

もう一人のミリンダ王

——ポール・クロードルの仏教理解——

大 出 敦

はじめに クロードルの仏教嫌い

ポール・クロードルの仏教嫌いは、彼の残した作品や『日記』、書簡などの私的な言説から容易に想像できる。その彼が最も激烈に仏教を批判したのは、一八九八年の日本旅行の際に訪れた京都の三十三間堂の印象を書き留めた作品「そこここに」である。クロードルは三十三間堂の千体仏と称される千手観音の群像を、「三千もの観音が、身体のまわりを腕の装飾品で取り囲まれ、お互いに似たような顔つきで、奥行き一五列で百体ずつ列をなして階段席に並んでいる」といささかグロテスクな光景として描き出している。それに続いてクロードルは、次のように厳しい言葉を仏教に投げつける。

しかし、人間は自身が〈絶対〉でないことへ恐れ戦き、むなしくおぞましい輪廻の輪を断ち切るために、仏陀よ、汝は〈無〉に接吻することを躊躇わなかった。それというのも、あらゆる事物をその外部に在る目的によって説明する代わりに、あらゆる事物

に内在する法則を求めたところ、彼は〈無〉しか見つけ出せず、彼の教義は恐るべき聖体拝領を教え込むことになったからである。その方法とは、賢者は自分の精神から、徐々に形態の観念と純粹な空間の観念、観念という観念そのものを消し去り、最終的には〈無〉に至り、それから涅槃に入るというものである。人々はこの言葉に驚いたのである。「……」それこそ、最悪にして悪魔的な奥義、完全な拒絶のなかに追いつ込まれた被造物の静寂、本質的に異なっているところに打ち立てられた魂の不純な平安なのである。⁽²⁾

ここで〈無〉と訳したものは、クロードルが³と書いているものであるが、これは仏教の「空」をフランス語に訳したものである。同じような、無を求めることが根本的な誤りであるという言説は、やはり熱心なキリスト教徒で、友人でもあったフレデリック・フリゾーが『バガバット・ギーダー』を読んだ感想を記した書簡の返信にも見出せる。クロードルは、「インドの詩や仏教の本」は「無を愛し、それを求めるといふ点で根本的に冒瀆的なものを含んでいる」⁽³⁾と手厳しく断じる。東洋の理解者というイメージの強いクロードルだが、そうであればこそ、クロードルのこうした言説には戸惑いを隠せない者も多いだろう。ヨーロッパでは一八世紀から一九世紀にかけて、仏教が認識され始めたが、それは極めて否定的な評価を伴う異教としてであった。キリスト教が絶対的な有である神との合一を目指すものであるとすれば、仏教は〈無〉を目指し、究極には何もない空の状態を理想とする信仰であると、当時のヨーロッパでは考えられるようになっていたのである。フランスでは、ヴィクトル・クザンが仏教を「無の信仰」と断言して以来、キリスト教の対極にある、到達すべき究極の状態を無とする極めて頹廢的な信仰であると思いつままれていた。⁽⁴⁾そして、このクロードルの仏教批判の核心にあるのも、仏教が最終的には〈無〉を目指し、超越的存在である神すらも否定する信仰であるという認識である。

しかし、釈迦が作り出した「〈無〉に接吻すること躊躇わなかった」宗教、「無を愛し、それを求める」信仰を手厳し

く批判したクロードルだが、やがてその矛を収めたように思える時がくる。それが一九二〇年代の日本滞在の時期である。彼は周知のように、一九二一年一月から、途中一年の長期休暇を挟んで、一九二七年二月まで駐日フランス大使として日本に滞在した。その時期の仏教の描かれようは、一八九八年の「そこここに」とはいささかニュアンスの異なったものになっている。たとえば、一九二二年八月に日光で行った講演を基にした「日本人の魂への眼差し」では、「私が感動したことは、日本の初期の仏教に関するが、奈良やその近隣の寺院で、数多くの仏像を見ることができ、す。しかも美しい」と記述している。来日して間もない頃の一九二二年二月二日から二三日にかけて、クロードルは奈良を訪問し、興福寺、東大寺、法隆寺などを訪ねていることから、これらの寺院に安置されていた古い仏像を指して語っているのだろう。ここで特徴的なのは、「そこここに」では三十三間堂の千体仏をグロテスクな姿態と捉えていたのに対し、奈良の寺院の仏像を「美しい」と表現している点である。さらに晩年になるが、クロードルは、ジャン・アムルージュとの対談を基にした『即興的回想録』で、次のように語っている。

中国の仏教も私にはまったく気に入らなかった。日本的な形の仏教は、私を大いに惹きつけてくれましたけれど。この日本の仏教には、一種の深く深いわびしさがあるのです。日本的な形態のなかでも阿弥陀信仰の形態が私には中国の仏教なぞよりはるかに気に入りましたよ。⁽⁵⁾⁽⁶⁾

ここで、クロードルは具体的に阿弥陀信仰に言及している。日本では、阿弥陀如来を信仰の中心に据える浄土教は、かなり早い段階から中国より移入されていたが、平安時代になると、真言宗・天台宗と並んで急速に広まっていき、天皇、貴族から厚い信仰を得た。その信仰は阿弥陀如来に救済され、極楽浄土に往生することを目指すというものだった。この

阿弥陀如来による救済信仰は鎌倉時代まで受け継がれ、やがて鎌倉新仏教に結実していくことになる。仏教のなかでも、この浄土教系の教理を晩年のクロードルは評価するまでになっているのだ。

I ギリシア哲学と仏教

一九世紀のヨーロッパでは仏教に対して類廃的な虚無の信仰という反キリスト教的なイメージが醸され、熱心なキリスト教徒であったクロードルは、こうした反キリスト教的な仏教イメージを受け入れていたことは確かだ。それが一九二〇年代になると、仏教に対する彼の態度に変化が見られるようになったのだが、この変化をこう考えることができる。すなわち、ロジェール・ボル・ドロワが指摘しているように、ヨーロッパでの仏教は、この宗教が当時のキリスト教的価値観を反転させて映し出したものという対立関係のなかで受容されたと理解すべきだろう。⁽⁷⁾ この対立が生まれたのは、インドや東アジアといった仏教圏が、ヨーロッパとは異質の自律した別個の世界であるとはつきりと認識され始めたことに由来する。実際、近代ヨーロッパ人はインド人が住んでいる環境、ヨーロッパ人が住んでいる環境といった、そこに住んでいる人の環境の比較から文化的な差異を見出し、こうした文化的差異はその環境に根ざした事物やシステムの在り方に起因すると考え、そこに文化の優劣をあてはめることで、植民地主義を補強してきた。しかし、そうした対立した関係——ヨーロッパの文化やインドの文化といった文化的な差異、あるいはヨーロッパ的であるものとインド的であるものといったそれぞれ⁽⁸⁾の社会的同一性の設定——を超え、そこに共通したものがあるという認識が日本滞在を通してクロードルの内に芽生えてきており、そのことを仏教の捉え方の変化に見て取ることができる。クロードルはそうした東西の文化的差異を超えて存在するもののひとつに「魂」を考えている。クロードルは、日本からフランスに一時帰国した一九二五年、フレデ

リック・ルフェーヴルによるインタビューで、ルネ・ゲルセの『東洋哲学史』⁽⁸⁾に触れ、「研究が深まるほど強く感じるようになってきたのは、人間の魂は、どこでもいつでも同じであり、西洋の思想と東洋の思想のあいだで発見したと思い込んでいた大きな違いは、個々の思想よりも、社会体制に多くは由来しているということです」⁽⁹⁾と述べ、魂は西洋や東洋といった地政学的・文化的な差異を超えて存在しているとし、こうしたものは対立せず、対立しているように見えるのは、西洋と東洋という両者の社会的・文化的差異によるものだとしている。その上で、クローデルは東西の交流について次のように述べている。

数世紀にわたり、ギリシアの思想とインドの思想は、緊密に意志の疎通をはかり、ギリシアとキリスト教はおそらく、仏教がわれわれの思想・宗教に影響を及ぼした以上に仏教思想に大きな影響を与えていたことを忘れてはならないでしょう。イエス・キリストに先立つ数世紀の仏教とそれ以降の仏教とでは根本的に異なるのです。中国と日本の「阿弥陀」はほとんどキリスト教的です。⁽¹⁰⁾

クローデルがゲルセの著書から読み取ったのは、魂について、その在りようが東西で異なるのは、ギリシアやインドの思想体系の文化的・地政学的な差異に起因するが、魂自体は共通して存在するということだ。近代の西洋が考えるような対立はなく、キリスト教が成立する以前の時代には、仏教の思想がギリシアの思想に影響を与え、キリスト教が成立するとキリスト教の思想が仏教に影響を与えるようになり、クローデルはその痕跡をそれぞれの思想のなかに認められると考えている。この文脈で再び「阿弥陀」が登場し、彼はそれを「ほとんどキリスト教的」と形容している。クローデルがなぜ「阿弥陀」を「キリスト教的」と形容しているのか、真意は不明であるが、クローデルは、阿弥陀如来が魂の救済者であることから、キリスト教的唯一神の信仰が影響していると推測していることを暗に表している。また阿弥陀如来が衆生

濟度を目指し、阿弥陀如来を中心とする世界観が一神教的な世界観に類似し、阿弥陀如来をキリスト教的超越神と重ね合わせることできたため、クロードルにとって受け入れやすかったのではないかと考えられる。もちろん、クロードルの考えたことは史実に則っているとはいえないが、しかし、ここでクロードルの誤認をことさらに指摘する必要もない。ここで確認しておきたいのは、洋の東西を問わず、共通して存在するものがあるという点と、相互交流があるものの、それを表象する条件はそれぞれの地政学的差異によって決定されるという点だ。

ところで、キリスト教以前の東洋の仏教と西洋のギリシア哲学とが、相互浸透しているテクストとして、クロードルの目の前に現われたのが『ミリンダ王の問い』であり、彼はこの教典に強い関心を示すことになる。クロードルは、一九二七年五月七日のフレデリック・ルフェーヴルによるインタビュで、「『ミリンダ王の問い』の譬え話は、限りなく心地よく、その楽しい懷疑主義は、キリスト教徒にとって危険なものではないさかなりともない」と言及し、そこに対立ではなく、交流を認めようとしている。後述するように、『ミリンダ王の問い』は、ギリシア哲学の思考様式を身につけたミリンダ王と仏教僧のナーガセーナの対話であり、ギリシア哲学と仏教哲学の交流である。しかし、ここでクロードルはギリシアの哲学でなく、仏教とキリスト教との交流に置き換えている。もちろん、『ミリンダ王の問い』は、紀元前二世紀頃に成立したといわれているので、キリスト教成立以前である。そのため、一見したところ、クロードルの指摘は当を得たものといえない。しかし、一九世紀以来のヨーロッパの仏教観はキリスト教と対立するものであったことを考えると、仏教がヨーロッパの宗教・倫理・哲学と必ずしも対立するものではないということを「キリスト教徒にとって危険なものはいささかなりともない」と表現していると考えられよう。

II 『ミリンダ王の問い』とは何か

まず、この『ミリンダ王の問い』とは何か、ということから説き起こす必要があるだろう。『ミリンダ王の問い』は、上座部仏教の外典で、パーリ語で「ミリンダパンハ」と呼ばれる教典である。この教典の特徴は、初期の仏教の教理、とりわけ説一切有部の教説を対話形式で述べたものである。説一切有部の思想が比較的よく表されているにもかかわらず、この教典が三蔵といわれる正典から外れたのは、釈迦の教えや言動、あるいは釈迦の直弟子を描いたものでなかったためだと思われる。ところで、この教典は対話形式であるから登場人物がいる。主な登場人物はミリンダ王と仏教の高僧のナーガセーナである。この二人による仏教の教説を巡る問答が『ミリンダ王の問い』なのである。登場人物の一方、ミリンダ王は実在したとされ、紀元前二世紀頃、インド北西部にあったギリシア人の王国、バクトリア王国を治めていた人物、メナンドロス一世であるとされている。紀元前四世紀、アレクサンドロスは、西アジアから現在のインドのインダス川流域にまで進出し、その後バビロンで没している。アレクサンドロス没後、西アジアからインドにかけては、ギリシア人国王によるヘレニズム文化の小国家がいくつも誕生しては滅んでいった。メナンドロス一世もそうした王国のギリシア人王であり、哲学的な対話を好む哲人王であったと伝えられている。いうまでもなく、彼の臣下はギリシア人であり、宮廷をはじめ、彼を取り巻く環境はギリシア文化の影響下にあったので、ギリシアの哲学は、メナンドロス一世の思考体系の根幹をなしていたと考えられる。一方のナーガセーナは仏教の長老であるが、彼の伝記的事実を示す明確な資料はほとんど残っており、雪山の山中にあるガジャンガラというバラモンの村で生まれ、若くして出家し、仏教の教えを極めたと思われるが、いずれも信憑性の低い、伝説的なものといつてよいだろう。しかし、おそらく、ナーガセーナは当時、上座部のなかで大きな勢力になっていた説一切有部の理論に通じた人物、あるいはその部派に属していた人物であることは間違いない。

ない。⁽¹²⁾ギリシア哲学を身につけていたメナンドロス一世、すなわちミリンダ王が質問をし、それに対してナーガセーナが答えるとういうこの教典は、繰り返しになるが、ギリシア哲学と仏教との思想交流だといってもよいものである。ちなみにミリンダ王は、最終的にはナーガセーナの説く仏教の教理に感服し、仏教に帰依することになる。

ここでナーガセーナが説いているものがどのようなものを簡単に見ておくことで、ギリシア哲学と仏教がどう切り結ぶことになるかを確認しておこう。ギリシア哲学と仏教で大きく認識が異なるのは、魂の問題を見るとよく分かる。ギリシア哲学では、魂は生命の原理であり、人間の最も内奥に実体としてあるもので、偶有的なものを取り除いていくと最後に残る根本である。一方、仏教では、魂のような根本的なものでさえも実在することはないと説く。たとえば、ナーガセーナに初めて会ったミリンダ王が、彼に名を問う場面でも、そのことが見られる。ナーガセーナは自分は「ナーガセーナ」と呼ばれているが、それは記号にすぎなく、実体はないのだと答える。それに驚いた王がさらに質問をするのだが、ナーガセーナは有名な車の譬えで説明をした後で、こう答える。

大王様、「……」わたくしの場合、髪を縁として、体毛を縁として、――尿を縁として、色蘊を縁として、受蘊を縁として、想蘊を縁として、行蘊を縁として、識蘊を縁として「ナーガセーナ」という仮の名称が生じるのです。しかしそれでも、勝義よりすれば、その仮の名称が指し示すわが本体として自己はないのです。⁽¹³⁾

こうしたことをナーガセーナは、別の箇所でも「諸々の事象は、縁（相依ること）により生ずるもの（縁生）⁽¹⁴⁾」なのです。そこに、身心の内にある生命原理たる我なるものは認められません」と述べ、個々の存在を存在たらしめている「身心の内にある生命原理」は実体として存在することはなく、人間は個々の構成要素が相互に依存し、関係して生じるものだとし

ている。この「身心の内にある生命原理」は、インド哲学では一般にアートマン、漢訳で〈我〉と呼ばれているものであり、『ミリンダ王の問い』でも多少の留保が必要であるものの、全体としてはアートマン、〈我〉であると考えて差し支えない⁽¹⁵⁾。ところが、説一切有部は、このインド哲学では存在の根本原理のひとつであるアートマン、〈我〉が実体として存在していないと主張しているのである。では、何も存在しないのかといえば、そうではなく、「客体的な事物の類型⁽¹⁶⁾」としての「法^{ダルマ}」なるものが存在する。法は仏教においては、三世（過去・現在・未来）にわたって実在するという点では各宗派、諸派で共通の認識があるが、その内容は時代や宗派によつてさまざまな意味の展開を見せてきた。説一切有部では、色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊という五蘊^{ごうん}と呼ばれる構成要素を法^{ダルマ}とし、この五蘊が、「瞬間瞬間に変化しながら持続⁽¹⁷⁾」して人間を構成すると考えた。そのため「人間が〈我〉であると考ええるものは正しくはこれら構成要素の集まりであつて、固定的な自己同一はそのいずれにもない⁽¹⁸⁾」ということになる。つまり、アートマン、〈我〉は五蘊が集まって、関係することゝ一時的に形成されるもので、永遠不変のものではないのである。人間の内奥には、人間を人間たらしめている魂^{プシュイ}が実体として存在すると考えるギリシア哲学を身につけたミリンダ王にとっては、すべてが五蘊の一時的な関係によつて成り立っているのみで、〈我〉もそうしたものにすぎないと考える仏教の教えは衝撃的であつたと思われる。

ギリシア哲学を引き継いだキリスト教神学も、その教えからして、人間の内奥には神と結びついた魂が実体として在ると考える。キリスト教に回心し、トマス・アクイナスやアリストテレスを読んでいたクロードルにとつても、この仏教の思想は衝撃だつたのではないかと容易に推測できる。ところで、一九二五年のクロードルにとつて東西の文化的な差異が存在しているも、そうした差異に囚われない共通するものが存在するはずであつた。ギリシア哲学や仏教といったものを超越したものが魂のはずなのだが、ギリシア哲学ではそれは不変なものとしてあるというが、仏教は仮のもので不変のものでないという。これはクロードルのなかで齟齬をきたすことになるのではないだろうか。しかし、クロードルはこの

『ミリンダ王の問い』を肯定的に捉えている。クロードルが魂は関係の一時的な組み合わせにすぎないと主張する『ミリンダ王の問い』を認めるということには、一体どのようなことがあったのだろうか。

Ⅲ クロードルと『ミリンダ王の問い』

クロードルの日記に、『ミリンダ王の問い』の一節が登場するのは、一九二七年二月、大正天皇の大喪儀に参列する直前、おそらく二月五日あるいは六日の『日記』の記述である。クロードルはこの頃、『ミリンダ王の問い』を読んでいたと考えられ、その一節を抜き書きしている。

銅鑼を打つと、余韻を残す響きが生み出される。すなわち、打つということが、着想であり、響きは推論である。(響くと推論する) —— (『ミリンダ王の問い』)

王はナーガセーナに再び問う「精神のさまざまな状態を集めることはできるが、これは統合である、これは徳である、これは知である、これは精神である、これは動であるといったように、これらを分離したりすることができるだろうか」。ナーガセーナはいう、「王様が料理人に水と肉と玉葱と大蒜と生姜と塩茹でした隠元豆のソースと粥状の米を混ぜ合わせた上等なスープを作ることをお任せしたとしましょう。それから王様はこの料理人に次のように命じなさいとします。お前が作ったこのスープから、それらが以前そうだったように、水の味、それから玉葱の味、それから生姜の、塩茹でした隠元豆のソースの、粥状の米の味を抽出せよ、と。混ぜ合わさってしまったスープから一つ一つの味を王様に示すために抽出することはできるでしょうか。王はいう、「一度、混ぜ合わさってしまったスープから一つ一つの味を切り離すことはできません」。ナーガセーナはいう、「先ほどいわれた精神の諸要素についても事情は同じです。それらは一度、接触してしまつたら、これは苦である、あるいはこれは快である、これは

徳である、これは動である、これは知であるといつてそれらを切り離すことはできないのです。王はいう、「素晴らしい！ 素晴らしい！」

『ミリンダ王の問い』⁽¹⁹⁾

このクロードルの引用に対して、プレイアッド版『日記』の編者であるフランソワ・ヴァリヨンとジャック・プティは注で「『ミリンダ王の問い』という題名でルイ・フィノによってフランス語に訳されたもの。〈東洋の古典〉叢書⁽²⁰⁾」と記している。このフィノの翻訳は、一九二三年に刊行され、クロードルが抜き書きをした一九二七年とは年代的には近い。確かにクロードルの『日記』の文章とフィノの翻訳を照らし合わせると、最初の抜き書きである「銅鑼」の譬えは、文章が一致する。⁽²¹⁾しかし、二番目の「スーブの譬え」の文章は、フィノの文章とはまったく異なり、少なくともクロードルは、フィノの翻訳を書き写したのではないことが分かる。そこで、われわれは、ここでクロードルがどう『ミリンダ王の問い』を解釈したのかということを考える前に、クロードルが『日記』に書き写しているテキストは、どの翻訳からの引用なのかというテキストを指定する作業から始めねばならないだろう。そのためには、まずヨーロッパでの『ミリンダ王の問い』の受容の歴史を概観する必要がある。

ヨーロッパに『ミリンダ王の問い』が広く紹介されるようになるのは一九世紀である。一八八〇年にイギリス人のV・トレンクナーが、スリランカやミャンマーに残されたバリー語文献をもとに、教典をローマナイズした批評校訂本をイギリスで刊行する。このトレンクナーの批評校訂本を基にして、一八九〇年にリス・デイヴィスが『ミリンダ王の問い』の英訳を発表する。このデイヴィスの英訳以降、『ミリンダ王の問い』は、一九〇五年と一九一九年にドイツで二種類の訳本が刊行され、一九二三年にはイタリアで翻訳が刊行されている。またこの同じ年、フランスではフィノの翻訳が発表さ

れている⁽²²⁾。ヨーロッパでの翻訳数はそう多くないが、トレンクナーがパリ語の原典をローマナイズしたこともあってか、これらの翻訳はいずれもパリ語の版に基づいた翻訳となっている⁽²³⁾。

しかし、実はこの教典は漢訳も伝わっており、それは『那先比丘経』と題されている。表題に含まれる那先はナーガセーナの音写である。これは、パリ語に基づいたトレンクナーの批評校訂版の前半部分に相当するものの漢訳である。それ以降の漢訳が残されていないのは、一見すると、残りの部分が散逸したように思えるが、現在では、漢訳の方がこの教典の古形を伝えていることが実証されており、後半部のパリ語版の記述は、後世による書き足しと考えられている⁽²⁴⁾。ヨーロッパでは参照が容易だったのがトレンクナーのローマナイズされたパリ語版であったことから、この漢訳の『那先比丘経』からの翻訳はほとんどなく、研究も少なかった。だが、少ないながらも、たとえばフランスではシルヴァン・レヴィが漢訳についての研究を一九九三年に発表している⁽²⁵⁾。このフランスを代表する東洋学者・インド学者は、クロードルとは縁が深い。レヴィは、自身の大著となる『ネパール』の調査・取材のために、一八九七年からインドとネパールを訪問し、その足で日本も訪れている。それが一八九八年で、丁度、日本を旅行していたクロードルと京都で会っている可能性がある⁽²⁶⁾。また、レヴィは一九二一年に、再びインドとネパールを訪問し、その後訪日し、東京帝国大学で講演を行っているが、この時も駐日フランス大使だったクロードルと会っている。クロードルの『日記』には、一九二二年一月二〇日、当時、厩橋にあった梅若舞台での梅若初会で、梅若六郎による「翁」を古市公威とともに観た後、上野精養軒でレヴィと合流して昼食を摂っている⁽²⁷⁾。さらに同年二月四日にはレヴィ夫妻とともに、観世宗家の舞台で、能『景清』を観能している⁽²⁸⁾。その後、レヴィは、一九二六年から一九二八年までクロードルが創設した日仏会館の館長をつとめてもいる。

漢訳の『那先比丘経』のフランス語訳は、スイスに生まれ、フランスに帰化したポール・ドミエヴィルによってなされる。ドミエヴィルは、やはりフランスを代表する中国学者・東洋学者の一人で、パリでレヴィにサンスクリットを学び、

学位取得後は、フランス領インドシナ連邦のハノイにあった極東学院に在籍し、一九二四年からは中国の厦門大学でサン・スクリットと哲学を教えている。一九二六年に、レヴィが館長をつとめる東京の日仏会館に移り、フランス語による仏教辞典『法宝義林』の主編をつとめることになった。⁽²⁹⁾ドミエヴィルとクロードルの交流は確認されていないが、日仏会館で研究を行っていることからすると、何らかの接触があったとしても不思議ではない。このドミエヴィルの訳した『那先比丘経』は、ハノイの「フランス極東学院紀要」に一九二四年に発表された論考『「ミリンダパンハ」の漢訳版』に含まれるものであり、前半が彼の考察で、後半が詳細な注を付した翻訳となっている。⁽³⁰⁾

クロードルの『日記』の抜き書きであるが、最初の「銅鑼」の譬えのフランス語は、前述のようにフィノの訳文と同一である。しかし、「スーブの譬え」の方は、フィノの訳文とは合致しなかった。実は、「スーブの譬え」の方は、ドミエヴィルの訳文と合致する。興味深いことに、「銅鑼」の譬えはパーリ語版と漢訳版とは大きく内容が異なっているため、ドミエヴィル訳はフィノの訳とは全く異なったものになっている。漢訳Ⅱドミエヴィル訳で語られているのは、銅鑼ではなく、銅の鍋と釜であり、次のようにナーガセーナは答えている。

ナーガセーナはいう、「それは銅の釜あるいは銅の寸胴鍋のようなものです。ある男がそれを熱したとしましょう。するとこの道具は音を發します。もし手を上に動かせば、よく響く残響がしましょう。同様に人間でも、意志が〈動〉を生み出し、その結果思考が動き出します」。ナーガセーナはいう、「鍋を熱する時、それが〈動〉です。その時、出る残響、それが〈行〉なのです」。⁽³¹⁾

こうしてみると、一見したところ、クロードルはパーリ語版を訳したフィノ版と漢訳版を訳したドミエヴィル版の両方を読んでいたように見える。確かにその可能性も否定できないが、クロードルはドミエヴィル版しか読んでいない可能性

の方が高いように思われる。というのも、「銅鑼」の譬えに該当する一節は確かに漢訳には見当たらないが、ドミエヴィルは、この箇所⁽³²⁾に注をつけて、フィノの訳文を異文として掲出しているのである。おそらく、クロードルはこれを読んで、抜き書きしたのではないかと考えられる。このことからすると、クロードルは、一九二四年にドミエヴィルが訳した『ミリンダ王の問い』を読んだ可能性が高いと推測できる。

こうして、クロードルが引用した文章の出典を推定することができた。では、仏教嫌いのクロードルは、この『ミリンダ王の問い』から何を引き出したのだろうか。

IV 魂の変容

クロードルは、『ミリンダ王の問い』から「銅鑼」の譬えと「スープの譬え」を抜き出して日記に書き写しているが、彼の関心を引いたのは、「スープの譬え」の方であった。というのも、「銅鑼」の譬えには一切のコメントがないのに対し、「スープの譬え」にはクロードルはコメントを残しているからだ。

留保すべきものがあるにもかかわらず、この比較は、詩の中に含まれる要素、すなわち想像力、理性等々についての下らない質問を片付けるには役立つかもしれない。あらゆる能力、あらゆる力は協働している。そういうわけで、理性は、豊かな素材があつて初めて存分に機能し、その豊かな素材が、理性に想像力と記憶をもたらしてくれる。想像力は理性によって支えられることを求めている。感覚は選択によって導かれる等々⁽³³⁾。

クロードルは、この「スープの譬え」が詩の理解に役立つということを述べている。彼は、詩の働きを想像力や理性と

いった単一の要素に限定して議論することの愚を説き、そうではなく、理性、想像力、記憶等々といった要素が協働し、それらが見分けのつかないくらい融合し、一体化して詩は成り立っているとしている。つまり、クロードルは、詩は理性や想像力や感性といったさまざまな要素から成っているが、それらが渾然一体となつて作品に結実しているので、そのなかから、個々の要素、想像力、理性……を抜き出すことは不可能であり、そもそもそうしたものを抽出できると考えることはできないと「スーブの譬え」から考えていたのである。

一九二七年のクロードルは、「スーブの譬え」を詩の理解と結びつけていたが、一九三一年になると、形而上学に結びつけている。彼はこの年、『日記』で再び「スーブの譬え」に言及している。

『ミリンダ王の問い』のスーブの譬え話。スコラ学者の過ちは、人間の魂をあまりにも細分化しようとしたことにある。さまざまな能力の間に一分の隙もない仕切り塀など存在しない。それは、知性のなかに沢山の意志を打ち込んでくる。注意。意志のなかに沢山の知性を打ち込んでくる。テニスだ。感覚にも、次の二つの能力を沢山打ち込んでくる。すなわち、快の構成要素を識別する知性と、存在全体あるいは何らかの器官をそれに適用する意志。そしてこれら三つの能力は、想像力のなかでお互いに邂逅する。⁽³⁴⁾

ここでは、クロードルは「スーブの譬え」をスコラ学的な〈魂〉観の批判として捉えている。確かにスコラ学では、アリストテレスにならってさまざまなものを分類し、魂を構成するものも項目分けされている。実際、ここでクロードルが魂を構成する要素としてあげている知性・意志・感覚は、スコラ学の文脈のなかで現われる分類項目である。たとえばトマス・アキナスが『定期討論集 魂について』の異論で引用している論考を見ると、これらの項目は、スコラ学では共

通の概念として認識されていたことが分かる。たとえば、偽アウグスティヌスの『霊と魂について』では、「魂は自らのはたらきの職務 (officium) にしたがって、さまざまな名前前で呼ばれる。すなわち、自育することにおいては魂と呼ばれ、感覚することにおいては感覚と呼ばれ、判断力があることにおいては心と呼ばれ、理解することにおいては精神と呼ばれ、識別することにおいては理性と呼ばれ、思い出すことにおいては記憶と呼ばれ、欲することにおいては意志と呼ばれる」⁽³⁵⁾。あるいはベルナルトウスは「私は魂の内には記憶、知性、意志の三つがあり、これらが一つの魂を成していると考えている」⁽³⁶⁾と語り、アウグスティヌスは『三位一体論』で「記憶と知解と意志は一つの生命であり、一つの本質である」と語り、「この一つの本質とは魂の本質に他ならない」としている⁽³⁷⁾。

一方、トマス・アクィナスは、『神学大全』で、アリストテレス『デ・アニマ』第二巻の「ところで、能力と我々が呼んでいるものには、自育的なもの、感覚的なもの、欲求的なもの、場所的運動をつかさどるもの・知性的なものがある」⁽³⁸⁾という一節を引用して、魂の諸能力は「自育的・感覚的・欲求的・場所運動的・知性的の五部門」⁽³⁹⁾に分類できるとしている。このうち「魂と一つに結びついている身体のみに限られる能力」が「自育的乃至は植物的」と呼ばれるもので、栄養を摂ったり、成長したりするといった自身の身体に対してしか、作用することがないものである。つまり、魂の存する身体の内部で、外部から影響を受けずに機能する部門である。次いで、「魂とひとつになっている身体という物体」にとどまらず、すべての『可感的な物体』に関わるところのもの」が感覚的部門である。身体の外部にあるものを視覚、触覚、嗅覚、聴覚などの知覚を通して認識する部門のことだ。さらに「可感的な物体にとどまらずして、ひろくあらゆる『有』^{ens}に関わるところのもの」が知性的な部門である。これは知覚を超え、知覚しえないが存在する可知的なものに関わる作用のことである。一方、「魂が、外部の事物を目的——それは志向においては第一にくる——として」働くのが欲求的部門であり、「外的な事物をはたらきとか運動とかの終点として関係づけられる」ものが、場所的運動の部門

である。⁽⁴⁰⁾

こうしたスコラ学の言説に共通していることは、たとえば魂の五部門の能力である知性的なものにしても、自育的なものにしても、感覚的なものにしても、それぞれの領域の境界線が明確で、自律しているものとして扱われていることである。これらは魂のなかで、それぞれ独立を保ち、それとして分離抽出できるものである。しかし、『ミリンダ王の問い』を読んだクロードルは、たとえば知性は知性だけで自律的に存在しているとは考えない。確かにクロードルはトマスにならって、魂は知性や感覚や記憶などの要素から成り立っていると考え、魂にはこうした要素が内包されているであろうことは認めるが、この個々の要素をそれとして抜き出せないものと考えている。魂は、知性、意志、感覚、記憶などが相互に浸透しあったもので、その結果、それぞれは区別がつかなくなり、魂から知性、意志、感覚といったものを抽出することはできないのだ。知性、意志、感覚などが渾然一体となったものが魂なのである。この点が、『ミリンダ王の問い』を読んだクロードルとスコラ学者を分かち点である。

ところで、クロードルは、前述の一節を書いたのと同じ頃、「天使に関する第二の覚書」を執筆しているが、そこでも「スーブの譬え」を引き合いに出している。

人間の魂も全く同様である。魂は単一だが、様々な能力を有している。その〈能力〉とは、なすべきさまざまな使命に魂全体で適用される可能性を意味するものだ。もし、教えるのに都合がよいだけのことを真に受けて、われわれの魂を仕切り付きの家具のようなものと考え、ひとつ目は知性、次は意志、三つ目は記憶あるいは感覚などとレッテル張りをしてしまうなら、恐るべき誤解を生み出すこととなるう。⁽⁴¹⁾

ここで、クロードルは魂を認識把握しやすいようにカテゴリー化することの危険を説き、この一節に注を付けて、「能

力の融合については、ギリシア—仏教的作品、『ミリンダ王の問い』の「スープの譬えを見よ」⁽⁴²⁾と『ミリンダ王の問い』の参照指示をしている。そして、これに続いて、彼は本文でこう書いている。

われわれが何かを欲する時、われわれの意志だけが動いているわけではなく、われわれの存在全体がある意図に対して適用されるのである。われわれが理解する時、我々の全存在が、自身とともに意志や記憶をも巻き込んで理解するのである。われわれが何かの感覚を持つ時、意志や記憶や知性は問題となつてゐる動因の背後で犇めき合つてゐるのである。これらの能力の一つ一つを規定すること、それは自身の内的存在を何らかの役割に差し向けることであり、これこそ、我々が「能力」と呼んでゐるものである。すなわち特定の方向のなかで、現実態として実現する可能性のことである。⁽⁴³⁾

ここでもクロードルは、知性や意志や記憶や意図が渾然一体となつていて、単独で機能するものではなく、区別なく複合的に作用するものとしてゐる。ここから帰結されることは、「スープの譬え」からクロードルは、実は結果として、存在しているにもかかわらず存在していないものがあるという認識を引き出していることだ。スープのなかには確かに玉葱や大蒜はエキスとして存在し、スープの味を構成しているが、それを食する者は、スープの味から玉葱や大蒜という個々の材料を知覚することはできず、そもそもそこに玉葱や大蒜などが存在していることなどとも意識していない。つまり材料の肉や野菜は確かに存在しているにもかかわらず、スープのなかに溶け込み渾然一体となつてひとつの味覚を形成しているため、それと分らない状態、つまり潜在的なものとしてあることになる。潜在的にあるものは、知覚や認識ができず、あるにもかかわらず、論理学的には存在しないことになる。魂は「スープの譬え」の「スープに相当し、知性や感覚や記憶は、スープに溶け込んでゐる肉や玉葱や大蒜などに当たると考えれば、魂には知性や感覚や記憶が確かに存在する

が、それらを個別に認識することはできず、潜在するものなので、知性や感覚や記憶は、存在しているにもかかわらず、存在しないことになってしまう。魂には、知性、意志、感覚、記憶などが潜在しているかもしれないが、無限定なのでトマスが言うような、魂を知性的や感覚的と区別して認識することはできないことになる。そうなった場合、魂とは魂ではない、あるいは魂とは無であるとしにくいようがなくなる。

クロードルはこの渾然一体となっているため限定されない魂でしかない魂を「限定された意味のなかで、現実態になる可能性のこと」とすることで、魂の認識問題を解決しようとしているようだ。魂は確かに存在するが、それそのものとしては認識できず、文脈、すなわち何らかの関係の網の目のなかに位置づけられて、概念化されない限り、それがあるとは認識できない。トマスの記述を例にとりていえば、「身体的物体的本性を超出しているごときもの」が問題となる文脈があつて初めて「理性的魂」が現実態として現われる。あるいは「『可感的な物体』という、より共通的な対象」が問題になる文脈があつて「感覚的」な魂が、「『普遍的有』という最も共通的な対象」が問題になる文脈があつて「知性的」な魂が現実態として現われるということである。魂ではないものであつたものが、文脈によって限定されると、意味を持つものとして現われる。この意味は文脈によって変化するものなので、この時現われる魂は一時的なものといつてよいだろう。説一切有部が五蘊が集まつて一時的に個体を形成すると説くように、「可能性」の状態にあつたものが、「特定の方向」のなかで現われたものが魂の「現実態」なのである。

しかし、ここには明らかなクロードルの誤読あるいは読み換えが見られる。すでに述べたように、クロードルが魂といっているものは、仏教では〈我〉、アートマンに相当するものであるが、この〈我〉は、説一切有部をはじめ仏教では基本的に実体として存在することはなく、五蘊が組み合わせられて一時的に成立する仮象とされていることはすでに述べた。クロードルが説一切有部の考えと決定的に異なっている点は、魂それ自体が実体として存在しないとは決して考えて

いない点である。魂は、確かに何らかの文脈がなければ純粹に無限定なものであって、認識できないので無であるが、何らかの文脈のなかにおかれると、知性や感覚が魂として出現し、「自育的乃至は植物的」魂や「感覚的魂」、あるいは知性としての魂、意志としての魂……といった概念で認識できる現実態となる。この時、クロードルは、魂は文脈がなければ無に等しく、文脈のなか、つまり関係の網の目のなかで仮の姿を現すものと考えているが、魂それ自体は直接認識できないものの、厳然として存在すると考えている。その意味で、ギリシア以来、受け継がれてきた伝統に従っているといえよう。しかし、仏教では存在しないとされる〈我〉、すなわち魂はやはり存在しているとしている点からすれば、クロードルは『ミリンダ王の問い』を根本的に誤読しているといえるだろう。

終わりに

しかし、この読み換えをクロードルは意識して行っている。確かにクロードルは、ルフエーブルとの対話では「キリスト教徒にとって危険なものではないさかなりともない」と語っていたが、実際には『ミリンダ王の問い』でナーガセーナが唱える説を理解できるが、「私はこの霊的作品の本質的な主張を認めない⁽⁴⁴⁾」と告白をしてもいる。クロードルは『ミリンダ王の問い』が主張していることは理解できるが、基本的にはそれに対して否定的であると明言していることから、魂の理解に関しても単なる誤解ではなく、意図的な読み換えをしているのだと推測できるだろう。もちろんクロードルがなぜこの教典を容認できないのかということは、説一切有部、あるいは仏教が〈我〉であるアートマンは実体としては存在しないとしている点にあることは容易に想像できるだろう。ギリシア哲学、あるいはスコラ学のいずれも魂は人間の存在原理であり、それは人間の内奥に存在するはずにもかかわらず、それが仏教では否定されているからだ。クロードルはス

コラ学にしたがつて魂には知性や感覚などいくつもの部門が存在していることはとりあえず認めているものの、『ミリンダ王の問い』にならつてそれらは魂のなかでは融合してしまい、渾然一体となつていて見分けがつかない、つまり無限定であるため、魂は魂でしかないとしている。また一方では、説一切有部の考えでは、魂のような〈我〉は実体として存在せず、クロードルも、確かに魂は無限定であるため、無であるとするが、しかし、実体として存在するという点は疑っていない。個々の人間の生命原理は存在するが、それはわれわれが知覚も認識もできないもの、無であるということである。そこに文脈がもたらされると、魂は限定された概念として認められるようになる。この魂の在り方をモデルにして、世界を構成するものすべてにこうしたことを敷衍する。クロードルは、「天使に関する第二の覚書」で次のように記している。

『詩篇』はわれわれに語っている。「神は全ての事物を同時に創った」、すなわち、神は事物を召命するために同じ〈言葉〉を用い、事物はその〈言葉〉の内に自分たちの実体を見出し、事物は自身の内に同じ目的、同じ出発点を有しているということである。宗教的世界や世俗の世界といったものはない。千変万化し、間断のない、相互に翻訳可能なあるひとつの言語があるが、そこに存するのは、唯ひとつ、〈啓示〉のみだけだ。⁽⁴⁵⁾

クロードルは、「宗教的世界」、すなわち神の世界や「世俗の世界」といった世界が別個にあるわけではないと考えている。神の世界と世俗の世界がそれ自体として個々に独立して存在しているのではなく、実は宗教的世界というそれ自体は認識できない世界に個々の世界が溶け込んでいるのである。潜在する世界を何らかの形で認識すると、それはキリスト教世界、仏教世界のようになって現われるのである。

この世界観と同じことが、言語にも当てはまる。言語も人間の話す世俗の言語と神の言語すなわちロゴスに分けられるのではなく、ロゴスのなかに人間が話している自然言語が見分けがつかないように溶け込んでいる。個々の自然言語は、それぞれの民族という文脈に位置づけられて個別の言語となつて現われる。それはロゴスが概念として現われたことなのである。ロゴスは、永遠で途絶えることはなく、さまざまな言語となつて現われるが、この言語自体はいかなる語彙の体系も、文法の体系も有しておらず、いわば世俗の個別言語の背後に便乗することによってしか存在できない。しかし、文脈に位置づけられて現われたこの個別の言語を通してロゴスの存在を認識できることがある。この認識が〈啓示〉である。そのため、クロードルにとって、ロゴスと啓示は同一のものであり、ロゴスには「唯ひとつ、〈啓示〉のみだけ」が存するのである。すると、世界に存在する個別言語には、〈啓示〉が便乗しており、それを個別の言語を通して概念として認識することができるだろうということになる。

ここにクロードルは、自身の文学の可能性を見出したのではないだろうか。彼にとって文学、すなわち詩や演劇とは、言語を通して、この世界を包摂しているにもかかわらず、世界の背後に便乗することでは存在できないものが在ることを認識させ、概念として把握させるものだったといえる。『ミリンダ王の問い』を読むクロードルは、仏教の思想と交流したもう一人のミリンダ王だった。しかし、クロードルはミリンダ王とは異なり、仏教に帰依することではなく、むしろ大胆にそれを読み換えていくことで西洋と東洋をある意味で通底させて、西洋的な可知的実体が存在することを仏教的発想で補強している。その結果、彼は説一切有部、いや仏教本来の考え方である、形而上的なものは五蘊を寄せ集めた仮象のもので、実体としては存在しないという根本思想からどれほど遠ざかってしまったことだろう。しかし、この読み換えにこそ、クロードルの独自性が宿っているのではないだろうか。

- (1) Paul Claudel, « Ça et là », *Œuvre poétique*, introduction par Stanislas Fumet, textes établis et annotés par Jacques Petit, Paris, Gallimard, 1967, « Bibliothèque de la Pléiade », p.89. クローデルは千手観音の腕がよほど異様に思えたらしい。旅行中の印象を記した便箋には「蟹のちやみ」に似た身体の両側から出ている手の雑木林」(Paul Claudel, *Les Agendas de Chine*, texte établi, présenté et annoté par Jacques Houriez, Lausanne, L'Âge d'homme, 1991, p.310) と表現されている。
- (2) Claudel, « Ça et là », *op. cit.*, p.90.
- (3) Paul Claudel, Francis Jammes et Gabriel Frizrau, *Correspondance 1897-1938, avec des lettres de Jacques Rivière*, préface et notes par André Blanchet, Paris, Gallimard, 1952, p.31.
- (4) Victor Cousin, *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIX^e siècle*, huitième édition, revue et augmenté, Paris, Didier et C^e, 1867, p. 94.
- (5) Paul Claudel, « Un regard sur l'âme japonaise », *Œuvres en prose*, préface par Gaëtan Picon, édition établie et annotée par Jacques Petit et Charles Galpérine, Paris, Gallimard, 1965, « Bibliothèque de la Pléiade », p.1126.
- (6) Paul Claudel, *Mémoires improvisés Quarante et un entretiens avec Jean Amrouche*, texte établi par Louis Fournier et indexé par Anne Egger, Paris, Gallimard, 2001, « Cahiers Claudel 15 » p.165.
- (7) Roger-Pol Droit, *Le Culte du néant : les philosophes et le Bouddha*, Paris, Seuil, 1997, p.16.
- (8) René Grousset, *Histoire de la philosophie orientale*, Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1923.実はこのグルセの著書の「仏教をヒンドゥー教の体系から分かつもの／アトマンの否定」という章の一八二頁から一八五頁で、これからわれわれが話題にする『ミリンダ王の問い』が解説されているので、クローデルは一九二五年の段階で『ミリンダ王の問い』についてある程度知識があったと考えられる。
- (9) Claudel, « Interview par Frédéric Lefèvre sur le Nô », *Supplément aux œuvres complètes II*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1991, p.131.
- (10) *Ibid.*, p.131. グルセの『東洋哲学史』では「福音書や聖パウロの書簡が示す心の熱をどうに求めても虚しい。仏教の道徳を西洋の規範と比較しようすると、思い浮かんでくるのはキリスト教ではなく、決まってストア派の哲学の方だ」(Grousset, *op. cit.*, pp. 199-200.) と述べて、クローデルの得た結論とは異なった印象になっている点は興味深い。

- (11) Frédéric Lefèvre, *Une heure avec...* 5^e série, Paris, Gallimard, 1929, pp.116-117.
- (12) 中村元は、「ナーガセーナの思想は、[……] 伝統的保守的仏教（いわゆる小乗）である。まだ大乘仏教思想に言及せず、往生思想もはっきり現われていない。説一切有部の思想の萌芽と思われるものを持っている」（『インドと西洋の思想交流』『中村元選集「決定版」第一九巻」、春秋社、一九九八年、一三四頁）としている。中村は確かに『ミリンダ王の問い』が説一切有部の教義を反映しているとしているが、ナーガセーナを説一切有部に属しているとは断言していない。一方、宮元啓一は「説一切有部の論師ナーガセーナ」（『新訳ミリンダ王の問い——ギリシア人国王とインド人仏教僧との対論』、花伝社、二〇二二年、四〇六頁）とし、説一切有部の部派に属しているとしている。
- (13) 宮元前掲書、三九頁。『ミリンダ王の問い』の日本語訳は、現在、中村元・早島鏡正訳の『ミリンダ王の問い』（平凡社、一九六三年）と宮元啓一訳の『新訳ミリンダ王の問い』（花伝社、二〇二二年）の二種類がある。本論では、宮元訳を用いた。
- (14) 同書、七〇頁。
- (15) 実は「王は問う。／『ナーガセーナ長老殿、我（自己、認識の主体、輪廻する主体）なるものが有ると知られるのでしょうか？』／『大王様、そもそも、陛下の仰る我とはどのようなものでしょうか？』」（宮元前掲書、六八頁）の訳文で用いられている「我」は、パリリ語で「ヴェータグー」にあたるものである。この語は宮元訳では「我」と訳されているが、中村・早島訳では「靈魂」としている。「ヴェータグー」を「靈魂」と訳した中村元によれば、この語は「パリリ語仏典では『智慧を完成した人』、『仏』の意味である」としているが、「靈魂」の意味でも用いられ、『ミリンダ王の問い』では二箇所で「靈魂」の意味で用いられているという（『ミリンダ王の問い』（二）、中村元・早島鏡正訳、平凡社、一九六三年、一七〇頁。なぜ、ここでナーガセーナがアートマン、すなわち我を用いずに、「ヴェータグー」という語を用いたかについて、納富信留は「ギリシア哲学に通じた王は、きっと『魂』つまり『プシューケー』について、それを認めるかどうかを尋ねた」ので、ナーガセーナは、「インド伝来の哲学用語（＝アートマン）」を避け、ギリシア哲学の概念を新たに吟味に持ち出すため、あえて異なる語彙（「ギリシア哲学とインド哲学の対立——『ミリンダ王の問い』に見る世界哲学」、『比較思想と世界哲学』、中島隆博編著、東京大学出版会、二〇二五年、五二頁—五三頁）を用いたと推測している。ただし、ここでは、個々の語義の検証することが目的ではないので、後述するように五蘊によって形成されるものはアートマン、我であるという一般的な認識の立場に立って論を進めたい。

- (16) 『岩波仏教辞典第三版』、中村元・福永光司・田村芳朗・今野進・末木文美士編集、岩波書店、二〇二三年、六一八頁。
- (17) 同書。
- (18) 同書、三三二頁。同書によれば、五蘊の「蘊」(shanda) は集積、全体を構成する部分の意」とあり、「色」は感覚器官を備えた身体、〈受〉は苦・楽・不苦不楽の三種の感覚あるいは感受、〈想〉は認識対象からその姿かたちの像や観念を受動的に受ける表象作用、〈行〉は能動的に意志するはたらきあるいは衝動的欲求、〈識〉は認識あるいは判断のこと」とある。これらによって人間を「身心」すなわち肉体(色)とそれを依り所とする精神のはたらき(受・想・行・識)から成るもの」としている。
- (19) Paul Claudel, *Journal I*, introduction par François Varillon, texte établi et annoté par François Varillon et Jacques Petit, Paris, Gallimard, 1968, « Bibliothèque de la Pléiade », pp.756-757.
- (20) *Ibid.*, p.1409.
- (21) *Les Questions de Milinda, Milindapanha*, traduit du pali avec introduction et notes par Louis Finot, Paris, Editions Bossard, 1923, p.108. なお、フィノはフランス領インドシナ連邦のハノイにあったフランス極東学院の院長を一八九八年から一九〇四年、一九二〇年から一九二六年までの二度にわたってつとめている。
- (22) 中村前掲書、一〇七頁——一一頁、及び Shinsho Hanayama, *Bibliography on Buddhists*, edited by the Commemoration Committee for Prof. Shinsho Hanayama's Sixty-first Birthday, Tokyo, The Hokuseido Press, 1961 を参照。
- (23) トレンクナーからフィノまでのヨーロッパの翻訳を中村元と花山信勝の書誌を基に列挙しておく、次のようになる。
- The Milindapanho, being Dialogues between King Milinda and the Buddhist Sage Nāgassena*, The Pali Text edited by V. Trenckner, London, 1880.
- Thomas William Rhys Davids, *The Question of King Milinda*, 2 vols., Sacred Books of the East, vols 35 and vols 36, Oxford, Clarendon Press, 1890, 1894.
- F. Otto Schrader, *Die Fragen des Königs Menendros*, Berlin, 1905.
- Bhikkhu Nyānatiloka (Anon Guth), *Die Fragen des Milinda*, Leipzig, Walter Markgraf, 1913, 1919.
- G. Gagnola, *Dialoghi del Re Milinda*, Milano, Casa Editrice Isis, 1923.
- (24) 中村前掲書、一一四頁——一二三頁を参照。「漢訳に対応している部分のみがひとまず先に著されたが、この書が非常に有名に

なり注視せられたので、後世の人が教義上問題になることがらについての議論をミリンダ王との問答の形式で述べ、それを後に付加したのであろう、と推測してよいであろう」(一二七頁)。

- (25) Edouard Specht et Sylvain Lévi, « Deux traductions chinoises du *Mūlindapañña* », *Transactions of the IX. International Congress of Orientalists, London, 1893*, vol. 1, 1893 (花山信勝の書誌による)。
- (26) Claudel, *Agendas*, *op. cit.*, p.187. クローデルは、京都での行動を記した備忘録の一八九八年六月一六日の項に「京都/S. Lévi/散歩芝居「……」」と記している。S. LéviはLéviの誤記とも考えられる。
- (27) Claudel, *Journal*, *op. cit.*, p.574. 日記に「上野の精養軒で昼食。シルヴァン・レヴィ教授が同伴」とある。クローデルは午後二時に梅若舞台に戻り、梅若六郎の「羽衣」を観能しているが、レヴィも同行した可能性はある。
- (28) *Ibid.*, p.577.
- (29) *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, François Pouillon (éd.), Paris, Édition Karthala, 2008 の Paul Demiéville の項を参照。また、ユベール・デュルト「法宝義林六〇年のあゆみ」「日仏文化」四九号、一九八七年三月、五七頁—六〇頁を参照。
- (30) Paul Demiéville, « Les Versions chinoises du *Mūlindapañña* », *Bulletin de l'École française d'Extrême-orient*, tom XXIV, N° 1-2, Hanoi, 1924.
- (31) *Ibid.*, p.144. 『大正新脩大藏經』(SAT 大正新脩大藏經データベース)では、次のように描かれている「王復問那先言。何等爲内動者。那先言志念内便動。王言動行時云何。那先言譬如銅銅銅釜。有人往燒之。其器有聲。舉乎有餘音。而行人如是志動念因行。那先言燒時爲動有餘音爲行。王言善哉」(大正Z.0.1670B.三三卷七二三頁・段一九行—二四行、傍線筆者強調)。なお、同じ箇所をドミエヴィルも注で引用しているが、「舉乎有餘音」の「乎」を「手」とする版を底本としている。『大正新脩大藏經』では「手」は異文として注記されている。
- (32) *Ibid.*
- (33) Claudel, *Journal*, *op. cit.*, p.757.
- (34) *Ibid.*, p.964.
- (35) Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae de Anima in Quaestiones Disputatae*, volumen II, cura et studio P. Bazzi, M. Calcaterra, T. S. Centi, E. Odero, P. M. Pession, Romae, Marietti Editori, 1965, q.12. なお、訳文に「……」は、井上淳「魂の諸能力が魂なのであるか」：ト

マス・アキィナス『定期討論集 魂について』第12問題について」〔南山神学〕第四八号、二〇二五年三月）に付された翻訳（九七—一四頁）を使用。

(36) *QD4*, q.12.

(37) *QD4*, q.12.

(38) Sancti Thomae Aquinatis *Summae theologiae, Opera Omnia Iussu Imperatoris Leonis XIII P. Editu*, Tomus V, Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888, I, q.75, art.1. 訳文については、トマス・アキィナス『神学大全』第六冊、大鹿一正訳、高田三郎全巻責任者、創文社、一九六二年を使用。

(39) *S.T. I*, q.75, art.1

(40) *S.T. I*, q.75, art.1

(41) Paul Claudel, « Seconde Note sur les anges », *Le Poète et la Bible 1910-1946 I*, édition établie, présentée et annotée par Michel Malicet avec la collaboration de Dominique Millet et Xavier Tilliette, Paris, Gallimard, 1998, p.440.

(42) *Ibid.*

(43) *Ibid.*

(44) *Ibid.*

(45) *Ibid.*