Title	フランス文学と漢文学との出会い (その八) : クローデルと"タオ"
Sub Title	Contact avec les lettres chinoises (VIII) : "Le Livre de Jade" de Judith Gautier (2) : Paul Claudel et ""Tao""
Author	森, 英樹(Mori, Hideki)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2003
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. フランス語フランス文学 No.36 (2003. 3) ,p.1- 34
JaLC DOI	
Abstract	1フランス文学と漢文学との出会い(その八)クロ____デルと“タオ”森英樹第一章 フランスのカトリック詩人・劇作家ポール・クローデル(1868-1955)は、その26歳から41歳にかけて外交官として赴任した中国に前後三度にわたって滞在した。一度目の滞在は1895年7月から1899年10月にかけて(上海領事代理、福州及び漢口副領事館事務代理、福州副領事)、二度目は1900年末から1905年2月にかけて(福州及び天津領事など)、そして三度目は1906年5月から1909年8月にかけてであった(北京公使館一等書記官、天津領事)。かれはその随想集『接触と環境』(《Contacts et circonstances》)中のエッセー(→「中国のこと」)においてみずから言う。わたしはその生涯の15年間を中国で過ごした。老いた西太后や光緒帝に謁見したこともある。行進する袁世凱の姿を見かけたこともある。また孫文は知己のひとりであった。わたしは中国と中国の人々とをこよなく愛した。ここにおいて見聞し身近に接触し体験するさまざまな事象がほとんど自分の嗜好に乖くものではない。あらゆる種族や風習や臭気が活気に満ちて渦巻き、沸騰し、共生しているこの国のなかにあつて、わたしはみずから水中の魚のごとくに感じていた。中国の人々はわたしにとっていわば“異郷にある同じ神の子ら”(nOSfrère séparés)のように思われた、と(1926年, OEv.en prose.P.1020sqq.)。□2 クローデルが中国と初めて接触したのは、かれが21歳のおり1899年のパリ万博において安南の芝居を見たのがそれであったという。文学的方面について言えば、エルヴェ・ド・サン・ドニの仏訳『唐代詩集』(→拙稿NO29et NO30)の存在は無論知っていた。知ってはいたがこれを読み通したらしい明瞭な痕跡は見出せないから、実は披読しなかったのかも知れない。『クローデルと中国的世界』の著者G・ガドツフルもまたクローデルはデルヴェを読んでいないと断定している。ジュディット・ゴーチエの可憐な『白玉詩書』(一拙稿N・ 34et 35)は、クローデルはこれを福州時代に携帯しておりみずからその幾首かを翻案した(→《Autres poèmes d'après le chinois》)。その2年後に出た翻案詩集(一《Petit poèmes d'après le chinois》)は、Tsen Tsong-mingなる中国人が出版した《唐代絶句百選》なるいささか怪しげな仏訳詩集を種本にしたもので、英訳と仏訳が並記されている。この英訳はクローデル自身のもものなの、それとも余人のものなるか判明でない。アーサー・ウエリーの『中国詩百七十首』は1918年に出ているが、クローデルはこの英訳をも読んでいないとガドツフルは言っている 魅惑的な形象と構成の哲学をもつ漢字については、レオン・ヴィジエルの著書に啓発されながら、『西洋の表意文字』を書いている。これはS.マラルメの『英語の単語』に比較されるべき、単語をめぐる詩的想像と類推を展開させたエッセーである。ちなみに『史記』を翻訳し、「T'oung Pao」の主幹となり、当時のヨーロッパのシノロジーに君臨して名声の高かったE・シャバンヌ(→拙稿N・ 29,p.87)はクローデルとはルイ・ル・グラン校の仲間であったが、そうした一連のシノロジストの著作のいずれかをクローデルがとくに精読したという形跡も明らかではない。クローデルと中国との関わりにおいて顕著な事件は、文学的方面よりは
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper

URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10030184-20030331-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

——フランス文学と漢文学との出会い（その八）——

クローデルと“タオ”

森 英樹

第一章

フランスのカトリック詩人・劇作家ポール・クローデル（1868-1955）は、その26歳から41歳にかけて外交官として赴任した中国に前後三度にわたって滞在した。一度目の滞在は1895年7月から1899年10月にかけて（上海領事代理、福州及び漢口副領事館事務代理、福州副領事）、二度目は1900年末から1905年2月にかけて（福州及び天津領事など）、そして三度目は1906年5月から1909年8月にかけてであった（北京公使館一等書記官、天津領事）。

かれはその随想集『接触と環境』（«Contacts et circonstances»）中のエッセー（→「中国のこと」）においてみずから言う。わたしはその生涯の15年間を中国で過ごした。老いた西太后や光緒帝に謁見したこともある。行進する袁世凱の姿を見かけたこともある。また孫文は知己のひとりであった。わたしは中国と中国の人々とをこよなく愛した。ここにおいて見聞し身近に接触し体験するさまざまな事象がほとんど自分の嗜好に乖くものではない。あらゆる種族や風習や臭気が活気に満ちて渦巻き、沸騰し、共生しているこの国のなかであって、わたしはみずから水中の魚のごとくに感じていた。中国の人々はわたしにとっていわば“異郷にある同じ神の子ら”（nos frère séparés）のように思われた、と（1926年, OEv. en prose. p.1020sq.）。

クローデルが中国と初めて接触したのは、かれが21歳のおり 1889年のパリ万博において安南の芝居を見たのがそれであったという。文学的方面について言えば、エルヴェ・ド・サン・ドニの仏訳『唐代詩集』（→拙稿 N°29 et N°30）の存在は無論知っていた。知ってはいたがこれを読み通したらしい明瞭な痕跡は見出せないから、実は披読しなかったのかも知れない。『クローデルと中国的世界』の著者G・ガドッフルもまたクローデルはデルヴェを読んでいないと断定している。

ジュディット・ゴーチエの可憐な『白玉詩書』（→拙稿 N°34 et 35）は、クローデルはこれを福州時代に携帯しておりみずからその幾首かを翻案した（→ «Autres poèmes d'après le chinois»）。その2年後に出た翻案詩集（→ «Petit poèmes d'après le chinois»）は、Tsen Tsong-ming なる中国人が出版した《唐代絶句百選》なるいささか怪しげな仏訳詩集を種本にしたもので、英訳と仏訳が並記されている。この英訳はクローデル自身のものなのか、それとも余人のものなるか判明でない。アーサー・ウエリーの『中国詩百七十首』は1918年に出ているが、クローデルはこの英訳をも読んでいないとガドッフルは言っている

魅惑的な形象と構成の哲学をもつ漢字については、レオン・ヴィジェルの著書に啓発されながら、『西洋の表意文字』を書いている。これはS・マラルメの『英語の単語』に比較されるべき、単語をめぐる詩的想像と類推を展開させたエッセーである。

ちなみに『史記』を翻訳し、「T'oung Pao」の主幹となり、当時のヨーロッパのシノロジーに君臨して名声の高かったE・シャパンヌ（→拙稿 N°29,p.87）はクローデルとはルイ・ル・グラン校の仲間であったが、そうした一連のシノロジストの著作のいずれかをクローデルがとくに精読したという形跡も明らかではない。

クローデルと中国との関わりにおいて顕著な事件は、文学的方面よりは

老荘思想との出会いにあったと思われる。中国文化の一面である世俗的な合理主義はクローデルの詩人的素質にかなうものではなかった。したがって儒教の合理主義よりも老子や荘子の自由奔放な野人的思想に牽かれた。カトリックに回心した宗教的詩人であった彼に、この中国思想はいかなる体験をもたらしたか？ クローデルは老子の“深遠な思想” (*l'abyssale pensée*) の魅力を若いV・セガレンに熱っぽく打ち明けている。また Agnes Mayer なるアメリカの女友達への手紙には、この世俗の羈絆を脱した老荘の隠逸的な思想を偏愛するかたむきのあったことを告白している。「J'ai toujours eu un faible pour cette doctrine pleine de fantaisie.」(→ Gilbert Gadoffre; «C Claudel et l'Univers chinois» p.286 et p.319.)。

とりわけ老子の空虚 (*le vide*) の哲学とその韜晦的形姿は、その滞在の初期からこの詩人の思索にもっとも深く共鳴したものであった。

「中国の宗教について言えば、これは土俗の、あるいは夷俗のさまざまな迷信、儀礼、妖術等の未聞の混淆であるが、その中心にはもっとも逆説的というべき、あるいは人間精神がこれまでに案出してきたなかでもっとも関心すべきというべき、老子の哲学が重要な役割を演じている。これに加えて才人荘周の哲学が——残念ながらこれはまだ仏訳されていないが——さらに一役を演じている。」(→《フランス詩と極東》1937年, OE.en prose.p.1038)

G・ガドッフルによれば、クローデルはまずJ・レグの英訳によって老子を知った。その後レオン・ヴィジェルの『南華真経』の仏訳に触れてその興味は荘子の大胆で逆説的な哲学と攻撃的ユーモアにも及んでいったが、——それにまた1911年の中国革命と清国崩壊の後にはしだいに日本の美術文化のほうに及んでいったが——、老子の『道德経』はみずから手写して晩年

にいたるまでかれの枕頭の本であった。67歳にして外交官生活から引退しブラング（Brangues）の城館に隠棲したのちも、「あたかも老子のごとく精神の熟する閑静の日々を過ごしている」（→「Photographies d'Éléne Hoppenot」）と述懐しているように、老子への関心は生涯にわたって絶えざるものであったと言える。

クローデルの老子との関わり、媒介テキスト、それにフランスへの道家思想の移入の概略などについて、わたくしはすでに7年ほど以前に『クローデルと老子』と題して述べたことがある（→拙稿 N°20、127-145頁）。わたくしはそこに《比喩と寓話》（Figures et Paraboles, 1936）に所収の小文《老子の出發》（Le Départ de Lao-tzeu）の拙訳をも掲げておいた。

この稿においてわたくしはクローデルがとくに老荘思想の“道・タオ”について触れた文章を六編ほど抄出してその邦訳を試み、クローデルとこのテーマとの接触の様相を検討したいと思う。

クローデルがみずから“エッセー”（Essais）とも呼び“論攷”（Traités）とも呼ぶ一群の散文は、かれ独特の詩想と哲学が融合した一種の思索詩（réflexion poético-philosophique）であり、いわば散文詩とも言えるものである。これらの散文は自在に飛躍する連想といくつもの比喩を充填したきわめて稠密な文体である。それは“verset”と呼ばれるかれの詩的韻律と類似して息の長いセンテンスで構成されており、邦訳するにはきわめて難物な文章である。

わたくしは以下に原文を邦訳するにあたって、改行のない長いセンテンスを適宜いくつかのパラグラフに区切り、いくらかでも読み易い文章にすることを意図した。

第二章

運河に泊すより

「 . . . . .

中国は到るところに空虚の相貌を見せているが、この空虚を部分としてその経営が維持されているのである。『道德経』にいわく、「車輪に車輪としての働きをあたえ、豎琴にその響きをもたらず“空虚”を称えよう」と。

- 5 人家がびっしりと軒を連ねた城市のそのおなじ域内に空漠とした廃墟や空地が並んでおり、無数の細々とした畑が集まるその傍らに不毛の山なみや涯しない墓地が広がっている。ところがこれらの空虚が人の精神のうちに忍びこませるのは空疎な観念ではない。何故というに、政治や司法や宗教や専制君主制は、その奇妙な対比が奇妙でもないほどにこの
- 10 一様に密集した人民の分厚い塊りのなかに、いくらかの空虚な間隙も、間隙のように見える幻影もまたその痕跡をも見出すことがないからである。することはできない。

中国は、ヨーロッパのように区画的な体制に仕上げられているのではない。いかなる境界も、いかなる個別的な組織も、この巨大な空気抵抗力のなかに人間的な波動が伝播していく勢いに対することはできない。

- 15 だからこそこの国家は、海原がその波動を予測できないように内部の動乱に対して無力でありながら、ひとえにその柔軟な可塑性によってつねに自らをその壊滅から救い、いたるところ——自然界と同じような——原始的で暫定的でかつ危っかしい荒廃と間隙だらけの性格をさらけ出しているのである。

- 20 現在の時が過去と未来の余波をはらんでいる。だから人はこの国土を首

尾一貫して征服していくことがけっしてないし、合理的かつ計画的に統治しおえることもない。民衆は草あるところに食^はんでいくのである。

[1898年4月] 』

[道德経にいわく・・・]；2行目

『老子』第十一章にある一句である。その全文は以下のごとし。

「三十の輻^{つく}や、一の轂^{こしき}を共にす。その無に當りて車の用有り。埴^{つち}を埴^{かな}めて以て器^きを為る。その無に當りて、器^きの用有り。戸^{まど}牖^{うが}を鑿^うちて以て室^{むろ}を為る。その無に當りて室^{むろ}の用有り。故に有^あの以て利^きを為^なすは、無^なの以て用^{もち}を為^なせばなり。」

すなわち大意は・・・車輪が車輪としての用をはたすのは中央の轂の空虚の部分があるからであり、粘土を捏ねて作った壺は内部が空虚であるから容器の役をはたす。戸口や窓の空虚があって家や室の機能がはたらく。だから「有^あの以て利^きを為^なすは、無^なの以て用^{もち}を為^なす」からである、と。

この「有^あの以て利^きを為^なすは、無^なの以て用^{もち}を為^なせばなり」の意味については、クローデルの遺稿中にこの第十一章を仏訳したものがあるので以下に抜き書きする（→ドゥーセ文学館 [クローデル展カタログ] に所収）。

「.....

Ainsi tout ce qui a une existence positive sert pour l'adaptation, et tout ce qui n'a pas une existence positive, pour l'usage.」(OE.poét.p.1044)

参考のために1980年に出たプレイヤード版「Philosophes taoïstes」の共同訳によるこの部分の仏訳を示す。

「.....

Ainsi «ce qui est» constitue

la possibilité de toute chose;

«ce qui n'est pas»

constitue sa fonction.] (p.13)

難解な『老子』の原文の真義がどのようなものであれ、これら二つの異なる訳を媒介にして引き出されるところの解釈は大いに哲学的な懸隔を生み出すのではなかろうか？

ところで上の遺稿ノートでさらに注目すべきは、この部分に続けて次の仏訳が付加されていることある。

「.....

L'espace qui est entre le ciel et la terre n'est-il pas comparable à un soufflet de forge. Il se vide et ne s'éouissent pas, et il envoie encore de l'air.

Beaucoup de paroles épuisent la respiration. Garder ce qui intérieur.

.....」(OE.poét.,p.1044)

原文は「天地の間はそれ猶たく^{かいご}籥の如きか。虚なるも^つ屈きず、動かせば愈々出ず。・・・多言は^{しばしば}数々窮す。中を守るに如かず」の二句に相当し、この二句は第五章に含まれているものである。“虚用章”とも呼ばれる第五章のテキスト編成については諸説があり、これを別の章に組み入れる可きとするもの、異なる断片の混入とするものがある。クローデルのノートではこれが“無用章”とも呼ばれる第十一章の句に連続されており、意識的か否かは分からぬがあたかもこの章に編入されているかに見える。もしこれが意識的な操作だとすれば、これは原文校訂に資する一種の知見という

べきではなからうか。

[民衆は草あるところに] ; 22行目

フランス語に「Où la chèvre est attachée, il faut qu'elle broute.」という表現がある。ヤギは繋がれているところで草を食べねばならない、すなわち人は現にある状況や地位のなかで生きていかなければならない、という意味であるが、クローデルの「la multitude broute par l'herbe.」という表現はこれを振ったものか？

さてこの文は『東方の認識』（«Connaissance de l'Est»）に所収のもので、老子の思想に言及したもっとも早期の文である。この“運河”というのは、プレイヤード版全集編者 Jacques Petit の注によれば、1898年の春にしばしば訪れた水郷都市蘇州の街の運河を言うらしい。

この一文においてクローデルは、老子の“空虚”なるものをきわめてユニークに一種の社会構造論として解釈して展開している。すなわちここにおける無とは、荒原や空き地や、人の住まない空山、廃れた土地や廃墟であり、要するに文明の区画構造に組み込まれていない領域である。

中国国家の長い安定性は、この空虚、隙間の部分の働きにある。あたかも蝦蟇が人に踏まれた瞬間に体内に空気を吹き込んでみずからをゴムマリの状態にすることによってケロリとしているように、ヨーロッパのように区画的に構造化されていない空虚な体制と、それに相応する精神構造の空虚性が、かえってしたたかに強靱な可塑性を、この巨大な民衆社会にあたえているのである。

おそらく「大國を治むるは、小鮮を^じ煮るが^じ若し」（第六十章：On régite un grand E tat comme on fait frire un petit poisson.）という老子のタオの政治論は、これと同様な観点に拠って立つもののように思われる。

道徳経（『拾遺詩集』所収）

- 「すべての人があたかも饗応の食卓に座るかのよう、あるいは春に望楼に登った者のように嬉しげにみえる。わたしのみが黙々として知らぬげに、なをもなんらの欲望をあらわさない。わたしはいまだ笑わない赤児あかこのようである。わたしは迷える者のようであり、いかなる行くべき
- 5 場所も無い者のようである。他のすべての人が十分に所有し余裕もあるというのに、わたしひとりあたかもすべてを喪失したようである。わたしの心は愚かな者のそれである。わたしは混沌のなかにある。普通の人かしくはきわめて賢げにみえる。ひとりわたしは暗愚である。普通の人かしくは分別と知識に満ちている。わたしひとりそれを持たない。
- 10 わたしは海原の上を漂っている。わたしは風に弄ばれ、まるで留まることを知らないようだ。
- 他のすべての人はそれぞれに能力がある。わたしひとり田夫野人のごとく愚かである。
- わたしは孤独にして他と異なる者である、そしてわたしが重んじるの
- 15 は母なるものである。 [1898] 」

これは『老子第二十章』の後半部分を仏訳したものである。クローデルの仏訳の底本はJ・レグの«Sacred books of the East»（→拙稿№20. p139）所収の英訳であるという。さてその原文は——訓読は刊本によって多少の異同があるが——以下の如し。

「衆人は熙々ききとして太牢たいろうを享うくるが如く、春、臺に登るが如し。
 我は獨り泊べきとして其れ未だ兆めいしあらず。嬰兒の未だ孩がせざるが如し。
 儻らいるい々として歸る所無むきが若ごとし。

衆人は皆餘り有りて、我は獨り遺^{うしな}えるが如し。

我は愚人の心なるかな。沌々たり。

俗人は昭々たり。我は獨り昏^{くら}きが若し。俗人は察々たり。我は獨り悶々たり。

澹^{たん}として其れ海の若く、^り巖として止まる所無きが若し。

衆人は皆以^もす有りて、我は獨り頑^{ごん}にして鄙なるに似たり。

我は獨り人に異なりて母に食^やはるるを貴ぶ。」

[わたしは迷える者のようであり・・・] ; 4行目

ただし『道德経』の原文には多くのヴァリエーションがある。たとえば「儻々^{らんらん}として歸る所無きが若し。」にあたる部分のプレイヤー共同訳は、「Pareil à quelque chose qui se suspend dans l'air, je suis comme quelqu'un qui n'a pas d'endroit où se fixer.」(p.22)となっている。“儻々”の字に異同があるゆえである。

[他のすべての人はそれぞれに能力がある・・・] ; 13行目

クローデルの仏訳は「Tous les autres ont leur capacité;」。しかし共同訳は「Tout le monde a son but précis,」となっている。この共同訳は「衆人は皆以なす有り」を「衆人は皆已有り」と「以」を「已」とする別のヴァリエーションに拠ったがためであろう。

[わたしが重んじるのは母なるものである] ; 14行目

の原文「食母」を、“母に養われる”と訓読するのは「穀也食子」などの用法に従ったのである。しかし共同訳は、「parce que je tiens pour précieux de «téter la Mère».」としている。すなわち“母に乳のむ”と訓んでいる。大同小異であるが“乳のむ”と訓むのは、『莊子』徳充符篇に「適見^{とんじ}菴子食於其

死母者」とあり、その注に「食、乳也」とあるによる（→後述『詩人と三味線』）。

前の文章はタオ（＝空虚）の政治論であったが、これはタオ（＝自然）の人間論とも言うべき部分である。一体老子、老聃ともいわれるこの人物ははたして実在したのか、あるいは架空の人物ではなかったのか？ 『道德経』はある一人の人間の著書なのか、それとも、ホメロスの著作がひょっとしたらホメリダイ（Homëridai）と呼ばれる一群の人々の共作であったかも知れないように、ある隠者の集団の手になったものではないか？

『老子道德経』全八十一章のなかでクローデルの心をもっとも惹きつけたこの第二十章こそ、その疑惑をはらう真実をもっとも雄弁に語るもののように見える。なぜなら“異俗の章”とも呼ばれるこの文章には、一人の生身の人間、肉身をそなえて生きる一人の人間の紛れもない肉声が聞こえてくるからである。

さていかなるヴァリエントに拠るにせよ、ここでいう「母」はその解釈をめぐって多くの解釈を呼び寄せる。母とは天地の母、すなわち道・タオであると論断するのは容易い。しかしそれでは、その道・タオとは何であるのか？ おそらくこの問いは、その後のクローデルの思索生活の最後まで深くまわりついていたであろう。

この第二十章の文は、仏訳の語彙と文体に多少の相異をそなえながらふたたび次の『詩人と香爐』に現れる。1898年はクローデルの30歳の年、『詩人と香爐』は58歳という晩年に近い著作であり、その間には28年間の時間的隔たりが介在している。それほどこの第二十章はかれの念頭からつねに離れ去ることがなかったのである。

第三章

詩人と香爐 より

「 . . . . .

香爐——東洋の叡知は . . .

詩人——とりわけわれわれに恒久不変なるものを感得させてくれるところにある。

香爐——そこに二つの基点があるんだね。つまり恒久不変なもの自体と、

- 5 恒久不変なものを意識する感覚だ。列車に乗っているわれわれに迅速な推移を感覚させるのがなにか不動のものであるのと同様に、君の言う第三層の高みである深山に蟄居した隱者の精神のうちに不変不動なものの認識をもたらすのは、眼前に推移するところの事物である。

詩人——くわしく説明してくれたまえ。

- 10 香爐——その壁を静止したものに見せるのは、わが燈芯に少しづつ滲み上がっていつついに尖端で煙と化す油の動きである。またわたしが不断に絶えることなく香りを発散しているのは、この香炭のかけらを燃やしつづけている種火である。これと同様に、賢者は推移していく事物の実相とあたかも一條の芯のように疎通し、その変わりゆくも
- 15 のから実相観入の糧を吸収しているのである。すなわち賢者は、静止不変のものがほかならず事物の変転の原因であること、また変転するものに透徹する明知こそが消えることなき炭火であり、それが移りゆく事物を薫物のように馥郁とくゆらせて清浄な香りを発散させるのだということ、そうした真実にふかく悟入しているのだよ。
- 20 詩人——ちょっと待ちたまえ。それを聞いて思い起こすのは、ある古風な響きをもつ、むかし読んだことのある言葉だ。君の言うその低みより高みに上がる運動は、すなわち“道”(Chemin)というものではなか

ろうか？

香爐——“道”とも“タオ”(Tao)ともいうがね。

詩人——その通りだ。ところでここに私がむかし筆写した“道德經”の原
25 文があるが、これを君流に焚きなおしてもらおうかね。

香爐——老子いわく、「多くの人間が幸せそうに満ち足りてみえる。まるで豪華な饗宴うたげに招かれた客のようであり、望楼の高みから花咲く大地を眺めるものようだ。わたしひとり黙々として孤立している、そしてわたしの心にはいまだ欲望のしるしさえ兆していない。わたしは
30 まだ笑ったことのない子供のようだ。わたしはまるで行くべきところを知らぬかに心まどい打ちひしがれた者のようだ。多くの人間が充分に、充分沢山に所有している。わたしひとり一切を喪失したかに見える。わたしの精神は愚者のものである。わたしは混沌のなかにある。普通の人は世慣れて利口のように見えるが、このわたしは闇のなか
35 いるようだ。かれらは理知と分別にたけているが、わたしは鈍重でまごまごしている。わたしはまるで海に運び去られるものごとく、留まる処なきかのように漂っている。すべての人には皆な活躍する得意の場がある、わたしはひとり無能である。このようにわたしは他の人とは異なるのである、そしてわたしが尊ぶのは“母なるもの”である。」

40 詩人——“母なるもの”とは何のことを言っているのだろうか？

香爐——当然“タオ”のことだね。

詩人——では“タオ”とは何だろうか？

香爐——香りを吹きかけてあげるから自分で考えたまえよ。

詩人——すべての有形のものの下にある無形のもの、目なくして見るもの、
45 知識なくして導くもの、至上の知である無知。この甘露、事物の隠密な味わい、“根源”のこの風味、万物の真相のこの顫動、源泉のありかを教える乳液、これを“母なるもの”と呼んだら誤りだろうか？ あ

- あ、自然のさなかにあってわれわれは死んだ雌豚の乳を吸う
 猪子にすぎない！ 老子が教えるのはただ目を閉じよ、そして“創造”
- 50 の源泉そのものに唇をつけよ、ということ以外の何であろうか？
- 香爐——それと、それからもうひとつだね。
- 詩人——もうひとつというのは？
- 香爐——分からないかね。君はその老子の原文と一緒にしてあまたの書
 物の断片を一緒くたにして私の肚の中に入れて焚きつけているんだよ。ほ
- 55 ら、私の穴という穴からもくもくと煙が吹き出しているよ。
- 詩人——その黒い渦巻きとなって私に吹きかかってくるのは“空虚”の
 讃辞かな？ 壺を壺たらしめている空虚、あるいは車輪を車輪たらし
 め、提琴を提琴たらしめ、また精神を精神たらしめている“空虚”を
 褒め讃える言葉なのかな？
- 60 香爐——はてさてあなたには孔子を揶揄した冗談がお似合いとみえるね。
- 詩人——あの昔の術学者を茶化した言葉なぞご免だね。
- 香爐——「言葉で教えられるものは学ぶに足らぬものである。」
- 詩人——なんだって！ こいつ、ひどい奴だ、けしからん！ 冗談が過
 ぎているぞ。ハハー、君はぼくの悪い癖をたきつけているんだな。ぼくの
- 65 密かな理屈っぽさを意地悪にあばいていたんだ！ まあよろしい、悔
 しいが快よくご訓示を拝聴しよう。
- 香爐——では屍体解体人の話をしましょう。
- 詩人——いやだね！ 鼻をつまむよ。聞きたくないね！
- 香爐——ならば黒い真珠の話がよろしいかな？
- 70 詩人——何だい、黒い真珠の話というのは？
- 香爐——崑崙山の道を通してわが庵に帰るさの黄帝が、大熊座の峨々た
 る絶頂にやって来て・・・
- 詩人——大熊座はこれは賢者たちの星座であって、三角形ないし四角形

になっている。

75 香爐——・・・黒い真珠を失くしてしまった。

詩人——その黒い真珠が“タオ”だったと言ってもつままないぞ。

香爐——そこで黄帝は「英知」に黒い真珠を見つけてくれとたのんだ、
ところが「英知」は見つけることができなかった。黄帝は「千里眼」に黒
い真珠を見つけてくれとたのんだ、ところが「千里眼」は見つけること

80 ができなかった。黄帝は「熱心な一探求」に黒い真珠を見つけてくれ
とたのんだ、ところが「熱心な一探求」は見つけることができなかつ
た。黄帝は「何の一いんごも一なし」に黒い真珠を見つけてくれとたの
んだ、すると「何の一いんごも一なし」はそれを見つけた。

詩人——おい！ おい！ おい！ くすぶったいよ。ムズムズするよ。目
85 にしみるわ鼻にしみるわ、泣いていいやら笑っていいやら。ウア、ハ
ックション！ くしゃみが出た。くだらん！ つまらん！ 面白くも
おかくもない話だ！

香爐——そんなに下らんなら三人の友だちの話をしましょうや。

詩人——まあいい！ やりたまえ。鼻さきだけで聴いてあげるよ。

90 香爐——いや、止めときましょう。わたしもだんだん冷えてきたし、も
う燻らすことができなくなったようだ。

詩人——いえいえ、どうぞ頑張って、わが精霊の香爐さんよ。

香爐——渡津海のうえて北風と南風とが遊んでいた。

詩人——まるで麻雀みたいだな。

95 香爐——いいです、黙りましょう。でもこの話はあんたがよく理解して
いない“空虚”の真理を分かりやすく説明するために作られているん
ですがね。

詩人——意地悪しなさんな。話してくれたまえ。

香爐——これはしかも芸術の最高理論であり、かつ無為によって治める卓

100 越した政治家への指南でもある。その行いはすべからく偶然を模倣せんとする。げに偶然こそ神々もまた如何ともすべからざるものである。詩人——ならば、話してくれたまえ。

香爐——海原のうえで北風と南風が仲良く遊んでいた。よろしければここで北風を「ぞんざい」と呼び、南風を「せっかち」と呼びましょうか。

105 詩人——いいよ。

香爐——かれらの友人に「混沌」爺さんがいた。ふたりはしばしばこの老人のもとを訪ねていた。ある日、「ぞんざい」が「せっかち」に言った。《わしはこの混沌が可哀想でならぬ。人にはみな九つの^{あな}竅があつて、しかるがゆえに知恵がある。だが混沌には竅がない。混沌にひと

110 つ竅をあけてやらねばならん。》それから毎日、ある日は「ぞんざい」が、ある日は「せっかち」が、混沌にひとつづつ竅をあけた。たくさん竅をあけたら混沌が死んでしまった。(香爐は消える)

詩人——くだらん！ わげが分からん！ こんなつまらん話は今までに聞いたこともないわ。まあいい。こいつの肚の中の^{なまもの}薰物も消えている。

115 おい君、冷えこんで臭くなってきたぞ。ウツ！ 酔っぱらいのゲップじゃないか！ とつとつ消え失せろ！（詩人は香爐を窓から放り投げる。）
[中禅寺、1926年8月]」

「詩人と香爐」の対話は、まずインドのアンコール・ワットの大寺院を話柄にして始められる。そしてヨーロッパの芸術創造が水平的構造をもつものに対して、アジアのそれが垂直的構造をもつこと。水平は海を眺める視線であり、かつ欲望と征服の視線である。垂直は山を眺める視線であり、また期待と祈りの視線であること。中国や日本の建築や絵画においては、掛け軸や鳥居がそうであるように、視線が上に向かって進むように構成されていること（→日本の風景美に垂直軸があると言ったアンドレ・マルロ

ーを先駆している)。とりわけ中国の山水画においては、それを眺める目が前景に配置された日常的场景から次第に高みに向かって上昇し、ついには俗世界の変化と多様性から遥かに超脱した山頂の永遠界へと誘うように構成されている、などが語られる。そしてここに引用した部分が続く。

[老子いわく、多くの人間が・・・]；26行目

前出の訳（1898年）とこの訳（1926年）とを較べてみると、文脈においても訳語の選択においてもやはり正確さをましているようにみえる。この時点ではクローデルはレッグ（J.Legge）の英訳ばかりでなく、ヴィジエル（L.Wieger）の仏訳をも参照し得ているのである。両者の一部を比較してみよう。

「...Je suis en dérive sur la mer; je suis le jouet du vent,comme s'il n'était pas de repos pour moi. Tous les autres ont leur capacité; moi seul je suis stupide comme un rustre. Je suis seul et différent des autres, et ce que j'apprécie est la mère.」
（1898年,OE v.en poét.,p.963）

「...Je suis emporté comme par la mer, je dérive comme s'il n'était pas de repos. Tous les hommes ont leur sphère d'action, moi seul je suis incapable. Et ainsi je suis différent des autres hommes, mais la chose que j'apprécie est la Mère.」

（1926年,OE v.en prose.p.845）

[香りを吹きかけてあげるから・・・]；43行目

詩人が香爐に自己の観念や難解なテキストを焚いてもらったり、その薫香を吹きつけてもらったりするのは、それを別の用語や文脈において考え直すという比喩である。この比喩は「Put that in your pipe and smoke it.」（＝今のことをよく考えてみなさい）という英語の語法から発想されたものらしい。

[・・・死んだ雌豚の乳を吸う猪子いのこ・・・] ; 48 - 49 行目

この部分のクローデルの仏文は以下の如くである。

「Ah, nous sommes au milieu de la nature comme une portée de marcassins qui sucent une truie morte!」 (OEv.en prose.p.845)

これはたぶん『莊子』徳充符篇の次の言葉に由るのである。

「仲尼いわく、丘や嘗て楚に使いせり。適たまなま狔子とんしのその死母に食する者を見る。少焉しばらくしてしめんじやく聞若くたり。皆これ棄てて走る。已を見ざればのみ。類するを得ざればのみ。その母を愛する所のものは、その形を愛するに非ざるなり。その形を使ふものを愛するなり。」

子豚 (= 狔子) がすでに死んでしまっている母豚の乳を吸っていたが、しばらくして目をぱちくりさせて母のもとを離れ去った。母豚が自分たちを振り返ってもくれず、その様相が別のもに变化してしまっていたからである。子豚が母に親しむのはその母なる外形をもつてのゆえではない、その外形に宿る愛情、母なる心をもつてのゆえである、というのである。(仏文では“狔子=子豚が“marcassin”と訳されていて文意が不明瞭になっている。“truie”を先行させて“ses petits”とした方が分かりやすい)。

これは道とか徳というもの、すなわちタオなるものが形のないもの、不可視のもの、隠れたものであることを示す莊子一流の寓話であるが、ヴィジェルの仏訳 (→ «Textes philosophiques» 及び «Pères du système taoïte» 所収完訳) によって『南華真経』を読むことを得たクローデルの心を惹いた寓話のひとつであったと思われる。

ちなみに老子の著書五千言の寡黙に対して莊子の長口舌は十万余言、その「十の九は寓言なり」(『莊子』寓言篇) という。“寓言”(yu-yen) とは「外かに藉これりて之を論ずる」もので、すなわち“allégories”である。『南華真経』はこの寓言を主要として、そのほか古人の言葉を重ねて用いて重みをつけた“重言”ちようげん、及びその場その場の機に応じて天衣無縫に溢れる“卮言”しげん によ

って成っているという。

とすれば、これらの言葉はいずれも話者の自我同一的ディスクールをずらして脱自我化せしめた、いわば“私=jeを他者=autre”とせしめた主体の語る言葉ということになる。(プレイヤー版共同訳は寓言に“paroles révélatrices”、重言に“paroles de poids”、卮言に“paroles de circonstances”の訳を当てている)。

[その黒い渦巻きとなって私に・・・] ; 56 - 59 行目

タオなるものは、前出老子第十一章が言うような“空虚”を本質とする、などと定義したり判断することができるかも知れない。しかしタオは無論そうした言葉を媒介とする論理的思索によって把握されるものではない。

言葉はただちに物の実在と即応するものではなく、実在のありかを暗示する符号や象徴、“筌蹄”にすぎない(「則陽篇」四や五、及び「田子方篇」五、「斉物論篇」十七、十八など)。そうした不立文字・以心伝心の思想が、時として孔子や儒家一派の“学”への批判につながっていく。クローデルは『莊子』における孔子の合理主義や現実主義への痛烈な批判を多に喜ぶ。

しかしもし、タオの啓示が不立文字・以心伝心によってしか可能でないとすれば、老子の五千余言、莊子の十万余言はなんのためにあるのか？言葉は実在を暗示する筌蹄に“すぎない”が、実在を暗示する筌蹄でも“ありうる”。そこに詩的格言的な老子の寡言法(réticence)や莊子の寓意法(allégorie)、すなわち“非言非黙”のディスクールが生まれてくるのである。

[ならば黒い真珠の話が・・・] ; 69 行目

『莊子』「天地篇」のなかに次の寓話がある。「黄帝、赤水の北に遊び、崑崙の丘に登って南望し、還帰するとき其の玄珠を遺せり。知をして之を

索しむれども得ず、離朱をして之を索めしむれども得ず、喫詬を之を索めしむれども得ざるなり。乃ち象罔に索め使む。象罔之を得たり・・・・」
 クローデルが「千里眼」としている“離朱”とは、百歩離れて毛の先がよく見える視力のすぐれた者をいう。また「熱心な一探求」としている“喫詬”とは弁舌の才、「何の一意罔も一なし」としている“象罔”とは形の無いかのようにぼんやりしたもの、無心をいう。

[三人の友だちの話を・・・]；88行目

以下に語られる混沌に七竅を穿つ話は、「応帝王篇」の九に出てくる。

「南海の帝を倏と為し、北海の帝を忽と為し、中央の帝を渾沌と為す。倏と忽と、時に相与に渾沌の地に遇う。渾沌、之を待つこと甚だ善し。倏と忽とは、渾沌の徳に報いんことを謀る。曰わく、人皆七竅有りて、以て視聴食息す。此れ独り有ること無し。嘗試みに此を鑿たん、と。日に一竅を鑿つに、七日にして渾沌死せり。」

これは荘子のなかでもっとも有名な、かつ傑作とされている寓話である。倏は「稲光のように素早い」、忽は「たちまち」「突然」の意味であるが、また「ゆるがせにする」「おろそかにする」の意もある。クローデルは“倏”に“Sans-soin”、“忽”に“Va-vite”の訳を当てている。(ちなみにプレイヤード共同訳はそれぞれ“rapidement”“Soudainement”であり、クローデルのように“Sans-Soin”の意にとる注釈は一般に稀である)。

さてこの対話はタオ(＝不変なるもの)の認識論として読むことができる。すでに1896年、クローデルの28歳の年から始められたらしい道教研究は、あらたに荘子読書が加えられてさらに発展している。

タオとは結局認識不可能なものなのか?“黒い真珠”や“混沌の寓話”はそう語っているかのようである。クローデルは、「詩人」をしてこれらの

寓話に対し非常な嫌悪を催さしめている。

われわれはこの嫌悪のうちにクローデル自身の何らかの思想的反映を見るべきであろうか？ すなわちタオとは思弁的な論理的な探索によっては把握されないものとするこの寓話の禅問答に似た不立文字的な認識論に対する一種の反感を見るべきであろうか？

「詩人」はこれらの寓話ないしその作者である者に対して、エッセー『ユダの死』においてユダが秘そかにキリストに対して投げかけたのとおなじ非難を投げかけたいのであろうか。「あなたは何者だ？ 少しでも自己を説き明かしてもらいたい。何故にこういう我慢ならぬやり方でわれわれを宙ぶらりんの状態に放っておくのだ。いい加減に決着をつけて欲しい。あなたが何者なのかをきちんと言うべきである・・・あなたに語りかけているのは根源 (Principe) だと。それならわたしだって原則的人間 (un homme de principe) だ。そんな風な語り方をする権利はないはずだ」と (→ OEv. prose. p.902)。それともこれをたんに、この対話作品を茶番的結末で締めくくるかれの劇作的手法の一種と見るべきであろうか？

タオ

「《加えることによってでなく、引き去ることによって、ちょうど葉っぱのように。花房。》

《偶然を模倣するところの人為 (l'art)。》

《タオは何も為さない。何も為さないことによって、為さないことは何も 6 もない。》

《無為にして為すこと、これを天 (ciel) という。》

《自己の自然の根本要素との合致。》

《役に立たない木は伐られることなく、長生きする。》

《自己自身を観想するための静止した水。》

10 《かれの目や耳が見るものから認識を得るのではない。》

《事物の内面の徳を理解しない者は、死んだ雌豚の乳を吸う子豚のようなものだ。》

これは上記『詩人と香爐』の草稿ノートのひとつとみなされるものである（→ OEv.en prose.p.1514）。

[加えることによってでなく・・・]；1行目

『老子』第四十八章のなかの「之を損じて又損じ、以て無為に至る」の語句に関連するものか？ 「...comme des feuilles. Bouquet.」はクロードル自身の付加的解釈と考えられる。

[偶然を模倣するところの人為]；3行目

同じく第六十三章などにある「萬物の自然を輔^{たすけ}て敢えて為さず」などの句に関連するか？

[タオは何も為さない・・・]；4行目

同じく第四十八章の「無為にして為さざるは無し。」に当たるであろう。

[無為にして為すこと・・・]；6行目

『莊子』「天道篇」などに類似の言葉が散見する。

[自己の自然の根本要素との合致]；7行目

『老子』第二十五章の「道は自然^{のつと}に法る」など。

[役に立たない木は・・・]；8行目

『莊子』「人間世篇」に「是れ不材の木なり。用う可き所無し。故に能く是^かくの如く之寿なり。」や、「山木篇」の「此の木は不材を以て其の天年を終うるを得たり」などに当たる。

[自己自身を観想するための・・・]；9行目

『莊子』「徳充符篇」の「人は流水を鑑^{かた}とすること莫くして、止水を鑑と

す。」などが相当する。

[かれの目や耳が見るものから認識を・・・] ; 10行目

『老子』第十二章の「五色は人の目をして盲せしむ。五音は人の耳をして聾せしむ。是を以て聖人は、腹を為して目を為さず。」などの句に当たるであろう。

[事物の内面の徳を理解しない者は・・・] ; 11行目

前掲『詩人と香爐』48－49行、及びその注を参照せよ。すなわち『莊子』徳充符篇中に見える孔子が語る死んだ母豚の例え話である。この例え話の内容は、無関連ではないにしても、ただちに老子のいう“玄牝”、すなわちタオの比喩に結びつくものではない。そのことをクローデル自身がよく承知していたことを、このノートは証明する。(なお『詩人と香爐』では“marcassins”と訳されていたのが、ここでは“cochons de lait”と訳されている。)

この『タオ』は1926年頃のクローデルの老莊読書のメモであり、かれの関心が老莊思想のどの局面にもっとも集中していたかを示している。

詩人と三味線 より

[. . . . .]

三味線——ちょっとそこの机の上にある緑色の手帳をめくってくれば、たぶんその道ということに関してよく書いている文章が見つかると思うがね。

詩人(手帳をめくって)——あった！ これだね。(読む)。

- 5 《道にしたがい遵守すること、すなわち“タオ”は昔はとりわけて重要なものであった。道はあらゆる創作にあって基本的な軸のようなもので

あった。抽象的に言えば、道は巨大にして冷淡な自然を人間を包みこむ親近なものとなす媒介であったし、具体的には、素朴な時代の物語的な絵画に積み重ねられた平面のそれぞれを一幅の構図にまとめ上げ、断片的な題材をひとつの生きた統一にまとめあげる手段であった。

そもそもタオという言葉が、老子が宇宙の創造原理と名づけたものと同じ言葉であるということには深い意味があった。茫々とした大平原のさなかに砂塵を蹴って歩行するかれの姿、俗間にあつて不滅の著作を書きあげた後はひとり西方落日の山嶺の彼方に韜晦しきつた老子の力強い風姿は、それが人間の究極の間に対する答えを汲みとるべき原理として解釈されるや、その後の中国の風景絵画にはしきりに描きこまれるようになるのである。その究極の間というまずその最初の最大の問いは、時間と空間という二つの神秘である。この神秘は人間の精神のなかでは方向の感情として自覚される。——方向はすなわち始まりを意味するのであつて、道とは元来ものの始原を指すのである。

さらに方向の感覚は、その方向がしめす彼方の場所を踏破していきたいという欲望を引き起こす。つまり風景のなかに方向をもちこむことは、さまざまな活動や情緒や生命をもって風景を満たすことであつて、まさにこれが謝赫 (Hsieh Ho) の原理に則る画法、すなわち万物のリズムに通じてはたらくところの精神の生き生きとした動きに即して素材を構成するということなのである。

そうした試みは王維以前にもあつたかも知れないが、ともかくまず王維が初めてこの方法を明確に自覚したのであり、この方法に拠つてこそはじめて所期の目的が達せられたのである。

30 道・タオとは、山徑の動きであり、流れる水の上流と下流であり、林間の枝を揺らし、水辺の葦を靡かせる風の方向であり、またその動きに随いて行こうとする心中の欲求である。のみならず道とはまた、方向

を観想するものの内裡に宇宙の始原、人間の運命の何かという問いを引き起こすところのものである。

- 35 問いに対する答えは風景が与えてくれる。人間とは大地を耕す者である、かれは柳を種えた三徑の草廬のまわりに実りある菜園を広げる。人間とはまた牧人であり、牛羊の群れを草原へと曳いていく。かれはまた荒蕪くさきに転る者であり、行手をはばむ突兀たる山崖に一條の細い小路を穿っていく。かれはまた思惟する者である。天地間の生きとし生けるすべての生物のうちただひとりよく不可視にして永遠なるものを瞑想することができる。そして人間のこの天賦の才をながく継ぎつたえるべく深山の麓に寺観を建立し、俗塵を断った孤峯頂上に小さな草庵を結ぶ。すなわちこの方向感覚と描かれるものの規模や特徴との相対する関係から、自然な結果として構成の法則が生まれてくるのである。》

- 45 三味線——これを書いたのは何者だね？

詩人——A. グランサムという者が、1921年12月11日付けの『北京の政治』誌に、唐代の画家王維について書いた記事だね。

東京、1926年6月。』

[茫々とした大平原のさなかに・・・] ; 12行目

『比喩と寓話』(Figures et Paraboles, 1936年)に収める「老子出關」(Le Départ de Lao-tzeu)と題するエッセーに次の表現がある。

「わたしが生涯を過ごした所と申しますのはのう、目路かぎりなく広がる荒野でございました。風に乗って流れてくる物音といえ、足もとに穴をうがつてとほとほと道をたどる孤独な野人がおのれの汗のまじった土くれを跳ねあげる、その索々たる音よりほかにはありませぬ。」(日吉紀要 N°20 p.127sq.)。

[謝赫 (Hsieh Ho)の原理に則る画法・・・] ; 24行目

謝赫は六朝時代の南齊（5世紀後半）の人。画品の標準として“六法”を定めた。その『古畫品録』の序にいう、「畫に六法あり、一に曰く氣韻生動、二に曰く骨法用筆、三に曰く應物象形、四に曰く隨類賦彩、五に曰く經營位置、六に曰く傳模移寫。」がそれである。この六法が現在に至るまで画論の根本として、また絵画批評の原則として重んじられている。

ここではこの六法のどれに就いて言っているのか曖昧である。おそらく氣韻生動のことを指しているかとも思えるが、もし山水画に特有の遠近法である“三遠”に就いて言うものであるとすれば、これを始めて意識的に行使したのが王維であるというのは、いささか不適切である。

いずれにしても中国の風景画、とりわけ山水画は六朝時代の神仙山水趣味に触発されたものであり、老莊思想との関わりは深い。また中国絵画史上最大の変化といわれる“逸格”の水墨画法が発生したのは王維などの出た唐の時代である。

[A. Granthamという者が・・・] ; 46行目

A.E.Grathamの名はH.Cordierの«Bibliotheca Sinica»の3306頁と4050頁に見える。そのうち3306頁に掲載する«Pencil Speaking from Peking. By A.E.Gratham. London,George Allen & Unwin.1918»、あるいは«Journ. Roy.As.Soc.,Aug.7,1918,pp.431/432.»のいずれかが上記の記事に該当するのではないかと思われる。

ここに抄出したのは“タオ(=道)の絵画論”というタイトルを付けることができる。タオという玄義がそのまま道という具体的な存在に同視されて、それが“方向の感情(un sentiment de direction)”、あるいは“方向の感覚(le sens de la direction)”として分析される。

一般に山水画は立幅に描かれるものが多く、画面は縦に長い。そして下方が前景となり上方が遠景となる。前景に楼阁や亭などの家屋、川湖、樹林、点景人物が配置され、遠景に山嶽や雲霧が描かれる。

この遠近法は“目が辿っていく道”である。視線は濃い色あるいは明瞭な輪郭で描かれた前景から、淡い色あるいは曖昧な輪郭で描かれた遠景へと、すなわち下方から上方へと導かれていく。山水画は“上方への招待”以外のなにものでもない。

それはつまり差別あるものから連続したものへ、日常的なものから恒久不変なものへの上昇であり、すなわち物質的なものから精神的なものへの上昇にはかならない。グラハムの論文を読みながら、これに触発されたクローデルの思索はこのように進んでいくのである。

病中の夢（アエグリ・ソムニア） より

「 . . . . .

—それで中国の壺は . . .

—中国の壺ですね。中国の壺はもっと深い意味のこもった傑作ですな。これはわれわれが自然界で見かける何物とも似ていないし、人間の欲望ともただ観念的にしか結びついていない。それに世間的な実用を超越しているのです。たとえばギリシャの壺などはなにかを汲みとるとか、容れるとか注ぐとかの用途にあわせて作られているが、中国の壺の本質はたんに空虚であるということです。

—お気に召すところであなたに「はい、ええ」と答える相づちのような中味の虚ろですね。

—いや、空虚が重要なことは、それが中国哲学のすべてであり、中国芸術のすべてだからです。一切のものの中にある空虚、これがすなわ

ち幽玄なる道であり、タオであり、心であり、性なるものであり、また壺のあの完璧な形そのままの呼吸であるというのです。アリストテレスの「魂とは肉体の形である」という命題がまさにここに実現されているのですよ。ごく普通の一般的な壺の形をじっくりと眺めてみましょうか。壺は三つの部分からなっている。まず容れる部分、つまり腹にあたるどころがあり、それからやや細長くひき伸ばされた頸の部分があり、そしてやや外に開いた、あたかも不可視のものに向って咲き綻ろんだような、言うならば精神の世界に通じてこれに吻合されるかのような花冠、つまり口縁の部分とがありますよね。

—その全体が精神的な粘土、いわば光りを練り固めたようないわゆる青磁というもので出来ているのですね。

—その割れ易きこと夢のごとく、その朽ち難きこと思想のような……

—そう、その仰しゃるようなこの三つの部分の組み合わせで、さまざまに異なる人間のタイプと同じほどの無限に多様な壺の型が生まれてくるのですね。あるものは花冠がとりわけ卓越しているとか、あるものは貪り飲む者のような^{すば}窄みの偏狭さを特徴とするとか、あるいは内部の貯蔵の膨らみを誇るとかいったぐあいに。

—壺は賢者たちの手から生み出されてきたものです。そうしたなにか偶像のような性格を持つものではありません。千篇一律な形に粗略に捏ねあげられた人間に似たものではないのです。壺は沈黙した魂であり、それ自身の厳かな儀式を執り行うものです。礼拝する息吹であり、清浄な瀧気に溢れつつ精神と化していく膨らんだ胸であり、神に向かってしなやかに^{こうべ}頭を差し伸ばし花ひらくところの一つの弾性体です。われわれの家屋のなかの聖なる場所に純粋な衣をまとって座っている司祭なのです。壺はその全身が生き生きとして活動し、そのすべてが活動そのもの

にはかなりません。活動するものではありませんが、しかしその冷ややかな内壁に掌を当てるときわたしたちが触れるのは、変化していくものではなくない。壺は完璧な定義のようにそれ自身に充足しています。変らない永遠なるものがこの割れ易い儂いものの中に封入されているのです。顕現しつつ隠微なるもの。芸術によって生み出された神秘的な存在、ひとつの様式にしてかつ象徴であるもの……。

1937年2月2日 』

いわば“タオ（＝空虚）の芸術論”とも称すべきこのエッセーの表題「病中の夢（AEgri somnia）」は、J.Petit によればP・ヴェルレーヌの草稿詩のタイトルから借用したらしい。当時のクローデルは重症の貧血症に悩まされていたという。

ある無名の訪問者（→ガドッフルはJ・Mayerであろうとしている）が設定され、二人の話題はワグナーの音楽やルーベンスの絵画から始まり、そしてこの中国の青磁の壺——おそらく南宋の白磁の壺であろう——に至るのである。対話はさらに“Li kung ling”（→北宋の画家李公麟）や“Ku k'ai chih”（→晋の画家顧愷之）の絵画などに及んだ後に途絶える。

ここでは空虚（le vide）が、すなわちタオ・道であり、心（l'âme）であり、性（la tendance）であり、リズムある呼吸（l'aspiration mesurée）であるとされる。そして白磁の壺はそれを具現したものであるという。われわれはもう一度『老子』第十一章の原文にもどらなければならない。

「三十の輻や、一の轂こしきを共にす。その無に當りて車の用有り。埴つちを挺かためて以て器つくを為る。その無に當りて、器まどの用有り。戸牖うがを鑿うがちて以て室を為る。その無に當りて室の用有り。故に有の以て利をを為すは、無の以て用を為せばなり。」

原文の大意は以下の仏訳がおおよそを示している。

「 Trente rayons convergent au moyeu
 mais c'est le vide médian qui
 confère à la voiture sa fonction.
 On façonne l'argile pour faire des vases,
 mais c'est du vide interne
 que dépend son usage.
 Une maison percée de
 portes et de fenêtres,
 c'est encore le vide qui
 permet l'usage de la maison.
 . . . . (→ voir p.119)」(プレイヤー版共同訳, p.13)

老子原文に言う“無”(テキストによっては“无有”)が、欧訳にのせられた場合、はたしてそのまま“le vide, le rien”あるいは“nothing, empty”などと等価であるか否かという翻訳上の問題、そしてそう訳したことによって生じるであろう老荘思想全体をめぐる解釈上の齟齬、わたくしは今それについては触れない。

ヨーロッパにおける老子受容の過程、17世紀のイエズス会士や18世紀の啓蒙思想家から始まって19世紀のレミュザやヴィジェル、あるいは20世紀の諸訳に至るなかに、多かれ少なかれなんらかの誤解なり偏向が認められるのはやむを得ないことである。

クローデルの場合にも無論それを指摘することができるであろう。すなわちガドッフルが言うように、クローデルのタオ理解は後年になればなるほど中国的なものから、さらにはかれの老子読書が拠っていたヴィジェル訳からも、次第に逸脱していつていると。

わたくしがここに述べたいのは、そうした逸脱や偏差の程度の計量ではない。問題をこのエッセーに限れば、ここでは壺が——宋代の白磁の壺のような特殊なタイプではあるけれども——、タオそのものの具現であるのかのごとく表現されている。わたくしが検討したいのは、このイメージ化をなしている表現主体の意志がいかなるものであるかということである。

タオの本質は“無”であり、言語表現を超絶した“無名”(le sans-nom)のものであると言われる(→第一章)。「之を見れども見えざるもの」(l'invisible)「之を聴けども聞こえざるもの」(l'in audible)「之を搏とらうれども得ざるもの」(l'impalpable)である(→第十四章)。すなわちわれわれはこれを感じによっては捉えることができない。

またそれは「無状の状、無物の象」(la forme sans forme, l'image sans image)を有し、「惚恍」たるもの(fuyant et insaisissable)であるから(→第十四章)、形容不可能なイメージ化のできないものである。せいぜい「淵として、湛として」(profond,insondable comme un gouffre)という漠然とした形容(→第四章)しか可能でない。要するにタオとは“あれでもない、これでもない”という否定法や消去法によってしか表現されないもののようにみえる。

だからといってそれは“pas”や“not”のごときたんなる否定詞にすぎないものでもなく、抽象的概念としての“理”でもない。やはりなにか特殊な具体性をもつひとつの“物”であり、“天”が代行するような固有のはたらきを活動するものである。すなわち「その上(本体)は^{あきらか}皦ならざるも、その下(現象)は^{くら}昧からざる」もの(→第十四章)である。

タオや道はそれ自体は名指されもせず、表現のいかなる形をも受け容れないとしても、ただその“用”(usage, activité)は漠然と描写できるのである。そこから車輪の轂や壺や、あるいは^{たぐやく}橐籥(un souffre de forge)のごときイメージが出てくる。

このように老子原文には、タオの一片鱗とはいえ“見とめられた”その一端を表現（言葉）に載せようとしている部分がある。のみならずわれわれは第十一章のようなタオを生きる生身の人間の肉声を聞くことができたのである。

老子の言う“無”が、パスカルの言うような真空でないことが確かであるとすれば、タオもまたこれを“見る”意志の対象たることをまったく拒絶するわけではない、はずである。

«Conversations dans le Loir-et-cher» の「Samedi」では、やはり宋代の白磁の壺について「蓮の深い香りの拡散、開いた聖なる球体、かく花開きつつその無を提供する魂の容器」(C'est l'exhalation suprême du profond lotus, le globe sacré qui s'ouvre, le réceptacle de l'âme qui fleurit et offre son néant) というイメージ化が見られる。さらに類推は壺を譬えて“磁器の尼僧”(une nonne céramique)と呼ぶところまで進んでいく。

たしかにこうしたところにクローデルの「類推に陶醉した」カトリック的偏倚を見ることは容易であろう。しかしわれわれがここで問うべき対象は、こうした類推的イメージを通して幻視しようとする意志の正体である。

みずからが触れた感覚、みずからが抱懐した想念を“見る”ことが詩人の本質である。詩人のその眼はまた「アジア民族に共通した根への注視」(「Samedi」in Pleiade, p.784sq.)に同化しようとする意志的主体であった。

【注記1】 本論中に略記した文献は以下のものである。

Paul Claudel, Œuvres en prose (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1965.

Paul Claudel, Œuvre poétique (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1967.

Gilbert Gadoffre; Claudel et l'Univers chinois, (Cahiers Paul Claudel, 8), Gallimard, 1968

Philosophes taoïstes (Lao-tseu, Tchouang-tseu, Lie-tseu), textes traduits, présentés et annotés par Liou Kia-hway et Benedyct Grynopas (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1980.

Léon Wiegier; Les Pères du système taoïste (traduction paraphrasée de Lao-tseu,

Tchouang-tseu, et Lie-tseu) Ho-Kien fou, 1913.
Henri Cordier; Bibliotheca sinica, New York, Maurizio martino, repr.1904.

【注記2】 本論中の『老子』の原文および異文は以下の書に拠った。

武内義雄譚註；老子、岩波書店、昭和13年

武内義雄；老子と莊子、岩波書店、昭和5年

またはその他の関連する書誌については、以下を参照されたい。

『日吉紀要フランス語フランス文学 N°20——クローデルと老子』。

『日吉紀要フランス語フランス文学 N°32——書誌 [1]』。