた思索の深まりのなかで、岡倉にはヴィヴェーカーナンダのアドヴァイタ論に触発されるものがあつたと考える。たとえば、岡倉の老荘思想への造詣を指摘する木下 (二〇〇五、二七〇—二七二頁) は、岡倉によるアドヴァイタ論の用法が「老荘思想の上に建てられ」たものであると論じ、岡倉の仏教上の師である丸山貫長との交渉を検証する池田久代は、「対立する二つは根底において一体である」という丸山が説く不二真教の教えの影響を指摘する (「埋もれた傑僧 丸山貫長——真言実行院の足跡をたどる」二〇一一)。⁶ その意味では、それは岡倉による創造的受容と言うべきだろう。

- (73) OKCW, vol. 1, p. 13. 原文は以下の通り。‘Asia is one. The Himalayas divide,

only to accentuate, two mighty civilisations, the Chinese with its communism of Confucius, and the Indian with its individualism of the Vedas. But not even the snowy barriers can interrupt for one moment that broad expanse of love for the Ultimate and Universal, which is the common thought-inheritance of every Asiatic race, enabling them to produce all the great religions of the world, and distinguishing them from those maritime peoples of the Mediterranean and the Baltic, who love to dwell on the Particular, and to search out the means, not the end, of life.’

- (74) ‘The Way to the Realization of a Universal Religion,’ 28 January 1900, CWSY, vol. 2, pp. 359-74.

- (75) 世界の四大宗教とされるキリスト教、イスラーム、仏教、ヒンドゥー教を見ると、仏教とヒンドゥー教はインドで生まれ、イスラームは中東に発する。イエス・キリストもまた「ナザレのイエス」と呼ばれるように、生まれ育つたのは現在のイスラエル北部やヨルダン川西岸地区であり、その起源は「アジア的」とされる。このような議論は、インドでは今日も様々な言及される。

- (76) 増澤知子は、十九世紀の西洋での仏教の「発見」が、キリスト教を含めた世界宗教の系統関係への関心を導いたと指摘する (『世界宗教の発明——ヨーロッパ普遍主義と多元主義の言説』二〇一五、一九六—二〇八頁)。詳しくは後述する。

- (77) そのもとをたどると、ラム・モホン・ラエ (Raja Ram Mohan Roy, 一七七二—一八三三、ラム・モハン・ロイ) の一八二〇年代のキリスト教徒との対話を通して表明された「アジア的イエス」論にさかのぼることができ (e.g. Killingly 1993, pp. 107-127)。⁷

- (78) ‘Jesus Christ: Europe and Asia,’ *Keshub Chunder Sen: Lecture and Tracts*, Calcutta: Indian Mirror Press, 1879, pp. 3-34.

- (79) Kopf 1979, p. 20.

- (80) OKCW, vol. 1, p. 122. 原文で *she* 以下の通り。‘To remain true to herself,

notwithstanding the new colour which the life of a modern nation forces her to assume, is, naturally, the fundamental imperative of that Advaita idea to which she was trained by her ancestors [...] Not only to return to our own past ideals, but also to feel and revivify the dormant life of the old Asiatic unity, becomes our mission.⁷¹

(81) 原文では「以下の通り。『In the lowest worm, as well as in the highest human being, the same divine nature is present... Behind everything the same divinity is existing, and out of this comes the basis of morality. Do not injure another. Love every one as your own self, because the whole universe is one』(Vivekananda 1901, p. 14).

(82) ヴィヴェーカーナンダの師である聖者ラーマクリシュナは、「高度に思弁的なヴェーダーンタ思想と、中世インドの聖者チャイタニヤに代表される民衆的なバクティ思想との融合を説いたことで知られる。この「最低の虫けらに人間と等しい神聖な性質を見出して奉仕する」という観点は、神への帰依と奉仕としてのバクティを説明する比喩として語られ、「小さな虫のために命を投げ出す用意ができた時に人は完成の境地に至る」という、インド的な自己放棄を導く理念として説かれた(Advaita Ashrama 1989, vol. 1, pp. 138-39)。

(83) しかし、後段で検討するように、本稿ではヴィヴェーカーナンダと岡倉の影響関係を「一方的なものと考えている訳ではない。

(84) 岡倉の原文は、「アジアのあらゆる民族が共通して継承しているところのあの究極と普遍への愛の広大な広がり」(that broad expanse of love for the Ultimate and Universal, which is the common thought-inheritance of every Asiatic race)。「その他」この講演には、「私たちがみな一〇」(We are all one)と「ゴッドフレーズや、アドヴァイタ論を、「一塊の粘土にも全宇宙の知識が宿る」と表現するなど、岡倉の著作との興味深い対応が見られる。

(85) この時の速記録は一八九六年に編集された記録があるが、チャールズ・エヴァーレットの序文が付された冊子体は、一九〇一年にニューヨークのヴェーダーンタ協会から冊子として刊行される。なお、生前のヴィヴェー

カーナンダの著作として知られているのは、『カルマ・ヨーガ』(一八九六年)、『ラージャ・ヨーガ』(一八九六年)、『コロンボからアルモラー』(一八九七年)である。

(86) この時の講演録は、既刊の『ラージャ・ヨーガ』や『カルマ・ヨーガ』と比べて、より学術的な視点で書かれており、アドヴァイタ論についての予備的知識を持たない読者には、分かりやすい解説となっている。なお、マクラウドの日本滞在については、Pravrajika 2008 が詳しい。

(87) 岡倉天心 二〇〇一「八一頁」及び Swami Vivekananda and Art, Priya Nath Sinha, *Prabuddha Bharata*, vol. 11, no. 123 (November 1906), pp. 204-206; no. 125 (December 1906), pp. 224-27.

(88) ヴィヴェーカーナンダのアメリカでの活躍や、一八九七年のインド帰還後の状況については、外川「スワミ・ヴィヴェーカーナンダにおける宗教とナシヨナリズム——仏教とヒンドゥー教の関係を通して見た」(二〇一八)を参照された。

(89) "To Miss Mary Hale," 3 January 1897, in CWSV, vol. 8, pp. 394-396.

(90) ミットロの生涯と学問については、Ray 1969 の研究が包括的である。その他、Dasgupta 1976, Mukhopadhyay 2002, Majumdar 1978, Mitra 1973, Mukherjee 1978, Sur 1974 など。インド美術史上のフォーカス・ミットロ論争については、Chakrabarti 1997, Guha-Thakurta 1992, Ninomiya-Igarashi 2010, Ray 1969, pp. 131-54 など。

(91) "Preface," R. Mitra 1881, pp. i-vii; "Origin of Indian Architecture," R. Mitra 1881, pp. 1-50 以下。Ferguson 1868: 1876, p. 47, Mitra 1878, pp. 164-80 など。

(92) Naresan 1922, pp. 92-94.

(93) Mitra 1881, p. 1-50.

(94) Ferguson 1876, p. 47; Mitra 1878, pp. 164-80.

(95) Mitra 1878, p. 166; 1881, pp. 17-19.

- (96) ヴィヴェーカーナンダは、全二十四巻のブリタニカ百科事典を第一巻から読み初め、一九〇一年には十一巻まで読み進んでいた。弟子に無作為に百科事典の項目を選ばせると、それについて瞬時に解説することができたという (CWSV, vol. 7, pp. 222-26)。
- (97) *Swami Vivekananda in the West: New Discoveries*, vol. 4, Burke, 1996, pp. 97-98.
- (98) Datta 1953, p. 154; Chattopadhyaya 1999, pp. 29-40; Gambhirananda 1984, p. 75.
- (99) Paritajak, SBBR, vol. 6, pp. 69-72.
- (100) 以下は、ヴィヴェーカーナンダのインド美術史観の変遷に関わる概略である。その詳細については、現在準備中の別稿で、検討する予定である。
- (101) "On the way to Baramulla," 14 June 1898, CWSN, vol. 1, pp. 309-315.
- (102) マックス・ミュラーは、この大会では海外委員を務めていた。その詳細は、別稿で論じる予定である。
- (103) *Pari padarsani*, SBBR, vol. 6, pp. 38-42.
- (104) この問題は、後述の様に、特にキリスト教と仏教との歴史的な関係についての争点として、東洋学者やインド知識人の間で様々な議論がなされていた。
- (105) *Swami Vivekananda and Art*, Priya Nath Sinha, *Purbhudda Bharata*, vol. 11, no. 123 (November 1906), pp. 204-206; no. 125 (December 1906), pp. 224-27.
- (106) 比較文献学者としてのマックス・ミュラーは、『リグ・ヴェーダ』の校訂・完訳を成し遂げたすぐれた文献学者として、インドでもよく知られていた。ミュラーの歓待を受けて、一八九六年にオックスフォードの自宅に招かれたヴィヴェーカーナンダもまた、ミュラーのインド文化への深い造詣と理解に感銘を受け、その学識には終生敬意を払っていた。また、ヴィヴェーカーナンダのミュラー批判は、その後は主に「アーリヤ人」学説に向けられ、それはインド民族の起源論として争点化されてゆく。なお、実際にはミュラーはバリの宗教史学会には参加しておらず、ヴィヴェーカーナンダが亡
- くなった四年後に回想されたプリヨナトの記事には、なお曖昧な点が残されている。
- (107) その詳細については、現在準備中の拙稿で検証する予定である。
- (108) セイロン鉱物調査局 (Mineralogical Survey of Ceylon) の局長の任期は一九〇三から一九〇六年 (Crouch 2002, p. 26)。
- (109) "The Influence of Greek on Indian Art," a paper read at the Oriental Congress, Copenhagen, August 1908. クーマラスワミーの著作については、クラウチ (Crouch 2002) が詳しい。また、同年に刊行された論文「インド美術の目的」(Coomaraswamy 1908) は、ヴェーダーンタ思想こそがインド美術の多様性を統合する理念であると論じ、その後のクーマラスワミーのインド美術思想の方向性を与える論考とされる (なお、これは同名の *Modern Review*, 3(1), pp. 5-21, 1908, Calcutta とは別の論考)。
- (110) クーマラスワミー、及び後述のハーヴェルへの岡倉の影響については、稲賀 (二〇一四、一三二-一四八頁) の研究が詳しく、本稿でも様々な示唆が与えられた。
- (111) *Coomaraswamy 1913*, 1927.
- (112) なお、本稿では、インドの石造建築や人型彫刻の起源説をめぐる十九世紀の言説を扱うが、考古学的研究が進展するその後の論争の展開は、紙幅の制約もありここでは扱わない。たとえば、インド美術史の肥塚隆は、「ガンダーラ美術をギリシア式仏教美術やローマ式仏教美術と呼ぶのは適当ではなく、「小アジアから西アジア」帯のレニズム美術の系統を汲みつつ、インド文化の影響下に、一部はスキタイの要素も取り入れて、ガンダーラの土壌において展開したもの」と解説する (『ガンダーラ美術』一九九二)。
- 仏教美術史の宮治昭は、その詳細な学説史の検証を踏まえた『インド仏教美術史論』で、高田修 (一九六七) の先駆的な研究を踏まえつつ、『仏教の起源』に関しては、A・フーシェとA・K・クーマラスワミー以来の長い論争があるが、現在でもいまだに決着をみていない」とする (『インド

- 仏教美術史論』二〇一〇、三〇一―三三頁)。特に、一九八〇年代以降の仏像の起源に関する論考を精査すると、「マトゥラーラにおいてはカニシカ以前に遡ることがほぼ確実な仏像があるのに対して、ガンダーラではカニシカ以前に遡る仏像について研究者の一致があまりみられないことに、この問題を難しくしている大きな原因がある」とし、最初期のガンダーラ仏がマトゥラーラ仏の影響を受けたとする近年のド・レーウの論考を紹介しつつ、むしろパールフットなどのインド古代初期彫刻との関係を重視すべきであると論じており、本稿の課題にも関わる興味深い論点を提示している。
- (113) Guha-Thakurta 1992, pp. 146-59; Mitter 1992, 1994; Jamal 1997; Havell, Ernest Binfield (1861-1934), *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004 など。
- (114) 『堀至徳日記』は、ジャンティニケトンのタゴール国際大学で客員教授を務めた春日井真也によって発見され、編集・刊行される(春日井「インドと日本(四)——堀至徳の思想と生涯(二)」一九七二)。「インドと日本(五)——堀至徳の思想と生涯(二)」一九七二)。その後、池田久代・田浦雅徳・河野訓らにより、未収録の記事も含めた詳細な校訂が加えられ、刊行された(池田・田浦・河野『堀至徳日記』二〇一六)。
- (115) Bagal 1966。
- (116) 外川昌彦「ジャンティニケトンの岡倉天心——一九〇二年の英領インドにおけるタゴールとの出会いについて」二〇一四。クーマラスワミーにおいても、ハーヴェルについても、インド美術復興運動や民族主義に関与する切っ掛けに、ニヴェーディターが重要な役割を果たしているという経緯は興味深い問題である。この点については、ニヴェーディターを介したクーマラスワミーやと岡倉との影響関係について論じた稲賀の先駆的な研究が詳細であり、本稿でも様々な示唆を与えられた(稲賀 二〇一四、一三二―一四八頁、一四九―一六三頁、一六四―二〇〇頁)。
- (117) ただし、マドラスで岡倉と堀は、ハーヴェルの前任校であったマドラス美術学校を訪れているので、その名前を聞いていた可能性はある。(一月四日「美術校参館」池田・田浦・河野 二〇一六)
- (118) Havell 1911, pp. 3-12. この点については、稲賀の研究が詳しい(二〇一四、一三二―一四八頁)。特に、ハーヴェルの本質主義的な「インド性」(Indianness)の概念について稲賀は、ガンダーラ彫刻を「真正なるインド性」に適合しないと論じるなど、それが一種の循環論法になっていることを指摘する(二〇一四、一八九―一九〇頁)。それは「インドを評価するのに、もっぱら東洋の理想をもってし、西洋の規範を退けることで、西高東低の美的価値判断の基準を転倒させるものだった」と指摘される(二〇一四、一三七頁)。なお、『アーリア人によるインド統治の歴史』(*The History of Aryan Rule in India*, 1918)でハーヴェルは、宗教や人種の系統分類に基づいて建築様式を整理したフーアガスの美術史観を批判している。
- (119) ハーヴェルは、インドの伝統工芸の復興を説き、一九〇一年には美術教育の重要性やインド手工芸の意義を政府に訴えている(Mitter 1994, pp. 234-6)。神智学協会との関わりを通してインドの精神性を強調すること、ロンドンに戻った一九〇二年以降、インド美術の復興について様々な論考を公開する。しかし、その活動がインドで広く知られるのは、やはりスワデシ運動を経た、一九〇八年の著作以降である。
- (120) Mitter 1994, p. 284。
- (121) Havell 1911, p. 3. 稲賀は、インド美術の内在的な発展を説く「ハーヴェルの所論が、この岡倉他の定式の延長上にあるのは明らかだ。」(二〇一四、一三七頁)と指摘する。
- (122) 奇しくも、インド美術のギリシア起源を批判した、クーマラスワミーの「インド美術へのギリシアの影響」と、ハーヴェルの『インドの彫刻と絵画』が同じ一九〇八年に刊行されていることは、興味深い問題を示唆するだろう。その前年にニヴェーディターは、インドの民族意識における芸術の役割を論じる論考「国民性を形作る芸術の機能」(*The Function of Arts*

- in the Shaping of Nationality) を発表している。一八九八年の北インド踏査での、インド美術の固有の価値を力説するヴィヴェーカーナンダの議論を、ニヴェーディターは印象深く記しており、そのインド美術への関心がヴィヴェーカーナンダ仕込みであることをうかがわせる。この点に関連して重要と思われるのは、ニヴェーディターがインド美術史に関する研究書を体系に取り寄せるのは、ブル夫人宛の手紙によれば一九〇五年五月のことであり、それ以前にはまだ、フアーガソンの『インドと東洋の建築の歴史』(History of Indian and Eastern Architecture, 1876) や、ミットロの『オリッサの古物研究』(The Antiquities of Orissa, 1875) などは、手にしていなかったと考えられる。ついでに Letter to Mrs. Oli Bull, 4 May 1905 in Nivedita 1982, vol. 2, p. 732-33)。すなわち、ニヴェーディターのインド美術への関心はヴィヴェーカーナンダによつて啓発され、また『東洋の理想』の序文にも見られるように、岡倉との議論によつて触発を受けたものと考えられるが、インド美術史の探求に本格的に取り組むのはスワデシ運動の機運が高まる一九〇五年以降の事であり、それは岡倉が帰国した後の事であった。しかし、この問題は、タゴールとの関りも含めて、稿を改めて考察する必要があるだろう。
- (123) Letter to Miss Josephine Macleod, 8 November 1901, in CWSV, vol. 5, p. 171. 『堀至徳日記』(池田・田浦・河野 二〇一六) には、「一月四日 マドラス発、カトックに向ふ。同地までスワミ師向ひに來り居るとのこと也し為、「一月六日 午前八時、カトック着。スワミ氏病氣の為來らざる由聞く。」とある。
- (124) 'The silent protest of rock-cut Orissa', OKCW, vol. 1, p. 15.
- (125) この点については、以下の議論が知られてゐる。van der Veer 1994, p. 70; Richard King 1999, pp. 135-42. その他、外川(二〇一八)を参照された。
- (126) CWSV, vol. 8, pp. 92-105.
- (127) それを King (1999, pp. 135-42) が指摘する。転倒したオリエンタリズム

- ムとも言えるだろう。
- (128) *Buddhistic India, delivered at the Shakespeare Club, Pasadena, California, on February 2, 1900*, CWSV, vol. 3, p. 512.
- (129) ただし、パリ宗教会議では、より慎重な表現で、「あるヒンドゥー教徒がギリシア語を知っていたということが証明されない限り、ギリシアからインドへの影響という議論もまた、すべきではないと言ふのだろうか」とし、いずれも仮説に過ぎないという論旨になっている。
- (130) 増澤 二〇一五、一九六―二〇八頁。
- たとえば『キリスト教のなかの仏教』(Arthur Lillie, *Buddhism in Christendom, or Jesus, the Esene, London, 1887*) の中でアーサー・リリーは、古代地中海世界に広まっていたアーリヤ的な宗教基盤からキリスト教が生まれたことを論じ、その著作は広く読まれた。また、フランス人判事ルイ・ジャコリオは、『インドにおける聖書』(Louis Jacoliot, *The Bible in India, New York: Carleton, 1870*) で、キリスト教のインド起源説に先鞭をつけ、神智学運動にも大きな影響を与えた。また、ウジェーヌ・ビュルヌフの甥エミール・ビュルヌフは、一八六四年の著作『宗教の科学』で、原始アーリヤ宗教からキリスト教が生まれたと論じた(増澤 二〇一五、三三六―三五三頁)。このようなキリスト教のアーリヤ系統説の背景に増澤は、脱セム化への志向、すなわちヘブライ的・ユダヤ教的伝統の影響から脱し、世界宗教としての普遍主義を志向する、当時のヨーロッパでのキリスト教知識人の傾向を指摘する。なお、脱セム化の傾向がアーリヤ神話を偏向させたとする増澤の指摘にしたがうと、ナチスのアーリヤ主義の起源をもつばらアーリヤ神話に結び付けて理解するポリアコフの見地もまた、再検討が必要となるだろう。
- (131) このミュラーの言葉は、増澤(二〇一五、一九六―二〇八頁)を参照した。また、ミュラー(Muller 1894)では、イエス・キリストのインド滞在を示すヘット語文献に言及するニコラス・ノトヴィイチの所説を取り上げて批判しており、この問題についてのミュラーの関心を見ることができ。

- (132) 梶山雄一『「ふとり」と「廻向」——大乘仏教の成立』一九九七、六五—一五五頁。たとえば、ザイデルは『イエスの福音のブツタとの関係』(一八八二年)の中で、福音書と伝伝との五十以上の対応例をあげ、ファン・デン・ベルクはその議論を検証して、『福音書の物語におけるインドの影響』(一九〇四年)で十五の対応例をあげる。E・J・トーマスは、それまでの研究を精査することで、『ブツダの生涯』(一九二七年)のなかで十六の対応例をあげている(梶山 一九九七、七二—一〇八頁)。
- (133) Bashan (1981, pp. 19-59) は、ゾロアスター教に見られる古代イランの二元論などの、両者に共有される歴史的な祖型の問題を論じている。
- (134) OKCW, vol. 1, p. 44. 原文は以下の通り。'Buddhism is a growth. [...]this very power of adaptation and growth that constitutes the greatness of that system which not only embraces Eastern Asia, but bore its seeds long ago to blossom in the Syrian desert, and in the form of Christianity completes the circling of the world, with its fragrance of love and renunciation.'
- (135) CWSV, vol. 8, pp. 92-105.
- (136) なお、社会変革の思想としての仏教への言及は、もとよりヴィヴェーカーナンダの着想ではなく、たとえば同時代のボンキム・チョンドロやタゴールにも見られるが、これについては稿を改めて論じる必要があるだろう。
- (137) この問題についての論考は多いが、さしあたり柏原祐泉『仏教と部落差別——その歴史と今日』(一九八八)が詳しい。その他、櫻井・外川・矢野編『アジアの社会参加仏教——政教関係の視座から』(二〇一五)など。
- (138) OKCW, vol. 1, p. 46. 原文は以下の通り。'We hear the divine voice tremble still with that passion of pity that stood forth in the midst of the most individualistic race in the world, and lifted the dumb beast to one level with man. In face of the spiritual feudalism whereby Caste makes a peasant in all his poverty, one of the aristocrats of humanity, we behold him in his infinite mercy, dreaming of the common people as one great heart, standing as the breaker of social bondage, and proclaiming equality and brotherhood to all.'
- (139) OKCW, vol. 1, p. 49.
- (140) 『印度美術談』岡倉天心全集 第三巻、二六二—二六四頁。
- (141) ベルル僧院にいた堀至徳は、一九〇二年六月二日にジャンティニケトンのタゴールの学園に移るが、翌一九〇三年一月二日には『Indo-Aryan by Rajdantal Mira 読み初む』と『堀至徳日記』に記している。
- (142) 今日文化相対主義への認識の転換が進むのは、学説史的には、『未開人の心性』(The Mind of Primitive Man, 1911)で知られる文化人類学者フランツ・ボアズとその弟子たちによつて一九一〇年代以降に複数形の「文化」の用法が広まることで、人種主義や白人社会の優越性といった単系的で進化的な人類史観が相対化されたことによるとされる(Stocking 1968)。この問題を検証した沼崎一郎によれば、しかし、ボアズ自身はタイラー流の人文主義的な文化の発展史観を完全には捨てておらず、それはむしろ文明相対主義と言うべきものとされる(「フランツ・ボアズにおける「文化」概念の再検討(1)——『未開人の心性』一九一一年版を中心に」二〇一三・「フランツ・ボアズにおける「文化」概念の再検討(2)——『未開人の心性』一九三八年版を中心に」二〇一四・「フランツ・ボアズにおける「文化」概念の再検討(3)——感情と理性の普遍性と相対性」二〇一六)。その他、ボアズ人類学の影響の広がりについては、太田好信「フランツ・ボアズ——移民としての人類学メイキング」(二〇〇三、五三—八五頁)が詳しい。
- (143) この点については、『東洋の理想』から『茶の本』への思想構造の連続性を検証した大久保の議論が示唆的である。大久保喬樹は、次のように述べている。『茶の本』におけるミクロな時間のありようは、『東洋の理想』におけるマクロな時間のありようと、対極的なようである。実は、通底しているといえる。すなわち、そのいずれの場合も、不二二元が本質であり、

- それが『東洋の理想』では、一から多への展開という形であらわれ、『茶の本』では、逆に多から一への収斂としてあらわれる」(「岡倉天心と脱近代思考の可能性——その言語「時間、空間意識」二〇〇一、二二一―四三頁)。
- (14) MacLeod 2008. ちなみに、マクロウドが岡倉や堀を伴ってインドに来ることを聞いたヴィヴェーカーナンダが、当初はそれをヴィヴェーカーナンダの運動への共鳴者と認識していたことは、以下の手紙からうかがえる。
- To Sister Christine, 25 November 1901, in CWSV, vol.9.
- (15) この点については、一九九〇年代以降のインド政治動向をめぐる、多様な研究が見られるが、さしあたりヴィヴェーカーナンダについては外川(二〇一八)を参照されたい。
- 参考文献
- 本稿で用いた文献の略号は、以下の通り。
- CWSN: *The Complete Works of Sister Nivedita*
- OKCW: *Okakura Kakuzo: Collected English Writings*
- CWSV: *The Complete Works of Swami Vivekananda*
- SBBR: *Swami Bibekander Bani o Racana*
- Advaita Ashrama
- 1989 *The Life of Swami Vivekananda by his Eastern and Western Disciples*. Vol. 1–2. Kolkata: Advaita Ashrama.
- Bagal, Jogesh Chandra,
- 1966 *History of the Government College of Art and Craft in the Centenary: Government College of Art & Craft, Calcutta*. Calcutta: Government College of Art & Craft, pp. 21–34.
- Basham, A. L.
- 1959 *The Wonder That Was India*. New York: Grove Press.
- 1981 “The Evolution of the Concept of the Bodhisattva.” In *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*, edited by Leslie S. Kawamura. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Boas, Franz
- 1911 *The Mind of Primitive Man*. London: Macmillan.
- Burke, Marie Louise
- 1992–98 *Swami Vivekananda in the West: New Discoveries*. Part 1–5. Calcutta: Advaita Ashram.
- Chakrabarti, Dilip Kumar
- 1997 *Colonial Indology: Sociopolitics of the Ancient Indian Past*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Charotpadhyaya, Rajagopal
- 1999 *Swami Vivekananda in India: A Corrective Biography*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish
- 1908 *The Aim of Indian Art*. Broad Campden: Essex House Press.
- 1913 *The Arts and Crafts of India and Ceylon*. Edinburgh: Foulis.
- 1927 “The Origin of the Buddha Image.” *The Art Bulletin* 9(4), pp. 1–42.
- Crouch, James S.
- 2002 *A Bibliography of Ananda Kentish Coomaraswamy*. Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts.
- Das, Pulin Behari
- 1987 *Amar Jhara Kabinii*. Edited by Anandendu De. Kolkata: Anushilan Samiti. (Bengali)
- Dasgupta, Kalyan Kumar
- 1976 *Indian Hisionography and Rajendralal Mitra*. Kolkata: Sachidananda Prakashani
- Datta, Bhupendranath
- 1954 *Swami Vivekananda: Patriot-Prophet: A Study*. Calcutta: Nababharat Publishers
- Dirks, Nicholas B.
- 2001 *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton: Princeton

- University Press.
- Fenollosa, Ernest F.
1912 *Epochs of Chinese and Japanese Art: An Outline History of East Asiatic Design*. Vol. 1. London: William Heinemann Ltd.
- Fergusson, James
1868 *Tree and Serpent Worship, or Illustrations of Mythology and Art in India in the First and Fourth Centuries After Christ: From the Sculptures of the Buddhist Temples at Sanchi and Amravati*. London: India Museum.
- 1871 "Age of Indian Caves and Temples." *Indian Antiquary* 1, pp. 257–58.
- 1876 *History of Indian and Eastern Architecture*. London: John Murray.
- 1884 *Archaeology in India, with Especial Reference to the Works of Babu Rajendralal Mitra*. London: Tribner.
- Gambhirananda, Swami
1991 *Yuganyuka Vivekananda*. Vol. 1. Kolkata: Udhodhan Karyalaya. (Bengali)
- Guha-Thakura, Tapati
1992 *The Making of a New 'Indian' Art: Artists, Aesthetics and Nationalism in Bengal, c. 1850–1920*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Havell, E. B.
1908 *Indian Sculpture and Painting*. London: J. Murray.
1911 *The Ideals of Indian Art*. New York: E. P. Dutton and Co.
1918 *The History of Aryan Rule in India from the Earliest Times to the Death of Akbar*. New York: Frederick A. Stokes Co.
- Jacolliot, L.
1870 *The Bible in India*. New York: Carleton (Originally published as *La Bible dans l'Inde*, Paris: Librairie Internationale, 1869).
- Jamal, Osman
1997 "E. B. Havell: The Art and Politics of Indianness." *Third Text* 11(39), pp. 3–19.
- Fergusson, James and James Burgess
1988 (1880) *The Cave Temples of India*. 2nd ed. Munshiram Manoharlal.
- Killingley, Dermott,
1993 *Ramvahun Roy in Hindu Christian Tradition: The Tape Lectures 1990*. Newcastle: Greavart & Greavart.
- King, Richard
1999 *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, Indian and 'The Mystic East'*. London: Routledge.
- Kopf, David
1979 *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*. Princeton: Princeton University Press.
- Kumar, Niraj
2013 "Swami Vivekananda and Asian Consciousness." *Prabuddha Bharat*, October, pp. 568–74.
- Majumdar, R. C.
1978 "Rajendralal Mitra as a National Leader." In *Rajendralal Mitra (150th Anniversary Lectures)*. Calcutta: The Asiatic Society.
- MacLeod, Josephine
2008 "Chapter XV." In *Reminiscences of Swami Vivekananda*. Kolkata: Advaita Ashrama. pp. 228–45.
- Mitra, Rajendralal
1875 *The Antiquities of Orissa*. 2 vols. Calcutta: Wymann & Co.
1877 *The Lalita Vistara, or Memories of the Early Life of Sakya Sinha*. Calcutta: G. B. Lewis, Baptist Mission Press.
1878 *Buddha Gaya: The Hermitage of Sakya Muni*. Calcutta: The Bengal Secretariat Press.
1881 *Indo-Aryans: Contributions towards the Elucidation of their Ancient and Medieval History*. Calcutta: W. Newman & Co.

- 1882 *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*. Calcutta: Asiatic Society of Bengal.
- Mitra, Sisir Kumar
- 1973 "Raja Rajendralal Mitra." In *Historians and Historiography in Modern India*, edited by Siba Pada Sen. Calcutta: Institute of Historical Studies.
- Mitter, Partha
- 1992 *Much Maligned Monsters: History of European Reactions to Indian Art*. University of Chicago Press
- 1994 *Art and Nationalism in Colonial India: 1850–1922*. Cambridge: University Press.
- Mukherjee, B. N.
- 1978 "Rajendralal Mitra and his Contemporaries." In *Rajendralal Mitra (150th Anniversary Lectures)*. Calcutta: The Asiatic Society.
- Mukhopadhyay, Subodh Kumar.
- 2002 *Evolution of Historiography in Modern India 1901–1960: A Study of the Writing of Indian History by Her Own Historians*. Kolkata: Progressive Publishers.
- Muller, Max
- 1894 "The Alleged Sojourn of Christ in India." *The Nineteenth Century* 36 (July–December), pp. 515–22.
- Natesan, G. A.
- 1922 *Eminent Orientalist: Indian, European, American*. Madras (Reprinted by Asian Educational Services, New Delhi in 1991).
- Ninomiya-Igarashi, Masumi
- 2010 *Drawn toward India: Okakura Kakuzo's Interpretation of Rajendralal Mitra's Work in His Construction of Pan-Asianism and the History of Japanese Art*. A dissertation submitted to the Faculty of the University of North Carolina.
- Nivedita, Sister (Margaret Noble)
- 1907 "The Function of Art in Shaping Nationality." *The Modern Review*. Jan–Feb. Reprinted in CWSN, vol. 3
- 1982 *Letters of Sister Nivedita*. Vol. 1–2. Collected and edited by Sankari Prasad Basu. Calcutta: Nababharat Publishers.
- 2006– *The Complete Works of Sister Nivedita* (CWSN). Vol. 1–5. Kolkata: Advaita Ashrama.
- Okakura Kakuzo
- 1984 *Okakura Kakuzo: Collected English Writings* (OKCW), edited by Sunao Nakamura. Vol. 1–3. Tokyo: Heibonsha Limited.
- Pravrajika, Prabuddhparana
- 2008 *Tantra: The Life of Josephine MacLeod: Friend of Swami Vivekananda*. Calcutta: Sri Sarada Mah.
- Ray, Alok.
- 1969 *Rajendralal Mitra*. Kolkata: Bargarth. (Bengali)
- Reville, Jean.
- 1900 *The International Congress of the History of Religions*. Paris, September, 3–9.
- Sandarshananda, Swami
- 2008 "Buddha in Swami Vivekananda's Eyes." *Pabudda Bharat*, April, pp. 257–61.
- Stocking, George W., Jr.
- 1968 "Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective." In *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, pp. 195–233. New York: The Free Press.
- Sur, Shyamali
- 1974 "Rajendralal Mitra as a Historian: A Reevaluation." *Proceedings of the Indian History Congress 35*, pp. 370–78
- Vivekananda, Swami
- 1901 *The Vedanta Philosophy: An Address before the Graduate Philosophical Society of Harvard University, 25th March, 1896*. With an Introduction by Charles Carroll Everett. New York: The Vedanta Society.

- 1948-1997 *The Complete Works of Swami Vivekananda* (CWSV). Vol. 1-9. Kolkata: Advaita Ashrama.
- 1964- *Swami Vivekananda Bani o Racana* (SBBR). Vol. 1-10. Kolkata: Udbodhan Karyalay. (Bengali)
- Van der Veer, Peter,
1994 *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. University of California Press.
- 井上章一
一九九四『法隆寺への精神史』弘文堂。
- 井上充夫
一九九一『建築美論の歩み』鹿島出版会。
- 池田久代
二〇一一「埋もれた傑僧、丸山貫長——真言実行院の足跡をたどる」(「長谷寺所蔵岡倉天心書簡(丸山貫長宛)ほか」所収)、天心書簡研究会編『五浦論叢 茨城大学五浦美術文化研究所紀要』第一八巻、一―六七頁。
- 池田久代・田浦雅徳・河野訓編
二〇一六『堀至徳日記』皇學館大學出版部。
- 稲賀繁美
一九九八「官製『日本帝国美術史』の誕生」『図書新聞』二三八一―一七頁。
- 二〇〇二「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『越境する想像力』人文書院、七六一―一〇二頁。
- 二〇〇五「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」、井波律子・井上章一編『表現における越境と混淆』国際日本文化研究センター。
- 二〇一三『Okakura in the Global Context』別冊太陽二〇九 岡倉天心』平凡社、一四―一五頁。
- 二〇一四『絵画の臨界——近代東アジア美術史の極端と命運』名古屋大学出版会。
- 大岡信
一九七五『岡倉天心』朝日評伝選4、朝日新聞社。
- 一九七六「詩人としての天心」『現代詩手帳』第一九巻第五号、四四―五一頁。
- 大久保喬樹
一九八七『岡倉天心』小沢書店。
- 二〇〇二「岡倉天心と脱近代思考の可能性——その言語、時間、空間意識」『五浦論叢』第九号、二二―四三頁。
- 太田好信
二〇〇三「フランチ・ボアズ——移民としての人類学メイキング」、『人類学』と脱植民地化——現代人類学の射程』岩波書店。
- 岡倉一雄
一九七一『父岡倉天心』中央公論社。
- 岡倉古志郎
一九八七「天心とベンガルの革命家たち——『東洋の覚醒』における天心のインド観をめぐって」『東洋研究』第八一号、一―四五頁(岡倉古志郎「祖父岡倉天心」中央公論美術出版、一九九九に収録)。
- 岡倉天心
一九七九―一九八一『岡倉天心全集』全九巻、平凡社。
- 一九八四『岡倉天心』日本の名著39、色川大吉責任編集、中公パックス。
- 二〇〇一『日本美術史』平凡社ライブラリー。
- 岡倉登志
二〇〇六『世界史の中の日本——岡倉天心とその時代』明石書店。
- 二〇一三『岡倉天心の実像——曾祖父覚三岡倉天心』宮帯出版社。
- 岡倉登志・岡本佳子・宮瀧交二

二〇一三『岡倉天心——思想と行動』吉川弘文館。
岡本佳子

二〇一四「仏教をめぐる同床異夢の旅路——岡倉寛三とスローミー・ヴィ
ヴェーカーナンダの出会いと別離」、岡倉天心研究班編『岡倉天心——伝統と
革新』大東文化大学東洋研究所。

二〇一六「明治に生まれた「美術」をめぐる政治——青年文部官僚岡倉寛三
と明治10年代の美術奨励」、岡倉天心研究班編『岡倉天心——明治国家形成期
における「日本美術」』大東文化大学東洋研究所、二二—三七頁。

小田部胤久

二〇一八「近代日本における「古典」概念の成立」『美学藝術学研究』第三六
卷、一七一—一九〇頁。

梶山雄一

一九九七『「ざとり」と「廻向」——大乘仏教の成立』人文書院。

柏原祐泉

一九八八『仏教と部落差別——その歴史と今日』部落解放研究所。

春日井真也

一九七二「インドと日本（四）——堀至徳の思想と生涯（一）」『佛教大学研
究紀要』第五五号。

一九七二「インドと日本（五）——堀至徳の思想と生涯（二）」『佛教大学研
究紀要』第五六号。

一九八一「岡倉天心の果たした役割」『インド——近景と遠景』同朋舎出版、
一一—一六〇頁。

金子敏也

二〇〇七『宗教としての芸術——岡倉天心と明治近代化の光と影』つなん出
版。

川満信一

二〇一三「岡倉天心とアジア主義」『日本の名著 岡倉天心』『環——歴史・

環境・文明』第五三卷 (Spring)、四〇八—四一五頁。

神林恒道

二〇〇一「岡倉天心と美術史学の形成」『美術フォーラム21』第四巻、二八—
三四頁。

木下長宏

二〇〇五『岡倉天心——物二観スレバ竟ニ吾無シ』ミネルヴァ書房。

肥塚隆

一九九二「ガンダーラ美術」、坂田貞二他編『南アジアを知る事典』平凡社、
一七七一—一七八頁。

坂野潤治

一九八五「福沢諭吉に見る明治初期の内政と外交」『近代日本の外交と政治』
研文出版。

櫻井義秀・外川昌彦・矢野秀武編

二〇一五『アジアの社会参加仏教——政教関係の視座から』北海道大学出版
会。

佐藤道信

一九九三「近代史学としての美術史学の成立と展開」、辻惟雄先生還暦記念会
編『日本美術史の水脈』ペリかん社。

一九九九『明治国家と近代美術——美の政治学』吉川弘文館。

塩崎智

二〇〇三『「日本の覚醒」をめぐる金子堅太郎と岡倉天心』『日本大学精神文
化研究所紀要』第三四集、一一—二二頁。

二〇〇六『日露戦争 もう一つの戦い——アメリカ世論を動かした五人の英
語名人』祥伝社新書。

清水恵美子

二〇一三『岡倉天心の比較文化史的研究——ポストンでの活動と芸術思想』
思文閣出版。

- 二〇一三『五浦の岡倉天心と日本美術院』五浦歴史叢書・別冊・歴史編六、岩田書院。
- 清水多吉
- 二〇一三『岡倉天心——美と裏切り』中公叢書。
- 高木博志
- 一九九七『日本美術史の成立・試論——古代美術史の時代区分の成立』『近代天皇制の文化史的研究』校倉書房、三四五―三八一頁。
- 高階秀爾
- 一九八〇『日本近代美術史論』、講談社。
- 一九八二『開かれた伝統主義者——岡倉天心』、橋川文三編『岡倉天心——人と思想』平凡社、二三八―二六二頁（初出、『正論』昭和五〇年三月一日）。
- 高田修
- 一九六七『仏像の起源』岩波書店。
- 高松由子
- 二〇〇二『18世紀後期におけるアジア協会会員たちのインド建築観』九州芸術工科大学・学位論文。
- 竹内好
- 一九九三『日本とアジア』ちくま学芸文庫、三九六―四一二頁。
- タゴール、スレンドロナート
- 一九八二『岡倉覚三——ある回想』山口静一訳、橋川文三編『岡倉天心——人と思想』平凡社、三一―四三頁。
- 玉城徹
- 一九五七『書評・宮川寅雄著『岡倉天心』』『歴史批評』第九〇号（二月号）、八五―八九頁。
- 月脚達彦
- 二〇一五『福沢諭吉の朝鮮——日朝清関係のなかの「脱亜」』講談社選書メチエ。
- 外川昌彦
- 二〇一四『ジャンティニケトンの岡倉天心——一九〇二年の英領インドにおけるタゴールとの出会いについて』『南アジア研究』第二五号、三一―四四頁。
- 二〇一八『スワミー・ヴィヴェーカーナンダにおける宗教とナショナルリズム——仏教とヒンドゥー教の関係を通して見た』『南アジア研究』第二九号、六〇―八九頁。
- 中谷伸生
- 二〇一〇『日本近代絵画史研究の方法と東アジア——岡倉天心をめぐる考察』『アジア文化交流研究』第五号、四四九―五九頁。
- 沼崎一郎
- 二〇一三『フランツ・ポアズにおける「文化」概念の再検討（1）——『未開人の心性』一九一一年版を中心に』『東北大学文学研究科研究年報』第六二号、二六―五六頁。
- 二〇一四『フランツ・ポアズにおける「文化」概念の再検討（2）——『未開人の心性』一九三八年版を中心に』『東北大学文学研究科研究年報』第六三号、七二―一〇四頁。
- 二〇一六『フランツ・ポアズにおける「文化」概念の再検討（3）——感情と理性の普遍性と相対性』『東北大学文学研究科研究年報』第六五号、一三一―一六四頁。
- 野崎晃市
- 二〇〇五『平井金三とフェノロサ——ナショナルリズム・ジャポニズム・オリエンタリズム』『宗教研究』第七九卷（二）、七三―九六頁。
- 濱田耕作
- 一九九〇『濱田耕作著作集——東亜古代文化（二）』第四卷、同朋舎。
- 原田実
- 一九七九『岡倉天心の「日本美術史」について』『東京国立博物館紀要』第一五号、三〇―三三二頁。

福沢諭吉

二〇〇二『福澤諭吉著作集 第四巻 文明論之概略』慶応義塾大学出版会。

フェノロサ、アーネスト

一九七八『東洋美術史綱』森東吾訳、東京美術 (Ernest F. Fenollosa, *Epochs of*

Chinese and Japanese Art: An Outline History of East Asiatic Design, 1912)。

堀岡弥寿子

一九七四『岡倉天心——アジア文化宣揚の先駆者』吉川弘文館。

一九八二『岡倉天心考』吉川弘文館。

増澤知子

二〇一五『世界宗教の発明——ヨーロッパ普遍主義と多元主義の言説』秋山

淑子・中村圭志訳、みすず書房。

松本清張

一九八四『岡倉天心——その内なる敵』新潮社。

宮川寅雄

一九五六『岡倉天心』日本美術史叢書8、東京大学出版会。

宮治昭

二〇一〇『インド仏教美術史論』中央公論美術出版社。

武藤三千夫

二〇〇〇『天心の憂愁——その美意識の無名性』、神林恒道編『日本の芸術論

——伝統と近代』ミネルヴァ書房。

村形明子

二〇〇〇『美術真説』とフェノロサ遺稿、村形明子編『アーネスト・F・

フェノロサ文書集成——翻刻・翻訳と研究(上)』京都大学出版会。

森仁史

二〇〇一『稿本日本帝国美術略史』の成立と位相』『近代画説』第一〇号、

六三一―七三頁。

森田義之・小泉晋弥編

一九九八『岡倉天心と五浦』中央公論美術出版。

保田與重郎

一九八二『明治の精神——二人の世界人』、橋本文三編『岡倉天心——人と思

想』平凡社、一三一―一四九頁(初出、『文藝』昭和十二年二月一日)。

安見明季香

二〇一四『近代インド美術における民族主義とアカデミズム』『日本女子大

学院・人間社会研究紀要』第二〇号、二二五―二五二頁。

山口静一

一九八二『フェノロサ——日本文化の宣揚に捧げた一生』上・下、三省堂。

山崎新光

二〇〇一『日露戦争期の米国における広報活動——岡倉天心と金子堅太郎』

山崎書林。

山下重一

一九八三『スペンサーと日本近代』御茶の水選書。

山本緑

二〇〇九『イギリス人画家の渡印と英領インド美術』『京都市立芸術大学美術

学部研究紀要』第五三巻、四五―五五頁。

吉田千鶴子

二〇一一『〈日本美術〉の発見——岡倉天心がめざしたもの』歴史ライブラ

リー三一七、吉川弘文館。