慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	フランス文学と漢文学との出会い（その十）：セガレンの『碑』と中国古典 (2)
Sub Title	Contact avec les lettres chinoises (X) : "Stèles" et les textes classiques chinois (2)
Author	森, 英樹(Mori, Hideki)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2005
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. フランス語フランス文学 No.40 (2005. 3) ,p.1- 30
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10030184-20050331-0001

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（その十）――
セガレンの『碑』と中国古典［2］

森　　英樹

第二章『老子』『列子』から

［1］ 老子・列子の仏訳

フランスにおける道教著作の紹介・移入について、かってわたくしは本紀要に概略を記したことがある（→ N° 20, p.139–141）。セメド（Semedo, Alvarez de）やル・コント（Le Comte, Louis）、デュ・アルド（Du Halde, Jean Baptiste）などによって老子や荘子などの名およびその思想がヨーロッパに知られたのは 17 世紀である。しかしそれは充分に正確なものではなく、多くの誤解や誤謬に満ちたものであった。

それでも道家思想、とりわけ老子の不思議な魅力は、ヨーロッパの知識人たちをある意味では孔子以上に魅惑してきた。18 世紀の『イエズス会紀要集』におけるシボー師やアミオ師による簡単な老子紹介についで、その漢文原著の本格的な欧文訳は 19 世紀にはいっていくつか現れた。もっとも早期のものに、Abel-Rémusat の『太上感応篇（たいじょうかんおうへん）』の訳（1816 年）がある。しかしレミュザのこの訳著はかれの《道徳経注釈》とともに、まださまざまな誤謬や歪曲的解釈を免れていなかった。

レミュザによれば老子の書は、聖書あるいはフェニキアに淵源するものである。また西遷した老子はバクトリア辺りまでやって来たなどとなっている。ちなみにこの『太上感応篇』は道教の道徳を平易に説いた道教経典の善書のひとつであり、通説に老子の撰と言うが、実は後世の人が『抱朴子』な

どの文を集録したものであるという。

次いで 1831 年に G. ポティエの《道教の起源と普及》と題する著作が出た。該書をわたくしは未見であるが、コルディエの《書誌》によれば、サンスクリット語注釈つきの道徳経であるらしい。

老子の書『道徳経』の早期の欧文訳には、1828 年にロシアの修道僧ダニエルなるもののロシア語訳がある（さらに溯る 1750 年頃と推定されるラテン訳の写本がロンドンのインド事務局にある由→ Cordieri P.722–727）。つづいてヨーロッパ最初の完訳と銘うつ G. ポティエ（1838 年）が、さらに S. ジュリアンの仏訳（1842 年）が現れた。そのほかクラプロート、レオン・ド・ロニーに『道徳経』に触れた小論があり、19 世紀後半になると英語やドイツ語による翻訳・研究が多く見られるようになる。

こうした経緯ののちヴィゼルの《道教体系の教父たち》（Les Pères du système taoïste）、すなわち老子、列子、荘子の仏訳が 1913 年に刊行されるのである。これがクローデル、グルニェ、セガレンなどの媒介原典となるのである。

1950 年に刊行されたアンリ・マスペロの《中国の宗教と歴史に関する遺稿（Mélanges posthumes sur les religions et l’histoire de la Chine）》は、ヨーロッパにおける道教研究の古典とされているが、このマスペロ自身も老子、列子、荘子からの引用は、部分的な変更はあるものの、大体はこのヴィゼル訳に拠っているのである。

さてこのヴィゼルの仏訳本であるが、表紙のタイトルはこうである。

「Dr Léon Wieger S.J. / Taoïsme.Tome II / Les Pères du système taoïste / 老子 Lao-tzeu 列 子 Lie-tzeu 荘 子 Tchoang-tzeu / Texte revu sur les anciennes éditions taoïstes / traduit d’après les commentaires et la tradition taoïste / 1913」

すなわち道教経典の古写本を底本とし、諸註と経外伝承を参照しつつ訳したものという（《tome I》はそれらの文献の書誌である）。

序文において老子、列子、荘子の略伝を述べ、ついで『道徳経』についてはさらに詳細な書誌を載せている。それは「Index officiels, I des Han, II des Soei, III des T’ang, IV des Song, V de Lou-teiming, VI de Tou-Koangt’ing,

VII de Tcheng-ts'iao, VIII de Wang-k'i, IX de Tsiao-houng, X Index du Canon taoïste」というもので、すなわち漢代、隋代、唐代、宋代の官本、及び杜光庭、王弼、焦竑などの刊本の一覧である。

本文は左欄に漢字原文を縦書きに載せ、右欄に各章ごとの仏訳を横書きに載せる。その訳文の末尾には2、3行からなる簡単な註を付している。巻末には「賢者」「原理」「自然」などといった項目別の索引、および固有名詞索引を付録している。

神父ヴィゼル師の訳については、忠実でないとか教義的な偏見が混じているなどの批評があるが、思うにその該博な文献渉猟に加えるにこれほどの周到な準備をもって為す翻訳は、アクセクと塵事に追われ、速成をねらう現代の学者のよく為し得るところではない。やはり大業と称すべきものであろう。

わたくしは前号において、『詩経』に取材したセガレンの散文詩が、クヴルールの詩経仏訳に負うところが大であり、セガレンがしばしばこの著作から語彙や表現を削取している事実を示した。

これに対して『道徳経』や『列子』の原句をエピグラフに掲げた作品では、このヴィゼルの仏訳はそれほど濃厚な影響を反映していない。すなわち以下のセガレンの作品群における間テクスト性はより希薄であって、この媒介原典との比較検討は前例ほどには詳細を要するものではない。

［2］ 瞬間

§漢字エピグラフ§ **名可名非常名**
§その出典§

「道の道とすべきは、常の道に非(あら)ず。**名の名とすべきは、常の名に非ず。**無名は天地の始め、有名は萬物の母なり。故に常無を以て其の妙を觀(み)みんと欲し、常有を以て其の徼(きょう)を觀(み)んと欲す。此の両者は、出づるを同じ

くして名を異にす。これを玄と謂う。玄のまた玄、衆妙の門なり。」『道徳経』第一章）

§セガレン詩の大意§

わたしが今日知ることを、わたしは急いでお前の表面に、わが眼前にしかと現存するこの石の表面に彫りつける。

わたしがいま感じることを――墜落の感覚が内蔵に刻印されるように――お前の肌膚に、そのみずみずしい絹の肌衣に圧しつける。」

なぞるべき筋目といえば、お前の波模様なす静脈の肌理があるのみだ。解読するためには、身をずらして視線を後退させるしかない。彫り込むべき厚みは、お前の裏地のそのわずかな凹みのみだ。

こうして今日わたしの知ることが、わたしの外面に放擲され、純粋、豊饒かつ明晰なるものとして、わたしに加担し、卑小なわたしを永遠かつ無謬に支えてくれるというわけだ。

いずれわたしは凹みに埋められたわが秘奥の真実を失うことになるだろうが、しかし何と！　牢固な記憶であるお前、時間を石化させ亭々として立つ記憶の守り手たるお前が、その記憶を消し去るのだ、

あれを……あれはそもそも何であったか……あれは、はやくも剥離され、粉々に解体され、今や測深不可能なわが深淵の泥土に呑みこまれて何ものともなく泡吹いて発酵しだすのだ。

§解読§

わたしが今の瞬間にいだいている想念、今のときに意識している感覚は、そのままでは明確に可視的でない、時とともに消え去る不安定なものである。わたしはそれを永久に保存すべく固い石に刻み込もうとする。

“わが眼前にしかと現存する”（visible et présente）この石碑は、ただちに肉身の記憶の層に変貌する（第2節）。そして記憶するという内的行為が、

この肉身の襞に刻みこむという行為に並列される（Ch. ドゥメは碑石を“お前”と言う呼びかけのうちに女性を想定し、ここに性的意味を詮索してしているが、わたくしはそこまで詮索はしない）。

こうして記憶されたもの（碑銘に刻み込むようにしっかりと記憶されたと自覚されたもの）は、時間性のなかで浮動する不安定なわたしの現存を導き、その確かな支えとなってくれるであろう（わたしに肩をかして石碑と等しい高さにわたしを持ち上げ支えてくれるだろう）。

しかし実際にはわたしの期待に反したことが生じたのである。“瞬間”=今日そのものがもつ多様なニュアンスの細部が時の経過とともに消え失せていくのは不可避のこととしても、その不可避性に抗すべきはずであった記憶の堅固化、その碑銘性そのものが、実はみずからそうした記憶の実質を抹消してしまうのである。

なぜなら時間内存在としてのやわらかい生身の肉体そのものが、碑銘性の固さのふだんの否定であるからだ。かくして刻まれた永遠の文字――それは生身の肉体のなかで否応なく風化していく――は、いまやばらばらの破片となって無意識の暗みに沈下し、なにものとも知れぬ不気味な泡となって沸騰し、わたしの現存をおびやかし始める。

§議論§

漢字エピグラフの老子引用句「名の名とすべきは常の名に非ず」は、その欧文訳は種々あるが、そのうちの二、三を挙げてみる。

「L’Être qui peut être nommé n’est pas celui de tout temps.」（Wieger）

「Le nom qui peut la nommer n’est pas le nom de toujours.」（Houang Kiatcheng et Pierre Leyris）

「Le nom qu’on peut nommer n’est pas le nom extraordinaire」（Chou Ling）

「Le nom qu’on saurait nommer n’est pas le nom de toujours.」（Liou Kia-hway et B.Grynpas）

「The name that can be named is not the constant name.」（D.C.Lau）

最初のヴィゼルの訳「名づけられうる存在は常の存在ではない」には、すでに前文のコンテキストを踏まえたうえでの訳者の解釈が含まれている。またアンリ・ブイエが全集テキストの下欄註に挙げている Chou Ling の訳は、どうみても誤訳である。すなわち「... le nom extraordinaire」は「le nom ordinaire」と訂正すべきである。

『道徳経』の原文は、それが簡潔であればあるだけ、しかもそれが多義的な漢字による簡潔であるがゆえに、幾多の多様な解釈を要求することはいうまでもない。その原文には上に挙げたのとは異なった句切り方、つまりいくつかの異なった訓読をも要求するのである。

たとえば「常無欲以觀其妙、常有欲以觀其徼」のパラグラフは、「常に無欲なれば、その妙を観るべく、常に有欲なればその徼を観るべし」などと読むことも可能である。その場合はもちろん既存の欧文訳とはべつな訳と解釈が提示されなければならない。ここではそうした原文解釈の哲学的錯綜中に分け入ろうというのではない。

クローデルにとっては老子のそうした深みが魅力であった。しかしかれの慫慂にもかかわらず、セガレン自身は老子思想のその深淵（l'abyssale pensée）に沈潜する意図はなかったようだ。「名可名非常名」という一句からセガレンが読み取ったものを、この作品「瞬間」から推測してみよう。

「瞬間」は、要約すれば以下のようなことを言っている。碑石に刻まれた文字､それはすなわち決定的表現ということである。そうした決定的表現は、もし記憶や心象がわれわれの生身の肉体内部のふだんの生成変化としてあるとすれば、決して記憶の永遠の守り手とはなり得ない、と。

「名可名非常名」における“名”を、かりに“名称”とか“表現”という文字に置き換えれば、この一句の意味は、表現（名称）の表現（名称）として可とすべきものは決して決定的表現（名称）ではない､ということになる。おそらくセガレンは、そうした直感的解釈をもってこの散文詩を書いているのではなかろうか。

ところで原文では、「道可道非常道。名可名非常名。」と“道”について言う一句が“名”について言う一句と並列されている。これは異なる二つの命題が対等の価値で並列されているのであろうか？　いやこの二句はじつは対等のレベルで並んでいるのではない。

すなわち道についていう一句が本意であって、名についていう一句はじつはその譬喩（たとえ）であるとも読める。つまり、道の道とすべきが常の道に非ざる事、たとえば名の名とすべきが常の名に非ざるがごとし、という意味あいに読める。道についていう一句と同じ思想的深みを、名についていう一句に対して付与するのは、おそらく正しくない。

いずれにしてもセガレンがこの一句に唱和した散文詩「瞬間」は、そうした老荘思想の深みを付与することを意識的に忌避している。

それはそれとしてわれわれは、ここでこの深みなるものがいかなるものか試みに一瞥を向けてみよう。原文第一章の大意は以下のようにも思える。無と有とは名づけ方、すなわち名目上の区別にすぎない。この名目上の区別にかかわる理知上の立場を放擲して、直身をもってその根底の曖昧なところに参入すること、その幽暗な実境に心身をあげて参入すること、それが微妙な真実に到る入口である。そして根底にあるその曖昧さ（obscurité）を“玄”と呼ぶなら、それがまた道徳の拠って立つ根底（racine profod, souche solide）であると。ちなみに『道徳経』はさらに第五十九章において、そうした根底をたんに推論するのみでなく直覚せよ、そしてさらにその幽昧に一体化せよという。すなわち、たんにそれを直覚するだけでなく、さらにそれを“固めよ”という。

すなわちロゴスを越えてこの根底を深く固めていくのが、「深根固柢、長生久視之道」であるという。これが“道徳”というときの“道”の謂である。すなわち、その道はまた“養生”の道でもある、と。

ともかくセガレンの散文詩にはこうした老子本意の精神的瞑想が起動する気配は見られない。ここでセガレンは『道徳経、第一章』から裁断された

原句の断片の放つ衝撃に、かれ自身の想念をゆだねるという立場をとっている。すなわち、この衝撃を発端として、そこから自らの異化的想像力あるいは想像的異化（imagination différenciatrice ou différenciation imaginative）を自由に発動せしめているのである。

原句の「常名・常道」（Le Nom de toujours, le Tao de tout le temps）に対して「わたしが今日知ること」（Ce que je sais d'aujourd'hui）という語句の対置には、老子の深遠な語句を表層化する揶揄的意図があらわれている。

老子のいう“常”とは、“恒常”というごとくいつまでも同じ姿で存在するの意であり、また“五常”というごとく長く変わらぬ道理の意である。したがって「常名・常道」とは“真の名、真の道”の意義に近い。

ここに“瞬間”の概念を対置させてセガレンがはたらかせた想像力には、ついに積極的なものの提示がない。「瞬間」における 6 聯の “verset” が語るのは、心理学的に切り取った無意識の地層のねじれの露呈にすぎない。

[3]　欲望の碑

§漢字エピグラフ§　**不為而成**

§その出典§

「戸を出でずして以て天下を知り、牖を窺ずして以て天道を見る。その出づること彌遠ければ、その知ること彌少なし。ここを以て聖人は、行かずして知り、見ずして明かに、**為さずして成る**。」（道徳経、第四十七章）

§セガレン詩の大意§

高く聳える山巓がお前の体重をあざ笑う。あそこに到達できずとも、悔しむことはない。お前はもうお前の視線であれを登り尽くしたではないか？

羊腸たる街道が足もとに延びている。あの橋から望楼へ、宿場への全里程を歩き尽くさずとも、――お前はお前の願望でこれを踏破した。

清楚な少女が君の色恋をそそる。たとえ彼女が無防備で黙って裸のままでいるところを見たことがないとしても、――お前はお前の欲望でその全身を睨(ね)め尽くせばよい。

☆

すなわち“想像する―欲望”の碑をうち建てよ。それがお前を凌駕する高山も、遥かな街道をもお前の所有となし、

あの生娘すら有無をいわせずお前の接吻のもとに臥さしめるのだ。

§解読§

セガレンのこの散文詩は、ことさら解読を要しない。“想像する―欲望”（Désir-Imaginant）をもってすれば、“戸を出でずして”高山を跋渉することができるし、強い願望の眼差しをもってすれば千里の旅程も居ながらにして成就することができる。そうした想像の欲望をもってすれば、いかに防御のかたい女をも容易に侵犯することができる、というのだ。

すなわち欲望の想像力は、現実の行為を「為さずして成すことができる」というのである。これは無論、原句の意義をシニックな機知をもって解釈したもので、老子哲学の明らかなパロディである。

一方の原句は老子に特有のパラドックスである。すなわち、天下の情勢を知るためには世界をあまねく周遊しなければならない、その歴覧のわたるところが広ければ広いほどその知識は大きいはずだ、というのが普通一般の常識である。しかし原句はこうした常識をあざ笑う。「戸を出(い)でずして以て天下を知り、牖(まど)を窺(うかが)わずして以て天道を見る。その出づること彌(いよいよ)遠ければ、その知ること彌少(いよいよすく)なし。」と。

セガレンの作品「欲望の碑」は、こうした老子のパラドックスを前にして、軽妙な、というよりいささか軽薄なパロディを対置させたのである。

§議論§

『道徳経』第四十七章の意義はおよそ以下の仏訳が示すとおりであろう。

「A. Sans sortir par la porte, on peut connaître tout le monde;
Sans regarder par la fenêtre, on peut se rendre compte
des voies du ciel.(principes qui régissent toutes choses).
—— Plus on va loin, moins on apprend.
B. Le Sage arrive au but, sans avoir fait un pas pour l'atteindre.
Il connaît, avant d'avoir vu, par les principes supérieurs.
Il achève sans avoir agi, par son influence transcendante.」(Wierger, p.47)

「鑑遠の章」とも呼ばれることのあるこの第四十七章の意味は、伝統的には次のように注釈されている。いわゆる賢者が、衆人群居の城市から遠くはなれた僻遠の土地にひとり籠って、しかも世上の動向、政治の変遷を知りうるのは、つまり「戸を出でずして天下を知り」うるのは、かれが自己反求の思索によって得た明眼をもって人間一般の心の動きを、広くは天下人民の世情世態を——自らの心を推して——洞察することができるからである。

すなわち一人の心は万人の心であり、また天人一理であるとすれば人の道をもって天の道を洞察することができる。人を治める治世の法は己れを治める修養のなかに枢要がある、云々。博学多聞をもってする外的認識は、『論語』にも言う「切に問うて近く思う」いわゆる“切問近思”に根拠をおかねばならない、云々。とこれは孔孟老荘を問わず中国古来の伝統的な考えである。

しかしこれらの思想は、心身双修の内観の原理を基盤とした一種の超論理的真理であって、一般の論理的な平明な言葉では置き換えられない微妙な内実を含んでいる。その内実は、思弁的論理的な言語によっては表現することも把握することも困難なものである。

にもかかわらず敢えてこれを言筌に載せようというのが、荘子の饒舌な寓言（allegorie）であり、老子の寡黙で簡潔な箴言（aphorisme）であり、た

とえばここに用いられているようなパラドックスである。そもそもパラドックスとは、直接平明には言い表せない微妙な真理を暗示的にいう“秘示的な言葉 = paroles révélatrices”である。

こうした秘示的な表現は、それが多用されるときにはヨーロッパ人にとってはしばしば苛立たしい反感と嫌悪とを引き起こすであろう。そうした反応は老荘読書に魅了されたあのクローデルにすら見られる（→N° 36, p.20-21）。

禅問答にも似た不立文字的な表現も、それが暗示しようとする“心身双修的観念論”の深みもともに、結局セガレンの関心を引き寄せるものではなかった。セガレンの「想像する―碑」は、老子の秘示的な一句を明示的な、あるいは顕示的なレベルに拉致したものである。結果は、いうまでもなく原意のパロディとなる。

なるほどわれわれは、想像力を活発にはたらかせさえすれば、“無為にして”成しうるかのごとき錯覚を得ることができる。ポール・ヴァレリーが言ったように「意識は万能である」。すなわち活発な意識の変換体系の内部においては、レオナルド・ダ・ヴィンチのごとき“万能人”の存在すら容易である。

しかしそれはあくまで主観内部における心理的効果にかかわることにすぎない。ここにおいてもセガレンの“想像的異化”は、老子の深遠を軽妙な機知の発動によって表層のレベルに転置したにすぎない。つまり前掲の散文詩と同様の、やはり秘教的な思考に対する揶揄的なシニシズムをもって原句を処理している。

『碑』のなかで直接に老子から題材をとった作品は、前述の「瞬間」とこの「欲望の碑」の二編のみである。したがってこの二編のみからセガレンの老子理解がこの後いったいどれほどまでに深化していったかを推測するのは困難である。

「クローデルとセガレンの老子理解」

さきに述べたクローデルの老子読書（→ N°20 et N°36）は、レッグやヴィゼルの欧文訳を介して 27 歳頃から晩年にまで至っている。なかでも『道徳経、第二十章』――“虚用”の章とよばれている――の部分は、生涯に

二度にわたってみずから散文訳を試みるほどの執着であった。そのほか老子への言及は、『接触と環境』『詩人と三味線』』『詩人と香炉』『比喩と寓話』などクローデルの著作の各所に見られる（→ N° 36,『クローデルとタオ』）。

クローデルは“虚”vide・“無有”non-visible というものが“道”Tao の核心をなす観念であるとして、加えてここにアジア民族に共通した根を見ていたようである。

セガレンが 1907 年に『太古の人々』をクローデルに送って以来、両者の間には書簡の往復が継続された。1909 年には当時フランス領事職にあったクローデルと天津で最初の会見をなし、かれに天津の町を案内されたという。両者は次の会見のときには多いに談論をかわしたというから、おそらくこのときなどにもクローデルはセガレンに老子の“深遠な思想”（l’abyssale pensée）について熱っぽく語ったであろう。

しかし 19 世紀的な、かつ宗教的なクローデルと、神経医学者かつ考古学者としての一面をもつセガレンとの間には、やはり中国に向き合う姿勢にも観点にも相違があった。文通による二人のそうした宗教的芸術的論争は、セガレンの死の直前まで続いた。セガレンの死後に刊行された『地のための戦い』（Le combat pour le Sol, 1913–1918 頃の稿）は、かれのクローデル的カトリスムに対峙する劇作品であり、文通での論争を反映しているといわれる。

クローデルの東方“認識”は、老子から荘子へと、そして次には日本へと推移してセガレンの死後にも継続していく。クローデルはいわゆる“タオ”なるものを、存在論として、審美論として、さらには一種の社会構造論として見ようとした（→前掲 N° 36, p.1–32）。こうした意味での生真面目さ、深刻さはセガレンの少なくとも如上の散文詩「瞬間」および「欲望の碑」についていえば見られない。

セガレンのこうしたいわば現代的なシニシズムは、これもまたクローデルの側からみれば、時には「あなたの感受性のある特異な状態」としか言いようのない、苛立たしさをそそるものであったと思えるのである。

[4] 理性への讃辞

§漢字エピグラフ§ **其國無師長　其民無嗜慾**
§その出典§

「黄帝、晝寢(ね)て、夢に華胥氏(かしょし)の國に遊ぶ。…… **その國は師長無し、** 自然のみ。**その民は嗜慾無し、**自然のみ。生を樂しむを知らず、死を惡(にく)むを知らず、……」『列子』黄帝、第二

§セガレン詩の大意§

朕(われ)はかねがね衆人の理性なるもの、誤謬寡(すくな)しとかれらが云う理性なるものを妬んでいた。で、その力のほどを知らんとして、かく言明した。龍は万能也、そは長大にしてかつ短小、二にしてかつ一、此処に居てかつ居らぬ也と。——朕は衆人の間に爆笑が起こらんと予期せしに、——あに図(はか)らんや
かれらは我が言を信じたのである。

朕はつぎに勅令をもってかく告げた。人知の及ばぬ天こそは太古の昔に星華のごとくに開いて炸裂し、夏の花粉と月と太陽と時刻とを虚空に散り撒ける也。するとかれらはそれによって暦を作った。

朕はかく決定した、即ち万人ひとしく価値があり、——差別され得ぬ——ひとしき熱意をもつ。即ち最もよく荷を引くラクダは殺してもよいが、びっこのラクダ曳きは殺さざるべしと。朕は否認者の現れるのを期待していたが、——しかし
かれらは承認した。

朕はそこで帝国全域にかく布(ふ)れしめた、もはや帝国は存在せぬ、これよりは人民が最高者としてみずから糧を食(は)むべし、爵位栄誉の階級は廃棄され、数字の 1 より始むべしと。

するとかれらはゼロからやり直しはじめた。

★

そこで朕は、かれらの忠節、その盲目的従順を愛でてこれに酬いんとして、かく発布した、人間のなかの衆人こそ王座にあれ、その余は各人各様にと。

するとかれらは朕をして妄想を抱ける背信者、帝王たる徳も位も天意によって簒奪された統治者となしたのである。

§解読§

セガレンのこの散文詩は「理性への讃辞 = Hommage à la Raison」というタイトルを付しているが、ホテルの便箋らしきものに書きとめられた草稿には「人々の理性への讃辞 = Hommage à la Raison des Hommes」と読める文字が記されている（→ Ch. Doumet, Stèles, p.102）。

このタイトルにある“人々 = des Hommes”は、詩のなかの“la Raison des hommes”や“Honorez les hommes dans l'homme”などの用法からして“衆人”の意味に解すべきであろう。

すなわちその本意は理性そのものへのイロニーではなく、世人のもつ理性へのイロニーである。それはまた“無君の政治”（デモクラシー）へのイロニーにもつながっていく。

万人の尊厳と平等、万人の万人による支配というデモクラシーの根拠する原理は、万人のうちにひとしく内在するという“理性”である。さてこの万人の万人による理性政治は一人の支配による帝王政治に勝るものなのか。

この帝国の王、おそらく黄帝に擬せられたとおぼしきこの帝王は、世人のいう理性なるものがいったいどれほどの力量と権能を持つものなのかを知ろうと欲する。その皮肉たっぷりな結果報告が如上の内容である。

ドゥメはここに中国革命という歴史的事実の反映を読み取り、かつフランス革命の遺産たる人民支配の理念へのイロニーを示唆しているが（→ Doumet, ibd., p.103）、たしかに作者自身にもそうした意図はあったかも知れない。

さきに指摘したホテルの便箋に書きとめられた草稿には「1913 年 3 月 19

日、北京」の日付がある。すなわちその前年たる 1912 年には、いわゆる辛亥革命に蜂起した一派が南京において中華民国の成立を宣言し、孫文（Sun Wên, Sun Yat-sen）は臨時大統領となった。宣統帝溥儀（Puyi）は退位し、3 月には仮憲法が制定された。しかし大統領の地位はすぐに袁世凱（Yuan Shikai、かれは清朝から革命鎮定を託された軍閥であるが、朝廷と革命軍と二股をかけた人物である）にとって替わられる。そしてセガレンが草稿を書きつけた 1913 年 3 月頃からは、はやくもこの人物の独裁的恐怖政治が始まるのである。

この「中華民国大統領」なる袁世凱は、セガレンがしばらくその宅地に寄居したこともある、かれにとっては無縁ではない人物である。かれはまた 1912 年 10 月から世凱の息子の専任医師ともなっていたのである。かれらの間には当然親しい交際があったであろうし、しばしば談笑も交わされたであろう。実際、セガレンは「袁世凱との会話」などという記事を二度ほどにわたってパリの雑誌社に寄稿している。

そこで「衆人の理性への讃辞」に擬せられた君主は、もしかしたら黄帝ではなく、この袁世凱であったのかも知れない。若いころはニーチェを愛読し、その衆愚侮蔑の超人思想を蘊蓄していたであろうセガレンの知性は、王道政治を理想として掲げてきた三千年の帝国がもろくも風化崩壊し、その後のアナーキーの混乱のうちに展開される喜劇の内実を、冷ややかな眼で見ていたのではなかろうか。

§ 議論 §

1）エピグラフの原句の意味

漢字エピグラフに引用された原句は、『列子』第二編の冒頭にみえる。それは次のようなものである。天下に推されて即位した黄帝は、はじめの三十余年みずからの聡明をつくし智力をつくして政治に専心したが、天下の治まらざる憂いに悄然として困憊するばかりであった。

己れの過ちの深きことを嘆じた黄帝は、すべてを放擲して館に閑居し、斎戒すること三月に及んだ。そして昼寝の夢のなかで華胥氏（Hoa-su-che）

の国（= 伝説の理想郷）に遊んだ。これは非現実の夢想の国である。中国を離れること幾千万里である。故に黄帝は“神游”、つまり肉体を動かさず心で行ったのである（「seul le vol de l'âme y atteint.」—— Wieger）。

華胥氏の国には君臣上下の差別がなく——師長なく——、民は利害愛憎の心がなく、自由で自然のまま、生死を一にし物我を斉しくし、欲望なく畏忌なく、水にも溺れず火にも焼けず、空に乗り虚に臥し、山谷を歩いてもつまづかずに“神行”している云々、という具合であった。黄帝は目醒めてのち怡然として自得した。しかる後の二十有八年、天下はほとんど華胥氏の国のように大いに治まったという。

2）『列子』とフランス

『列子』全八巻は如上のような架空譚や寓話に満ちた老荘系統の書である。ただしその内容や構成には一貫性に欠けるところがあるので、一人の著者の手になるものではなかろうとか、後人の増竄したものであろうとかの説が現れた。またそれらの説話の内容には中国以外にかかわる要素が多いので、『列子』はおそらく異邦の人の著作であろうなどと、諸説が紛々しているのである。

実際、たとえばこの黄帝の華胥遊行譚のすぐ後には、『荘子』が語るのとまったく同様の朝三暮四の寓話が現れたりしているが、『列子』はおおまかは老子の思想にもとづく清虚無為を説いている。

ただし老子に見られる政治的要素がずっと薄まって、それよりもっと個人的修養の実践的側面が強調されている。要約すれば感情思慮を泯滅し、自我意識を超越して下界への執着を捨て切り、静寂無為の境界に安住せんというものである。

こうしたいわば“即身絶対”的教説に、さらに輪廻説や宿命論が加わり、全体がいささかインド的思想の趣きをもつ人生観を帯びているので、『列子』はますます中国外の南方の異邦人、もしかしたらインド人ではないかとか、仏教渡来以後の偽作ではないかなどと憶測されているのである。

その出自の曖昧さはともかく唐代には荘子が「南華真人」、その書が『南華真経』の称を得たのと同じように、列子は「沖虚真人」と呼ばれ、その書

は『沖虚真経』の名をもって道教経典の主要なものとして尊重された。宋代にはさらに『沖虚至徳真経』の号をも与えられている。

いずれにせよ列子という人物は老子よりさらにはるかにその実在が疑わしく、その書もまた混雑した要素を含んでいるためか、ヨーロッパにおける紹介も翻訳も老子荘子に比べて遅いようである。《19 世紀ラルース》にはまだ列子の項目が見られない。

もっとも早期に属する紹介として、コルディエの書誌によれば 1877 年にドイツ人による著作があらわれている（《20 世紀ラルース》には列子を B.C.4 世紀の人として紹介している）。決定的な労作はやはり 1913 年のヴィゼルの訳を待たねばならない。その後 1980 年に B. グリュンパスの全訳がプレイヤード叢書に収録される。『列子』の著者および著作についての如上の問題は、このグリュンパスが妥当な要約をもって紹介している（→ Philosophies taoistes; Bibliothèque de la Pléiade, p.681-692）。

さて文学者としてはやく列子に注目した者はクローデルであった。かれの著作のひとつで《L'Œil ecoute= 目は聴く》と題するそのタイトルは、『列子』中の「目を以て聴く」の一句から借用されたと云われている。ジャン・グルニェもまた『列子』に興味をもっていたらしい形跡がある。

いずれにしてもセガレンが『列子』にも関心をもち、作品のエピグラフにその一句を引用しているという事実は、やはりここでもまたかれの勤勉ぶりが窺われて注目される。

3）「その國師長なし」について

「師長」とは “chef ” と訳しうるが、「その國師長なし」の一句をもってただちに華胥氏の国があたかも万人平等の原始的な共産社会であるかのごとくに解釈するのは問題がある。『列子』は決してルソー流の社会思想を説いているわけではないからである。

「師長」の正確な意味は、「官之師長」（書経）というごとく “ 衆官之長 ”、すなわち百官それぞれの長という意であり、また「師長之讎、眡兄弟」（周礼）というごとく “ 先生または目上の人 ” ということである。

したがって「その國師長なし」とは、決して近代西洋流の無君主の平等

社会をいうのではない。それは老子の絶聖、絶賢の思想を継承するものである。すなわち、華胥氏の国ではすべての人が知識や徳において他に秀でてその長たることを願わぬということ、不争の徳、謙譲の徳をもって敢えてつねに人の下に居るというモラルを説くものである。

老子がいうように治人の根本は修己の方にある。華胥氏の国は、いわば悟者たちの共同社会である。理念的イメージの国であって、現実の人間的な、人間闘争を調和せしめる政治体制の組織の話ではない。

夢の中で華胥氏の国に遊んだ黄帝は、目を覚ましたのち「怡然として自得した」。「……今にして知る、至道は情をもって求むべからざるを。朕これを知り、朕これを得たり、しかも以て若(なんじ)に告ぐる能わず……」。

黄帝はなにを自得したのか。なにかの具体的な政治テクニック、なにかの政策的な方法をつかんだわけではなかろう。ただ治世の法は個人的な意志意欲をもっては能わずということで、それ以上の肝心のところは伝えることができないという。

つまりそれは無為自然の妙味というきわめて茫漠とした秘訣である。おおよそは『老子道徳経』にいう「無事をもって天下を取る」（第五十七章）、あるいは「無為を為せば治まらざる無し」（老子第三章）ということであったかも知れない。

しかしながらセガレンの作品のほうは、これを現実の歴史の局面にあてはめて引用しているのである。愚かなる人間たちが「師長無き」――ここでいえば君主無き――自然放任の状態に置かれればどうなるか？　理性なるものは果たして人々の自律の根拠として十全に機能するものであるか？

セガレンの眼は、やはり列子思想の奥処には注がれていない。ここでもまたその原句を、歴史的現実の俎上にのせて揶揄しつつ眺めているかのように思われる。

［5］野の賢者を称えて

§漢字エピグラフ§ **山野之人於時無用**

§その出典§

「太宗元年……冬十月、華山隠士陳摶（ちんたん）を召して入朝せしめ、これを待つこと甚だ厚し、……問うていわく、先生は玄黙修養の道を得たり、もって人に教うべきかと。摶（たん）いわく、摶は**山野の人、時に於いて無用なり**。また神仙黄白のことを知らず……」『宋史 457』、（L.Wieger, Textes historiques 3. p.1830.）

§セガレン詩の大意§

われは皇帝、みずから来たりて師に謁見する。おん身は七十年の月日、刻苦してわれらが古き“易”の探究につとめ、加うるにまた新しき知を興された。よって父老に教えを乞いたい。まずは、はたして不老不死の秘薬を見出されしや？　つぎに、神仙とともに席を交うる方法は如何？

★

賢者いわく、皇帝をして登仙せしむるは、地上の帝国にとっては一の禍（わざわい）にすぎません。

★

皇帝たるわれが隠士のおん身に問う。おん身はかって三万六千の精霊たちを己が洞房に迎え入れしや、あるいはその上天の棲者のただ幾人（いくたり）かとのみ対面せられしや。

★

わたしは隠士、煩わしい客の訪来を好みませぬ。

★

皇帝たるわれの願うところは、賢者が俗世に効験を示さんことである。

即ち衆人のために福利を齎さんことである。

★

賢者いわく、わたしは賢者、よって世上のことに心を向けたことは曾てありませぬ。

§解読§

セガレンのこの作品を解読する捷径は、かれが参照したヴィゼルの文章をここに掲げて、セガレンがどのようにこのヴィゼルの文を換骨奪胎しているかを検討してみることであると思う。

「……おなじ 984 年の末、帝［太宗］は高名な隠者にして道家の哲学者であり、易経（Livre des Mutations）に新しい注釈をほどこした 陳摶（Tch'ênn-t'oan）を朝廷に召さしめた。帝はこれを丁重にもてなし、つぎのごとく問わしめた、すなわち、かれは黙思修養によって衆人の福祉に益するいかなることを学んだかと。Tch'enn-t'oan いわく、隠者であるゆえにわたしは世人に心を向けたことはありませぬ。わたしはかっていかなる鬼神とも不死者とも逢ったこともありませぬ。不老不死の秘薬の処方は知りませぬ。呼吸法による内的人間（l'homme interieur）の養成にも精通しておりませぬ。いかなる仙道の方術にも心得がありませぬ。もしかりにわたしが帝をして登仙せしめたとしても、それは帝国にとってはひとつの損失であり、利益とはなりませぬ。いま天下の風習はまことに淳々として秀逸であります。黙思修養によってわたしが知ったことは以下のようなきわめて平凡なる事であります。すなわち、良き王者であるためには良き臣を選び、よく民を統治し、平和と良俗を心掛けることにて足りると。これらの言葉に感じ入った帝はこの隠者に尊称を与えた。隠者はふたたび山野に隠れ、ほどなくして逝去した。」（Textes historiques., p.1830.）

実はすでにこのヴィゼルの仏訳自体が、『宋史』の原漢文の忠実な訳では

なく、両者を読み比べるとかなりの径庭がある。しかしそのことにはここでは触れない。問題はセガレンが、このヴィゼルの記述をいかに変形して己が作品としているかである。

下線部分はその変形において注目すべき箇所である。帝は臣下をして陳摶を朝廷に呼び出し、臣下をしてこれに問わしめたのだが、作品では帝みずから陳のもとに会見に赴き、これを“父老＝Vieux Pere”と呼んでみずから謙譲している。また陳摶は古書の『易経』に“新しい注釈”をほどこしたにすぎないが、作品では「帝国古来の変異を究めつくし、さらに新しい知を興した＝retourné et labouré nos Mutations anciennes et levé des savoirs nouveaux」とその業績が大仰に誇大されている。

皇帝をして仙道を修得せしめるのはひとつの損失＝perte にほかならぬ、という陳摶の返答は「地上の帝国にとってひとつの禍い＝malheur にすぎぬ」と作品のほうは誇張する。

陳摶が世俗のことにかかわらないのはかれが隠者＝ermite であるゆえなのだが、作品では「わたしは賢者＝Sage であるゆえ世上のことに心を向けたことはかってありませぬ」という皮肉たっぷりの返答に変形される（そもそもヴィゼルの訳文には“Sage”なる呼称はいちども現れない）。

かくしてセガレンの意図は今や明瞭である。すなわち、『宋史』のエピソードにあらわれたひとりの隠者哲学者を誇大に格上げして、これを世俗の支配者たる皇帝のまえに対峙させることである。かくして皇帝と隠者との対話は、“地上の王者”と“精神界の王者”との対立というシェーマに変形されたのである。

§議論§

1）陳摶と邵雍

セガレンの作品では――如上のような誇大化のゆえに――故意に固有名詞が避けられて賢者＝Sage、あるいは隠者＝Solitaire とのみ呼ばれた陳摶は、宋代哲学に重要な地位を占める学者であるが、『宋史 457』および『宋史新篇 177』にその記述がみえる。

かれは仙術を修めて華山に居した。中国では仙人の代表のごとく言われてよく知られている呂洞賓、その呂洞賓を経て伝わった太極図（道士修練の術に用いられたらしい）を究め、好んで易を読み、著に『正易心法』『指玄篇八十一章』『三峰寓言』『高陽集』などがあるという。

五代周の世宗に諫議大夫をもつて召されたが応じず、太宗に召されたときに入朝して重んじられた（セガレンがこれを齢七十のごとくしたのは自由な創作である）。賜号を希夷先生という。陳摶もまた大衆によく知られたポピュラーな人物であるが、それは『元曲選百種』に収められた「西華山陳摶高臥」という戯曲に負うのであろう。

ところでエピグラフに付したセガレン自身の註を見ると、この作品における“賢者・隠者”には陳摶のほかにもうひとり、邵雍＝Tchao Yong の名が重なっていることが判明する。

邵雍、すなわち邵康節は仁宗の年間 1069 年に官に推挙されたが、これを固辞して生涯を市井の学者として過ごした。かれは陳摶の道教風の神秘的な数理の学、「先天象数の学」を継ぐものである。この邵雍が推挙を固辞した理由を後日親近の者に尋ねられたときに答えた言葉が記録されている（→「邵氏聞見前録」）。

> 「本朝仁宗に至り、政化の美、人材の盛、朝廷の尊、極まれり。前或いは未だ至らず、後及ばざるあり。天の命ずる所、偶然なるものに非ず。吾出づと雖も、尚何の益あらん。これ爾の知る所にあらざるなり。」

セガレンがとりわけ注目したのは邵雍の弁明の下線部分であろうが、何によってかれが邵雍の事跡を知ったかは分明でない。しかしいずれにせよ例のごとくかれの集中的な多読を示す証拠のひとつではある。

2）対立の構図

『宋史』に載せる陳摶の答弁は、この邵雍の弁明とおなじく、在野の人間が用心深く準備した保身の法と見なければならない。みずから「神仙黄白の事、吐納養生の理を知らず、方術の人に伝うべきもの有るに非ず、時におい

て無用」と言うのは自卑謙遜にかくされた老獪な保身の方便なのである。

解読の項において述べたような、セガレンの作品における皇帝に対峙する隠者の誇張された格上げの仕立て、実はこれはヴィゼルの仏訳にすでに無意識に施された仕掛けであったのである。

ヴィゼルの仏訳はすでに言ったように『宋史』原漢文の忠実な訳ではない。その詳細な検討は省くが、ひとつだけその例を挙げてみよう。「神仙黄白の事……云々」のあとには、「假令白日上升、亦何益於世。」と続く。ヴィゼルはこれを訳して、皇帝をして登仙せしむること、とする。すなわち皇帝をして方術を取得せしめても害あって益なしと。

しかし原漢文を素直に読めば、これは陳摶自身の自卑謙遜のつづきである。「［われは］吐納養生の理を知らず、方術の人に伝うべきもの有るに非ず、たとい［われが］白日に上升するもまた何の益か世に有らん」
と読むべきである。皇帝に対して“父老”として教訓を垂れるという隠者学者の格上げは、次のパラグラフでもさらに続くが、教父としての、布教家としてのヴィゼルが無意識裡に自己にひきつけて読解した結果に生じたことである。

セガレンの作品における皇帝＝地上の王者、に対する隠者＝精神界の王者というシェーマは、すでにヴィゼルの訳のなかに暗示されていた。現実の対立を理念的対立に誇張するセガレンのこの手法は、『碑』の「西面」に収められた「賢者の石表＝Table de sagesse」にも同様に見られるのである。

［6］ 賢者の碑表

§漢字エピグラフ§ **人無識者**
§その出典§

「武丁（ぶてい）夜夢に聖人を得、名を説（えつ）という。夢に見るところを以て羣臣百吏を視るに皆非なり。……これを野に營求（えいきゅう）せしめ、説（えつ）を傅險（ふけん）の中に得たり。この時説（えつ）胥靡（しょび）と為（な）り、傅險に築く。武丁に見（まみ）ゆ……得てこれと語るに果

して聖人なり。擧げて以て相と為す。殷國大いに治まる。……」『史記』巻三、殷本紀第三

§セガレン詩の大意§

荒草の藪に埋もれた石板、泥土に蝕まれ、鳥獣の糞にまみれ、青蝿蛆虫がたかり、そそくさと過ぎゆく者の目には止まらず、立ちどまる者には軽侮される、

賢者の鑑たる彼を称えて建てられた石碑、君王が夢に見て諸方に捜し索めたが、ついに何処にも見出し得ず

その居所は、悪人共の群がるただ中、（忘恩の子、叛逆の臣、奸智にたけた讒言者のただ中）

それらの者に雑りて彼はよりよく己れを隠すべくひっそりと住居していた。

§解読§

草藪に埋もれて人目につかない、泥まみれの古ぼけた石盤がある。これは昔の賢者を称える文字を刻んだ碑表であるという。史伝によればこの賢者は、己れの卓越した徳性と叡知を包みかくして、敢えて自分に悪意をもつばかりの輩たちと同居して屈辱にまみれた生活を送っていた。

その人は他ならず、後に王公を補佐して殷の朝廷の中興につくした賢相であった。自己の才能を隠して卑きに居るべしとは、老荘思想が説く道徳の教えであり叡知の処世法である。しかしながら、そうした賢者を称えるこの石碑の、汚泥蛆虫に蝕まれた何という憐れな姿であろう。

よりよく己れを隠すとは、こういうことなのであろうか？　うす汚れたこの石碑が心に引き起こすのは、悲壮な感銘というよりは、何かの愚かしくみじめな、笑うべきひとつの茶番のような感想にすぎない…、とセガレンの詩は言う。

§議論§

1）シャヴァンヌの訳とセガレンの虚構

『史記』に載せる傅説の伝はこうである。商［殷］朝第二十三代の王武丁は、即位して殷を中興する志があったが、これを補佐する名臣がいなかった。ある夜夢に見た説という名の聖人の似顔絵を描かせ、これを在野に捜索せしめたところ、傅険（今の山西省と河南省の間の土地）に見つけた。この時、説は日々の生活の資を稼ぐために囚人たちにまじって土木工事の人夫をしていた。武丁はかれを宰相となした。説の補佐によって殷の内部はおおいに治まり支配を固めることができた。説は傅険の“傅”を姓として傅説と呼ばれることになった。

さてセガレンの作品については、H. ブイエも Ch. ドゥメもオリジンとして二つを挙げている。ひとつはシャヴァンヌの『史記』仏訳（Mémoires hisoriques de Sseu-ma Ts'ien, trad.Chavannes, t.I, p.195）、もうひとつはヴィゼルの著（Textes historiques, p.81）である。両者ともほとんど同内容であるが、ヴィゼルの方には傅説が囚人たちにまじって土木工事の人夫をしていたという記述が無い。そこでかれが見た出典はシャヴァンヌの方であったと思われる。セガレンのこの作品を解く鍵は、実はまさにこの記述にある。

その記述、「この時説胥靡と為り、傅険に築く。」の原文をシャヴァンヌは次のように訳している。

> 「En ce temps-là,Yue était parmi les malfaiteurs qui élevaient des terrassements dans les parages difficiles de Fou.」

すなわち“胥靡”をシャヴァンヌは“les malfaiteurs”と訳している。“胥靡”とは 1）宮刑を受けた者、2）相随って軽刑に坐した者、3）鉄鎖をもって相つながれた者、などの意があるが、要するに刑徒、囚人 = criminels のことであるからシャヴァンヌが“malfaiteurs”としたのは誤訳ではない。

ところがセガレンの作品では、

「その居所は、悪人共の群がるただ中、（忘恩の子、叛逆の臣、奸智にたけた讒言者のただ中）
それらの者に雑(まじ)りて彼はよりよく己れを隠すべくひっそりと住居(すまい)していた。」

Sauf en ce lieu, séjour des malfaisants: (fils oublieux, sujets rebelles, insulteurs à toute vertu)
Parmi lesquels il habitait modestement afin de mieux cacher la sienne.

のように “malfaiteurs” を “malfaisants” の語に転換している。

criminels = 罪人→ malfaiteurs = 悪人→ malfaisants = 及害者 という推移のうちに語の意義が微妙に変わっているのに注目しなければならない。セガレンの作品における賢者傳説は、社会や他者一般に害を及ぼす criminels や malfaiteurs ではなく、ひたすら己れ自身に害を及ぼす malfaisants に囲繞されて生きているのである。

シャヴァンヌの仏訳に対するセガレンのこの故意の読み取りは何ゆえであったか？　ことさらに己れを害する者のなかに隠れるというのは、隠棲の悲愴性、というよりもその惨めさを誇張して、いわゆる中国風の賢者のこの種の行蔵をなにかエキセントリックな、可笑(おかし)なものとして揶揄することではなかったろうか？

2）隠棲の逆説

この作品に付せられた漢字エピグラフ「人無識者」は、『史記』の当該部分にはない。セガレンが別の何処からか引用してここに付会したものである。あるいはかれの造字のようにも思われる。たぶん「人の識る者無し」と読ませるつもりであろう。Chou Ling は「Personne ne le connait」と訳している。

自分の才能地位をつつみかくしその形跡をくらます自己韜晦は、老荘の処世哲学である。たとえば『道徳経』第七十章に言う、「……是以不我知、知我者希、則我者貴、是以聖人被褐懐玉」と。すなわちかれの言行は世俗に超過するところであるから、そのゆえに容易に人に知られない。つまり無名であればあるほどかれの貴重さは増す。すなわち聖人は心に玉を抱いて表面は

ボロ服をまとっていると。

“ 隠者 ” とは、あるいは “ermite”、あるいは “le Solitaire”、あるいは “le Sage” と訳されうる。しかし僻遠の砂漠に孤棲する “ermite” のイメージをもって理解されるものではない。“ 隠れる ” のは必ずしも深山幽谷に限らない。世上の人々と交わりながら人と才知を競わない、人の上に卓越するのではなく、人の長となることなく、常に水の低きに就くがごとく卑小な地位にいて無名をつらぬく、ということである。

ただし老荘における隠の哲学は、“ 顕 ” に対する二元的対立としての隠ではない。それはいつも一筋縄ではいかない複雑な要素をもっている。時にこの隠は顕（= 出世）のための手段という老獪な側面をも含んでいる。

「我を知るもの稀なれば、すなわち我は貴し」などという老子の言葉は逆説である。逆説とはすなわち裏を含んだ言葉であるということである。

中国におけるこのような隠棲の逆説哲学は、ただちにヨーロッパ的な理知のパラダイムにおさまりがたいものである。セガレンも、またクローデルすらも、この茫漠とした曖昧さの深みにまでは分け入ることができなかったように思われる。

【注記 1】わたくしは本紀要の前号（第 39 号）の第一章、セガレンの漢字学習の項において、セガレンが受講していた当時にヴィシエールが用いた教科書は《Rudiments de la langue chinoise ——Prononciation, Ecriture, Grammaire, Syntaxe ——par A.Vissière, Paris, 1904.》ではなかったかと推測した。

最近刊行されたセガレンの書簡集《Victor Segalen: Correspondance, Fayard, 2004》によって、わたくしはその推理が間違っていなかったことを確認できた（→ t. I, p.776）。また同じ書簡集に録する妻 Yvonne Segalen に宛てた手紙によると、ヴィシエールの講義は 1909 年 12 月に終わったため、セガレンは教科書の 128 頁までしか受講できなかったらしい（→ t. I, p.1057）。

さらにかれは漢字の書字法に関するプリント教材をヴィシエールから郵送してもらっている。その内容は未刊のもので、ヴィシエールはこれらの教材を合わせた教科書も発刊する予定であった。

《Rudiments》とほぼ同じ頃に刊行されていたヴィシエールの教科書はほかにも次のようなものがあった。

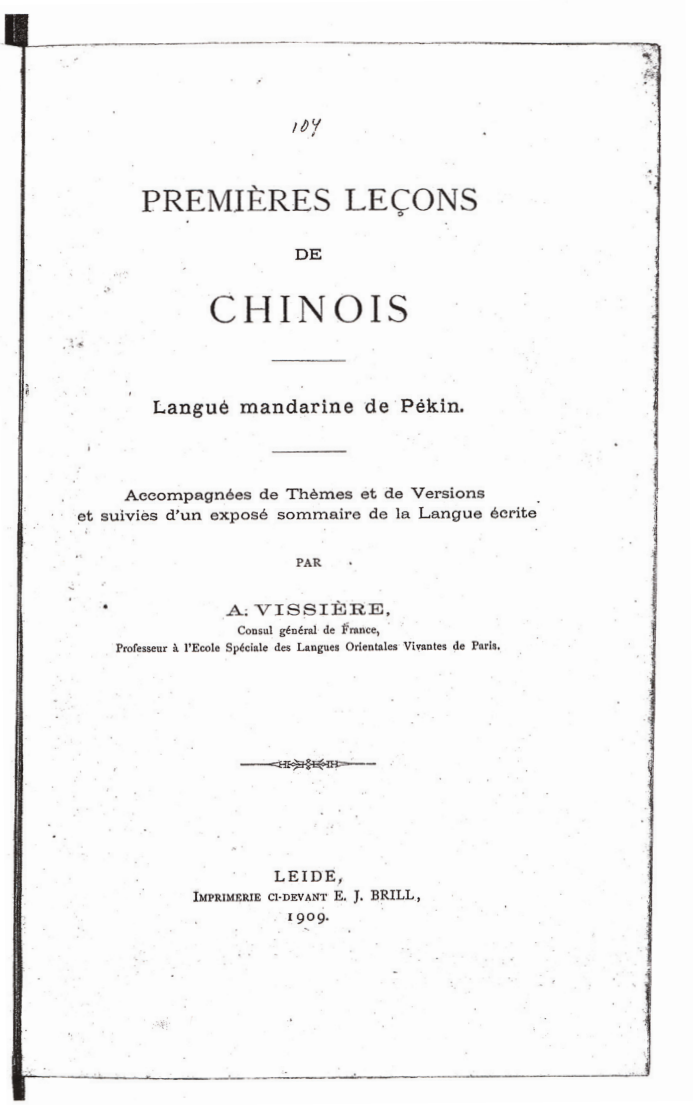
《Recueil de textes chinois. Paris: Imprimerie Nationale, 1907. in–8, pp.xxxii–

184,》

《Premières leçons de Chinois.——Langue mandarine de Pékin. —— Accompagnées de Thèmes et de Versions et suivies d'un exposé sommaire de la Langue écrite, par A.Vissière, Consul général de France, Professeur à l'Ecole Spéciale des Langues Orientales Vivantes de Paris.——Leide, E. J. Brill, 1909, in–8, pp.x–185》...

これらの教科書には刊行年後の増訂版があるほか、刊行年前にはその草稿なり分冊のプリントがあったと思われる。

右の写真は《Premières leçons de Chinois.》の見開き、及び内容の一部であり、東洋文庫の許可を得て掲載した。



104

PREMIÈRES LEÇONS

DE

CHINOIS

Langue mandarine de Pékin.

Accompagnées de Thèmes et de Versions
et suivies d'un exposé sommaire de la Langue écrite

PAR

A. VISSIÈRE,
Consul général de France,
Professeur à l'Ecole Spéciale des Langues Orientales Vivantes de Paris.

LEIDE,
IMPRIMERIE CI-DEVANT E. J. BRILL,
1909.

図版1　ヴィシエール著《中国語初歩》の中表紙。東洋文庫所蔵。

prendre la fonction de nos terminaisons de mots différenciant les parties du discours, les nombres, les temps de verbes, etc. Ex.: 貓 māo signifie Chat et 兒 eûl signifie Enfant. Dans le style écrit, 貓兒 māo eûl devra être traduit par „Enfant du chat", tandis que, dans la langue parlée, eûl, suffixe des substantifs, s'agrège avec le nom principal et maō-eul signifie seulement „Chat". De semblables suffixes ne sont pas accentués et perdent leur ton.

RÈGLE 3: — Les Chinois tracent les caractères de leur écriture de haut en bas à l'aide d'un pinceau. Les colonnes ainsi formées se suivent de droite à gauche. La première page d'un livre chinois serait la dernière d'un livre français. Le pinceau est tenu verticalement, perpendiculaire au papier.

Les sept traits élémentaires de l'écriture sont les suivants: — de gauche à droite, 丨 de haut en bas, 丶 le point, 丿 oblique de droite à gauche, 乀 commencé à gauche pour s'étaler à droite, 乁 relevé obliquement vers la droite et 亅 vertical se terminant en crochet. Ces traits-types sont susceptibles de nombreuses variantes.

On commence presque toujours à écrire un caractère par le haut ou la gauche pour le terminer en bas ou à droite. Lorsque deux traits se coupent en croix 十, celui qui est horizontal est formé le premier. Les carrés 口 ne comptent que trois traits: 丨 乛 et 一.

MOTS À ÉTUDIER.

一 yī, yî *ou* yí, Un.	八 pā, Huit.
二 eúl, Deux.	九 kieòu, Neuf.
三 sān, Trois.	十 chê, Dix; Dizaine.
四 sséu, Quatre.	十一 chê-yí, Onze.
五 woù, Cinq.	十二 chê-eúl, Douze.
六 lieóu, Six.	十五 chê-woù, Quinze.
七 ts'ī, Sept.	十九 chê-kieòu, Dix-neuf.

図版 2 《中国語初歩》の第 8 頁。

二十 eúl-chê, Vingt, deux dizaines.
二十一 eúl-chê-yí, Vingt-et-un.
四十五 sséu-chê-woù, Quarante-cinq.
百 pài *ou* pô, Cent; Centaine.
一百 yí-pài, Cent, une centaine.
六百六十六 lieóu-pài lieóu-chê lieóu, Six cent soixante-six (6 centaines, 6 dizaines *et* [1]) 6).
一千 yí-ts'iēn, Mille, un millier.
一千二百三十四 yí-ts'ïen eúl-pài sān-chê sséu, Mille deux cent trente-quatre.
萬 *ou* 万 wán, Dix mille; Myriade.
二萬 eúl-wán, Vingt mille, deux myriades.

Règle 4: — La numération chinoise, à la différence de la nôtre, ne s'arrête pas, pour recommencer ensuite, aux milliers mais aux myriades. On dit:
Dix myriades, 十萬 chê-wán, pour Cent mille,
Cent myriades, 一百萬 yí-pài-wán, pour Un million,
Une myriade et cinq milliers de myriades, 一萬五千萬 yí-wán woù-ts'iēn-wán, pour Cent cinquante millions. Etc.

Règle 5: — Le mot 零 lîng, qui signifie Reste, Plus...., doit être employé pour tenir lieu d'une unité manquante dans le corps d'un nombre. Ex.:
一百零二 yí pài lîng eúl, Une centaine plus deux = 102.
八百零七 pā-pài lîng ts'ī, Huit centaines plus sept = 807.
四萬五千零三十一 sséu-wán woù-ts'iēn lîng sān-chê yí = 45.031.
八萬零六百零二 pā-wán lîng lieóu-pài lîng eúl = 80.602.
九千零三 kieòu-ts'iēn lîng sān, = 9.003.

1) Les mots soulignés ici en français ne sont pas exprimés en chinois. Il en sera de même dans les exercices du début, pour faciliter la traduction.

図版 3 《中国語初歩》の第 9 頁。