

スワミー・ヴィヴェーカーナンダにおける
インド美術史とインド社会像の探求
ラジェンドロラル・ミットロを中心とした
19世紀のインド知識人の取り組みを背景とした

外川昌彦

**Swami Vivekananda's Views
on the History of Indian Art and Indian Society
With a Background of the Social Reformist Movements
and the Intellectual Traditions including Raja Rajendralal Mitra in 19th Century India**

TOGAWA, Masahiko

Swami Vivekananda (1863–1902) is one of the leading Hindu revivalists in 19th-century India and is particularly famous for his addresses at the Parliament of the World's Religions in 1893 in Chicago, which introduced Hinduism as one of the major world religions among Buddhism, Islam, and Christianity to the Western audiences.

This paper examines Swami Vivekananda's view on the history of Indian art after his return to India in 1897, which was inspired by the historic controversy over the Greek origin of Indian art between the British scholar James Fergusson and the Indian historian Raja Rajendralal Mitra in the 1870s. Subsequently, Vivekananda developed his understanding of the Indian culture and history, which can be observed in his correspondences and travelogues before and after his second visit to the West.

Vivekananda's view toward Indian history and society was rooted in the intellectual tradition of 19th-century Bengal such as Raja Ram Mohan Roy (1772–1833), Keshab Chandra Sen (1838–1884), and Bankim Chandra Chattopadhyay (1838–1894). At the same time, Vivekananda enriched his knowledge of the western sciences and Indology during his stay in the West, and furthered exchanges with the western scholars such as the philologist Max Müller, the philosopher and psychologist William James, and the sociologist Patrick Geddes.

Keywords: Swami Vivekananda, Bengal, Rajendralal Mitra, History of Indian Arts, Brahmo Samaj

キーワード: スワミー・ヴィヴェーカーナンダ, ベンガル, ラジェンドロラル・ミットロ, インド美術史, ブラーフマ・サマージ (ブランモ・ショマジ)



The outline of the paper is as follows. The first chapter reviews relevant literature and identifies the problem in the paper. Chapter 2 examines the controversy between James Fergusson and Rajendralal Mitra on the issue of the Greek origin of Indian art and discusses the influences of western scholars over Indology during the British period. Chapter 3 discusses the creation of the space of speech and national consciousness by Indian intellectuals in 19th-century India by examining the cases of publication of the native press, the writing of history by Indian historians, and the foundation of social reformist movements. Chapter 4 examines the influences of Rajendralal Mitra as a pioneering scholar of Indian history over the Bengali intellectuals such as Rabindranath Tagore and Bankim Chandra Chattopadhyay. Chapter 5 discusses the intellectual exchanges between Max Müller and Indian scholars, including Rajendralal Mitra and Vivekananda. Chapter 6 examines the arguments by Vivekananda on the influences of Greek on Indian cultures. The last chapter presents a summary and the conclusions of the paper.

- | | |
|--|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. はじめに一問題の所在 <ol style="list-style-type: none"> (1) 西洋近代との対話 (2) 改革運動の普遍的な側面 2. インド美術の起源をめぐる論争 <ol style="list-style-type: none"> (1) ヴィヴェーカーナンダのインド美術史観 (2) 建築史家ジェームズ・ファーガスン (3) 歴史学者ラジェンドラル・ミットロ 3. インド人による新たな言論空間の形成 <ol style="list-style-type: none"> (1) 植民地統治がインド社会に与えた影響について (2) 出版メディアの形成 (3) 歴史書の刊行 (4) 社会改革団体の創設 | <ol style="list-style-type: none"> 4. ラジェンドラル・ミットロとインド知識人 5. ヴィヴェーカーナンダとインド知識人 <ol style="list-style-type: none"> (1) マックス・ミュラーとボンキム・チョンドロ (2) ボンキム・チョンドロとヴィヴェーカーナンダ 6. ヴィヴェーカーナンダのインド美術史観の展開 <ol style="list-style-type: none"> (1) 「西洋人の主張に憤激」 (2) パリの宗教史学会にて (3) マックス・ミュラーとの対話 (4) 「アーリヤ人」学説をめぐる争点 7. まとめ |
|--|--|

1. はじめに一問題の所在

(1) 西洋近代との対話

近代インドのヒンドゥー教改革運動家スワミー・ヴィヴェーカーナンダ (Swami Vivekananda, 1863–1902) は、1893年にシカゴで開かれた万国宗教会議で世界宗教としてのヒンドゥー教の優れた理念を欧米社会に紹介したことで知られる。本稿は、そのヴィ

ヴェーカーナンダが、インドの歴史や文化への関心から、ジェームズ・ファーガスン (James Fergusson, 1808–1886) とラジェンドラル・ミットロ (Raja Rajendralal Mitra, 1824–1891) の論争に触発され、またマックス・ミュラー (Max Müller, 1823–1900) らの欧米の東洋学者の研究や対話を通して、インド美術史の発展過程を捉え直してゆく経緯を跡付ける。その過程で、先行するラ

ム・モホン・ラエ (Raja Ram Mohan Roy, 1772-1833) やケショブ・チョンドロ・シェン (Keshab Chandra Sen, 1838-1884), ボンキム・チョンドロ・チョットパッダエ (Bankim Chandra Chattopadhyay, 1838-1894) らのベンガル知識人によるインドの歴史や文化を捉え直す多様な試みを受け継ぎ、新たなインド社会像を構想しようとする経緯を検証する。

ヴィヴェーカーナンダは、これまでヒンドゥー教を古代ヴェーダーンタ思想に依拠する優れた世界宗教として称揚する愛国主義的な宗教改革家として評価されてきた。しかし、民族意識が高まる同時代のインド社会に位置付けたその思想的背景については、なお十分には検証されてこなかったと考えられる。そこで初めに、このようなインド人によるインド社会像の構築を取り上げる意味を整理してみたい。

たとえば、インド近代史の教科書として定評の高い歴史学者ビパン・チャンドラの『近代インドの歴史』は、諸宗教の融合を目指すブラーフマ・サマージ (ブランモ・ショマジ, Brahmo Samaj) やダヤーナンダ・サラスワティー (Dayanand Saraswati, 1824-1883) が創設したアーリヤ・サマージ (Arya Samaj) などの19世紀インドの宗教改革運動の歴史的役割に触れると、「どの改革も膨大な大衆を形成する農民や都市の貧困層にはおよば」なかったとし、インド古代への過剰な賛美を繰り返すことで、結果的には、理性的・科学的な思考を後退させ、宗派対立やカーストの分裂をも助長したと指摘する。ビパン・チャンドラは、次のように述べている¹⁾。

過去の偉大さへの訴えはあやまった誇りや自己満足を生み、過去の歴史に「黄金時代」をみようとする習癖は、近代科学を全面的に受け入れることに歯止めをかけ、現状を改善しようとする努力を妨げた。…ヒンドゥーの改革者はインドの過去を礼賛するにあたって、決まってインドの古代に限って取り上げた。スワミー・ヴィヴェーカーナンダのように懐の深い人物でさえ、インド精神やインドの過去の偉業を、こうした意味でしか語らなかつた。

このビパン・チャンドラの指摘は、宗教的復古運動として言及されるアーリヤ・サマージなどの19世紀の多様な宗教改革運動のひとつの基調として正鵠を得ていると思われる。ただ、野蛮で迷信にまみれたヒンドゥー社会という当時の欧米社会の偏見を払拭することに努め、インド国内ではカーストの差別を越えたヒンドゥー教の意義を人々に語ろうとしたヴィヴェーカーナンダについては、なお検証の余地が残されていると考えられる。

たとえば、ヴィヴェーカーナンダは、「パンを求め、飢えて死に瀕している人々に宗教を差し出すのは侮辱だ」と述べて現世的な宗教の在り方を模索し、教えを求める若者には聖典を読むよりもまずはサッカーで健康な身体を作るよう勧め、時に自らを社会主義者と名乗り、社会革命の理念に共感を示すなど、ただ過去の栄光を讃えるだけの復古主義には還元されない懐の深さを持っていた²⁾。

現代インドにおけるヴィヴェーカーナンダの思想的な可能性を探るショミタ・ボシュ [Basu 2002: 12-39] は、そのためヴィヴェーカーナンダの改革運動は、ブラーフマ・サマージなどの既存の改革運動の課題を受け継

1) ビパン・チャンドラ [2001: 234]。

2) Religion not the Crying Need of India, *CWSV*, Vol. 1, p. 20; Vedanta in its Application to Indian Life, *CWSV*, Vol. 3, pp. 228-247; Letter to Miss Mary, 1st November 1896, *CWSV*, Vol. 6, pp. 378-382. ちなみに、ビパン・チャンドラ [2001: 222] は、次のようにも述べている。「(ラーマクリシュナの) 宗教的なメッセージを大衆のあいだに広め、同時代のインド社会の要請にあったかたちで実現しようとしたのが、彼の傑出した弟子スワミー・ヴィヴェーカーナンダであった。」

ぎ、インド国民に共有可能な宗教的基盤を与えるものと指摘する。しかしボシュは、インド国民の多様性を包摂する理念として、ヴィヴェーカーナンダが提示する個と全体の統一というアドヴァイタ論をあげるが、独立後のインドの宗教ナショナリズム運動を見ても、特定の宗教理念が多様な背景を持つインド社会での社会運動や国民統合を可能にするのかという点については、やはり検証の余地が残されているだろう³⁾。先行するインド知識人の多様な試みを踏まえて、19世紀の宗教改革運動の最後の局面に登場するヴィヴェーカーナンダの思想的な背景が、ここでは問われていると言えるだろう⁴⁾。

この点に関連して、ドイツ出身のインド学者で、ペンシルバニア大学で教鞭を執ったウィルヘルム・ハルプファス (Wilhelm Halbfass, 1940-2000) の浩瀚な著作『インドとヨーロッパ』は、興味深い論点を提示する [Halbfass 1988]。ハルプファスは、インド思想が西洋思想に与えた影響と西洋思想がインド思想に与えた影響を、東西知識人の思想的交渉を通して詳細に検証し、近代インド学の形成過程を跡付けたことで知られる。

そのなかでハルプファスは、19世紀インドの多様な宗教改革運動を西洋近代との関係を通して検証するが、たとえば、愛国主義的作家で歴史評論でも知られるボンキム・チョンドロ・チョットパッダエを、西洋世界をモデルとする「世俗化」(secularization) を志向するものとし、ヒンドゥー教復古運動を代

表するダヤーナンダ・サラスワティーを「伝統主義」(traditionalism) と規定し、対比的に位置付ける⁵⁾。

具体的には、近代科学の知見や西洋思想を積極的に取り入れ、ヒンドゥー教の再解釈を行うボンキム・チョンドロを、ヴェーダ聖典の至高性を唱道し、それが近代科学をも凌駕すると考えるダヤーナンダと対比して、「西洋の概念」からみ見た両極の関係として位置付ける。ハルプファスは、次のように述べている⁶⁾。

ボンキム・チョンドロは、インドの民族的自覚は、西洋の概念や用語の受容や移植を通してなされなければならないと考えた。…ボンキムが提示するモデルは、19世紀の西洋のキリスト像の影響下におかれた「人間像」である。ボンキムは、国民的な自己覚醒の上にヒンドゥー教は発展したと主張するかもしれないが、しかし、ヒンドゥー教は、西洋の概念と目的を媒介にしたものであり続けたのである。…

ダヤーナンダは、第一義的に、「アーリヤ人」の至高の教えであるヴェーダの伝承を信奉する。人類の知識や文明は、究極的にはそこから派生したものとダヤーナンダは考えた。…ヨーロッパ人さえも、究極的には、その技術や科学的な達成をそれに負い、ヨーロッパ人のインド人に対する現在の優越的な状況もまた、もともとはインド人が教えたものだとされた。

-
- 3) アドヴァイタ論 (*advaita*) は、8世紀に活躍したジャンカラによって確立された思想的立場で、ヴェーダーンタ学派でも最有力の学説とされる。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が実在しない虚妄 (マヤー) であると知ること、解脱に至るとされる。
- 4) 特定の宗教理念が、現実の政治過程でどこまで有効性を持つのかという点については、たとえば、現代の宗教ナショナリズム運動において、多様な宗教を包摂する優れた宗教という観点から、他のマイノリティ宗教にとっては極めて抑圧的に見えるという問題を見ても、その問題が指摘されるだろう [e.g. 外川 2018b]。
- 5) Halbfass [1988: 239-240].
- 6) Halbfass [1988: 244-5]。もっとも Halbfass [1988: 240] も、「ただ一つの出来事がヴィヴェーカーナンダを変えたとするのは十分ではない」と述べて、ヴィヴェーカーナンダを単なる西洋思想の模倣と捉える考え方は、否定している。

もちろんハルプファスは、当時のインド知識人を、単なる西洋思想の模倣と見なす立場は退け、ボンキムのように、西洋を媒介としてインド人が自己認識を深めてゆく過程に注意を促す。しかし、それがもっぱら西洋近代との関係から、あるいはキリスト教世界に普遍的な「人間像」のもとで、それへの同化の傾向か、あるいはそれへの否定として位置づけられるという意味では、ボンキムもダヤーナンダも同じ座標軸におかれることになる。

ヴィヴェーカーナンダもまた、ここでは近代科学を否定したダヤーナンダよりは西洋近代の知に親和的であるが、しかし、西洋近代の学知を体系的に修得したボンキム・チョンドロよりは宗教的理念に信を置くという座標軸上の相対的な違いとして把握され、「西洋の概念」との関係から評価される。ハルプファスの言葉では、次のようである⁷⁾。

確かに、西洋世界による確認や承認の探求が、ヴィヴェーカーナンダの活動における中心的なモチーフであった。彼は、ヒンドゥー教の伝統に基づいてヒンドゥー教が自立することを目指したが、その伝統への探求は、西洋との出会いを媒介としたものであり、西洋のモデルによって、あらかじめ予想された地平に形作られるものであった。

この見方は、裏を返せばヴィヴェーカーナンダが、ボンキムほどには西洋の学問を体系的には修得しておらず、また、ダヤーナンダのように純粹に「伝統」を志向している訳で

はいないという、その中途半端な立場を指摘するものとなる。実際に、ハルプファスのヴィヴェーカーナンダへの評価はやや厳しく、ヴィヴェーカーナンダのインド思想への理解は、複雑なヴェーダーンタ思想の体系を「表面的に定式化し」たものに過ぎず、ヴェーダーンタ思想の純粹さが失われた理由を仏教に求めるなど、「伝統的なサンスクリット学の知識を必ずしも体系的には習得」していなかったとされ、その基本的な概念モデルは、「物質的な西洋とスピリチュアルな東洋」の対立図式にあるとされる⁸⁾。

しかし、西洋近代を否定する「伝統主義」とヒンドゥー教の価値を否定する「西洋化」という対立軸だけで、たとえば、多様なインド的価値と西洋的理念の調和を模索したブラーフマ・サマージ運動以降のベンガル知識人の試みを位置付けられるのかという疑問は残されるだろう。インドの人々が自らの姿をイメージするために、もっぱら「西洋の概念」を媒介とし、それへの同化か異化か、という方法しか見いだせなかったのかという問題が指摘されるからである。この点で、ヒンドゥー教改革運動の源流として参照されるラム・モホン・ラエの経歴は示唆的である。

(2) 改革運動の普遍的な側面

若き日のラム・モホンは、その学問的修行をパトナへの留学から開始し、ムガル時代の公用語であったペルシア語やアラビア語を学ぶと、その後、ヴァーラーナシーでサンスクリット文献を学び、最後にイギリス人官吏の助手となって本格的に英語を学ぶ⁹⁾。1803年

- 7) Halbfass [1988: 240]。その他、ラーマクリシュナ教団の活動を、英領期のキリスト教宣教活動の模倣や対抗運動として見る見地は、たとえば、ヴィヴェーカーナンダの宗教観を、純化されたヒンドゥー教の抽象的な再構成と指摘するベッカーレッグ [Beckerlegge 2000] などに見られる。
- 8) Halbfass [1988: 228–243]。このハルプファスの見解を引用した増澤 [2015: 386–398] は、「物質に対する霊性の優越という、希望に満ちてはいるが結局のところ反動的で防衛的な思考に根ざしたアイデンティティは、現実世界のどこにも足場を得ることはなかった」と結論付けている。
- 9) ラム・モホンの事績については多数の研究があり、ここでその紹介をする余裕はないが、日本では山崎 [1974; 1975] がすぐれた先駆的研究となっている。また、後に紹介するように、竹内 [1991] は、ラム・モホンに関する数少ない伝記的研究であり、白田 [2013] はそれを英領インドの社会状況のなかに位置付けて論じている。

に著した最初の著作は、そのため序文がアラビア語、本文がペルシア語で書かれた『一神教信奉者への捧げもの』(*Tuhfat-al-Muwahhidin*)であり、それとの対比からヴェーダ文献の考究に向かう。その後、1815年にカルカッタに移ったラム・モホンは、サンスクリット文献の翻訳に取り組むとともに、西洋思想の修得に努め、ギリシア語とヘブライ語を学んで新旧両聖書を原典で考究すると、1820年にキリスト教についての著作を刊行する、という経緯をたどる。

そのラム・モホンの活動を受け継ぎ、モホルシ・デベンドロナト・タゴール (Maharshi Debendranath Tagore, 1817-1905) の協力者として欧米でのブラーフマ・サマージ運動の認知を広めたケショブ・チョンドロ・シェンは、西洋キリスト教文明とも融和的な普遍宗教を志向し、1866年に宗教の違いを越えた宗教改革運動 (Brahmo Samaj of India) を組織する。その過程でケショブ・シェンは、自らの普遍主義的な宗教改革の理念である新摂理 (New Dispensation, *nobobidhan*) を、4つの世界宗教、すなわち仏教、キリスト教、イスラーム、ヒンドゥー教にそれぞれ教授職 (*adhiyapak*) を設けて考究させ、それらの対比から導こうとする¹⁰⁾。

これらの経緯は、西洋キリスト教文明に対処する当時のインド知識人が、ただ西洋近代の模倣か否定かという一義的な関係でインド社会像を描こうとした訳ではないことを示唆するだろう。たとえば、ラム・モホンの伝記的研究を著した竹内啓二 [1991: 84-85;

95-94; 155] は、「西洋精神の中核とも言えるキリスト教思想の非合理性」を批判したラム・モホンは、「本格的にキリスト教に接する前」に、「イスラム教の徹底した一神教の教え」やジャンカラの「絶対無差別の唯一の実在」説に影響を受けたと指摘する¹¹⁾。ラム・モホンの宗教改革運動の歴史的意味を検証した臼田雅之 [2013: 137-164] によれば、一般にキリスト教宣教活動の影響として語られるラム・モホンの比較宗教への視点は、「近代西欧思想の影響を受けてはいなかった」とされる。言い換えると、ラム・モホンが西洋近代の影響を受けていなかったとしたら、それでは何を媒介として自らのインド社会像を構想したのか、という問題が問われることになるだろう。

この点に関して、近代ベンガル史の広範な一次資料の渉猟を踏まえて、いわゆる「ベンガル・ルネサンス」の軌跡をたどる、デイヴィッド・コフ (David Kopf) の研究は示唆に富む。コフはその代表的著作、『ブラーフマ・サマージと近代インド精神の形成』(1979) で、西洋キリスト教文明に対して自文化の捉えなおしを試みるベンガル知識人を、「単なる西洋崇拜者でも、復古主義者でもなく、微妙で折衷主義的な知性をともなった高度に洗練されたコスモポリタンであった」と指摘する。

西洋思想とインド古典学のどちらにも深い造詣を持ち、そこから普遍的な思索を導こうとした先述のケショブ・チョンドロ・シェンやノーベル賞詩人ラビンドラナート・タゴー

10) Shastri [1911-12: 20-21]。具体的には、イスラームはギリシュ・チョンドロ・シェン (Girish Chandra Sen)、ヒンドゥー教はゴウル・ゴビンド・ラエ (Gour Govinda Ray)、キリスト教は、プロタブ・チョンドロ・モジウムダル (Protap Chandra Mozoomdar)、仏教がオゴルナト・グプト (Aghore Nath Gupta) であった。その中では、ギリシュ・チョンドロは『コーラン』を初めてのベンガル語に翻訳し、プロタブ・チョンドロ [Majumdar 1883] は『東洋のキリスト』を著し、シカゴ宗教学議に参加したことで知られる。

11) また、キリスト教普遍主義運動との対比からインドの宗教改革運動を位置付ける増澤 [2013: 392] は、ラム・モホンの活動に触れて、「植民地側の知識人たちはヨーロッパに発した見解をただ受動的に受け取っただけではな」と指摘する。山崎 [1974; 1975] は、逆にラム・モホンがヒンドゥー教改革に傾注したことを、「同じく西洋文明の衝撃を受けたときに、宗教が大きな問題とならなかった日本や中国の知識階級と比べて、顕著な相違が見られる」と指摘する。

ル (Rabindranath Tagore, 1861–1941) らの思想的な意味を検証すると、それを単なる西洋近代と土着のインドという対立概念でとらえることの問題点を強調する。コフによれば、西洋と東洋の図式的な対比は、たとえば、西洋の物質文明と東洋の精神文化（スピリチュアリティ）といった通俗的な理解を導くことで、インド文化の普遍的な側面を追求する当時のベンガル知識人の取り組みを、単なる神秘主義の派生物と見なす傾向を生み出したと指摘する。コフは、次のように述べている¹²⁾。

ベンガル・ルネサンスの思想が持つ普遍主義的な側面については、これまで西欧化、あるいは民族主義の観点が強調されるあまり、ほとんど無視されてきた。ナショナリストの思想における普遍主義的な側面さえも、歪められてきた。…ラーマクリシュナ・ミッションを創設し、文化的ナショナリストとして言及されるヴィヴェーカーナンダでさえも、もともとは、宗教的・文化的統合の基盤としてのネオ・ヴェーダーナダを、世界に提示したのである。

ベンガル近代の文芸復興運動の思想的な意義を強調するこのコフの観点は、タゴールやヴィヴェーカーナンダをはじめとした英領期のベンガル知識人の思想を改めて読み直すためにも貴重な視点を与えるだろう。もちろん

、イギリスの植民地統治下におかれた当時のインド知識人が、西洋の圧倒的な科学技術や思想的な影響から全く自由であったと考えるのは現実的ではない。しかし、西洋世界の反面像としてのインド社会像を想定するだけでは、当時のインド知識人が試みた多面的な思索の展開を十分には評価できないと考えられるのである¹³⁾。

この事は、たとえば、「ベンガル・ルネサンス」という呼称にも見ることができる。19世紀ベンガルの文芸復興運動や社会改革運動、多様な思想的運動は、これまで一括して「ベンガル・ルネサンス」と呼ばれてきた¹⁴⁾。しかし、それを15–16世紀のヨーロッパの「ルネサンス」運動の影響や模倣、あるいはその比喩として説明するだけでは、かえって見えにくくなる部分も多い。

たとえば、イギリス植民地支配下のインド知識人の活動は、自立した国民国家を希求する民族意識の覚醒という点で、イタリアのルネサンスとは決定的に異なる含意を持つ¹⁵⁾。自民族の文化を探求し、その歴史を捉えなおし、自らの言葉でそれを記述してゆく試みは、民族の独立を希求するインド世界の人々にとっては、西洋世界よりもむしろ、植民地主義の脅威にさらされた他の非西洋世界においてこそ、広く共有される課題と言えるだろう。

植民地統治下のインド知識人にとって、それは出版メディアや言論、多様な社会改革団体の活動を通して人々の声を代弁する社会集

12) Kopf [1979: 351].

13) たとえば、アマルティア・センやアシス・ナンディー、バルタ・チャタジーらの現代インドの研究者によって、タゴールやガンディーが改めて読み直されているのは、今日のインド社会やグローバルな世界に与える多様な示唆によるものと言えるだろう。

14) 「ベンガル・ルネサンス」についての Kopf [1969: 3] の定義は「歴史の再発見、言語・文学の近代化、そして社会・宗教の改革というルネサンスの複合的な性質」である。その歴史、文学、社会改革に関わる課題という観点は、当時の知識人の課題として本稿で取り上げる、インド美術史の捉えなおし、ベンガル語による言論・出版、そして多様な社会改革運動の問題に対応する。しかし、それがウィリアム・ジョーンズとラム・モホン・ラエ、ウィリアム・ケリーによって代表されるというコフの指摘は、現在では議論の分かれる所だろう。コフが指摘するように、それは自称を含む分かりやすい表現であることは確かだが、しかし、論者によってその含意は、必ずしも一様ではない。

15) 長崎 [2010] はこれを、「イギリス帝国支配に対し、被支配者の立場からする」と規定し、「抵抗のナショナリズム」と呼ぶ。

団や階層を組織し、国民を構成する範疇を定義し、国民文化の統合の基盤を明らかにすることで、国民国家の境界を確定する作業にも結び付く。

その意味では、ヴィヴェーカーナンダもまた、コフの言葉を借りると、多様なインド文化を包摂する「宗教的・文化的統合の基盤としてのネオ・ヴェーダーンダ」と、国民国家を希求する「文化的ナショナリスト」としての側面は、必ずしも二者択一の問いではなかったと考えられる。言い換えると、「宗教的・文化的統合の基盤」として見いだされるインドの土着的な理念と、「西洋の概念」とされる「ナショナリスト」の側面との対立を乗り越えようとする試みにこそ、当時のインド知識人の知的営為を読み直す可能性があると言えるだろう。

この点に関連して、かつて拙稿では、ヴィヴェーカーナンダの仏教への言及を手掛かりに、海外での学問的知見や知識人との交流を通して、その宗教観が変化してゆく経緯を検証した〔外川 2018b〕¹⁶⁾。それによって、古代の栄光の歴史として語られるヴィヴェーカーナンダの仏教への言及が、むしろブラーフマ・サマージなどの既存の改革運動の対立や断絶を架橋し、その課題を受け継ぐための、同時代の新たな改革運動に向けた呼びかけとなる可能性を指摘した。

そこで本稿では、その後のヴィヴェーカーナンダが、特にインド美術史への関心から、当時の西洋中心主義的なインド美術史観への疑問から、インドの歴史や文化を捉え直してゆく経緯を検証する。その新たなインド社会像を探求するヴィヴェーカーナンダの探求は、カーストの差別や貧富の違いを越えた多様なインド国民の文化的基盤の構想に向かうことで、その後のインド民族運動における

国民統合と宗教をめぐるタゴールやガンディーらの議論にも影響を与えてゆくものと考えられる。

その意味で、ヴィヴェーカーナンダにおけるインド美術史をめぐる多様な議論は、19世紀の宗教・社会改革運動の最後の段階に登場したヴィヴェーカーナンダによる、新たなインド社会像の捉え直しの試みとして位置づけることができるだろう。

本稿の構成は、以下の通りである。第1章は、問題の所在として、本稿の課題を先行研究の整理を通して位置付ける、第2章は、インド美術史論争として知られ、ヴィヴェーカーナンダの美術史観にも影響を与えたジェームズ・ファーガスンとラジェンドロラル・ミットロの論争を取り上げ、その背景をなす当時のインド学の植民地主義的な構造を検証する。第3章は、植民地統治がインド社会に与えた影響を検証し、特に出版メディアや歴史書、社会団体の創設等を通じた19世紀インドの公的な言論空間の形成を跡付け、本稿の背景としての、当時のインド社会の状況を概観する。第4章は、植民地統治下のインド学の状況を踏まえ、インド人によるインド学の先駆者としてのラジェンドロラル・ミットロの貢献を検証し、タゴールやヴィヴェーカーナンダらのインド知識人に与えた影響を検証する。第5章は、マックス・ミュラーとインド知識人との関りを跡付け、当時のインド学を批判的に検証する愛国主義的作家ボンキム・チョンドロがヴィヴェーカーナンダに与えた影響を検証する。第6章は、ヴィヴェーカーナンダが、ギリシア美術の影響を離れたインド史の内発的な発展を捉える視点から、インドの多様な文化や歴史を捉え直す視点を導く経緯を跡付け、その過程で、マックス・ミュラーが提唱したインド民族の起源

16) 拙稿では、独立後の宗教ナショナリズム運動をも導くとされるヴィヴェーカーナンダの宗教観について、主に1893年のシカゴ会議から1897年のインド帰還後の変化を検証している〔外川 2018b〕。本稿では、特にインド美術史への言及を手掛かりに、そのヴィヴェーカーナンダの思索が、やがてインド社会像の問題に結び付けられる経緯を扱っている。

論として知られる「アーリヤ人」学説を批判的に検証する経緯を検証する。第7章は本稿の議論のまとめとし、インドの文化や歴史を捉え直すヴィヴェーカーナンダの探求の意味を位置づける。

2. インド美術の起源をめぐる論争

(1) ヴィヴェーカーナンダのインド美術史観

欧米での活動を成功裡に終え、1897年にインドに帰還する途次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。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、次の様に述べている¹⁷⁾。

私はローマを、西洋の他の何処よりも楽しんだ。そして、ポンペイを見た後は、いわゆる『現代文明』に対するすべての敬意を失った。蒸気機関や電気などを除けば、彼らはそれ以外のすべてを持つだけでなく、現代よりも、芸術への限りない理解と表現力を備えていた。

ギリシア彫刻とは違い、インドでは、人をおかたどった彫刻が発展しなかったと私が申し上げたことは間違いだったと、ロッ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ト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。…

ロック嬢に伝えてください。インドの森には廃墟となった寺院がある。それは、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るのです。

この手紙から、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・ファーガスンの著作を読んだヴィヴェーカーナンダが、イタリアを経由して船でインドに帰国する途上で、その学説の誤りに気づき、ギリシア美術の影響から離れた、インド美術の内発的な発展に目を向けてゆく経緯がうかがえる。

ジェームズ・ファーガスンは、19世紀のインド建築史の権威として知られ、特にインドでは、ギリシア美術のインドへの影響を論じた美術史家として知られる。後に検討するように、そのインド美術のギリシア起源説（日本ではしばしば、ギリシア美術東漸説と呼ばれ、より厳密な系統関係を指す場合にはギリシア系統説と呼ばれる）を批判し、オリッサなどの建築遺構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。この手紙から、ヴィヴェーカーナンダもまた、インド美術史上のファーガスン・ミットロ論争に触発され、インド美術の固有の価値を見出したと考えられる。

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、インド学の研究で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¹⁸⁾。アメリカ滞在中の1896

17) To Miss Mary Hale, 3rd January 1897, CWSV, Vol. 8, pp. 394–396.

18) ヴィヴェーカーナンダは、24巻のブリタニカ百科事典を第1巻から読み初め、1901年には11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. VII, pp. 222–226)。

年にはハーバード大学哲学協会の講演に招待され、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、学者肌の顔を持っていた¹⁹⁾。

カルカッタ屈指の名門校プレジデンス・カレッジの学生時代には、イギリスで流行した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（出家前の名前は、ノレンドロナト・ドット）を魅了したのは、イギリスの社会学者ハーバート・スペンサーの社会進化論であった²⁰⁾。スペンサーは、ダーウィンの生物進化論を人類社会の発展に当てはめた社会進化論を提唱したことで知られ、西洋文明の発展段階を社会進化のモデルとし、人類社会は単純な形態から複雑なものへと進化し、その過程で環境の変化に対応できないものは滅びゆくこととされた。

当時の欧米社会で流行し、また、明治日本の知識人の間でも広く関心を集めたスペンサーの社会進化論に、ヴィヴェーカーナンダもまた強く惹きつけられ、スペンサーの『教育論』（1861）をベンガル語で翻訳・出版するための許可を求めて、スペンサーに手紙を書いたこともあった²¹⁾。

ヴィヴェーカーナンダにとって社会進化論は、当時のインド社会を世界の文明社会の発展段階に位置づける理論として注目され、特にインドの文化や宗教の発展過程を説明する枠組みとして影響を与えた²²⁾。後に検討するように、インド美術史に関わるヴィヴェーカーナンダの関心は、その西洋社会の発展段階をモデルとする当時の社会進化論を捉え直す試みとなっていた。

インド帰還後のヴィヴェーカーナンダは、上記の様に、インド美術の起源に関わる論争に関心を抱き、1899年6月から1900年12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探索し、パリのルーブル美術館ではギリシア彫刻の収蔵品について調査ノートも残している²³⁾。

そこで以下では、はじめに、インド美術史上でよく知られたファーガスン・ミットロ論争を紹介する。

(2) 建築史家ジェームズ・ファーガスン

ジェームズ・ファーガスンは、英領期のインドにおける「建築史研究の最高権威」とされるスコットランド出身の美術史家である²⁴⁾。1829年に商機を求めてカルカッタに渡り、インディゴ農場の経営で成功すると、インドの古代建築に関心を抱き、1835年から1842

19) *Swami Vivekananda in the West: New Discoveries*, vol. 4; Burke [1996: 97–98].

20) Datta [1954: 154].

21) Chattopadhyaya [1999: 29–40]、及び Gambhirananda [1984: 75]。ちなみに、太田 [2003: 70–71] によれば、「1870年代から世紀末にかけてアメリカ合衆国ではスペンサーの著作が30万部も売れ、社会進化論が大きな影響力を持っていた」とされる。日本では1882年（明治15年）には「スペンサー・ブーム」と呼ばれる状況となり、この年だけで5点の訳書、明治の日本では、総計21点の翻訳が刊行された [山下1983]。このうち、『斯氏教育論』（*Education*）が訳されたのは1880年であった。

22) インド宗教の進化論的なモデルについては、拙稿で紹介している [外川2018b]。また、多様な生物種が同一の起源を持つという生物進化論にヴェーダーンタ思想との類似性を見だし、バタンジャリの『ヨーガ・スートラ』に進化論の先駆的な理念が見られると考えたヴィヴェーカーナンダの議論については Killingley [1990] が詳しい。

23) Paribrajak, *SBBR (Swami Bibekananda Bani o Racana)*, Vol. 6, pp. 69–72.

24) Mitra [1881: 2]。その他、ファーガスンについては、Ray [1969: 131–154]、Guha-Thakurta [1992]、井上 [1991]、マッケンジー [2001] などを参照した。インド美術史の文脈でファーガスンの功績を評価する論考としては、Mitter [1977: 252–286; 1994] が詳しい。神谷武夫（「ジェームズ・ファーガスンとインド建築」http://www.kamit.jp/08_fergusson/fergusson.htm 2017年10月24日閲覧）はその建築理論の展開を詳細に分析しており、本稿でも多くの示唆を与えられた。なお、英領期のインドの建築・美術研究には Ram Raz [1834] などの先駆的研究があるが、この問題は改めて論じたい。

年に掛け、インド各地の建築遺跡を巡る。多様な建築遺構の系統分類を建築様式の通史としてまとめた著作は、後代のインド美術史研究に大きな影響を与える²⁵⁾。

ファーガソンの最初の著作は『インドの石造寺院画集』(1845)であり、世界の建築遺構を紹介する『図解・世界建築のハンドブック』(1855)は増補改訂を重ねて読まれた²⁶⁾。1862年には近世の建築史をまとめた『近世様式の建築史』を刊行し、一連の著作を『世界建築史』(上下巻, 1865-67)に編集し、それは世界の建築史を体系化する「最初の試み」とされた²⁷⁾。1876年にはインドを中心としたアジアの建築史を『インドと東洋の建築史』にまとめるが、後述のように、これはアジア建築史の教科書として広く影響を与える²⁸⁾。

建築史の分野でのファーガスンは、異国趣味の対象に過ぎなかったアジア建築を、建築史上に位置付けた先駆的研究として評価される²⁹⁾。興味深いのは、当時の東洋学の最先端の理論であったマックス・ミュラーらの比較宗教・民族学に依拠することで、歴史的な建

築様式の系統を、諸民族の文化や宗教と不可分のものと考え、「建築の観点からの民族学」を提唱することである³⁰⁾。

たとえば、北インドと南インドのヒンドゥー建築を、ファーガスンは、アーリヤ人とタミル人(ドラヴィダ系としての)の民族系統の違いに基づいて分類する。具体的には、1855年の『世界建築のハンドブック』では、サンスクリット語を話す北インドのアーリヤ人系ヒンドゥー教徒の建築様式を、「北インド・アーリヤ民族のサンスクリット建築」とし、南インドのタミル系ヒンドゥー教徒の建築様式を、「南インド・タミル民族の建築」と名付けて対比する³¹⁾。

建築様式に基づいて南北インドの民族文化を対比させるファーガスンの建築論は、言語学の観点から「アーリヤ人」と「ドラヴィダ人」の民族的出自の違いを論じることで、後のドラヴィダ民族主義運動の源流ともなった、ロバート・コールドウェル(Robert Caldwell, 1814-1891)の1856年の『ドラヴィダまたは南インド語族の比較文法』にも対比される観点として興味深い³²⁾。

-
- 25) 1818年にイギリスのテイラー将軍はサーンターの仏教遺跡を「発見」し、翌年には部隊長ジョン・スミスがアジャンター石窟寺院を「発見」し、西欧世界にその存在を紹介するなど、ちょうど古代インド仏教美術への西洋人の関心が高まっていた時期でもあった[栗屋 2010]。
- 26) *Illustrations of the Rock-cut Temples of India: selected from the best examples of the different series of Caves at Ellora, Ajunta, Cuttack, Salsette, Karli and Mahavellipore: From sketches made 1838-1839*, London: John Weale, 1845. 写真を加えた同名の解説書は、1864年に John Murray 社からも刊行される。*The Illustrated Handbook of Architecture: being a Concise and Popular Account of the different Styles of Architecture prevailing in all Ages and Countries*, London: John Murray, 1855.
- 27) *A History of Architecture in All Countries: From the Earliest Times to the Present Day*, 1865-67, London: John Murray.
- 28) *History of the Modern Styles of Architecture*, 1862, London: John Murray; *History of Indian and Eastern Architecture*, 1876, London: John Murray.
- 29) 井上 [1991], マッケンジー [2001], 村松 [1999] など。
- 30) “Ethnology from an Architectural Point of View,” Appendix-X, *History of Modern Styles of Architecture*, 1st ed., 1862, pp. 493-528. その記述は、「建築芸術に適用された民族誌 (Ethnography as Applied to Architectural Art)」として、『世界建築史』の序章にも組み込まれる。この点については、神谷武夫の論考(「ジェイムズ・ファーガスンとインド建築」)が詳しい。
- 31) 具体的には、南インドを ‘a style of architecture of the Tamul races of the south’, 北インドを ‘the Sanscrit of the Arian races of the north’ と名付けている。*The Illustrated Handbook of Architecture*, 1855, pp. 1-123. 日本では、たとえば逸見・高田 [1944: 232-238] が、ファーガスンの民族分類とそれに対するハーヴェルの批判を紹介している。
- 32) コールドウェルの『ドラヴィダの比較文法』は1856年の刊行で、ファーガスンの『世界建築』が1855年の刊行なので、その先駆性がうかがえる。

しかし、ファーガスンが提示する、人々の文化伝承と人種的特質とを一体のものとし、それを文明の発展段階として位置付ける社会進化論的な観点は、今日では議論の分かれる所だろう。たとえば、『インドと東洋の建築史』(1876)でファーガスンは、「ギリシアの優れた知性やローマの道徳的な偉大さに、これまでインドが一度も到達したことがないのは全く争う余地はないが、しかし、発展の程度においては梯子の下段階にあるとしても、その芸術には創造性や多様性が見られるのである」と記していた³³⁾。

特に、アレクサンドロス大王の東征(紀元前334年)を切っ掛けとするギリシア文化のアジアへの伝播を強調するファーガスンは、石造建築を洗練させたギリシア人建築と、石造建築が未発達とされるインド人建築を対比し、「ギリシア人が教えるまでインドに石造建築の技術は存在しなかった」と指摘する³⁴⁾。古代ギリシアやローマを理想のモデルとし、西洋文明を頂点とした歴史の発展段階の途上にインドの社会や文化を位置付けようとするファーガスンの観点は、後述するように、その後のインド美術史研究に様々な論争を呼ぶ。

ところで、このファーガスンの『インドと東洋の建築史』は、近代日本の建築史研究でも教科書として用いられ、草創期の日本の建築学にも大きな影響を与えたことで知られている³⁵⁾。

この間の経緯は、石井敬吉や伊東忠太らの明治日本の建築史学の問題を扱った井上章一の『法隆寺への精神史』(1994)に詳しいが、ファーガスンは、ギリシア文明の影響を受けたインド建築には一定の評価を与えながら、パルテノン神殿のような壮麗な建築を持たず、木と紙を素材とする日本建築への関心は薄く、その評価はインド建築よりもさらに低かった。その西洋古典建築を理想のモデルとするファーガスンの建築史観は、近代日本の知識人にも様々な反響を与えた³⁶⁾。

たとえば、日本には壮麗な石造建築物がないと決めつけるファーガスンの所説に対して伊東忠太は、「法隆寺建築論」(1893)を執筆し、法隆寺回廊の柱のふくらみがギリシア古典建築のエンタシスと類似することを指摘するなど、日本建築がギリシア建築にも匹敵する世界史的な価値を持つことを強調する。その伊東忠太の「法隆寺建築論」は、井上

33) Fergusson [1876: 4]。また、ガンダーラ彫刻の起源に触れると、インドには人間をかたどった彫刻は見られず、ギリシア彫刻の影響で人型のブッダ像が生み出されたとする [Fergusson 1876: 169-184]。そのギリシア美術との系統関係からインド美術を評価するという観点は、ガンダーラ彫刻におけるローマ彫刻の影響をギリシア彫刻よりも強調するヴィンセント・スミス (1848-1920) や、ギリシア彫刻の影響が強いほど本来のヘレニズム様式にさかのぼると考えたアルフレッド・フーシェ (Alfred A. Foucher, 1865-1952) など、その後の美術史観にも引き継がれた。なお、一般にアレクサンダー大王と表記される大王の事績については、森谷 [2016] が詳しい。森谷 [2016: 22-25] は、「ヘレニズム」概念に見られるヨーロッパ中心主義の問題を指摘する。

34) Mitra [1878: 164-166; 1881: 50]。Fergusson [1868: 77] は、アショーカ王の時代(紀元前268年頃-232年頃)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論じ、また、その技術をインド人はバクトリア王国のギリシア人から習ったと指摘する [Fergusson 1876: 169-184]。

35) たとえば、稲垣 [1972] によれば、東京大学の前身にあたる工部大学校では、開設されて間もない東洋建築史講座では、ファーガスンの『図解・世界建築のハンドブック』(1855)が参考書として用いられていた。平井 [1972] にれば、「明治30年代にはいっても、日本の建築・美術などの学者が入手し接することができた東洋建築に関する著書は、James Fergusson: History of Indian and Eastern Architecture にすぎなかった。…伊東にしても、この書を手引きとして中国建築の探訪を始めている」とされる。

36) 井上 [1994: 74-79] は、「ファーガスン史観」を「西洋追隨論」と述べると、「ギリシアの古典を最高だとする価値観」に基づき、「ギリシアの古典古代と、どれほどの親縁性をもっているか。そのつながりの度合いを指標にしながら、東洋の古建築を評価する」という傾向を指摘する。

[1994]によれば、「ファーガスンへの反発」から書かれたものであった³⁷⁾。

伊東の先輩にあたる石井敬吉もまた、法隆寺の建築史上の価値を、ギリシアの古典様式に比肩するものと指摘する。日本美術の価値を、古来の日本固有の文物という観点から評価する当時の国粹主義的な美術史観に対して、石井はギリシア建築との対比を通してその意義を評価する³⁸⁾。それは見方を変えれば、インドにとどまらず、日本を含めた当時のアジア美術史観に与えたファーガスン学説の、影響の広がりを示すものとも言えるだろう。

ところで、ギリシア古典建築との対比から日本建築を低く評価するファーガスンの議論に反発する日本の伊東忠太が「法隆寺建築論」を著すのは1893年の事であるが、インド知識人の間では、それに先行する1870年代にはファーガスンへの反論が開始され、インド美術の独自の発展過程が模索される。

そのファーガスンのギリシア起源説を批判し、インド固有の美術史論を展開した歴史家が、次に取り上げるラジェンドロラル・ミットロである。

(3) 歴史学者ラジェンドロラル・ミットロ

ラジャ・ラジェンドロラル・ミットロ (Raja Rajendralal Mitra, 1824–1891) は、考古学、文献学、サンスクリット学などを修めた英領期のインド人歴史家のパイオニアである³⁹⁾。

ミットロは、ウィリアム・ジョーンズがカルカッタに創設したベンガル・アジア協会 (Asiatic Society of Bengal) に1846年に司書官補となり、その後、インド人文献学者として頭角を現す。特に、サンスクリット仏教文学の校訂・編纂では先駆的な役割を果たし、「アジア協会文献目録」を作成し、ブッダの半生を描いた『方広大莊嚴経』 (*Lalitavistara*, 1877) や、『八千頌般若経』 (*Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā Sūtra*, 1888) を編纂する⁴⁰⁾。また、インド建築史上に重要な位置を占めるオリッサ地方 (今日のオディシャ地方) の遺跡調査の報告『オリッサの古物研究』 (1875–1880) や、1877年のブッダガヤでの遺跡調査をまとめた『ブッダガヤー釈迦の住処』 (1878)、カトマンドゥで収集されたサンスクリット写本の書誌学的研究『ネパールのサンスクリット仏教文学』 (1882) など、広範な研究を残した⁴¹⁾。

-
- 37) 井上 [1994: 67]によれば、「伊東は、あとあとまでファーガスンへの敵意を、うしなわなかった」とされる。また、伊東はフェノロサや岡倉からの影響で、ハーバート・スペンサーの社会進化説には強い関心を抱き、建築の歴史発展の法則として適用しようとした [稲垣 1972]。その他、『伊東忠太を知っていますか』 (鈴木博之, 2003年, 王国社) など。
- 38) 法隆寺の焼失説でしられる東京大学の黒川真頼や小杉楹郎らは、正倉院御物の歴史的価値を西方から伝来という観点ではなく、日本固有の文物を古来から伝承するという国学的な見地から評価した。それは、ファーガスンの所説を日本美術史の解釈に適用した明治のお雇い外国人アーネスト・フェノロサによる、正倉院のギリシア起源説にも対比される立場であった [井上 1994: 33–40]。
- 39) 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。また、考古学的研究については、Sengupta [2003]が詳しい。その他、Dasgupta [1976], Ninomiya-Igarashi [2010], Mukherjee [1978], Mukhopadhyay [2002], Majumdar [1978], Mitra [1973], Sur [1974] など。
- 40) *The Lalita Vistara, or Memories of the Early Life of Sakya Sinha*, 1877, Calcutta: G. B. Lewis, Baptist Mission Pressの編纂は1853年に始められ1877年に完結する。今日では、Lefmann [1908]の校訂版 (1882年から1902年刊)がよく知られているが、カルカッタのホジソン・コレクションから「ラリタヴィスタラ」を世界で初めて編纂したのはミットロであった [外園 1991: 163]。外園によれば、Mitraの校訂は写本には忠実であったが、「ただ、残念なことに、彼の依拠した写本が悪かった」とされる。
- 41) *The Antiquities of Orissa*, 2 vols, Calcutta: Wyman & Co, 1875, 1880; *Buddha Gaya: The Hermitage of Sakya Muni*, Calcutta: The Bengal Secretariat Press, 1878; *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*, Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1882.

『オリッサの古物研究』は、1868年にベンガル管区副知事ウィリアム・グレイ (William Gray) の命を受け、1868-9年にミットロが立案・実施したオリッサ地方の遺跡調査の成果をまとめるが、それは1837年にこの地を訪れたファーガスンとのギリシア美術の影響をめぐる論争の舞台となる。ヴィヴェーカーナンダが手紙で触れた、オリッサの彫刻が「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」いるという言及もまた、ミットロの著作を意識したものと考えられる⁴²⁾。

『ブッダガヤー釈迦の住処』は、1877年のビルマ王家のブッダガヤ改修工事の問題を受けてミットロが行った遺構調査の報告で、それまでの文献学的研究と考古学的調査の成果を編集する。そのなかでは、インド彫刻のギリシア起源説を批判的に検証すると、たとえば、幼神クリシュナを抱く母ヤショーダの像が西洋のマドンナ像の影響を受けたとするドイツのサンスクリット学者アルブレヒト・ウェーバー (Albrecht Weber, 1825-1901) の所説を取り上げて、それが全く根拠の無いものと指摘する⁴³⁾。

『サンスクリット仏教文学』は、イギリス人ブライアン・ホートン・ホジソン (Brian Houghton Hodgson, 1801-1894) が収集し

たサンスクリット写本を校訂した書誌学的研究に基づく仏教説話の紹介であるが、ラビンドラナート・タゴールをはじめとした当時のインド知識人の中で広く読まれ、仏教文化への再認識を促した⁴⁴⁾。

このように、インド人歴史家ミットロの研究は、幅広い現地語文献の渉猟と、歴史的背景や宗教文化への理解に基づき、遺跡調査などで得られた一次資料の考証を行うもので、建築様式の発展段階を典型的に分類・系統づけるファーガスンと、その手法には大きな違いがあった。その両者の論争の経緯をたどると、次のようである。

オリッサでの遺跡調査を行ったミットロは、インド人がギリシア人から石造建築の技術を学んだとするファーガスンの所説に疑問を抱く⁴⁵⁾。1870年にミットロはその問題を取り上げるが、それに対してファーガスンは、学術誌『インド古物研究』に、アショーカ王の時代 (紀元前 268 年頃-232 年頃) 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論じる⁴⁶⁾。その後、ミットロは、『オリッサの古物研究』(1875) で、インド文化の起源について反論を掲載する。ファーガスンはそれへの再反論を『インドと東洋の建築史』(1876) に掲載し、ミットロも『ブッダガヤー釈迦の住処』(1878) で再々反論を行うと

42) Ray [1969: 131-154].

43) Mitra [1878: 177-180].

44) ネパールに滞在したイギリス人ブライアン・ホジソンは、パリのコレージュ・ド・フランスに収蔵されるサンスクリット写本を取集し、近代仏教学の確立に貢献したことで知られるが、カルカッタのアジア協会にも多数の写本を残している。ウジュース・ビュルヌフはそのパリ写本の解説・編纂を進めて近代仏教学の基礎を築き、そのもとでマックス・ミュラーらの碩学を輩出した。その東洋学における「仏教の発見」については、Almond [1988] が詳しい。

45) その経緯は、Ray [1969: 131-154] が詳細である。その他、インド美術史上のファーガスン・ミットロ論争については、Chakrabarti [1997], Dasgupta [1976], Guha-Thakurta [1992], Mitra [1973], Natesan [1922: 92-94], Ninomiya-Igarashi [2010], Ray [1969: 131-154], Sengupta [2003] など。

46) 以下は、Preface, pp. i-vii; Origin of Indian Architecture, pp. 1-50, *Indo-Aryans: Contributions towards the Elucidation of their Ancient and Medieval History*, Rajendralal Mitra, 1881, Calcutta: W. Newman & Co. による。なお、ファーガスンによる反論とされる以下の記事にミットロへの直接の言及は見られないので、ここでのミットロの説明にはやや不明な点がある。Age of Indian Caves and Temples, James Fergusson, *Indian Antiquary*, Vol. 1, 1871, pp. 257-8. なお、アショーカ王の時代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いうファーガスンの所説は、1868年の著作 [Fergusson 1868: 77] にも見られる。

いう経緯をたどる⁴⁷⁾。

その論争は、インド考古学局初代局長アレクサンダー・カニングガム (Alexander Cunningham, 1814–93) のラージギルの石造遺跡についての、「インド人が石造建築を知らなかったとは思われない」という指摘でひとつの決着を見る⁴⁸⁾。アショーカ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は、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たのである。

しかし、その後、ファーガスンは、1884年に『インドの考古学』(*Archaeology in India*)を刊行すると、極めて感情的にミットロの研究を論難する⁴⁹⁾。たとえば、この著作には、「ラジェンドロラル・ミットロ旦那の研究を参照して」(*with reference to the works of Babu Rajendralal Mitra*) という副題が付けられるが、ここでの「旦那」(*babu*) は、英領期のイギリス人が、現地のインド人を揶揄するときしばしば用いた呼称である⁵⁰⁾。

その論争の歴史的意味についてインド美術史研究のグホ・タクロタ [Guha-Thakurta 1992: 118–124] は、次のように述べている。

ミットロは、当時の東洋学の枠組みに忠実に従いながら、その主題の扱い方においては文化的ナショナリズムにわき立っていた。その最も強力な表明は、ジェームズ・ファーガスンによるインドの建築様式の種類と分析、とりわけ古代インドのヒンドゥー教や仏教の建築がギリシア起源であ

るという観念に対する、ミットロが行った挑戦に見られた。帝国主義者・民族主義者としてのファーガスンのあらゆる悪意がラジェンドロラル・ミットロに向けられた長い期間の激しい論争の末、アショーカ王の統治より前にインドには「真正」な石造建築は見られないという単なる偶然の事実を、インド・アーリア人が、ギリシア人から石造建築の技術を学んだという証拠と見なすことはできないと、論じたのである。…

ラジェンドロラル・ミットロによるこれらの主張は、インド芸術へのヘレニズムの影響という観念に対する、最も初期に属する反応であり、その後のハーヴェルやクーマラスワミーによるガンダーラ美術に対するより激しい論争を予測させるものである。

ジェームズ・ファーガスンの「帝国主義・民族主義者としての悪意」というのは、考古学的な争点を離れて、たとえば、「ラジェンドロラルのような教育の無い男」の研究は「科学的」ではないとし、インド人の古典文献などは「信頼には足りない」と論難し、ミットロの所説を否定しようとする⁵¹⁾。そのなかでファーガスンは、「ヨーロッパ人のような考古学者として認められたいという彼の野心が、彼にはよりお似合いの仕事を放棄させ、無駄な時間を費やしている」と述べてミットロを非難するが、それに対してミットロは、「インド建築のギリシア起源についての彼の見解に異議を唱えるという不運なめぐりあわせにあるので、私はこれらの批判に驚きはし

47) Fergusson [1876: 47], Mitra [1878: 164–180].

48) カニングガムの言葉では、‘I do not suppose that building with stone was unknown to the Indians at the time of Alexander’s invasion,’ in *Archaeological Survey of India*, vol. III, Report for the Year 1871–72, Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing, 1873, p. 97, quoted in Mitra [1878: 166], また、‘Here, then, we have a specimen of an Indian stone building at least two hundred and fifty years older than Asoka.’ in *Archaeological Survey of India*, Report III, pp. 142–3, quoted in Mitra [1881: 17–19].

49) James Fergusson, *Archaeology in India, with reference to the works of Babu Rajendralal Mitra*, 1884.

50) ただし、インド人がインド人に向けて用いる場合には親しみを込めた愛称にもなり、また、本来は、年長者に対する敬称である。

51) Fergusson [1884: 76–106].

ない」と振り返っている⁵²⁾。

この点に関連して、ミットロの伝記を著したプロジェクトロナト・ボンパッダエ [Bandyopadhyay 1943: 50–51] は、ある西洋人のサンスクリット学者が、ミットロにベンガル語の間違いを指摘されたことを逆恨みして、ミットロに怪我を負わせるという事件を紹介している。全治数か月の怪我でベンガル人の医師（ドクター）の治療を受けたミットロは、この時にも相手を非難するのではなく、「数か月の間、ある学識の高いドクターに、私はベンガル語の指導を受けるという荣誉を与えられ、氏には感謝に堪えない所である」と皮肉で応えていた⁵³⁾。

これらのエピソードは、学説論争をめぐる個別の出来事というより、西洋人が席卷する当時の東洋学におけるインド人研究者の立場を示すものと言えるだろう。植民地統治の権力構造のもとで支配的な立場にある当時の欧米の東洋学者に対して、インド人研究者が、いくら学問的な手続きを踏まえて異論を唱えても、対等な立場で議論をすることが困難な状況にあったことが指摘されるからである。

そこで次に、本稿の議論の前提として、たいへんに大づかみではあるが、このような19世紀のインド社会の状況について、特に言論空間の形成を手掛かりに概観して見たい。

3. インド人による新たな言論空間の形成

(1) 植民地統治がインド社会に与えた影響について

1817年に刊行されたジェームズ・ミルの

『英領インド史』は、功利主義的なインド観を提示し、イギリスのインド統治にも広く影響を与えたことで知られる。

この著書のなかでミルは、ウィリアム・ジョーンズを含む、18世紀のロマン主義的なインド古代史への賛美を批判し、蒙昧な専制君主や迷信にまみれたヒンドゥー教、カースト制度に縛られたインド社会の未開の状況を指摘する。当時のインド社会は、ここではヨーロッパの封建時代の様々な社会制度と対比されるが、最終的にその文明の発展段階は、「アケメネス朝ペルシア時代のカルディア人やバビロニア人、あるいはアレクサンドロス大王の時代のペルシア人やエジプト人」と変わらないとされる⁵⁴⁾。

このミルの著作は、19世紀のイギリス人のインド観を代表する著作として知られる。特に、英領インド政府の要職に就くイギリス人若手官僚の教科書として講読され、未開な現地人を教化して良き統治を導入するインド統治の指針として参照される。

たとえば、この著作でミルは、インドの歴史を、古代・中世の「ヒンドゥー時代」(Hindus)、近世の「ムスリム時代」(Mahomedans)、そして近代の「東インド会社時代」(The Company) という大きな3つの時代に区分する。しかし、今日の目から見れば、もし為政者の宗教でその時代の特徴を切り取るのであれば、英領インドは「キリスト教時代」と呼ぶことになるだろう。ここには、植民地統治以前のインドが未開で後進的な宗教的な時代であり、イギリスの統治によって、はじめて世俗的で近代的な文明がもたらされたとす

52) Mitra [1881: i–vii].

53) ミットロの母語はベンガル語なので、これはベンガル語の習得が足りなかった西洋人サンスクリット学者への皮肉となっている。ちなみに、Bandyopadhyay [1943: 50–51] によれば、ミットロに暴行を行ったのはサンスクリット学者フィッツ・エドワード・ホール (Fitz-Edward Hall, 1825–1901) とされる。ホールは、アメリカ人初のサンスクリット学者として知られ、ヴァーラーナシーのサンスクリット大学で教鞭を執り、晩年はロンドンのキングズ・カレッジでも教鞭を執った。インド大反乱では、英領政府の視察官としてその鎮圧にも関わる。同様の出来事に、人気作家ボンキム・チョンドロ・チョットパッダエが、イギリス軍のダフィン中佐への敬意の表し方が足りなかったと広場で殴られる1873年12月の事件が知られており、このような事態は珍しくなかったと思われる [Roy 1987].

54) General Reflections, in *The History of British India*, James Mill, 1817, pp. 429–480.

る観点を見ることができる。

インドでの植民地統治機構が整備される過程で、1920–30年代には、インドでの教育言語として、英語教育を重視するアングリストと現地語の教育を尊重するオリエンタリストとの論争が展開されるが、1835年にトーマス・マコーリーが教育改革の覚書を公表し、その後の植民地当局の政策に大きな影響を与える⁵⁵⁾。

この覚書は、伝統教育を排した英語教育を提唱し、イギリスに協力的な一部のエリートのインド人を作り出すという方針を示すが、そのなかでマコーリーは、インドの伝統文化を功利主義的な観点から批判すると、「ヨーロッパの良質の図書館の一つの棚は、インド、アラビアの現地民文学の全体に匹敵する」と記していた。

しかし、漸進的で功利主義的なインド社会の改革は1857–8年のインド大反乱で限界が露呈し、イギリスはインドの直接支配に乗り出す。イギリス東インド会社を解散し、本国にインド省、カルカッタに総督府をおくインド帝国を成立させ、官僚機構やインド軍を整備し、資源の輸送を円滑にする鉄道網や本国にも直結する電信網を敷設し、植民地体制を強化する⁵⁶⁾。

インドは、イギリス経済を支える一次産品の輸出国、そしてイギリス製品の市場として世界経済に組み込まれ、農村部の自立的な社会経済体制は解体される。利子の支払いや行

政的・軍事的経費として計上された本国費や英領インド軍の海外への派兵など、イギリスの帝国主義の体制の基盤とされる。

このような中で、インド大反乱を経験した英領インド政府は、サティの禁止(1829年)や寡婦再婚の容認(1856年)などの急進的な改革策がインド社会を刺激したと考え、政治や経済などを除いた現地の慣行とされる「宗教」的領域への「不干渉」の方針を強調する⁵⁷⁾。結果的に、既存のカースト差別や宗派対立は温存され、また、それは分割統治策に用いられてゆく⁵⁸⁾。

具体的には、英領インド政府は、藩王を英領統治の藩屏とし、帝国参事会を改革して支配層や知識人を取り込み、教育を受けた中間層を現地語の出版規制法(1878年)等でけん制し、地方自治に宗教別の分離選挙を導入するなど、高まる民族運動の機運に歯止めをかけようとする。1885年には、インド人指導者の全国的な組織としてインド国民会議が創設され、その後の独立運動の受け皿となるが、現地エリート層の懐柔や取り込みという為政者の意図が無ければ、その実現は難しかったとされる。

先述のミットロ・ファーガスン論争もまた、このような植民地統治下のインド社会の状況に位置付けて見ることができるだろう。インド美術の起源という学問的な争点もまた、ここでは文明をもたらす統治者と統治さ

-
- 55) *Minute*, Thomas Babington Macaulay, 2nd February 1835. 特にマコーリーは、野蛮人を統治するより、少数の文明人と交渉する方が有利だと指摘して、「血統や肌の色はインド人でも、感覚、意見、道徳、知性においてはイギリス人というような一群の人々」を生み出すことを提言したことで知られる。
- 56) 1853年に建設が始まったインド鉄道は、70年には7,700キロ、90年には2万5,500キロに伸びていた。電信網も、1855年にはインドの主要都市を結び、1865年にはイギリスと結ばれた [中里1998: 410]。
- 57) 宗教的領域を尊重する施策は、初代総督ウォレン・ヘースティングスの1772年の司法制度改革にさかのぼるが、植民地政府の現地の慣行への「中立的な立場」は、分割統治策などを通して、実際には多様な政治・社会的な含意を持っていた。この点については、拙稿も参照されたい [外川2018a]。なお、サティは、一般に寡婦殉死の慣行を指し、夫の死に際して、寡婦が火葬の火に入り、夫に殉死をするという事件が、寡婦や家柄の名誉などに関わる慣行として、ヒンドゥー社会の上位カーストの間に見られた。ベンガル語では、*ショティダホ* (*satidaha*) と呼ばれる。
- 58) インド「大反乱」を教訓としたイギリス人は、英領インド軍の編成では兵力の三分の一以上を白人とし、イギリスに忠誠なパンジャブ人やネパールのグルカ人を募兵し、カーストや宗教別に部隊を編成することで、互いに反目するように仕向けた。

れるべき未開の現地人という、植民地主義的構造と切り離せないという状況が指摘されるからである。

当時のインド人に対する西洋人の差別的意識は、たとえば、インド国民会議が創設される切っ掛けともなった、1883年のイルバート法案反対運動に見ることができる。イルバート法案は、インド人判事にイギリス人判事と同等の権限を認める刑事訴訟法の改正案だが、インド人判事の法廷でヨーロッパ人が裁かれる可能性を持つ法案に対して、ヨーロッパ人による激しい反対運動が起き、廃案となる⁵⁹⁾。

その論争は当時の西洋人のインド人への根強い人種差別意識を露わにするが、ミットロを論難する先述の『インドの考古学』(1884)でファーガソンは、その著作の意図が、ただ「考古学的研究の検証にあるのではなく、原住民がヨーロッパ人とあらゆる点で同等に扱われるべきなのかを問うたイルバート法案の

議論がなされている今日こそ、その真の意味を持つだろう」と述べていた⁶⁰⁾。

時には暴力で正当な発言を妨害されたミットロは、しかし、西洋の学問と方法論を駆使してその権威に立ち向かい、西洋人のインド認識の問題を学問的に検証する。ファーガソンのギリシア起源説を忍耐強く覆して見せたミットロの議論は、その意味では、西洋の学問の手法を用いて当時のインド学に潜む偏りを明らかにする、新たなインド研究の可能性を示すものとなっていた。

英領期のインドの知識人は、このミットロの取り組みに見られるように、当時の植民地主義的な状況を、ただ手をこまねいて見ていた訳ではなかった。しかし、インド近代の歴史過程は多岐にわたり、その詳細を論じることとはできないので、背景をなす言論空間の形成という観点を手掛かりに、その状況を次に概観してみたい⁶¹⁾。

59) サルカール [1993: 20-34]。サルカールはその状況を、次のように説明する。「インドのイギリス人は支配人種であることを十分に意識していた。そのことは、『原住民』社会の最上流人士でさえ、鉄道や汽船の白人専用コンパートメントにうっかり入り込んでしまったり、昇進上の差別や障害に直面したりしたときに、しばしば思いしらされた。…エルギン総督は1895年7月のローズベリ宛書簡で次のように論じている。『支配人種であるという事実を維持することによってのみ、我々は統治することができる。』」

60) Fergusson [1884:6]。この問題については、植民地統治下のインド社会におけるインド学として、チョックロボルティ [Chakrabarti 1997: 111-116] が論じている。

61) 近代のイギリス植民地統治がインド社会内部にどのような影響を及ぼしたのかについては、今も歴史学の議論が続けられている。たとえば、中里成章 [1999] は、インド近代史研究の潮流を、18世紀のインドをムガル体制からの連続として捉えるインド史の再検討論と、インド社会の後進性や宗派問題などを植民地支配がもたらした影響として強調する既存の「下からの歴史」の潮流とを対比的に整理し、むしろ近世的発展と近代の植民地化という「二つの時期に起こった変動を一貫した視点で追及する」視点の必要性を強調する。

他方、インド近代史研究に、「理想主義的の発露として描いた民族主義的インド人歴史家と、もっぱらインド人エリート間の派閥争いとして解釈しようとしたケンブリッジ学派の対立」を指摘する白田雅之 [2013: 137-164] は、「近世が継続するということと、支配者が交代することとは、必ずしも矛盾する事態ではない」とし、前近代の延長としての近世的発展論は、必ずしも植民地近代の否定には繋がらないとする。

それによって、たとえばラム・モホン・ラエについて中里 [2008: 42-45] は、「ヨーロッパの〈近代〉の影響のもとに、伝統ではなく理性の指し示すところに従って、自分が生まれ育った社会を見直しはじめた植民地知識人」と規定する。それに対して白田 [2013: 137-164] は、「かれが生きた時代は近世であって、近代とはいえない」とし、「近世に身を置きながら、近代を生きていた」と規定するが、それは冒頭で紹介したラム・モホンへの「近代西欧思想の影響」の問題にも結びつくだらう。その詳細をここで論じることができないが、植民地統治と一体となった近代西洋文明のインド社会に与えた影響への評価が、本稿でも取り上げる、同時代のインド知識人への評価をも規定していることが指摘できる。

(2) 出版メディアの形成

政治学者ベネディクト・アンダーソンは、古典的著作となった『想像の共同体』で、資本主義や行政機構の整備と合わせて、新聞や雑誌などの出版メディアが国民意識の形成に果たした役割を論じる⁶²⁾。本来は「言語的多様性」を持つ人々が、ひとつの自国語で言論空間を共有することで、「新しい形の想像の共同体の可能性が創出された」と指摘する。英領期のインド人による新聞や歴史書の刊行を通じた言論空間の形成もまた、「国民的なものと想像される共同体」という意味では、インド人の国民意識の成立に果たした役割は少なくないだろう⁶³⁾。

そこで以下では、英領期のインド人による、出版メディアの形成、歴史書の刊行、社会改革団体の創設の3つの事例を通して、その状況を概観する。はじめに取り上げるのは、現地語新聞などの定期刊行物の刊行である。

ベンガル語による定期刊行物の初期のものとして知られるのは、セランポール (Serampore, ベンガル語では、シュリラムプル) で刊行された1818年の『ショマチャル・ドルボン』(ニュースの鏡, *Samacar Darpan*) と、ラム・モホン・ラエらのインド知識人が刊行した1821年の『ジョンバド・コウムディ』(知識の月光, *Sambad Kaumudi*) である⁶⁴⁾。

前者は、セランポールを拠点にキリスト教の宣教活動を行ったバプテスト派牧師J. C. マーシュマンらによって刊行されたベンガル語の週刊誌である。この『ショマチャル・ドルボン』には、しばしば、宣教師らによる

ヒンドゥー教への偏見や批判を含む記事が掲載されるが、しかし、それに対するヒンドゥー知識人の反論を受けつけなかったのが、新たにラム・モホン・ラエによって刊行されたのが、『ジョンバド・コウムディ』であった。

ところで、当初、ラム・モホンは、『ジョンバド・コウムディ』の編集者に文学者ポバニ・チョロン・ボンドパッダエ (Bhabani Charan Bandyopadhyay) を据えるが、しかし、サティーの禁止などをめぐるラム・モホンの運動が、ポバニ・チョロンの目には行き過ぎた改革に映り、すぐに両者は袂を分かたつ。その後、ポバニ・チョロンは、ラダカント・デブの父ゴピモホン・デブらの保守的なヒンドゥー教徒らと、1922年に『ショマチャル・チョンドリカ』(ニュースの月光, *Samachar Chandrika*) を刊行する。その後、『ショマチャル・チョンドリカ』は、ヒンドゥー教の改革運動をめぐって、ラム・モホンの『ジョンバド・コウムディ』と論争を繰り返り広げられるようになる。

このように、インドの出版ジャーナリズムは、その草創期から複数の言論紙が、多様な社会集団や改革運動に対応して刊行される。特に、社会改革運動を先導する知識人が、キリスト教宣教師やヒンドゥー教保守派との論争を、新たな言論紙の刊行・編集を通して行ってゆくという経緯は興味深い。ラム・モホン・ラエは、1822年には、当時のインドで公用語として用いられたペルシア語による週刊誌『ミラート・アル・アフバル』(知識の鏡, *Mirat-al-Akhbar*) も刊行している。

62) アンダーソン [2007: 76-89]。

63) これに関連して、ベンガル語の形成を通して地域史を捉える観点を提示する中里 [1997] の議論は興味深い。たとえば中里は、18世紀後半にイギリス人がもたらした活版印刷と書体の標準化によって、近代の「ベンガル語標準化の動きは、まず書体の統一で始まった」と指摘する。

64) なお、近年では、『ショマチャル・ドルボン』に先行する、インド人ゴンガ・キショル・ボッタチャルジョ (Ganga Kishore Bhattacharya) による同年の『ベンガル・ガゼット』(*Bangal Gazette*) の刊行が、ベンガルの最初期の出版物として言及される。当時の出版物の歴史については、M Tshidul Anwar [2003], Ahmed [1965: 52-99], Gupta [2006], Amiya Sen [2012] などが詳しい。

ちなみにラム・モホンは、出版メディアの創設によってインド近代の出版ジャーナリズムの先駆けとされるが、その過程でインド人出版物への規制を改正するよう当局に働きかけるなど、その活動領域は多岐にわたっていた。たとえば、ヒンドゥー・カレッジの創設に関わり、文法書や教科書を自ら執筆し近代的教育制度の導入をはかり、また、立法参事会に働きかけて寡婦殉死禁止令（1829年）を制定、東インド会社の特許状の更新では、イギリス議会で徴税制度や司法制度の改革を提言するなど、単なる宗教改革運動には限定されない広がりを持っていた。

その後、カルカッタでは、詩人イシヨル・チョンドロ・グプト（Ishwar Chandra Gupta）が、1831年にベンガル語の新聞『ションバド・プロバコル』（知識の太陽、Sambad Prabhakar）を刊行し、ディノボンドゥ・ミットロ（Dinabandhu Mitra）やボンキム・チョンドロなど、多くの作家が作品を発表した。ラム・モホンの活動を受け継いだモホルシ・デベンドロナト・タゴールは、1843年に、論説誌『トットボディニ・ポットリカ』（真知探求、*Tattwabodhini Patrika*）を刊行する。これは、近代科学にも造詣の深いベンガル人作家オッコエ・クマル・ドット（Akshay Kkumar Datta）を編集者とし、近代ベンガル文学の先駆者イシヨル・チョンドロ・ビッダシャゴル（Ishwar Chandra Vidyasagar）やラジナラヨン・ボシュ（Rajnarayan Basu）、後にはラジェンドロラル・ミットロも執筆陣に加えて、幅広い読者に影響を与えた。その後、出版メディアは活況を呈するが、主要なものに次のものがあげられる。

一般の読者を想定し、多彩な挿絵を入れた博物学的な啓蒙雑誌として、ラジェンドロラル・ミットロは1851年に月刊誌『森羅万象』（*Vividharthasamgraha*）を刊行するが、これはラビンドラナート・タゴールを含めた幅広い読者に支持された⁶⁵。モドゥッシュドン・ラエ（Madhusudan Ray）は1853年に英字紙『ヒンドゥー・パトリオット』を、イシヨル・チョンドロ・ビッダシャゴルとダルカナト・ビッダブション（Dwarkanath Vidyabhusan）は1858年にベンガル語の言論紙『ショムプロカシュ』（*Sompralash*）を刊行する⁶⁶。デベンドロナトとケショブ・チョンドロ・シェンは、1861年にインド人のための英語の言論紙として『インドの鏡』（*Indian Mirror*）を刊行し、ジョシヨルではゴーシュ兄弟が1868年に『オムリット・バジャル・ポットリカ』（*Amrita Bazar Patrika*、英語とベンガル語）を刊行する。ボンキム・チョンドロ・チョットパッダエは1872年に、自らの小説や歴史社会評論も掲載し、当時の若者を魅了した論説誌『ボンゴドルション』（ベンガル警見、*Bangadarshan*）を刊行する。インド人協会（Indian Association, 1876）を創設し、インド国民会議の議長も務めたシュレンドロナト・バネルジー（Surendranath Banerjee）は、1879年に新聞『ベンガリー』（*Bengalee*）の社主・主筆となる。

このように植民地期インドでは、西洋諸国を含めた内外の情勢をインドの人々に伝える多様なメディアがインド人によって創設される。それは、異なる立場や見解を公開の場で討議する公的な言論空間を形成し、多様な歴史や文化を持つインド社会への人々の認識を

65) 一般の読者に向けた雑誌に限られていた少年時代のラビンドロナート・タゴールは、ラジェンドロラルの『森羅万象』を、休日になるとベッドに寝そべて夢中で読んだことを述懐する（*Rabindra Racanabali*, Vol. 17, 1986, Jibansmriti, p. 332）。

66) 『ヒンドゥー・パトリオット』は、ホリシュ・チョンドロ・ムカルジ（Harish Chandra Mukherjee, 1824–1861）が編集したことで知られる。ホリシュ・チョンドロ・ムカルジと「ヒンドゥー・パトリオット・サークル」の歴史的意味については、中里成章の一連の論考が詳しく、本稿でも大変に示唆を与えられた〔Nakazato 2008; 2014〕。中里によれば、1870年代以降の中間層の台頭に先行するホリシュ・チョンドロによる nation の用法は、race と置換が可能な、階層や文化的な多様性が捨象された、ひとつの政治的単位として認識されていた。

深め、また、インド人による自立したインド社会像の構想を促すものと考えられる。

その具体的な姿を、次にベンガル人によるベンガル語の歴史書の刊行に見てみたい⁶⁷⁾。

(3) 歴史書の刊行

ベンガル語による最初のインド通史としてしばしば言及されるのは、ムリトゥンジョエ・ピッドロンカル (Mrityunjay Vidyalankar, 1762-1819) による1808年の『王統史』(Rajbali)である⁶⁸⁾。ベンガル人学者ムリトゥンジョエは、ラム・モホンとのヒンドゥー教の理念をめぐる論争でも知られるが、セランプルではウィリアム・ケリーらのバプテスト派牧師のベンガル語やサンスクリット語の協力者となり、ケリーの推薦で、フォート・ウィリアム・カレッジの教授職に就く。その教科書として書かれたのが『王統史』である。しかし、これは、通時的な歴史 (itihās) というより、カリユガ時代に始まる神話的王朝史を含むなど、断続的な年代記 (itibritta) と言うべきものであった⁶⁹⁾。

当時はなお、インド史の実証的な記述は西洋の歴史研究がモデルとされ、たとえば、カルカッタ大学の開校に合わせて、1858年にJ. C. マーシュマンの『ベンガルの歴史』が翻訳され、ベンガル語の教科書として広く読ま

れる⁷⁰⁾。ジェームズ・ミルのようなインド社会への偏見を排した実証的な歴史叙述として支持されるが、しかし、イギリス人によるインド統治の歴史として描かれたインド史という観点には、なお疑問も指摘された。

たとえば、ボンキム・チョンドロ・チョットパッダエ [Chattopadhyay 1884] は、マーシュマンのベンガル史を取り上げると、「無知なイギリス人がベンガルの歴史を書こうとし、その本が広く読まれることで、ベンガルのかつての栄光の歴史が見えなくなってしまった」と述べ、「イギリスの歴史家から我々が自国の歴史を学んでいる限り」このような状況は変わらないと指摘する⁷¹⁾。インド史家によるインド史の記述も試みられたが、しかし、インド人の歴史叙述の発展を検証するムコパッダエ [Mukhopadhyay 1987] にしたがえば、19世紀中頃までは、なおその記述や資料は英語文献に依拠する部分が大きかった。

その後、1878年に刊行されたトリニチョロン・チョットパッダエ (Tarinicharan Chattopadhyay, 1833-1897) の『インドの歴史』(Bharatbarsher Itihās) は、史実と神話を峻別し、近代的な政治単位に基づく叙述などの実証的な歴史研究の視点が導入され、ベンガル語の教科書として18版を重ねる⁷²⁾。トリニチョロンの著作のもう一つの特徴とし

67) インド史研究に関する歴史的な検証は、もとより筆者の能力を超えた課題であるが、ここでは Banerjee [1987], Chatterjee [1986; 1993], Dasgupta [1976], Guha [1988], Mallick [1961], Mukhopadhyay [1987; 2002], Roy [1987] などを参照し、インド人による言論空間の創出という観点に結び付けて検証する。日本では、松井 [1954] が先駆的な議論を行い、白田 [1981] がベンガル史の記述について検証を行っている。

68) その他、Ramram Basu の『プロタパディティヤ王の行伝』(Raja Pratapaditya Charitra, 1801?) や Rajiblochan Mukhopadhyay の『クリシュナチャンドラ王の行伝』(Maharaj Krishnachandra Rayasya Charitram, 1805) などが、フォート・ウィリアム・カレッジの教科書として刊行された [Guha 1988: 28]。

69) Chatterjee [1993: 76-115] など。

70) チョットパッダエ [Chattopadhyay 1884] は、「イギリスの歴史家」との対比から、ラジェンドラル・ミットロによるベンガル史の試みを評価する。その他、マーシュマンについては、Dasgupta [1976], Guha [1988], Mukhopadhyay [1987] など。

71) 具体的には、Baidyanath Mukhopadhyay, Kedarnath Dutta, Ramgati Nyayaratna など。なお、Kedar Nath Dutta は、『インド史』(Bharatbarsher Itihās, 1860) の序文で、「本書は『インド史』に関する初めてオリジナルの著作である」と記した。

72) この点に関して、通史ではないが、Guha [1988: 36-40] は、Nilmani Basak の『9人の女性』(Nabanari, 1852) を、ベンガル近代史学の到来を告げるものと位置付ける。また、

て、古代インドを、天文学や算術、論理学などの学芸に優れた時代として描くなど、後進的で退廃的なインド社会という当時の西洋人の偏見に対して、古代の「インド人」の歴史を称揚する民族主義的な志向が見られた。

トリニチョロンらの試みを、「ナショナリストの歴史」、すなわち「インド人」をひとつの民族（ネーション）として捉える歴史叙述の系譜に位置付けるチャタジー〔Chatterjee 1993: 88〕にしたがえば、東洋学の知見に基づき、古代を栄光の歴史として描こうとする傾向は、1870年代のベンガルでは広く認められるようになっていた⁷³⁾。

その代表的な知識人は、愛国主義を鼓舞する小説『至福の僧院』（1882）を著した作家として知られるボンキム・チョンドロ・チョットパッダエである。同時代の知識人や若者に広く支持されたボンキム・チョンドロは、1880年の論考で次のように述べている⁷⁴⁾。

ベンガルには歴史がない。あるのは歴史ではなく、いくつかの物語であり、あるいは異教の真理に背いた、価値のない、抑圧者たちの伝記にすぎない。ベンガルは歴史を欲している。そうでなければ、ベンガルには希望は無い。しかし、誰がそれを書くのだろうか。君が書き、私が書き、すべての人が書くのだ。ベンガル人こそが、それを書かなければならない。

ベンガルの栄光の歴史に無知なイギリス人の歴史書を批判したボンキム・チョンドロは、ここでは既存のインド人による歴史叙述

が、神話的な年代記や宗教説話などの断片的な物語、あるいは、ムスリム王権の年代記に過ぎないと述べると、ベンガル人によるベンガル人のための歴史書の不在という状況を指摘する。

ラム・モホン・ラエらが開拓し、デベンドロナト・タゴールやケシヨブ・シェンらが発展させた新たな言論空間は、19世紀後半には高等教育を受けた「中間層」へと広がり、世論形成の場に発展する。この問題を検証するサルカール〔1993: 94-143〕によれば、1880年代までに、インド人の大学入学許可者は5万人に近づき、1881年度からの10年間で、私立カレッジは11校から53校に拡大する。1887年には29万8千人の英語学習者は、1907年には50万5千人に増え、英字紙の発行部数は、1885年の9万部から1905年には27万6千部に増加する。

インドの人々の歴史像や社会像を構想する上で、このような当時の中間層の教育媒体としての歴史書は重要な役割を担うが、それがインド人の手によって、科学的・実証的な手法に基づいて書かれる必要があることをボンキムは強調する。

しかし、ひとつの共同体としての歴史を志向し国民意識を喚起する、このような「ナショナリストの歴史」への関心は、同時に、言語や地域や階層などが複雑に構成されるインド社会の人々の社会・文化的多様性への自覚をも促すものと考えられる。実際、インド人による多様な言論空間の形成に対応するように、インド社会の改革を目指す社会団体も様々に生み出された。次に、その経緯を見て

↗ Mukhopadhyay [1987] は、Bhudev Mukhopadhyay の『ベンガル史』(*Bangalar Itihasm tritiyobhag*, 1865-66) や Rajkrishna Mukhopadhyay の『ベンガル史入門』(*Pratham Siksha Bangalar Itihas*, 1874) を、ベンガルを通史として描く初期の成功例とする。それに対して、同時代のボンキムは、後述の様に、ラジェンドロラルをそのような力量のある数少ないベンガル人とし、Rajkrishna Mukhopadhyay にその将来の可能性を見る〔Chattopadhyay 1874〕。

73) それに対して、Tarasankar Banerjee [1987] は、*Peasantry of Bengal* (1874) 以降の Ramesh Chandra Dutta が、英領インドの構造的搾取を明らかにした「富の流出」理論を含めて、インド史の主体としての民衆を位置づけることで、政治史を主体としたイギリス史家の限界を克服する画期とする。

74) Chattopadhyay [1880]。その他、Chattopadhyay [1874; 1882a] など。

みたい⁷⁵⁾。

(4) 社会改革団体の創設

ラム・モホン・ラエは1815年にアトミヨ・ショバ (Atmiya Sabha), 1828年にはブランモ・ショバ (Brahmo Sabha) を創設し、ヒンドゥー教の再解釈を通じた偶像崇拜の禁止やカーストや女性差別の撤廃を説き、宗教間の融和や教育の普及などの社会改革を実践する。

しかし、ラム・モハン・ラエらの運動を行き過ぎた改革と考えたラダカント・デブやラムコモル・シェンらの保守的なヒンドゥー教知識人は、1823年にゴウリヨ・ショバ (Gauriya Sabha), 1829年にドルモ・ショバ (Dharma Sabha) を創設し、サティー禁止運動などをめぐりラモ・モホンと論争する⁷⁶⁾。

その後、ラム・モホンの運動を継承したデベンドロナト・タゴールは、1839年にトットボディニ・ショバ (Tattwabodhini Sabha) を創設し、1843年にはそれをラム・モホンの組織と統合して、ブラーフマ・サマージ (ブフンマ・ショマジ, Brahmo Samaj) とする。1857年にはケショブ・チョンドロ・シェンも参加し、全インド的な運動が展開される。

しかし、西洋文明とも融和的な普遍主義を志向するケショブ・チョンドロ・シェンは、民族主義的な志向を保持するデベンドロナトとは相いれず、間もなく両者は袂を分かち、1866年にシェンは新たな改革運動

を創設する。しかし、そのケショブ・シェンの運動も、やがてシブナト・シャストゥリ (Shivnath Shastri) やアノンド・モホン・ボシュ (Ananda Mohan Bose) らのより急進的な改革を志向する若手グループの離反を招き、1878年には若手グループによって、民衆ブラーフマ・サマージ (Sadharan Brahmo Samaj) が創設される。

他方、ラム・モホンに始まるベンガルの社会改革運動は、インド各地の新たな社会運動にも大きな影響を与えた。たとえば、ケショブ・シェンに影響を受けたダヤーナンダ・サラスワティーが、その後、ボンベイ (ムンバイ) で自らの団体を創設するように、19世紀後半には、多様な社会改革団体がインドの各地で組織されるようになる。具体的には、1867年にはやはりケショブ・シェンに触発されてマハーラーシュトラを拠点とするブラールトナー・サマージ (Prarthana Samaj) が創設され、1870年に M. G. ラーナデーはプーナ民衆協会 (Poona Sarvajanic Sabha), 1873年に庭師カーストのジョティバ・フレーが真理探究協会 (Satyashodhak Samaj), 1875年にはダヤーナンダ・サラスワティーがアーリヤ・サマージ (Arya Samaj) を創設する。

特に、ダヤーナンダ・サラスワティーは、ブラーフマ・サマージの知識人を西洋かぶれと批判し、ヴェーダの至上性を唱え、北インドのヒンドゥー社会に広く支持を広げる。しかし、牝牛保護運動やヒンドゥー教徒への再改宗運動などではムスリム社会と対立し、そ

75) インド人による政治的な団体として、ラムコモル・シェンやラダカント・デブらを中心に1838年に創設された萌芽的な協会 (the Society) が知られている [Mukherjee 1970]。その後、地主階層の権益を代表する政府への圧力団体として、1851年に英領インド人協会 (British Indian Association) が創設される。中間層や民衆を代弁する政治組織として、モティラル・ゴーシュらは1875年にインド人連盟 (Indian League) を創設し、農民や労働者も含むより幅広い支持基盤に向けた組織として、シュレンドロナト・バネルジーらは1876年にインド人協会 (Indian Association) を創設する。特に、シュレンドロナトのインド人協会は、全国的な政治組織の先駆けとなり、それは1885年のインド国民会議 (Indian National Congress) の創設に続く。しかし、これらの動向は、稿を改めて論じる必要があるだろう。

76) Gupta [2006], S. N. Mukherjee [1970], Amiya Sen [2012] など。

の後、宗派暴動も誘発する⁷⁷⁾。

こうして、インド近代の先駆けとなったラム・モホンの改革運動は、インドの知識人や中間層に多大な影響を与えるが、しかし、知的なエリート層を担い手とする運動として、民衆的な広がりを持たず、また、西洋文明やキリスト教とも融和的な普遍主義への志向と、新たに台頭する民族主義や宗教的復古運動などの多様な路線の対立を解消できず、運動の四分五裂によって所期の目標は達成できずにいた。

先述のベネディクト・アンダーソンは、行政機構や教育制度の整備、出版メディアの普及などが、均質な「国民」の想像を可能にすると指摘する⁷⁸⁾。実際に、この頃にはベンガル人は、インドの主要都市で役人、法律家、教師、医師などの専門職に就き、多様な社会運動を全国的な規模で支援できるようになっていた。

しかし、公的雇用でのベンガル人の優位は、「反エリート」運動という形で反発も招く⁷⁹⁾。たとえば、ヒンディー語で活動し、北インドのヒンドゥー教徒に支持を広げたダヤーナンダのように、それはインドの言語や地域性、宗派の違いを意識させることにもつながった。また、デブンドロナトが大土地所有者（ザミンダール）に属し、反英運動には慎重であったのに対し、民衆ブラーフマ・サマージに拠った若手グループは貧困や差別問題にも関心を向け、その後の社会主義運動

の系譜に連なるように、その基盤となる階層や社会集団によって運動の方向性も一様ではなかった。

インドのような多言語・多文化社会における言論空間の拡大は、このような意味で、必ずしも「ひとつの国民」を想像させるとは限らず、多様な出版物や社会団体の創設を通じた自文化の再定義、あるいは「宗教」の復興や純化は、むしろ他者との差異や境界を意識させることで、集団間の理念や権益の違いを顕在化させる可能性も含んでいたことが分かる⁸⁰⁾。

ボンキム・チョンドロが、「ベンガルには歴史がない」と書いた1880年代のインド社会は、このような状況にあったと言えるだろう。

4. ラジェンドロラル・ミットロとインド知識人

1846年にアジア協会の司書官補となり、インド美術の固有の発展を論じてファーガスンと論争したラジェンドロラル・ミットロは、インド人として初めて、1885年にアジア協会の会長に就任する。すでに述べたように、西洋人が席卷する当時の東洋学で、近代文献学的手法を用いて西洋の学者にも一目置かれる成果をミットロが残したことの意味は少なくない。しかし、そのミットロの取り組みも、上記のようなベンガル知識人の多様な営為のなかに位置付けて見る必要があるだろう。

たとえば、インド・ヨーロッパ語族の発見

77) Saraswati [2017]。その他、Jaffrelot [1995; 1996: 11-19], Jordens [1998], Leopold [1970], Rai [1992], Salmond [2004], Yadav [1987], 小谷 [1993], 中里 [2008], 藤井 [2003: 139-196] など。なお、ダヤーナンダの死後にアーリヤ・サマージは、肉食や教育をめぐる二つの派閥に分裂し、アーリヤ・サマージに対抗するより保守的なヒンドゥー教徒によって、1898年にはインド宗教協会 (Bharat Mahamandal) が創設される。

78) ベネディクト・アンダーソン [2007: 76-87] の言葉では、「資本主義と印刷・出版が一言語だけを知る多量の読者公衆を創出」したことが「国民的なものと想像される共同体の胚」を生み出したとされる。

79) サルカール [1993: 174-188]。

80) もちろん、英語教育の普及によって、それが事実上の公用語として全インド的に機能したことは重要である。しかし、1911年の段階では、英語識字率は1%にとどまり、インド諸語は6%であった。ここからサルカール [1993: 94-100] は、植民地エリートに対しては従属的な地位に甘んじ、しかし、労働者階級からは特権的階層とみなされる、19世紀中間層のブルジョア的知識層の限界を指摘する。

で知られるウィリアム・ジョーンズによって1784年に創設されたベンガル・アジア協会は、東洋学の牙城として西洋人の学者によって主導される。そのアジア協会に、インド人の入会が初めて認められるのは1829年である⁸¹⁾。この時には、ラムコモル・シェン (Ramkamal Sen)、ロシヨモエ・ドット (Rsamaya Dutt)、プロシヨノン・クマル・タゴール (Prasanna Kumar Tagore)、ダルカナト・タゴール (Dwarkanath Tagore)、シブチョンドロ・ダシュ (Shivchandra Das) の5名が入会し、1832年にラダカント・デブ (Radhakant Deb) が加わる⁸²⁾。

このうち、特にラダカント・デブやラムコモル・シェン、ロシヨモエ・ドットは、ラム・モホンのサティー禁止運動に反対した保守派の知識人であり、他方、ダルカナト・タゴールやプロシヨノン・クマル・タゴールはラム・モホンの協力者であった⁸³⁾。ラム・モホンの運動を受け継ぐデベンドロナト・タゴールはダルカナトの息子で、デベンドロナトと協力して運動をけん引するケショブ・チョンドロ・シェンはラムコモルの孫なので、この6名のインド人知識人は、当時の改革派と保守派の双方を含んでいることが分かる。

ヒンドゥー教改革運動では論争を繰り広げたこれらの知識人は、しかし、その古典籍の知識をアジア協会の機関誌などに公表することは無く、アジア協会のボンベイ支部では、1833年にもインド人による入会申請を却下しているため、当初のインド人会員は名誉職

的な色彩の強いものであったと考えられる⁸⁴⁾。開明的知識人でイギリス人官吏にも信頼されたラム・モホンの名前が見られないのも、それに関連していると思われる。インド人によるインド文献学や歴史学への学究的な貢献という意味では、やはりケジャリワール [Kejariwal 1988: 152-3] も指摘するように、ラジェンドロラル・ミットロが果たした役割は少なくないだろう。

そのミットロの関心領域は幅広く、アジア協会以外にも、イギリス政府へのインド人の陳情団体である英領インド人協会でも会長に就任し、古代記念物の保全や芸術活動の振興を提言する。1886年の第二回インド国民会議カルカッタ大会では歓迎委員会委員長として挨拶し、インド国民の団結を訴える⁸⁵⁾。また、ベンガル語の普及や教科書の整備に尽力するなど、1891年に亡くなるまで様々な分野で発言した⁸⁶⁾。

しかし、ミットロは、ブラーフマ・サマーシなどの社会改革運動や宗教改革運動に直接には関与せず、学究的な姿勢に徹していた。近代インドの民族運動の文脈でのラジェンドロラル・ミットロへの評価がなお限定的なのは、その禁欲的な姿勢とも関連していると思われる。

そのミットロの厳密な書誌学的考証と実証的な歴史研究の方法は、仏教学文献学者ホロプロシヤド・シャストリ (Haraprasad Shastri, 1853-1931) や、『ベンガル太守シラージ・ウッダウラ』 (*Sirajuddaulah*, 1897) を著し

81) なお、1820年には、ラムドゥン・シェン (Ramdhun Sen) が司書補に任命されている [Kejariwal 1988: 125]。また、1833年には最初のインド人書記 (Secretary) として、ラムコモル・シェンが任命される [Banerjee 2008: 27]。

82) Kejariwal [1988: 152], 及び Kopf [1969: 264]。

83) ラム・モホンの運動に対抗してラダカント・デブは、1830年にダルマ・サパーを創設し、ラムコモル・シェンやロシヨモエ・ドットはこれに参加する。

84) 1829年の初のインド人の入会は、文献学者 H. H. ウィルソンの推薦によって実現するが、特にラムコモル・シェンは、ウィルソンの友人として長年その仕事に協力し、またアジア協会のインド人事務官として運営にも関わっていた [Kopf 1969: 264]。

85) また、インド政府にはラジャの称号を授与され、イギリス王立アジア協会から名誉会員に選出される。

86) Majumdar [1978], 及び *The Proceedings of the British Indian Association*, Volume II, 1925 to 1956, Somendra Chandra Nandy, ed., Kolkata, 2011, pp. xxi-xxii.

た歴史家オッコイ・クマル・モイトレイ (Akshay Kumar Maitreya, 1861–1930), 『ベンガル史』 (*Banglar Itihas*, 1915–17) を著したラカルダシュ・ボンダパッダエ (Rakhaldas Bandyopadhyay, 1886–1930) などの後進の歴史研究者に受け継がれる⁸⁷⁾。特に、ホロプロシャド・シャストリは、アジア協会でミットロの助手として薫陶を受け、仏教文献学者としての見識が認められ、後にカーズン総督のブッダガヤ問題調査委員会の委員にも任命される。

また、学問の世界を越えたミットロの影響は、幅広い読者を得た『サンスクリット仏教文学』のように、当時の知識人にも様々に見られた。特に、詩人ラビンドラナート・タゴールに与えた影響は大きく、その『自伝的回想』のなかで、マニクトラのミットロの事務所に通っていた若き日の体験を、次のように記している⁸⁸⁾。

「私は朝から出かけたものである。ラジェンドロラル氏はいつも研究で忙しそうにしていた。しかし、私は若者の無鉄砲さで、いつも遠慮なく氏の仕事の邪魔をした。ところが、氏は全く不愉快な様子を見せることなく、私を見るや否や、自分の仕事を片付けると、私と話をはじめた。…何か一つの大きな問題を取り上げると、滔々と語り始めた。氏の口から直接に話を聞くために、私は氏のもとに通ったものである。他の誰との会話でも、これほど多岐にわたる新しい事柄について、示唆的で深く考えさせられる話を、私は聞いたことは無かった。私はただ感心し、聞き惚れ

ていた。」⁸⁹⁾

ヒンドゥー教改革運動家ヴィヴェーカーナンダもまた、ミットロの著作に感化を受けたひとりであった。先述の様に、それはインド美術史へのヴィヴェーカーナンダの関心を掻き立てる切っ掛けを与え、また、欧米の講演ではミットロの校訂による『方広大莊嚴経』を用いてブッタの事績を語るなど、その学術的な裏付けとしてミットロの著作に言及した⁹⁰⁾。ヴィヴェーカーナンダの兄弟弟子アカナダーナンダの回想によれば、ブッダガヤ遺跡調査や仏教史に関する見解を編集したミットロの『ブッダガヤ・釈迦の住処』を手にしたヴィヴェーカーナンダは、それを少し読むとたちまち夢中になり、没頭して読んだという⁹¹⁾。

愛国主義的作家ボンキム・チョンドロは、その歴史家としてのミットロの先駆的な役割に言及すると、次のように述べている⁹²⁾。

ベンガルの歴史を生き返らせることは可能か？ それは決して不可能な事ではない。しかし、そのような力量を持つベンガル人は、とても限られている。イギリス人であろうと、ベンガル人であろうと、その困難な仕事に誰よりも相応しい人物は、しかし、自らはその仕事に取り組もうとはしなかったのである。ラジェンドロラル・ミットロこそは、氏が望みさえすれば、私たちの国の歴史を生まれ変わらせることができたであろう。

87) Banerjee [1987] によれば、Akshay Kumar の *Sirajuddaulah* は、ボンキムの強い影響のもとで書かれた。Mitra [1973] や Dasgupta [1976] によれば、その影響に連なる後代の歴史学者は、その他にも Radhagovinda Basak, Nalinaksha Dutt, Anukul Bagerji, Biswanath Banerj, J. N. Sarkar, G. S. Sardesai, H. C. Raychaudhuri, Pandurang Vaman Kane, K. A. Nikalanta Satri, R. C. Majumdar など。

88) Jibansmriti, *Rabindra Racanabali*, Vol. 17, 1986, p. 404. Shantiniketan, Visva-Bharati.

89) Jibansmriti, *Rabindra Racanabali*, vol. 17, pp. 403–406.

90) *Maya and Illusion, Jnana Yoga*, CWSV, Vol. 2, pp. 88–104.

91) Akhadananda [2012: 15–20]。1902年のブッダガヤ訪問では、その手紙の中でミットロの所説に依拠してブッダガヤの歴史に言及している。

92) 'Banglar Itihas', *Bangadarsan*, Calcutta, Vol. 3, Number 10, Magh 1281 (B.S.), 1875.

そのミットロへの評価を、次にオックスフォードのサンスクリット学者マックス・ミュラーの視点を通して見てゆきたい。

5. ヴィヴェーカーナンダとインド知識人

(1) マックス・ミュラーとボンキム・チョンドロ

19世紀のインド学を代表するドイツ人文献学者マックス・ミュラーは、1823年に中部ドイツのテッサウに生まれる。比較言語学者フランツ・ボップや哲学者フリードリヒ・シェリングに学び、特に近代仏教学の父とされるウジェーヌ・ビュルヌフに師事し、『リグ・ヴェーダ』の校訂に取り組むよう勧められる。その後、駐英プロシア大使クリスティアン・フォン・ブンゼン男爵の仲介で、イギリス東インド会社から資金援助を得て、1848年にオックスフォード大学に招聘される。ミュラーはここで24年間かけて、『リグ・ヴェーダ』の校訂・英語訳を完成させ、インドの比較文献学を基礎づける。インド・ヨーロッパ語族の比較言語学を発展させて比較神話学や比較宗教学を開拓し、神学的研究から独立した宗教の比較研究の方法を確立することで、近代宗教学の開祖ともされる⁹³⁾。

ところで、マックス・ミュラーは、インド学を志して日本から訪れた、南条文雄や笠原研寿、高楠順次郎を薫陶し、細やかな師弟関係を育んだ事で知られる⁹⁴⁾。そのミュラーは、インド人のなかではカルカッタのラジェンドロラル・ミットロを、サンスクリットの文献学者として高く評価していた。

たとえば、ミュラーはミットロの研究を取り上げると、「彼の議論には、イギリスのサンスクリット学者は誰もが信頼を置いてい

る」と述べて、ファーガスンとの不幸な論争とは異なり、ミットロの学問的な貢献を積極的に評価した⁹⁵⁾。しかし、同時にミュラーは、「ラジェンドロラルのような男が、もし学問の競争のなかで、ヨーロッパのサンスクリット学者たちのすぐ近くにまで迫っているとしたら、私たちがまた奮起しなければならないだろう」とも述べていた。

ウジェーヌ・ビュルヌフやマックス・ミュラーによって基礎づけられた西洋の仏教学やインド学に触発されて、インド知識人の間にも自国の伝統文化への再認識が進むが、そのなかで、西洋の文献学者に認められ、彼らと肩を並べるインド人学者としてのミットロの、先駆的な役割を見ることができるといえる。しかし、西洋の学者によって評価されるインド人によるインド学という観点は、ギリシア美術の物差しでインド美術を評価するファーガスン以来の観点とも重なり、同時代のインド知識人には複雑な思いを抱かせたものと考えられる。ボンキム・チョンドロは、その晩年に、次のように述べていた⁹⁶⁾。

マックス・ミュラー教授のようなヨーロッパの学者は、ヴェーダ研究の重要性について大変に雄弁である。しかし、彼らの視点はまったくのヨーロッパからのものであり、この国の住民である、私たちが保持するヴェーダ研究の、それを凌駕するすぐれた意味を代弁することには失敗している。ヴェーダは、私たちのあらゆる宗教と社会組織の基盤に他ならないのだ。

実際にボンキム・チョンドロは、1886年の『クリシュナの行伝』では、『マハーバーラタ』の生成過程の考証を通して、クリシュ

93) ミュラーの事績については、日本では松村 [2014]、下田 [2014] が体系的で分かりやすく、本稿でも様々な示唆を与えられた。

94) 笠原や南條との深い師弟関係とその意味については、林寺 [2003]、下田 [2014] などが詳しい。

95) Bandyopadhyay [1943: 36-38], Mitra [1973], 及び Dasgupta [1976: 35-36]。

96) Vedic Literature, in *Bankim Racanabali*, ed. by Shri Jogesh Chandra Bagal, Collection of English works, vol. 3, Sahitya Samsad, 1969 [1894].

ナ神を単なる虚構の神格ではなく、同時代のインド人にとって意味のあるクリシュナ像として描こうとする⁹⁷⁾。その歴史を捉えなおすボンキムの「解釈学的作業」は、当時の西洋人が好奇の眼差しを向け、また、壮大な虚構とも見なした『マハーバーラタ』のような神話のなかに、インド人の「歴史的な核心」を読み解こうとするものであった⁹⁸⁾。

ミットロの先駆的な役割を評価したボンキム・チョンドロは、西洋人が主導するインド研究に潜む偏りに注意を促して、たとえば、ドイツのサンスクリット学者アルブレヒト・ウェーバーが、『マハーバーラタ』の成立年代を紀元前4世紀以前にさかのぼれない理由を、ギリシア人メガステネスの『インド誌』に言及がないことに求める議論を、根拠の無いものと批判する。多数のインド人がドイツを旅行して記録を残しているが、しかし、そのなかに Weber 氏の名前が無いからと言って、ドイツには「Weber 氏は存在しないと結論すべきなのか？」と問いかける⁹⁹⁾。その当時のインド学への批判的な視線は、ラジェンドロラル・ミットロが提起した、インドの歴史をインド人の手で描き直すという課題を受け継ぐものであったと言えるだろう。

チャタジー [Chatterjee 1993: 109] にしたがえば、ムスリム王権への反感やイギリス統治への複雑な心理を伴いながら、このような植民地支配に対抗する、インド人によるインド民族の自立した歴史への語りは、1880年代には多くのベンガル知識人の間に見られるようになっていた。

それはちょうど、本稿の主人公であるヴィヴェーカーナンダが人生を模索する学生時代から、修行僧としての修練を積む時期にあっていた。

(2) ボンキム・チョンドロとヴィヴェーカーナンダ

ボンキム・チョンドロの歴史小説『至福の僧院』(1882)は、愛国主義を鼓舞するボンキムの代表作として広く愛読された。これは、出家修行僧(サニヤージン)の反乱という歴史的事件を題材とし、飢饉に苦しむ村人を見た修行僧が、僧院から出て各地で仲間を糾合し、イギリスの軍隊に闘いを挑むという物語である。小説のなかに挿入された祖国への愛を呼び掛ける歌「バンデー・マータラム」(母なる祖国に礼拝する)は、後にラビンドラナート・タゴールが曲をつけ、インド民族運動の主題歌として歌い継がれる。そのインドの人々への愛国主義のメッセージは、当時の若者に民族主義の熱情を鼓舞したことで知られる。

学生時代には、ハーバート・スペンサーやケショブ・シェンに魅了されたヴィヴェーカーナンダ(出家前の名前は、ノレンドロナト・ドット)もまた、ボンキム・チョンドロの呼びかけに鼓舞された若者のひとりであったと考えられる。ノレンドロ青年は、ブラーフマ・サマージの活動には飽き足らず、父親の急逝などの様々な苦難を経て師ラーマクリシュナ(Ramakrishna Paramahansa, 1836-1886)を見いだすと、出家修行者の道に踏み出す。1886年に師が亡くなり、その後は弟子たちと僧院での共同生活を組織するが、しかし、しばしば『至福の僧院』の主人公にも対比されるように、まもなく安穏とした僧院での生活から抜け出して、遊行僧としてインド各地の遍歴に出立する。

都会育ちであったノレンドロ青年は、その遍歴修行僧時代に、農村の貧困層や不可触民、ムスリム宗教者などの各地の多様な階層や宗派の人々と接し、差別や貧困などのインド社

97) Krishnacarla, *Bamkim Racanabali*, Vol. 2, Jogeshcandra Bagal ed., 1994, pp. 353-524, Kolkata: Sahitya Samsad. その他, Ganguly [1987].

98) Chatterjee 1986, pp. 54-84.

99) Krishnacarla, pp. 358-362.

会の厳しい現実に触れる。また、各地の藩王国の宮廷では為政者や神学者とも議論を交わし、その遍歴修行を経て、出家修行者ヴィヴェーカーナンダと名乗るようになる。ケトリー藩王らの支援を得ると、1893年にシカゴ万国宗教会議に参加する。

そのヴィヴェーカーナンダによるボンキム・チョンドロへの直接的な言及は限られているが、1901年のダッカ訪問では、若者たちを前にしたヴィヴェーカーナンダが、『至福の僧院』の登場人物のような祖国への奉仕こそが、我々の何より大切な責務だと説いていた¹⁰⁰⁾。

また、カルカッタでの急進的な革命結社を摘発したイギリス官憲が、その活動家のアジトから押収したのが、イタリア人革命家マツィーニの伝記とボンキムの『至福の僧院』、そしてヴィヴェーカーナンダの講演集であったという逸話は、祖国への愛を鼓舞するボンキムとヴィヴェーカーナンダのメッセージが、当時の若者に与えた影響の一端をよく物語っている [Heehs 1993: 25-6]。

その遍歴修行僧時代のヴィヴェーカーナンダは、1891年3月にラージャスターンのアールワール地方に立ち寄ると、若者を前にして、インド人の神話的な歴史叙述の混乱と、イギリス人が記述するインド史の教科書の偏りを批判して、次のように述べていた¹⁰¹⁾。

サンスクリット語をしっかりと学びなさい。しかし、それと同時に西洋の学問の方法を修得して、私たちの国の歴史を、科学的な基盤の上に、しっかりと描き出すことができるよう努力しなさい。今日、この国の歴史の叙述は混乱を極めており、歴史的

な出来事の継続的な発展に、全く注意が払われていない。イギリス人の学者は、私たちの国の歴史を詳細に記述するが、それは私たちの没落の物語ばかりを伝えて、ただ私たちの心を萎えさせる。彼らは外国人であり、この国の文化や慣習、宗教、哲学、社会制度などには、まったくの無知である。…インドの歴史は、インドの人々によって書かれるべきなのだ。

ここでヴィヴェーカーナンダは、西洋人のインド史の記述に見られるインド文化への偏見を批判しながら、同時にインド人による、神話とない交ぜとなった断片的な物語としての歴史叙述の問題を指摘する。

この発言で興味深いのは、西洋の科学的な学問の手法に注意を促しながら、「インドの歴史は、インドの人々によって書かれるべきだ」と述べることで、インドの古典学と西洋の学問との双方の修得に努めるよう、若者を励ましていることである。

近代科学の手法を学んだインド人によるインドの歴史や文化の批判的検証という、それはラジェンドロラル・ミットロらの先人が切り開き、ボンキム・チョンドロが若者に鼓舞した、インド人によるインド研究の方法となっている。ボンキム・チョンドロによるヒンドゥー教解釈の試みを、インドの宗教文化と西洋の近代文明との相克を乗り越える、近代ヒンドゥー社会の「離陸の瞬間」と捉えるチャタジー [Chatterjee 1986] にしたがえば、アドヴァイタ論やヨーガの身体技法を含むひとつの宗教体系としてそれを西洋世界で実践して見せたヴィヴェーカーナンダは、その課題を受け継ぐ試みと言えらる。言い換え

100) Lokeshwarananda [2016: 142]。これは、1901年4月のダッカ訪問での、ヘムチョンドロ・ゴーシュの記録に基づくものと考えられる [Purnananda 2017]。

101) Pramathnath Basu, *Swami Vivekananda*, Vol. 1, 2017 [1919], pp. 184-185。この発言は、1891年3月13日、ラージャスターン州 Alwar と考えられる [Chowdhury 2015: 35]。その他、多少のニュアンスを変えながら、それは、Swami Gambhirananda, *Jyugnyaku Vivekananda*, Part 1, 1984, pp. 255-58 や Advaita Ashrama, *The Life of Swami Vivekananda*, vol. 1, pp. 270-275 などに引用される。

ると、ヴィヴェーカーナンダによる歴史研究への呼びかけには、西洋近代とインドの伝統主義という二者択一を越えた普遍的なインド社会像への志向性を見ることができるのである。

そのヴィヴェーカーナンダの新たなインド社会像への取り組みを、その後のインド美術史への議論から跡付けてみたい。

6. ヴィヴェーカーナンダの インド美術史観の展開

(1) 「西洋人の主張に憤激」

1897年1月のハーレ嬢への手紙で、インド彫刻の起源に触れたヴィヴェーカーナンダは、その後、ニヴェーディターを伴った1898年6月のパンジャブからカシミールへの北インドの探索行で、アレクサンドロス大王が遠征したアトック (Attock) を目前にして、次のように語っていた。

彼 (ヴィヴェーカーナンダ、筆者注) は、この夏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、我を忘れて反駁したのです。¹⁰²⁾

この記事から、インド帰還後の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ついて思いを巡らせていたことが分かる。

アトックは、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する。ヴィヴェーカーナンダは、ファーガスンが提起したアレクサンドロス大王東征による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¹⁰³⁾。

1897年5月にラーマクリシュナ教団を創設し、インドでの活動の基盤を確立したヴィヴェーカーナンダは、その後、1899年6月に二度目の欧米への旅に出発する。健康の回復や欧米での活動の視察などがその理由とされたが、同時に、ヴィヴェーカーナンダにとってこの二度目の渡航は、パリの国際宗教史学会に参加し、欧米での様々な知識人との交流や最新の学問に触れるなど、西洋文明をより

102) On the way to Baramulla, 14th June, 1898, *The Complete Works of Sister Nivedita (CWSN)*, Volume I, 2006, pp. 309–315.

103) なお、本稿では、インドの石造建築や人型彫刻の起源論をめぐる19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。インドにおける仏像の歴史については、日本では高田修 [1967: 1987]、山本智教 [1981: 1990] などが詳しい。仏教美術史の宮治昭 [2010: 30–73] 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、『仏像の起源』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。特に、1980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」と指摘し、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と論じている。この点に関連して、インド美術史の肥塚隆 [1992] 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一帯のヘ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。

客観的に見直す機会を与えるものとなる。

たとえば、第一回の訪欧でパリのルーブル美術館を訪れた体験についてヴィヴェーカーナンダは、ミロのヴィーナス像を見た感想に触れる程度であった¹⁰⁴⁾。しかし、第二回の訪欧では、パリには約3か月間滞在し、ルーブル美術館を再訪すると、ギリシア彫刻についての詳細なメモを残している¹⁰⁵⁾。その調査ノートでヴィヴェーカーナンダは、ギリシア彫刻の様式の変化を時系列的に分類し、3つの時代区分からインド彫刻との交渉の経緯を読み取ろうとする。

その後、パリからウィーン、セルビア、ルーマニアなどを経てコンスタンティノーブルに至り、アテネでは島々を巡り古代遺跡を視察し、エジプトではカイロ博物館を訪れるなど、古代文明の故地を実地に踏査し、東西交渉史への見聞を深めてゆく。

こうして、二度目の欧米体験を通してヴィヴェーカーナンダは、その歴史観やインド文化への理解に人類史的な視野と学問的な裏付けを与えようとする。そのインド文化を捉えるヴィヴェーカーナンダの視点は、次のように、マックス・ミュラーとの対話を通して語られる。

(2) パリの宗教史学会にて

1900年9月のパリの国際宗教史学会でヴィヴェーカーナンダは、当時の東洋学におけるインド社会像の偏りを批判し、インド文献学に関わる多様な事例を取り上げる¹⁰⁶⁾。キリスト教社会をモデルとした、社会進化論の影響が根強い当時の欧米の東洋学に対して、西洋文化の影響から離れた、インド文化の固有の発展過程を捉える視点を論じる¹⁰⁷⁾。

たとえば、シヴァ神を象徴する聖石リングが、男根崇拜に由来するというドイツ人インド学者ギュスタフ・オッペルト (Gustav Solomon Oppert, 1836–1908) の所説を批判すると、インド文化を内在的な視点で、固有の文脈を通して捉える必要性を指摘する¹⁰⁸⁾。アタルヴァ・ヴェーダの供犠祭祀など、サンスクリット古典籍の典拠を示して反駁すると、それを男根崇拜と見なすのは、西洋人のインド文化への偏見に過ぎないと論じる¹⁰⁹⁾。

特に、この時の講演でヴィヴェーカーナンダは、マックス・ミュラーの著作を取り上げて、東西交渉史の問題を論じる。その記録は、ベンガル語の報告要旨としてカルカッタの機関紙『ウドッポドン』に送られる。少し長くなるが、以下は、その該当箇所の翻訳である¹¹⁰⁾。

104) Burke [1958: 175–176]。パリでの滞在は、第一回は、1895年8月24日から9月9日まで。第二回は、1900年7月末から10月24日まで。

105) Paribrajak Daiyeri, *SBBR*, Vol. 6, pp. 111–112.

106) Pari pradarshani, *SBBR*, Vol. 6, pp. 38–42.

107) 1900年9月のパリの国際宗教史学会は、今日の国際宗教史学会 (IAHR: International Association of the History of Religion) の起源であり、大会の趣旨には、「多様な過去や現在の宗教」の「内的な進化と文明との関係性の発展の検証」を掲げていた [Reville 1900]。マックス・ミュラーは、この大会では海外委員を務めており、インドでは、「唯一神的な神観念の歴史的な発展」という宗教進化のモデルの提唱者としても知られていた。(Max Müller on Higher Hinduism, *The Madras Mail*, 24th October 1894)

108) Gustav Oppert は、南インドの社会観に多大な影響を与えた Robert Caldwell のアーリヤ人とドラヴィダ人の二民族理論の継承者として知られていた [Dirks 2001: 238]。Oppert の年譜は、*German Indologists: Biographies of Scholars in Indian Studies Writing in German*, Valentine Strcho-Roshin, ed., pp. 81–82 を参照した。

109) ヴィヴェーカーナンダのリング論については、田辺明生 [2014] が取り上げている。田辺によれば、ヴィヴェーカーナンダの議論は「魅力的なシンボルの奥深さを半減させる」可能性があり、むしろ、「リング・ヨーニの不二の関係性を理解すること」で、「その創造性を取り戻す」可能性があることを指摘する。

110) Pari pradarshani, *SBBR*, Vol. 6, pp. 38–42。これは後に英語訳され、ヴィヴェーカーナンダ全集にも収録されるが、しかし、この英語訳は、第三者の目で翻訳された意識的な文体となっており、

マックス・ミュラー教授は、その著作の一つで述べている。

あるギリシア人がサンスクリット語を知っていたことが証明されない限り、たとえ両者の間にどのような類似点があるとしても、インドが古代ギリシアに貢献をしたとは決して言えないと。

しかし、西洋のある学者たちは、インド天文学のいくつかの用語がギリシア天文学と類似していることを発見し、また、インドの国境にギリシア人が小さな王国を建てていたことを知ると、インドの文学、インドの天文学、インドの算術などのインドの学問のすべてに、ギリシアの影響が見られると論じている。そればかりでなく、ある学者に至っては、インドのあらゆる学問は、ギリシアの学問の影に過ぎないとまで述べているのである。…

ギリシア語に類似したアーリヤ天文学の語彙は、それはすべて、たやすくサンスクリット語の語根から導くことができる。これらの語源を、どのような根拠から、西洋の学者たちはギリシア語に求めようとするのか、まったく理解ができない。…

最後に、マックス・ミュラー教授の批判を、彼自身に当てはめて見たい。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うのだろうか。

同様に、アーリヤ人の彫刻にギリシアが影響を与えたという見解もまた、全くの誤りなのである。

この記事は、カルカッタの関係者に向けたベンガル語の滞在記の一部として書かれており、厳密な学会報告の要旨とは言えないが、ギリシア文化を称揚し、その影響のもとでインド文化を理解しようとする西洋人の議論を検証する内容となっている。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し、たとえば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独自に発展を遂げた経緯を指摘し、相互の関係が問題となるなら、なぜ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る¹¹¹⁾。インド美術のギリシア起源説を批判し、東洋学の権威であるミュラーの議論を俎上にのせて、その所説を批判するという論旨は明確である。

しかし、その議論が、やや婉曲な言い回しでなされているのは、詳細は不明であるが、体調が悪化していたミュラーはこの時の大会には参加しておらず、また、かつてオックスフォードの自宅を訪れて個人的にも親交を深めていたミュラーへの、配慮があるのかもしれない¹¹²⁾。この問題を次に見てゆきたい。

(3) マックス・ミュラーとの対話

ヴィヴェーカーナンダがマックス・ミュラーと会見するのは、1896年5月である。ミュラーは、ちょうどこの頃、聖者ラーマクリシュナの生涯を紹介する著作、『ラーマクリシュナーその生涯と教え』(1898)を準備しており、インドを訪れたことのないミュラーにとって、ヴィヴェーカーナンダは貴重な情報提供者となっていた。

他方、ミュラーの歓待を受けて、オックスフォードの自宅に招かれたヴィヴェーカーナ

↗ 原文のニュアンスからは、やはずれている部分が見られる。『ウドゥポドン』は、東西文明の精神文化の融合を目指して、ヴィヴェーカーナンダが欧米に渡航する直前の1899年1月に発刊されたベンガル語の機関紙である。

111) この問題は、特にヒンドゥー教と仏教との歴史的な関係についての東洋学者とヴィヴェーカーナンダの認識の違いとして様々な議論を導いた。

112) 体調が悪化したミュラーは、この翌月にオックスフォードの自宅で亡くなる。また、ヴィヴェーカーナンダ自身もこの時には体調がすぐれず、事前に講演の草稿は準備できず、この要旨はその発言を後からまとめたものと考えられ、それも婉曲な表現の理由と考えられる。

ンダは、ミュラーのインド文化への深い造詣と愛情に触れると、その感激を友人に書き送る。サンスクリット学者としてのミュラーへの敬意をヴィヴェーカーナンダは終生抱き、ミュラーを「ヴェーダーンティストのなかのヴェーダーンティスト」と呼んだことはよく知られている。また、当時の東洋学におけるマックス・ミュラーの影響は大きく、ラーマクリシュナの評伝は、聖者としてのラーマクリシュナの西洋人による初の学問的な紹介となった。

それだけに、近代宗教学の祖とされるミュラーの所説にヴィヴェーカーナンダが異議を唱えるという経緯については、より詳しい背景の検証が必要だろう¹¹³⁾。その記録はなお断片的で、具体的な記録は限られているが、ここでは残された資料を取り上げてみたい。

マックス・ミュラーとヴィヴェーカーナンダの対話について、ベンガル人の美術家プリヨナト・シンホは、1906年の記事で、次のように述べている¹¹⁴⁾。

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。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、それは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証拠となるのなら、それはギリシア建築がインドの影響を受けたという、それとは逆の結論を導くこともできるだろう。

そもそも、仏教時代の彫刻は、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。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。ギリシアの彫刻家は、解剖学的な細部に至るまでの正確さを期そうとするが、インドの彫刻家は、精神の多様な側面を表現しようとして、その細部をほとんど見過ごしているのだ。

この記事では、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に影響を与えた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¹¹⁵⁾。

その内容から、パリの宗教史学会の議論を踏まえたものと考えられるが、実際にはミュラーは大会の海外委員ではあったが出席はしていないので、その状況はやや不明である。プリヨナト・シンホは、この記事をヴィヴェーカーナンダが亡くなった4年後の回想記に書いているので、なお曖昧な点が残されているものと思われる。

113) たとえば、ミュラーは、1883年の著作『インドは我々に何を教えてくれるか』で、「仏教がキリスト教に影響を及ぼした史的水路を示してくれるなら、最大の感謝をささげるであろう」と記し、このような東西の文化交渉の問題への関心を表明している [Müller 1883]。1894年には、キリストのインド滞在を示すチベット語文献を紹介するニコラス・ノトヴィチの著作を、わざわざ信ぴょう性がないものと批判するための論考も著している [Müller 1894]。

114) Swami Vivekananda and Art, Priya Nath Sinha, *Prabhudda Bharata*, Vol. XI, No. 123, November 1906, pp. 204-206; No. 125, December 1906, pp. 224-227.

115) 「ギリシア建築がインドの影響を受けた」という指摘は現在ではやや奇妙にも見えるが、これはヴィヴェーカーナンダの発案というより、両者の共通の祖先に遡る「アーリヤ人」の文化的起源に触れたラジェンドロラル・ミットロにも、同様の議論が見られる [e.g. Ray 1969: 139]。

次は、ヴィヴェーカーナンダ自身の回想である。以下は、第二回欧米訪問の報告をまとめて、後に文明論『東と西』としてまとめられた著作の一部である¹¹⁶⁾。

ヨーロッパの学者が、アーリヤ人がどこか他国から来襲し、インドの「野蛮人」を殺戮し、その土地を奪い去り、定住したと述べているのは、まったくの馬鹿気た話である。私たちの国の学者たちも、その話を鵜呑みにして、この愚かな偽りを、今度はインドの子供たちに教えている。これはまったく嘆かわしい事だ。

私は学識の無い人間ではあるが、私が理解したこれらの事柄について、パリの宗教学会では、特に強く反論を行った。今も私は、ヨーロッパやインドの学者たちに、それを問い続けているのだ。

ここでヴィヴェーカーナンダは、マックス・ミュラーに代表されるインド民族の起源論として知られる「アーリヤ人」学説を、インド史の独自性を否定するものとして批判す

る。この記事で興味深いのは、パリの学会要旨に見られるインド美術史の問題から踏み込んで、その講演の意図が、「アーリヤ人侵入説」への批判であったと述べていることである。学会要旨の論旨と合わせると、それがマックス・ミュラーの学説を念頭に置いたものであることは明らかだろう¹¹⁷⁾。

(4) 「アーリヤ人」学説をめぐる争点

「アーリヤ人」(Aryan)とは、インド・ヨーロッパ諸語の祖語を話す人々をサンスクリット語で「高貴な」という意味の「アーリヤ人」と呼んだことに由来し、マックス・ミュラーが提唱したことで知られる¹¹⁸⁾。もともとの学説は、現代の英語やドイツ語、インドのヒンディー語やベンガル語などを含むインド・ヨーロッパ諸語の祖語が「共通の源」から枝分かれしたという1786年のウィリアム・ジョーンズの発見に由来するが、それをミュラーが「アーリヤ人」と呼ぶことで広く知られるようになる¹¹⁹⁾。

たとえば、太古に共通の祖先から枝分かれをした「アーリヤ人」が、広大なユーラシア

116) Pracya o Pashcatya, *SBBR*, Vol. 6, pp. 113-167 (Bengali, 『東と西』)。初出は、Pracya o Pashcatya, *Udbadhoan*, No. 7, Baishakh, 1308(1901), pp. 193-198. (Bengali)

117) この記事は、欧米での体験記として帰国後に『ウドッポドン』(Vol. 6, 1901年4-5月)に掲載されており、時系列的には先述の宗教学会の報告要旨より後と考えられる。この時の「アーリヤ人」学説への批判の背景については、別稿で改めて論じる予定であるが、インド美術史からインド民族の歴史へとその関心を深めてゆくことで、人種的形質と文化特徴を同一視する当時の人種主義の誤謬を批判する民族学の知見に触れて、ヴィヴェーカーナンダもまた、その問題を認識するようになった可能性が指摘されるだろう。

118) アーリヤ人とインド文明の起源については、多様な論点が形成されているが、さしあたり、「アーリヤ村落観」(*Imaging India*, Inden, 1990)、「ヒンドゥー民族概念」(Jaffreot, 1995)、「インド文明の民族理論」(*Aryan and British India*, Trautmann 1997)、「植民地主義的インド学」(*Colonial Indology*, Chakrabarti, 1997)、「民族誌的国家」(*Castes of Mind*, N. Dirks, 2001)、「帝国主義的遭遇」(*Imperial Encounter*, van der Veer, 2001)、「土着的アーリヤ主義」(*The Quest for the Origins of Vedic Culture*, Edwin Bryant, 2001)、「現地のアーリヤ人」(“Autochthonous Aryans?,” Witzel, 2001)などを参照されたい。初期の研究としては、Chakrabarti [1968], Leopold [1970], Poliakov [1971]など。ウィリアム・ジョーンズの言語学における貢献について、日本では風間喜代三 [1978]が、その東洋学やインド学に与えた影響の広がり、長田 [2002]が詳しい。

119) 実際には、言語学者トマス・ヤング(Thomas Young)は1816年に印欧語の話者を「インド・ヨーロッパ人」と呼び、ユリウス・クラブロート(Julius Klaproth)は1823年に「インド・ゲルマン人」と呼ぶ。また、「アーリヤ」という用語も、1830年にはボン大学教授クリスチャン・ラッセン(1800-1876)が、また1837年には言語学者アドルフ・ピクテ(1799-1875)が用いており、必ずしもマックス・ミュラーが最初ではない。しかし、皮肉なことに、それはミュラーの名声とともに広く知られることになる。

大陸の各地に展開し、その過程で様々な神話や宗教を生み出したとする壮大な民族史が構想され、それはインド文明の基盤をなすものと説明される。ミュラーの名声と相まって、この「アーリヤ」人学説はインドでも広く知られ、様々な分野に影響を与える¹²⁰⁾。

ところで、この記事で興味深いのは、ヴィヴェーカーナンダが、その「アーリヤ人」学説を強く批判しながら、しかし、ここではミュラーの名前には言及していないことである。先述の報告要旨ではミュラーに言及しながら、その学説への批判が婉曲な言い回しになっていることとも関係しているようにも思われる。その詳細はなお不明であるが、ひとつの可能性として、「アーリヤ人」学説の提唱者として知られていたミュラーが、むしろこの時には、その誤謬の批判者になっていたという経緯を、ヴィヴェーカーナンダもまた認識していたことが推測されるだろう¹²¹⁾。

というのも、インドに帰国後のヴィヴェーカーナンダは、いわゆる「アーリヤ人」学説に対して、形質や人種の違いに拠らないインド人の民族的一体性を強調すると、次のように述べているのである¹²²⁾。

アーリヤ人とドラヴィダ人といった言葉は、インドでは言語学からの借用に過ぎず、いわゆる形質学的な相違は、実効性のある確かな根拠とはならない。…いわゆるアーリヤ人学説と、そこから派生する様々な有害な議論が生み出す蜘蛛の巣を、穏やかに、

しかし、しっかりと取り除くことは、絶対に必要なことなのだ。

この記事では、ヴィヴェーカーナンダもまた、インド・ヨーロッパ語の話者と人種的・形質的な特徴とを同一視する人種主義の誤謬を指摘し、「アーリヤ人」学説の本質主義的な理解を批判する。

英領インド政府の代表的な民族学者で国勢調査担当長官や内務省次官を歴任する H. H. リズリー (H. H. Risley) は、19 世紀末にこの「アーリヤ人」学説に依拠してインド人の人口分類を体系化したことで知られる¹²³⁾。他方、インド人の中では、古代インド文明の栄光の歴史を「アーリヤ人」の起源と結び付けて、繰り返し語られていた。しかし、そのような時代にヴィヴェーカーナンダが、「アーリヤ人」学説を科学的には誤った見解であると批判し、インド人の民族的・文化的一体性を強調していたという経緯は興味深い。

それは、人種主義的な観点による「アーリヤ人」学説の誤謬を指摘し、それが人種の偏見をもたらす事に警鐘を鳴らしていた晩年のマックス・ミュラーの主張とも、重なるものとなっていた。

以上、なお断片的な記録に留まるが、パリの宗教史学会で東洋学に見られるインド社会への偏見を批判したヴィヴェーカーナンダが、欧米の多様な研究者との対話や最新の学問的検証を踏まえて、インド史を批判的に捉え直してゆく経緯が理解されるだろう。それ

120) 「アーリヤ人」学説の歴史的意味については、多岐にわたる史料の検証が求められ、稿を改めて論じる必要があるだろう。

121) アーリヤ人神話の提唱者と見なされたマックス・ミュラーは、晩年には自らの誤りを認め、次のようにその人種主義への傾向を警告した [Müller 1888: 120]。「私は比較言語学と民族学という、2つの科学の罪深い同盟関係 (unholy alliance) に、できるかぎりつよく抗議してきた。しかし、わたしの警告はほとんど効果がなかった。このような悪魔の交信による影響は、私自身、しばしば民族的な意味で言語学の用語を使用したことの罪を認めざるをえない。」

122) Aryans and Tamilians, *Prabhuta Bharat*, No. 54, Vol. VI, January, 1901, pp. 11-15. 特に、アーリヤ人と非アーリヤ人との人種的な区別は、上位カーストと下位カーストとの区別と同様に、宗教などのインド国民の共通基盤に矛盾するとした。

123) この点については、Chon [1987] の研究がよく知られている。日本では、藤井 [2003] や三瀬 [2000] による一連の優れた研究があり、本稿でも様々に示唆を与えられた。

によってヴィヴェーカーナンダは、インド美術や天文学、文学、算術などの学芸を、古代ギリシアの影響を離れたインドの内発的な歴史過程に位置付けようとする。そのインド固有の発展経路を展望するヴィヴェーカーナンダの視点は、マックス・ミュラーに由来し、インド民族の起源論として影響を与えた「アーリヤ人」学説への批判的検証に向かうものと考えられる。

しかし、そのインド国民に共有される民族的出自や文化的基盤を構想するヴィヴェーカーナンダの思索は多岐にわたるので、ここでは、本稿の資料から示唆される問題に絞って、最後のまとめとしたい¹²⁴⁾。

7. まとめ

冒頭で取り上げたように、「物質的な西洋とスピリチュアルな東洋」の対立図式を用いたとされるヴィヴェーカーナンダは、しかし、同時に西洋近代の科学や歴史研究に幅広い関心を抱き、その近代の学問的知見や手法を用いてインド社会への偏ったイメージを批判し、インドの歴史や社会を捉え直そうとする¹²⁵⁾。

エドワード・サイードが『オリエンタリズム』で提示した用語を用いれば、このような植民地統治下のインド知識人の取り組みは、西洋世界によって、ただ再構成され、威圧されることで支配される、表象の対象としての「東洋」ではなく、威圧的な力を自覚し、その手法を用いた自立的な歴史観のもとに改めて自らを位置づけて、オリエンタリズム的呪

縛からの解放を目指す、再帰的な自己認識の過程となっていた。

カーズン総督は、1905年のカルカッタ大学の卒業式で、「真理は、そのほとんどは西洋の概念である」と述べて若者の反発を買うが、その後のスワデシ運動で人々がボンキム・チョンドロやヴィヴェーカーナンダの著作に触発されてゆく背景には、インドの歴史や社会を捉えなおそうとする同時代の人々の知的な成熟が指摘されるだろう¹²⁶⁾。

ラム・モホンが推進した近代的な教育や言論ではなく、宗教的なメッセージを通してヴィヴェーカーナンダが語ったことについては、インドの知識人の多くが、それは社会改革運動からの後退であると考えた。しかし、本稿で検証した資料を踏まえると、それではヴィヴェーカーナンダは、ただインドの「宗教」を称揚するだけで圧倒的な西洋文明の影響力に対抗できると考えていたのか、という疑問は残されるだろう。

この点に関連して、身分や貧富の差別を越えた人々の同朋意識を呼びかけるヴィヴェーカーナンダの、次のインドの人々への呼びかけは示唆的である¹²⁷⁾。

下層民、患者、貧者、無学者、皮革職人、清掃人は、お前たちの血縁であり兄弟であることを忘れるな…「私はインド人であり、すべてのインド人は私の兄弟である。愚かなインド人、貧しいインド人、バラモンのインド人、不可触民のインド人、誰もが私の兄弟である」と、誇りを持って宣言せよ。

124) この問題についての史料は多岐にわたるので、稿を改めて論じる必要がある。具体的には、ヴィヴェーカーナンダによるインド民族史の探求は「アーリヤ人」学説の批判的検証と再解釈を通じたインド国民の文化的基盤の問題に結び付くものと考えられる。

125) 独立後の宗教ナショナリズム運動をも導くとされるヴィヴェーカーナンダの宗教観については、主に1893年のシカゴ会議から1897年のインド帰還後のヴィヴェーカーナンダの宗教観の変化を検証する拙稿も参照されたい [外川 2018b]。本稿では、特にインド美術史への言及を手掛かりに、そのヴィヴェーカーナンダの思索の背景やそれがインド社会像の問題に結び付く経緯を扱っている。

126) たとえば、Chandra [1989: 106]。

127) その原典は、Bartaman Bharata, *SBBR*, Vol. 6, pp. 172-194。

欧米社会での様々な知見や体験を踏まえてヴィヴェーカーナンダは、インド社会に残されたカーストの差別や貧富の差に触れると、それを越えたひとつの国民としてのインドの人々の同朋意識を訴える。それは、先行するブラーフマ・サマージ運動では具体的には語られず、しかし、タゴールやガンディーらの20世紀の民族運動では主要な争点のひとつとなる、インド国民の民衆的な基盤を問うものとなっている。ここには、19世紀の宗教・社会改革運動の最後の段階に登場するヴィヴェーカーナンダによる、国民国家の構想に不可欠の条件を与える、民衆へのまなざしを見ることができただろう。

すでに取り上げたように、ナショナリストとしてのヴィヴェーカーナンダの貢献に注目するショミタ・ボシュ [Basu 2002] は、アドヴァイタ論に由来する個と全体の統一という理念が、インド国民の統合の理念へと敷衍された点を評価する。しかし、ここでの人々への呼びかけには、ただインド的な理念を西洋の概念に置き換えるという近代的な解釈にはとどまらない、民衆への共感やその苦悩に寄り添おうとする、ヴィヴェーカーナンダの強い信念を見ることができ¹²⁸⁾。

見方を変えれば、それはブラーフマ・サマージ運動が踏み込もうとはしなかった、都市の知識人や教育を受けた中間層の言論空間を離れた、インドの広大な地域に展開する多

様な背景を持つ民衆という、新たな領野を切り開くものであったと考えられる。それは、1920年代のガンディーの登場によって広く認識される、インド民族運動における民衆的基盤への先駆的な問題提起とも言えるだろう¹²⁹⁾。

しかし、その運動が多様な展開を見せる前の1902年7月にヴィヴェーカーナンダは39歳の若さで逝去し、それはこれまで主に宗教的な理念として理解されてきた。言い換えると、その歴史的な意味は、その後のタゴールやガンディーらの取り組みを通して検証される必要があると言えるのだが、この問題を含めたその後のヴィヴェーカーナンダの思想的展開については、稿を改めて論じる必要があるだろう。

[付記] 本稿の作成にあたり、白田雅之氏、置田清和氏には貴重な助言を頂いた。また、本稿の内容の一部は、FINDAS研究会(粟屋利江拠点代表、2019年5月25日)、日本ヴェーダーンタ協会ヴィヴェーカーナンダ生誕記念会(2019年5月26日)で報告し、参加者には貴重なコメントを頂いた。匿名の査読者を含めて、ここに謝意を表したい。なお、本稿の資料の一部は、科研費(19H00554; 18KK0024)の助成を受けている。

128) 冒頭の議論を踏まえれば、ヴィヴェーカーナンダは、インド的な理念としての「宗教的・文化的統合の基盤」と、「西洋の概念」とされる「ナショナリスト」との対立を、多様な人々のなかに見いだされる「人間像」を媒介することで克服しようとする。その独自の「人間像」をヴィヴェーカーナンダは、ベンガルの土着的な風土に根差したラーマクリシュナとの対話や、その後のインド各地での多様な人々との交流を通して深めてゆく。ここでは詳述できないが、「物質的な西洋とスピリチュアルな東洋」という対立図式を解く鍵は、このような意味で、西洋と東洋、文明と未開、都市と農村、貧富やカーストの差別といった対立を乗り越えようとするヴィヴェーカーナンダの、インド民衆に向けられたまなざしにあると考えられる。

129) 1920年代以降のガンディーの民衆運動と宗教の問題については、拙稿も参照されたい[外川2012a; 2012b]。本稿では、インドの文化的・宗教的多様性や膨大な貧困層を含む民衆の問題に対処するヴィヴェーカーナンダの思索から、その後のナショナリズム運動に結び付く先駆的な観点を指摘している。もちろんヴィヴェーカーナンダもまた、広い意味での「宗教」をナショナリズムに適用したという解釈は可能だが、それは少なくとも「アドヴァイタ論」のような特定の宗教理念を単純に当てはめるものとは言えないだろう。

参 考 文 献

- 栗屋利江 2010 「近代から現代へ」奈良康明・下田正弘編『仏教の形成と展開—新アジア仏教史 2 インド II』, 333-381.
- アンダーソン, ベネディクト 2007 『定本想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行』白石隆・白石さや訳, 書籍工房早山.
- 逸見梅栄・高田修 1944 『印度美術史』創藝社.
- 稲垣栄三 1972 「建築史の発端—伊東忠太と関野貞」日本建築学会編『近代日本建築学発達史』, 1687-1694, 丸善株式会社.
- 井上章一 1994 『法隆寺への精神史』弘文堂.
- 井上充夫 1991 『建築美論の歩み』鹿島出版会.
- 白田雅之 1981 「スワデシ運動と民俗芸能」『アジア・アフリカ言語文化研究』21: 25-48.
- 2013 『近代ベンガルにおけるナショナリズムと聖性』東海大学出版会.
- 太田好信 2003 『人類学と脱植民地化—現代人類学の射程』岩波書店.
- 長田俊樹 2002 「はたしてアフリカ人の侵入はあったのか?」『日本研究』23: 179-226.
- 風間喜代三 1978 『言語学の誕生—比較言語学小史』岩波新書.
- 肥塚隆 1992 「ガンダーラ美術」坂田貞二他編『南アジアを知る事典』, 177-178, 平凡社.
- 小谷汪之 1993 『ラーム神話と牝牛—ヒンドゥー復古主義とイスラム』平凡社.
- サルカール, スミット 1993 『新しいインド近代史—下からの歴史の試み 1』長崎暢子・白田雅之・中里成章・栗屋利江訳, 研文出版.
- 下田正弘 2014 「近代人文学史からみた仏教学と宗教学—マックス・ミュラーの偉業」『比較宗教学の誕生—宗教・神話・仏教』宗教学名著選・第二巻, 608-629, 国書刊行会.
- 高田修 1987 『仏像の誕生』岩波新書.
- 1967 『仏像の起源』岩波書店.
- 竹内啓二 1991 『近代インド思想の源流—ラムモホン・ライの宗教・社会改革』新評論.
- 田辺明生 2014 「リングとファルス—フェティシズムの植民地主義からの解放のために」田中雅一編『フェティシズム研究・第二巻・越境するモノ』京都大学出版会.
- チャンドラ, ビバン 2001 『近代インドの歴史』栗屋利江訳, 山川出版社.
- 外川昌彦 2012a 「想起される「ガンディー」—パルタ・チャタジーの市民社会批判とマハトマ・ガンディーにおける非暴力思想の形成」『国立民族学博物館研究報告』36(2): 181-226.
- 2012b 「一本の樹の無数の枝葉—1920年代の宗派暴動とマハトマ・ガンディーの宗教観の変遷」『現代インド研究』2: 3-19, NIHU プログラム・京都大学・現代インド地域研究センター (INDAS).
- 2014 「岡倉天心とヴィヴェーカーナンダの交流—日印文化交流の源流」(1) ~ (4) 『不滅の言葉』, 55(3-6): 68-77; 23-29; 22-26; 35-38, 日本ヴェーダーンタ協会.
- 2018a 「アナガリーカ・ダルマパールのブッダガヤ復興運動とインド—宗教的普遍主義からシンハラ仏教ナショナリズムへの軌跡」『国立民族学博物館研究紀要』43(2): 1-38.
- 2018b 「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』29: 60-89.
- 中里成章 1997 「地域の重層性—ベンガルの場合」『地域史とは何か—地域の世界史 1』, 山川出版社.
- 1989 『ムガル帝国から英領インドへ—世界の歴史 14』中央公論.
- 1999 「印度の植民地化問題・再考」『岩波講座・世界歴史 23—アジアとヨーロッパ』岩波書店.
- 2008 『インドのヒンドゥーとムスリム』世界史リブレット 71, 山川出版社.
- 長崎暢子・狭間直樹 2009 『世界の歴史 27 巻・自立へ向かうアジア』中央公論新社.
- 長崎暢子 2010 「初期国民会議派とインド・ナショナリズム—協力の中の自立と変革」『日露戦争と韓国併合 19 世紀末—1900 年代—東アジア近現代通史・第二巻』岩波講座, 岩波書店.
- 林寺正俊 2003 「南條文雄・笠原研寿の留学目的と F・マックス・ミュラーの期待」『印度哲学仏教学』18: 273-290.
- 平井聖 1972 「東洋建築の展開—明治期」日本建築学会編『近代日本建築学発達史』, 1706-1715, 丸善株式会社.
- 藤井毅 2003 『歴史のなかのカースト—近代インドの〈自画像〉』岩波書店.
- 外蘭幸一 1991 『ラリタヴィスタラの研究』博士論文 (文学博士), 九州大学.
- 増澤知子 2015 『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.
- 松井透 1954 「印度人の書いた『印度史』」『アジア研究—アジア政経学会季刊』1: 18-183.
- マッケンジー, ジョン・M. 2001 『大英帝国のオリエンタリズム—歴史・理論・諸芸術—』平田雅博訳, ミネルヴァ書房.
- 松村一男 2014 「『比較宗教学の誕生』解説」『比較宗教学の誕生—宗教・神話・仏教』宗教学名著選・第二巻, 581-607, 国書刊行会.
- 三瀬利之 2000 「帝国センサスから植民地人類学へ—インド高等文官ハーバード・リズレイのベンガル民族誌調査にみる統計と人類学の接点」『文化人類学』64(4): 474-491.

- 宮治昭 2010 『インド仏教美術史論』中央公論美術出版社。
- 村松伸 1999 「アジア建築史をいかに構想するか」『アジア建築研究』, 56-69, INAX 出版。
- 森谷公俊 2016 『アレクサンドロスの征服と神話—興亡の世界史』講談社学術文庫。
- 安川隆司 1991 「リベラリズムとオリエンタリズム—ウィリアム・ジョーンズの政治思想とインド論」一橋大学社会科学古典資料センター。
- 山崎利男 1974 「ラームモーハン＝ローイの司法制度論 (1)」『東洋文化研究所紀要』64: 77-177。
- 1975 「ラームモーハン＝ローイの司法制度論 (2)」『東洋文化研究所紀要』66: 1-118。
- 山下重一 1983 『スペンサーと日本近代』御茶の水書房。
- 山本智教 1981 『仏教美術の源流』東京美術。
- 1990 「ガンダーラ美術派年代論」『インド美術史大観・本文篇』, 226-234, 毎日新聞社。
- Advaita Ashrama. 1912-2001. *The Life of Swami Vivekananda by his Eastern and Western disciples*, vol. 1-2. Kolkata: Advaita Ashrama.
- 1992-. *Swami Vivekananda in the West: New Discoveries: His Prophetic Mission*, Vol. 1-6. Kolkata: Advaita Ashrama.
- Ahmed, A. F. Salahuddin. 1965. *Social Ideas and Social Change in Bengal 1818-1935*. Leiden: E.J. Brill.
- Akhdananda, Swami. 2012 [1989]. *Smritit Aloye Swamiji* (Swami Purnatmananda, ed.), 268-286, Kolkata: Udbodhan Ashram. (Bengali)
- Almond, Philip C. 1988. *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge University Press.
- Ambedkar, B. R. 1946. *Who Were the Sudras?* Bombay: Thacker.
- Anwar, M. Tawhidul. 2003. "Press and Politics." *Banglapedia: National Encyclopedia of Bangladesh* (Sirajul Islam, ed.), Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh.
- Aurobindo, Shri. 1971. *The Secret of the Veda*. Pondicherry: Shri Aurobindo Ashram.
- Bandyopadhyay, Brajendranath. 1943. *Rajendralal Mitra*. Kolkata: Bangiyo Sahitya Parishod. (Bengali)
- Banerjee, Manabendu. 2008. *Time Past and Time Present: Tow Hundred and Twenty-Five Years of the Asiatic Society*. Kolkata: The Asiatic Society.
- Banerjee, Tarasankar. 1987. "A Note on Nationalist Historiography in Bengal: A Response to Imperialist Historiography in the 19th Century." *Historiography in Modern Indian Languages: 1800-1947* (Tarasankar Banerjee, ed.), Calcutta: Naya Prokash.
- Banerjee, Tarasankar. (ed.) 1987. *Historiography in Modern Indian Languages: 1800-1947*. Calcutta: Naya Prokash.
- Basu, Pramathnath. 2017 [1919]. *Swami Vivekananda*, Vol. 1. Kolkata: Ramakrishna Mission. (Bengali)
- Basu, Shamita. 2002. *Religious Revivalism as Nationalist Discourse: Swami Vivekananda and New Hinduism in Nineteenth-Century Bengal*. Delhi: Oxford University Press.
- Beckerlegge, Gwilym. 2000. *The Ramakrishna Mission: The Making of a Modern Hindu Movement*. Delhi: Oxford University Press.
- Burke, Marie Louise. 1958. *Swami Vivekananda in America, New Discoveries*. Calcutta: Advaita Ashrama.
- Bryant, Edwin. 2001. *The Quest for the Origins of Vedic Culture: The Indo-Aryan Migration Debate*. Oxford: Oxford University Press.
- Caldwell, Robert. 1856. *A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages*. London: Trübner.
- Cattopadhyay, Bankim Chandra. 1874. Banglar Itihas, *Bangadarshan*, Vol. 3, in *Bankim Racanabali*, Vol. 2, Jogeshcandra Bagal ed., 1994, 285-287. Kolkata: Sahitya Samsad. (Bengali)
- 1880. Banglar Itihas Sambandhe Kayekti Katha, *Bangadarshan*, Vol. 7, in *Bankim Racanabali*, Vol. 2, Jogeshcandra Bagal ed., 1994: 290-293, Kolkata: Sahitya Samsad. (Bengali)
- 1882a. Banglar Itihaser Bhagnangsha, *Bangadarshan*, Vol. 9, *Bankim Racanabali*, Vol. 2, Jogeshcandra Bagal ed., 1994: 294-297. Kolkata: Sahitya Samsad. (Bengali)
- 1882b. *Anandamath*. Kolkata. (Bengali)
- 1884. Banglar Kalank, *Bangadarshan*, Vol. 11, in *Bankim Racanabali*, Vol. 2, Jogeshcandra Bagal ed., 1994, 287-290. Kolkata: Sahitya Samsad. (Bengali)
- Chakrabarti, Dilip Kumar. 1968. "The Aryan Hypothesis in Indian Archaeology." *Indian Studies Past and Present*, 9: 343-358.
- 1997. *Colonial Indology: The Sociopolitics of the Ancient Indian Past*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Chandra, Bipan. 1989. *India's Struggle for Independence 1857-1947*. New Delhi: Penguin Books.
- Chatterjee, Partha. 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* London: Zed Books.
- 1993. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton

- University Press.
- Chattopadhyaya, Rajagopal. 1999. *Swami Vivekananda in India: A Corrective Biography*. Delhi: Motilal Banarasidass.
- Chon, Bernard. 1987. *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Dar, S. R. 1994. "Classical Approaches to the Study of Gandharan Sculptures." *Perceptions of South Asian's Visual Past* (Catherine B. Asher and Thomas R. Metcalf, eds.), New Delhi: Oxford & IBH Publishing.
- Dasgupta, Kalyan Kumar. 1976. *Indian Historiography and Rajendralal Mitra*. Kolkata: Satchidananda Prakashani.
- Datta, Bhupendranath. 1954. *Swami Vivekananda: Patriot-Prophet: A Study*. Calcutta: Nababharat Publishers.
- Dirks, Nicholas. 2001. *Castes of Mind*. Princeton: Princeton University Press.
- Encyclopædia Britannica. 1910. "James Fergusson." *Encyclopædia Britannica*, Vol. 10 (11th ed.), 273, New York: Encyclopædia Britannica Company.
- Fergusson, James. 1866. *Architecture at Beejapoor, an Ancient Mohametan Capital in the Bombay Presidency*. Taylor Meadows, London: J. Murray.
- . 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 Topes at Sanchi and Amravati*. London: India Museum.
- . 1876. *History of Indian and Eastern Architecture*. London: John Murray.
- . 1884. *Archaeology in India, with reference to the works of Babu Rajendralal Mitra*. Trübner.
- Gambhirananda, Swami. 1984. *Yuganayaka Vivekananda*, Vol. 1. Kolkata: Udbodhan Karyalaya. (Bengali)
- Ganguly, D. K. 1987. "The Historical Concept of Bankimchandra: 'Krishnacharita' -A Micro-study." *Historiography in Modern Indian Languages: 1800-1947* (Tarasankar Banerjee, ed.), Calcutta: Naya Prokash.
- Ghosh, Girish Chandra. 1911. "Vivekanandar Sadhanphal." *Udbodhan Patrika*, Baishakh and Jaishtha, 1318 BS, 221-233. (Bengali)
- Guha, Ranajit. 1988. *An Indian Historiography of India: A Nineteenth-Century Agenda and its Implications*. Calcutta: K.P. Bagchi.
- Guha-Thakurta, Tapati. 1992. *The Making of a New 'Indian' Art: Artists, Aesthetics and Nationalism in Bengal, c. 1850-1920*. Cambridge University Press.
- Gupta, Swarupa. 2006. "Notions of Nationhood in Bengal: Perspectives on Samaj, 1867-1905." *Modern Asian Studies*, 40(2) : 273-302.
- Halbfass, Wilhelm. 1988. *India and Europe : An Essay in Understanding*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Heehs, Peter. 1993. *The Bomb in Bengal: The Rise of Revolutionary Terrorism in India 1900-1910*. Oxford: Oxford University Press.
- Inden, Ronald. 1990. *Imagining India*. Indiana University Press.
- Jaffrelot, Christophe. 1995. "The Idea of the Hindu Race in the Writings of Hindu Nationalist Ideologues in the 1920s and 1930s: A Concept between Two Cultures." *The Concept of Race in South Asia* (Peter Robb, ed.), 327-354, Delhi: Oxford University Press.
- . 1996. *The Hindu nationalist movement and Indian politics: 1925 to the 1990s: strategies of identity-building, implantation and mobilisation*. London : Hurst.
- Kejariwal, O. P. 1988. *The Asiatic Society of Bengal and the Discovery of India's Past: 1784-1838*. Oxford: Oxford University Press.
- Killingley, D. H. 1990. "Yoga-Sutra IV, 2-3 and Vivekananda's Interpretation of Evolution." *Journal of Indian Philosophy*, 18: 151-179.
- . 1993. *Rammahun Roy in Hindu Christian Tradition: The Teape Lectures 1990*. Neswastle: Grevatt & Grevatt.
- Kopf, David. 1969. *British Orientalism and the Bengal Renaissance*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- . 1979. *The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*. Princeton: Princeton University Press.
- Lefmann, S. 1908. *Lalita Vistara. Leben und Lehre des Sakya-Buddha*. Zweiter Teil, Halle, Einleitung.
- Leopold, Joan. 1970. "The Aryan Theory of Race." *Indian Economic and Social History Review*, 7: 271-297.
- Lokeshwarananda. (ed.) 2016. *Cintanayak Vivekananda*. Kolkata: Ramakrishna Mission Institute of Culture. (Bengali)
- Majumdar, J. K. (ed.) 1941. *Raja Rammohun Roy and Progressive Movements in India: A Selection From Records*, Vol. 1. Calcutta: Brahma Mission Press.
- Majumdar, Pratap Chandra, (P.C. Mazoomdar). 1883. *The Oriental Christ*. Boston.
- Majumdar, R. C. 1946 [1951]. *The History and Culture of the Indian People: The Vedic Age*. London: Allen and Unwin.
- . 1978. "Rajendralal Mitra as a National Leader." *Remembering Rajendralal Mitra*

- (150th Anniversary Lectures), Calcutta: The Asiatic Society.
- Mallick, A. R. 1961. "Modern Historical Writing in Bengal." *Historians of India, Pakistan and Ceylon* (C.H. Philips, ed.), London: Oxford University Press.
- McDermott, Rachel Fell, et.al. (eds.). 2014. *Sources of Indian Tradition*, Vol. 2. New York, Columbia University Press.
- Mill, James. 1817. *The History of British India*, Vol. 2. London: Baldwin, Cradock and Joy.
- Mitra, Rajendralal. 1875–1889. *The Antiquities of Orissa*, Vol. 1, 2. Calcutta: Wyman & 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*, Vol. I, II. Calcutta: W. Newman & Co.
- 1882. *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*. Calcutta: Asiatic Society of Bengal. Kolkata: Satchidananda Prakashani.
- Mitra, Sisir Kumar. 1973. "Raja Rajendralal Mitra." *Historians and Historiography in Modern India* (S.P. Sen, ed.), Calcutta: Institute of Historical Studies.
- Mitter, Partha. 1977. *Much Maligned Monsters: History of European Reactions to Indian Art*. Oxford: Clarendon Press.
- 1994. *Art and Nationalism in Colonial India: 1850–1922*. Cambridge University Press.
- Mukherjee, B. N. 1978. "Rajendralal Mitra and his Contemporaries." *Rajendralal Mitra (150th Anniversary Lectures)*, Calcutta: The Asiatic Society.
- Mukherjee, S. N. 1970. "Class, Caste and Politics in Calcutta, 1815–38." *Elites in South Asia* (Edmund Leach and S. N. Mukherjee, eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Mukhopadhyay, Subodh Kumar. 1981. *Evolution of Historiography in Modern India 1900–1960: A Study of the Writing of Indian History by her own Historians*. Calcutta: K. P. Bagchi.
- 1987. "Evolution of Historiography in Bengali (1800–1947)-A study of the Pattern Growth." *Historiography in Modern Indian Languages: 1800–1947* (Tarasankar Banerjee, ed.), Calcutta: Naya Prokash.
- Müller, Friedrich Max. 1883. *India: what Can it Teach Us?: A Course of Lectures Delivered Before the University of Cambridge*. Longmans, Green.
- 1888. *Biographies of Words and the Home of the Aryas*. New Delhi: Asian Education Services.
- 1894. "The Alleged Sojourn of Christ in India." *The Nineteenth Century*, 36, July–December: 515–522.
- 1898. *Rāmakrishna: His Life and Sayings*. London: Longmans & Co.
- 1976(02). *The life and letters of the Right Honourable Friedrich Max Müller edited by his wife*. New York: AMS Press.
- Nakazato, Nariaki. 2008. "Harish Chandra Mukherjee: Profile of a "Patriotic" Journalist in an Age of Social Transition." *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 31(2): 241–270.
- 2014. "The Idea of India during the Mid-Nineteenth Century: A Study of the Political Discourse by Harish Chandra Mukherjee and the Hindoo Patriot Circle." *Indian Cultural Unity: A Reappraisal (Papers read at a seminar of the 150th birth anniversary of Swami Vivekananda)* (Sabyasachi Bhattacharya, ed.), 252–282, Kolkata: The Ramakrishna Mission Institute of Culture.
- Natesan, G. A. 1922. *Eminent Orientalist: Indian, European, American*. Madras (Reprinted by Asian Educational Services, New Delhi in 1991).
- Nikhilananda, Swami. 1953. *Vivekananda: A Biography*. New York : Ramakrishna-Vivekananda Center.
- 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). 1982. *Letters of Sister Nivedita*, vol. 1–2, Collected and ed. by Sankari Prasad Basu. Calcutta: Nababharat Publishers.
- 2006–. *The Complete Works of Sister Nivedita (CWSN)*, Vol. 1–5. Kolkata: Advaita Ashrama.
- Poliakov, L. 1971. *The Aryan Myth*. London: Sussex University Press.
- Purnananda, Swami. 2017. *Swami Vivekananda Eban Bharater Swadhinata-Sangram*. Kolkata: Udbodhan Karjalay. (Bengali)
- Rai, Lajpat. 1992. *A History of the Arya Samaj, An Account of its Origin, Doctrines and Activities with a Biographical Sketch of the Founder*.

- Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Ramakrishna Math. 2017. *Swami Atmasthananda*. Belur Math. (Bengali)
- Ray, Alok. 1969. *Rajendralal Mitra*. Kolkata: Bargarth. (Bengali)
- Raz, Ram. 1834. *Essay on the Architecture of the Hindus*. London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
- Risley, H. H. 1891. "The Study of Ethnology in India." *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 20: 235–263.
- RKM Institute of Culture. (ed.) 1988. *Sabar Swamiji: Swami Bibekander Jibaner Ghatana o Bani Sankalan*. (Bengali)
- Roy, Somenath. 1987. "Some Aspects of Nationalist Historical Writings in Bengali 1857–1907." *Historiography in Modern Indian Languages: 1800–1947* (Tarasankar Banerjee, ed.), Calcutta: Naya Prokash.
- Saraswati, Dayananda Swami. 2017. *Light of truth: or, An English translation of the Satyarth prakash, the well-known work of Swami Dayananda Saraswati*. Chiranjiva Bharadwaja, The Arya Pratinidhi Sabha, 2nd ed. from original print in 1875.
- Sarkar, Sumit. 2010. *The Swadeshi Movement in Bengal: 1903–1908*, New Edition. New Delhi: Permanent Black.
- Sarkar, Madhuri. 2017. *Swami Bivekanander Arjyatattva Adhunik Jigyasa*. Kolkata: Ramakrishna Mission Institute of Culture. (Bengali)
- Sen, Amiya. 2012. *Rammohun Roy: A Critical Biography*. Viking: Penguin Book.
- Sen, Keshab Chandra. 1901. "Philosophy and Madness in Religion, 1877." *Keshab Chunder Sen's Lectures in India*, 283–326, London: Cassell and Co.
- Sengupta, Goutam. 2003. "Rajendralal Mitra ebong Bharatiyo Shilpa-Itihas Carcar Adiparba." *Ababhas*, Kolkata, 3(2): 1–82. (Bengali)
- Shastri, Sivanath. 1911–12. *History of the Brahma Samaj*. Calcutta: R. Chatterji.
- Sur, Shyamali. 1974. "Rajendralal Mitra as a Historian: A Revaluation." *Proceedings of the Indian History Congress*, 35: 370–378.
- Tagore, Rabindranath (Thakur, Rabindranath). 1939–1982. *Rabindra-Racanābali (RR)*, Vol. 1–30. Santiniketan: Visva-Bharati University. (Bengali)
- Tejasananda, Swami. 1962. "Shr Rmakrishna o Narendranather Aloukik Sambandh." *Shri Ramakrishna Jibani*. Kolkata: Udbodhan Kaljalay. (Bengali)
- Trautmann, Thomas R. 1997. *Aryans and British India*. Berkeley: University of California Press.
- Van der Veer, Peter. 2001. *Imperial Encounter*. Princeton University Press.
- Vivekananda, Swami. 1948–97. *The Complete Works of Swami Vivekananda (CWSV)*, Vol. 1–9. Kolkata: Advaita Ashrama.
- 1964–. *Swami Bibekander Bani o Racana (SBBR)*, Vol. 1–10. Kolkata: Udbodhan Karjyalay. (Bengali)
- Witzel, Michael. 2001. "Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts." *Electronic Journal of Vedic Studies*, 7(3): 1–115.

採択決定日—2019年6月3日