

# ポール・クロードルと1920年代の〈東洋／西洋〉論争

「日本人の心への一瞥」を通した「東洋の呼び声」  
アンケート読解

上杉未央

第一次世界大戦という未曾有の惨禍を経験したヨーロッパは、シュペングラーの『西洋の没落』<sup>1</sup>やヴァレリーの『精神の危機』<sup>2</sup>に代表されるように、「西洋」や「文明」に対する疑義を深めていた。その中で、東洋がヨーロッパの知識人の興味を引く対象となる。1913年のラビンドラナード・タゴールのノーベル文学賞受賞を機に、アンドレ・ジイドが彼の作品を翻訳したほか<sup>3</sup>、ロマン・ロランはガンジーの伝記を発表する<sup>4</sup>。西洋の帝国主義による支配状態からアジアが一丸となって脱却することを説く岡倉天心の『日本の覚醒』、『東洋の理想』の仏語訳<sup>5</sup>は1917年に出版される。更には、1917年のロシア革命によるボリシェヴィキ政権発足、中華民国における社会主義の機運の高まりを受け、西洋は否応なく東洋へ視線を向けることとなった。こうした状況を背景に、1924年発表のアンリ・マシスの「西洋文化に対するドイツーアジアの攻撃」<sup>6</sup>を代表例として、危機に瀕する西洋が東洋に対して取るべき態度をめぐる議論が展開される<sup>7</sup>。東洋は西洋の新たな活力の源となるのか、それとも警戒すべき脅威であるのか。これらの点をめぐって互いに参照しあいながら活発化する〈東洋／西洋〉論争のひとつの頂点が、1925年、『月刊手帖』(Cahiers du mois)誌が多数の知識人を対象に実施した「東洋の呼び声」と題したアンケートである<sup>8</sup>。

外交官としての長い極東滞在経験と『東方の認識』<sup>9</sup>の詩人として知られていたポール・クロードル(1868-1955)は、このアンケートの回答者に名を連ねた他、〈東洋／西洋〉論争の論者から度々名前が言及される存在であった。後に検討するように、アンケートに対するクロードルの回答は論争において想定されるあらゆる立場を含むもののように見えるものの、非常に簡潔であるため、意図するところを読み取ることが困難である。そのため、本論は、『月刊手帖』のアンケートの各設問が何を問題としたのか分析した後に、それに対する知識人の回答とクロードルの回答を概観する。続いて、同時代に発表された、西洋人による東洋理解を主題とするクロードルのテキストを併せて検討することで、東洋をよく知ることを自認するクロードルが〈東洋／西洋〉論争において示した立場を明らかにする。

<sup>1</sup> Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes, Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, München, H. Beck, 1920-23.

<sup>2</sup> Paul Valéry, « La Crise de l'esprit », dans la *Nouvelle Revue Française*, t. XIII, 1<sup>er</sup> août 1919, p. 321-337.

<sup>3</sup> Rabindranath Tagore, *L'Offrande Lyrique*, (trad.) André Gide, Paris, Nouvelle Revue Française, 1913.

<sup>4</sup> Romain Rolland, *Mahatma Gandhi*, Paris, Stock, 1924.

<sup>5</sup> Kakuzo Okakura, *Les Idéaux de l'Orient ; Le réveil du Japon*, (trad.) Jenny Seruys, Paris, Payot, 1917.

<sup>6</sup> Henri Massis, « Offensive germano-asiatique contre la culture occidentale », *Le Journal littéraire*, 19 juillet 1924.

<sup>7</sup> この論争に関しては以下を参照のこと。Jean-Marc Moura, *La Littérature des lointains, Histoire de l'exotisme européen au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 175-193 ; Bernard Hue, « Le Dialogue Orient-Occident entre les deux guerres », in *Dialogues des cultures*, Bern, Peter Lang, 2000, p. 35-42.

<sup>8</sup> *Les Cahiers du mois*, 9<sup>e</sup> 10, « Les Appels de l'Orient », février-mars 1925.

<sup>9</sup> Paul Claudel, *Connaissance de l'Est*, Paris, Mercure de France, 1900.

<sup>10</sup> 38の散文とアンケート回答75通が掲載された。回答者はフランス人が大多数を占めるが、他国籍の者も含まれる。

<sup>11</sup> メーテルランクは1919年に発表した『山の道々』の中で、人間の脳において、理性と科学と認識を司る「西洋葉」と、直感、宗教、下認識を司る「東洋葉」を区別した。Maurice Maeterlinck, *Les Sentiers dans la montagne*, Paris, E. Fasquelle, 1919.

「東洋の呼び声」アンケートとクロードルの回答

文人、学者、画家、音楽家を中心とした百余名の知識人に対して<sup>10</sup>実施されたアンケートの設問とクロードルの回答は以下の通りである。

(1)あなたは西洋と東洋は互いに完全に浸透不可能であると思いますか。あるいは、少なくとも、メーテルランクの言葉<sup>11</sup>を借りるなら、人間の脳には常に相互にその所産を麻痺させあってきた西洋葉と東洋葉が存在すると思いますか。

—— 全く否。あらゆるところ人間は同じである。

(2)仮に我々が東洋の影響を受けることが可能であるとして、あなたの目には、ドイツ人、スラブ人、アジア人などの中でどの仲介者を通じた時、東洋の影響が最も深くフランスに対して行使されるものと思われますか。

—— 源泉に向かうこと。

(3)あなたはアンリ・マシス同様、こうした東洋の影響がフランスの思想や芸術に対して一つの重大な、緊急に打ち負かすべき危険となりうると思いますか。

—— 決してそうはならない。お互いを知ることには悪など決してない。それとも地中海の影響の清算は既に始められており、我々はドイツの例に倣い、『東方の認識』に我々の全般的な文化の豊饒化と感性の更新を求めることができると考えますか。

—? ギリシャやラテンの思想から発した哲学は、常に我々[西洋人]にとって不可欠なものであり続けるでしょう。

(4) こうした影響が、特に豊かな結果をもたらさずであるとあなたの目に映る、芸術、文学、哲学などの分野は何ですか。

—3つの分野。日本の演劇、古代の儒教の哲学、そして、グルセ氏が研究に着手した道教は特に興味深い。

(5) 東洋に対する優越を成す西洋の価値とは何であるとあなたには感じられますか。

—キリスト教のみ。

あるいは、我々西洋の文化を低落させていると考えられる誤った価値とは何ですか。

(追伸) ケイゼルリンクとシュペングラーの理論は、私が読み取った分析を通して判断できる限り、現実と関連していない<sup>12</sup>。

5つの設問は、西洋が東洋を把握するに当たり、どのような動機の下、どの国の東洋学を参照しながら、何を学ぶべきか、また、学ぶことに悪影響がないのかどうか問いかけている。『月刊手帖』の編集者は、アンケートの設問に付した註<sup>13</sup>、フランスの東洋学者の優れた研究が次々と発表される現在においては、東洋文化を西洋の一般教養に知的に併合する対話こそ、フランスが取るべき選択肢であると主張した1924年発表のフランスの東洋学者ルネ・グルセのインタビュー<sup>14</sup>が設問1から4の着想源であることを明示している<sup>15</sup>。設問2で東洋の「仲介者」として例が挙げられる中にフランスは明示されていないが、設問2と3では東洋について知ることがフランスに与える影響を尋ねているため、回答者はフランスの東洋学のあり方に関して意見を提示することが求められた。

これらの設問に対して、回答者は多様な反応を見せ、共通の了解は得られなかった。マシスやヴァレリー<sup>16</sup>をはじめとして東西の浸透可能性を否定する論者がいる一方で、西洋の諸価値の刷新を東洋に求める論者<sup>17</sup>もいた。多様な反応の中でも、東洋の専門家である東洋学者を中心に、東西の接触の際に「防衛」や「没落」、「脅威」といった感情的な動機や対抗意識を持ち込むことを拒絶し、マシスの立場に異を唱え、論争のあらゆる前提条件を否定した者が数多く認められたことこそ、このアンケートの功績と言えよう。

東洋学者の多くは、第一に、東洋という語が指す地理的範囲の曖昧さから、世界をヨーロッパとそれ以外に分けて対立関係に置くことへの拒否反応<sup>18</sup>を示した。第二に、東洋学は、多くの場合、紀元前の宗教を対象とし、同時代の東洋人の精神性を代弁しないために現在の政治状況に与える影響が少ないことや<sup>19</sup>、紀元前以前からの東西の交流の継続<sup>20</sup>を根拠に挙げることで、東洋について知ることを「脅威」とするマシスの主張を否定した<sup>21</sup>。

クローデルの回答もまた、これらの東洋学者と共通するものとみなすことができる。回答1において東西の差異を強調する論を排除するクローデルは、東洋学に「脅威」を見出すマシスの主張とは一線を画す。「地中海の清算」を問う編集者の問題提起が理解できないとばかりに、回答3の二つ目の回答の冒頭に疑問符を付すクローデルにとって、東洋学の発展は、西洋が文明の基礎を置くギリシャ・ラテンの哲学に対する脅威とはなり得ないのである。同時に、回答4では東洋の文化に対して開かれた関心を持っていることが見て取れる。更には、ドイツの東洋学を代表するケイゼルリンクと、西洋の「没落」を宣告するシュペングラーの主張を「現実」との乖離を理由に否定する追伸からは、自身の東洋観が現地を自らの目で観察してきた結果に支えられていることへの自負を読み取ることが可能だ。興味深いことに、以上のようなクローデルの東洋理解がキリスト教の価値への信頼と同居していることが回答5において判明する。キリスト教こそ東洋の諸価値に優る唯一の価値であるとして西洋の優越を認める点において、カトリック信仰者クローデルは<sup>22</sup>マシスと論を共有するのだ<sup>23</sup>。このように、クローデルのアンケートへの回答は、一見、あらゆる立場を含有しているように思われる。その真意は一体どこにあり、どのように論理的に結びつのだろうか。以下、東洋と西洋の交流を主題とする同時期に発表されたクローデルの外交文書や散文と併せて、各回答を分析する。

### 「源泉に向かうこと」 フランスの東洋学

設問5やアンケートが刊行された直後に実施されたインタビューでクローデルが主張するのは論争において問題となる東洋像と現実との乖離であり、クローデルは同時代の東洋を学ぶことを積極的に勧める。ゲノン、グルセ、オルソーやレヴィ<sup>24</sup>の研究に期待を寄せるように<sup>25</sup>、クローデルは東洋の古代の「叡智」の研究を軽視していた訳ではないが、これらの研究成果は複数の信仰が複雑に混じりあう同時代の東洋人の精神を把握するに十分に役立つものではないように感じていた<sup>26</sup>。

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 263-264. 斜体はクローデルの回答。

<sup>13</sup> クローデルやルネ・ラルがグルセの名に言及していること、ゲノンが自身の議論が参照されることへの戸惑いを示していることから、各回答者に設問を送付した時点でこの註が付されていたと考えられる。 *Ibid.*, p. 240, 263, 277.

<sup>14</sup> Frédéric Lefèvre, « Une heure avec René Grousset », *Le Journal littéraire*, 21 juin 1924.

<sup>15</sup> *Les Cahiers du mois*, *op.cit.*, p. 240. 設問5の着想源はエズテリズムに傾倒した思想家ルネ・ゲノンの『西洋と東洋』であったことが同じ註で示されている。 René Guénon, *Orient et Occident*, Paris, Payot, 1924.

<sup>16</sup> *Les Cahiers du mois*, *op.cit.*, p. 16 (P. Valéry), 30 (H. Massis).

<sup>17</sup> 西洋人の西洋の価値に対する「狂信」を東洋が打ち負かすことを願うアンドレ・ブルトンの回答はその極端な一例である。 *Les Cahiers du mois*, *op.cit.*, p. 251.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 6 (E. Sénart), 11 (S. Lévi), 295 (H. Maspéro), 303 (A. Meillet).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 298 (L. Massignon).

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 299 (P. Masson-Oursel).

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 312 (L. Massignon).

<sup>22</sup> 1900年、聖職を志すも挫折したクローデルはカトリック信仰に支えられた創作活動を行っていた。

<sup>23</sup> マシスは、あらゆる文明が世界の普遍性を志向するカトリック教会の下に一つになる必要性を説いた。 *Les Cahiers du mois*, *op.cit.*, p. 40 (H. Massis).

<sup>24</sup> 中国学者 Léonard-Eugène Aurousseau は、クローデルが駐日大使であった時期、ハノイの東洋学校の校長を務め、インド学者 Sylvain Lévi は1926年来日し、日仏会館初代館長を務めた。両者ともにクローデルと職務上の交流があった。

<sup>25</sup> Frédéric Lefèvre, *Une heure avec...*, 3<sup>ème</sup> série, Paris, Gallimard, 1925, p. 192, 194.



そこで、クローデルはこの問題意識を日仏会館設立に反映させている<sup>27</sup>。日仏の相互理解を促進する機関を設置するという前任者の方針を引き継ぎつつ、計画を具体化するクローデルの主張の独自性は、第一に、研究の同時代性を重視する点にある。アテネやローマにある、古代文明を研究するフランスの既存の施設に倣うのではなく、「現在を生きている文明」を研究対象とすることを提唱するのだ。第二に、長らく西洋人の関心をひいてきた文学や、芸術、哲学に対象を限ることなく、日本を多角的に把握することを目標とした。その研究成果を日仏両国で積極的に発表することで、「多数の間違い、誤解、表面的な判断」から成る西洋人の日本に関する知識を刷新し、更に、この機関がフランスだけでなく他のヨーロッパ諸国にも役立ち、普遍的な利益を生み出すことを願う<sup>28</sup>。

更に、クローデルは、フランス人を日本に派遣し、日本の事物を現地で直接習得させる、日仏同等の立場での研究を提唱する<sup>29</sup>。東洋をよりよく知るために、現地、すなわち「源泉に向かうこと」を薦める彼のアンケート回答には、ドイツのダルムシュタットの東洋学校の例に倣うのではなく、西洋人が現地に赴き、現地語を学び、客観的かつ総合的な東洋研究を進めること、その試みにおいてフランスが主導権を執ることへの希望が表れている。

もっとも、クローデルによって提示されるこれら二点に集約される展望は『月刊手帖』のアンケートに回答した東洋学者にも共有されるものであった。レヴィは、各国のインド研究を比較する1924年発表の論文の中で、インドに偏執するドイツと異なり、どの国に対しても等しく興味を抱く、方法論の客観性と普遍性を抽出する志向にこそフラ

ンスの特性があるとした<sup>30</sup>。他の東洋学者のアンケート回答の中でも同様の主張がなされているが、そこで特に強調されるのは、フランス的な客観性の根拠として、海外に研究施設や学校を設置し、現地との協力関係のうちに「じかに東洋を知る」<sup>31</sup>ことを挙げている点である。極東研究に関して言えば、長らく文献学的方法論が中心だったフランスの東洋学は、1898年のインドシナの極東学院の開設により、現地で実証的調査を行うことが可能となり、1924年の日仏会館設立はこの極東学院の設立目的である極東全体を研究範囲とすることを補完する試みと捉えることができる。同時代の東洋をじかに学ぶという、クローデルと東洋学者に共有されていた希望は、こうして、フランスが東洋学の分野において、他のヨーロッパ諸国にも資する、極東の代弁者となる可能性を高めることを目指していたのである<sup>32</sup>。以上のことからわかるように、クローデルはフランスの東洋学の最新の特性とそれが進むべき道を熟知した上で、アンケート回答やインタビューの中で東洋学の方向付けを行っていた。

「あらゆるところ人間は同じである」  
宗教的感情を通した日本人の特殊性の普遍化

東西の浸透可能性を問う設問1番で、「あらゆるところ人間は同じである」と答えるクローデルは、何を以って同じと答えているのであろうか。その意図するところを読み解くために鍵となるのが、1922年8月に日光で行った講演『日本の伝統とフランスの伝統』<sup>33</sup>と、講演原稿を改変して1923年10月に『新フランス評論』(*Nouvelle Revue Française*、以下NRF版と表記)に発表した「日本人の心への一瞥」<sup>34</sup>である。駐日大使着任から9ヶ月後<sup>35</sup>に行われた本講演で、フランスの伝統主義について話すよう依頼されていたクローデルは、依頼に反して、日本を主題に選んだ。9ヶ月余りの日本生活の中で目にした印象に加え、フォションの『仏教美術』<sup>36</sup>とホルトムの『近代神道の政治哲学』<sup>37</sup>を参照し、フランス人による日本人の精神性理解を主題とした。

「日本人の心への一瞥」の詳しい分析に入る前に、講演原稿とNRF版に改変箇所があることを確認したい。とりわけ大きな変更があるのは、序論と結論に当たる箇所である。それらにおいてクローデルは、自分の文章が日本とフランスで異なる役割、効果を果たすことを意図していたことが考えられる。例えば、講演原稿では講演の目的を「日本人の特徴の中でも最も奥深く、最も独自のものを語る」<sup>38</sup>とすのに対し、フランスで発表したNRF版ではこの箇所が省略される。講演の結論部では、異なる「役割」をもつ諸国民が、「互いに補い合い」ながら作り上げる調和を賛美し、諸国民の間の差異は「互いに学ぶことがたくさんある」が故の共感の印と捉えられ、差異が解消されることはない。一方、駐日日本大使館との合意のもとに<sup>39</sup>「プロパガンダ冊子」として出版する意図のあったNRF版では、二つの国民の精神性を接近させ、和合を実現させようとする意思がより顕著となる。

<sup>26</sup> 1909年前後、中国論『龍の徴の下に』(*Sous le signe du dragon*)の執筆中、クローデルは、自身が読むことのできる言語で書かれた同時代の研究書が、同時代の人間の心性を読み解くに役立たないと感じていた。Gilbert Gadoffre, *Paul Claudel et l'univers chinois, Cahiers Paul Claudel VIII*, Paris, Gallimard, 1968, p. 271-272.

<sup>27</sup> 日仏の友好を目的とした機関としては日仏協会が存在していたが、両国の知的交流をより容易にすると同時に、ドイツや英米に対抗しうる宣伝機関を目指し、1919年に設立計画が開始された。以下を参照。中條忍「ポール・クローデルと日仏会館設立をめぐる」、『日仏文化』66号、2001年、p. 5-25.

<sup>28</sup> Paul Claudel, « Note sur la Maison de France de Tokyo », *Claudel diplomate, Cahiers Paul Claudel IV*, Paris, Gallimard, 1962, p. 207.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>30</sup> Sylvain Lévi, « Les Parts respectives des nations occidentales dans les progrès de l'indianisme », *Scientia*, janvier, p. 33.

<sup>31</sup> *Cahiers du mois, op.cit.*, p. 243 (I. Barbbitt), 254 (J. Buhot), 300 (P. Masson-Oursel).

<sup>32</sup> 藤原貞朗『オリエンタリストの憂鬱——植民地主義時代のアンコール遺跡の考古学とフランスの東洋学者』めこん、2008年、p. 122-135.

<sup>33</sup> Paul Claudel, « Tradition japonaise & tradition française », *Bulletin de la Société Paul Claudel*, n° 207, 2012, p. 22-28.

<sup>34</sup> クローデルは編集長リヴィエールが「視線 (regard)」から「一瞥 (coup d'œil)」へ許可なく変更したとして訂正を求めているが、リヴィエールは原稿では「一瞥」とされていたと答えている。通常、この散文は「視線」を用いた題名で呼ばれるが、本論では1925年のアンケート以前に発表されたクローデルの著作を問題とするのでNRF版「一瞥」の題名を用いる。Paul Claudel et Gaston Gallimard, *Correspondance, 1911-1954*, Paris, Gallimard, 1995, p. 255, 259.

<sup>35</sup> 日光の中禅寺湖での休暇中に講演の依頼を受けたため、準備期間が短く、参照できる資料にも限界があったと考えられる。AMAE, vol. 550, 1, 1922年8月31日付。

<sup>36</sup> Henri Focillon, *L'Art bouddhique*, Paris, Henri Laurens, 1921. 1921年8月、日本を知るための参考文献としてクローデルはこの書物を挙げている。Paul Claudel, « Interview de Claudel par Marcel Pays », *Supplément aux œuvres complètes*, t. II, Lausanne, L'Age d'Homme, 1991, p. 98-99.

<sup>37</sup> Daniel Clarence Holtom, *The Political Philosophy of Modern Shintō, A Study of the State Religion of Japan, A Private Edition distributed by the University of Chicago Libraries*, 1919. ホルトムの著作の影響に関しては以下の研究を参照。大出敦「自然・カミ・〈闇〉——クローデルと日本のカミ概念」、『教養論叢』133号、慶應義塾大学法学研究会、2012年、p. 21-47.

<sup>38</sup> Paul Claudel, « Tradition japonaise & tradition française », art. cit., p. 23.

1921年、駐日大使着任時に首相ブリアンより「繊細さ」と「観察」能力を以って「ヨーロッパ人の精神には未知である」日本について理解を深め、日仏の国民を接近させる任務を命じられていたクローデルは<sup>40</sup>、フランスの読者に対して東西の人間が互いに「浸透可能」であることを NRF 版で示したかったと考えられる。

クローデルは日本人の精神性を説明するに当たり、「カミ」という語に着目する。ホルトムが言及する平田篤胤の「カミ」の定義を借用しながら、日本人の信仰が「不可思議で神秘的な力を持つすべてのものを指す」<sup>41</sup>「カミ」<sup>42</sup>に対する「崇敬 (révérence)」の感情に基づくものであることをクローデルは説明する。この日本人の宗教的感情と太平洋地域の民族の信仰との類似性を指摘した後<sup>43</sup>、「カミ」の語源を音声学の観点から分析したホルトムの論を引き、「カ」という音が、神秘的なものや人間の力を超越したものを前にした時の「宗教的戦慄」を示す反応を表すものであることを紹介する。続いて、日本人にこの「戦慄」を起こさせる事物を分析するにあたり、クローデルは自然の重要性を強調する。日本人にとって自然は「今なお、神々の様々な力が浸透しているもの」<sup>44</sup>であり続け、日本独自の地形や生活の安定を崩す火山活動など、日本特有の自然状況<sup>45</sup>は、より大きな「宗教的戦慄」を日本人の心のうちに起こすとされるのである。

ここで注目すべきは、日本人の宗教的感情を説明するに際して宗教の名前をほとんど出さない点だ。日本研究者の大半が、日本の信仰について語る際、神道と仏教が国民を二分することなく共存していることを殊に強調するのに対し、クローデルは、ミッチオロの言葉を借りるならば「奇妙なほど」<sup>46</sup>に、この共存について口をつぐむ。例えば、クローデルが日本理解の参考にした上記のフォションの『仏教芸術』は、日本人画家の興味が仏陀や人間よりも動物や自然風景に宿る「神秘」を描くことに移る過程を論じる際、理由として宗教を具体的に明示している。フォションは日本人が生き物に対して投げかける視線を禅宗との関連で論じるが<sup>47</sup>、クローデルは、日本人が松の木を恭しく扱う逸話を挙げ<sup>48</sup>、フォションと類似した説明を行いつつも、大乘仏教から派生した禅宗の名前を出していない。

このように、宗教の名を明示することなしに日本人の信仰を語る点にこそクローデルの特徴があるように思われる。同時代の日本人における仏教の影響力の薄れを観察しながら、クローデルは日本独自の仏教美術の特色を以下のように説明する。

時代が下り、日本がこの移入された宗教[仏教]に対して自分自身の性格を前面に押し出すようになるにつれ、これら[奈良、飛鳥時代]の仏像に見られるような輪郭の明確な表現は次第に稀になっていきます。祈願される像は次第に濃くなる影の中に身を隠して生き、ついには近代において声ばかりか形も失うに至りました<sup>49</sup>。

ここで注目したいのは、日本において仏陀が「形」や「声」をも喪失し

た<sup>49</sup>とクローデルが見て取っている点である。そもそも、一回目の極東滞在時(1895-1909)より、クローデルはキリスト教と仏教を対峙させ、虚無を志向する教義は救いにつながらずとして仏教を糾弾していた<sup>50</sup>。とりわけインドにおける仏陀の形象に嫌悪感を覚え<sup>51</sup>、1915年の時点においてもなお、詩篇「聖フランシスコ=ザビエル」の中で仏陀の形象を批判しており<sup>52</sup>、「日本人の心への一瞥」のこの一節における仏像の扱いに、クローデルの護教論的志向の継続を認めることが可能である。

一方、ここで神道の名を挙げないことはどのように説明されるであろうか。神道を論じているのが明らかな文脈においても、クローデルは神道の名を出すことはない。神道の宗教的空間である神社に関しては、前述のように、信仰の「本質」を建物自体ではなく自然の中に見出し、「自然全体が既に崇拜のために整えられた一つの神殿」<sup>53</sup>であると、自然と神殿を同一視する。NRF 版では、「二、三度拍手を打つあの慎ましい女性」など、敬虔な日本人が神社で祈りを捧げる姿の描写を付け加えているが<sup>54</sup>、彼らの祈りの対象が「聖なる洞窟の奥深くに存在する全く目に見えない何物か」<sup>55</sup>、すなわち、不可視なものであることを見て取っている。更に、クローデルは、自然が人間に示す姿を前に「深く敬虔な思いを持つこと」と日本人の愛国心を定義し、天皇の存在に言及しない<sup>56</sup>。NRF 版では、日本人の宗教が「超越的な存在の崇拜」、すなわち、一神教ではないことをクローデルが理解していたことを明示する一文があるが<sup>57</sup>、日本人の信仰の対象を、人間を取り囲む「神秘的なこの世のすべてのもの」とぼやかし、拡大することにより、彼は日本人の宗教的感情から特定の存在や形象を消し去り、普遍的な感情だけを読み取ることに成功する。日本人の宗教的感情を観察し、あらゆる場面におけるその具体的な表出を確認すると同時に、それを論じるにあたって、神道、天皇といった、日本特有

<sup>39</sup> 冊子の形で出版された形跡は見られない。Paul Claudel et Jacques Rivière, *Correspondance, 1907-1924, Cahiers Paul Claudel XIII*, Paris, Gallimard, 1984, p. 276.

<sup>40</sup> Archives du Ministère des Affaires Étrangères (AMAE), E, Japon, vol.1, sans cote.

<sup>41</sup> Daniel Clarence Holtom, *op. cit.*, p. 154.

<sup>42</sup> この講演を行う直前、日光の二荒山神社で男体山登山者に対して行われる登拝儀礼を目にしたクローデルは、日本人は「ポリネシア人やマレー人に近い」と書簡の中で感想を述べていた。André Blanchet, « Claudel lecteur de Bremond », *Études*, septembre 1965, p. 65.

<sup>43</sup> Paul Claudel, « Un Coup d'œil sur l'âme japonaise », art. cit., p. 393.

<sup>44</sup> 『仏教芸術』に類似する一節がある。Henri Focillon, *L'Art bouddhique, op. cit.*, p. 112.

<sup>45</sup> Henri Micciollo, *L'Oiseau noir dans le soleil levant de Paul Claudel, Introduction, variantes et notes*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 61.

<sup>46</sup> Henri Focillon, *L'Art bouddhique, op. cit.*, p. 125-144.

<sup>47</sup> Paul Claudel, « Un Coup d'œil sur l'âme japonaise », art. cit., p. 395.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 394.

<sup>49</sup> 講演原稿では仏像が「声や形をも失う」との表現はなく、NRF 版では形象の喪失が殊に強調されている。

<sup>50</sup> 最たる例が1898年6月に作詩された『東方の認識』「そこここ」(Ça et là)における仏教批判である。この点に関しては以下を参照。Yvan Daniel, *Paul Claudel et l'empire du Milieu*, Paris, Les Indes savantes, 2002, p. 334-360 ; François Lachaud, « Le Poète et les Buddhas : Claudel et la tradition religieuse asiatique », *Claudel et le Japon*, Tokyo, Shichigatsu-do, 2005, p. 74-91.

<sup>51</sup> Paul Claudel, *Mémoires improvisés, Entretiens avec Jean Amrouche*, Paris, Gallimard, 2001, p. 145.

<sup>52</sup> 仏陀を「汚らわしい虫けらのように横たわる、真っ白な、忌まわしい仏陀」とあらわしている。Paul Claudel, « François-Xavier », *Œuvres poétiques*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1967, p. 462.

<sup>53</sup> Paul Claudel, « Un Coup d'œil sur l'âme japonaise », art. cit., p. 385.

<sup>54</sup> *Id.*

<sup>55</sup> *Id.*

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 395.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 400.



の語彙を用いることを避けることにより、クローデルは「あらゆるところ人間は同じである」という言葉に現れる人間の普遍性への確信を深めることができたのだ。

今まで見てきたように、クローデルは、日本人の宗教的感情を、神道や仏教から切り離して理解する。そのような理解の背景には、クローデルが自ら定義するフランス人としての視点が影響している。講演原稿から大幅に加筆されたNRF版のフランス人論の意義は、日本理解でフランス人が果たすべき役割を示すことにあると考えられる。クローデルはNRF版でフランス人の特徴を詳述する際、古代ローマ時代から第一次世界大戦に至るまで、その民族的、地理的特性から、紛争が起きた場合には「ばらばらの断片」の間に「連帯」や「和合」を打ち立てる役目をフランス人が担ってきた点を強調する。クローデルは、フランス語を、異なる人種を「まとめ上げてきた中心手段」と、フランス文学を「新たに[諸民族の間に]生じるあらゆる問題を同化するための手段」<sup>58</sup>であると定義する。フランス文学者としてフランス語で表現するクローデルにおいて、フランス精神は、異なるものを対立した状態のまま残すのではなく、調和させる精神として見出される。和合を志向する精神が、日本の宗教感情を前にした際、フランスにとって異質なものではなく、共通するものを読み取らせたのだ。

### 「キリスト教のみ」 接近の手段としてのキリスト教

しかし、クローデルはフランス精神の実行者として宗教感情の普遍性を読み取ることに満足せず、キリスト教を以て結びつけようとする。そもそも、キリスト教と異教の統合という主題はクローデルにとって馴染み深いものであった。中国到着直後の1896年、クローデルは、18世紀に中国で活動したカトリック宣教師が生み出した、古代中国の書物にキリスト教の痕跡を認めるフィギュリズムの思想<sup>59</sup>に触発され、古代の中国の皇帝がキリスト教に改宗することで民衆を救済する筋書きを持つ戯曲『七日目の安息』<sup>60</sup>を制作した。1925年4月、インタビューでアンケート回答の真意を尋ねられた際、クローデルはフィギュリズムの議論を以下のように持ち出している。

長い間、ギリシャとインドの思想は密接な交流があったこと、また、ギリシャとキリスト教が仏教思想に与えた影響は、おそらく、我々がそれから受けた影響よりもずっと大きなものであったことを忘れては

なりません<sup>61</sup>。

同時代の日本人の精神性に仏教の深い影響力を認めないクローデルは、キリスト教を鍵に、東西の交流の証を日本人のうちに見出すことを試みるのだ。「日本人の心への一瞥」において、日本人が宗教的感情を抱く対象である自然を「被造物(Création)」と言い換えながら、クローデルは以下のように続ける。

確かなことは、日本人にとって「被造物」とは何よりもまず「神の業(l'œuvre de Dieu)」であり、未だに神の作用に満ち溢れているのです。[...]神々(les dieux)によって与えられ、神々と共有しているこの領域に入り、そこで立ち振る舞うにはどれほどの敬意を表さなければならぬのでしょうか<sup>62</sup>。

中條氏の先行研究が示す通り<sup>63</sup>、日光で講演を行った時点でミシェル・ルヴォン<sup>64</sup>の著作を通じて『古事記』の国生みの伝説を知っていた可能性が高く、そのために、自然＝「被造物」を「神の業」に喩えたと考えられる。しかしながら、原文において、「神の業」の「神」はフランス語では一般的にキリスト教の神を指す大文字の単数形になっているのに対し、続く部分では、講演原稿では一般的には多神教の神々を指す小文字の複数形が使われている。『古事記』の国生みの伝説において、イザナギとイザナミの二人の神が創造を行うことはルヴォンの著作に記されており<sup>65</sup>、クローデルも承知していたはずである。その後、NRF版では「神々」が「卓越した力(les Puissances supérieures)」<sup>66</sup>に書き換えられている。この書き換えの意図は後に続く一節から明らかになる。

これらの崇敬や儀礼への態度、魂は、神的な力の宿る特権的な場所にも、その態度を示してきたわけではなく、我々[フランス人]とともに同じ「父(un même Père)」によって創られ、同じ御心の現れ(une même volonté)であるすべての創られたものに対しても同じような態度が取られるのです<sup>67</sup>。

単数形大文字で記される「父」は紛れもなくキリスト教の神を指す。被造物はフランスにおいても日本においても同じ「父」によって造られ、その作用は「特権的な場所」にだけに現れるのではない。こうして、クローデルは、日本人の崇敬の感情が向かう対象を、「父」とは別の存在を示す「神々」ではなく、「父」の力を指し示す「卓越した力」とすることで、日本人の崇敬の感情をキリスト教の方へ効果的に引き寄せている。

もっとも、キリスト教は自然の諸事物に信仰を見出すアニミズムや汎神論をとらないものの、そのことは自然の中に「神の業」を見出すことを妨げる訳ではない。中條氏は、聖トマス・アクィナスの『神学大全』

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 387.

<sup>59</sup> クローデルは、現地で活動するフランス人宣教師に勧められ、ジョゼフ・ド・プレマール神父の著作を読んだ。Joseph de Prémare, *Vestiges des principaux dogmes chrétiens tirés des anciens livres chinois*, Paris, Bureau des Annales de Philosophie chrétienne, 1878. フィギュリズムの影響については以下の研究を参照。Yvan Daniel, *op. cit.*, p. 361-383.

<sup>60</sup> Paul Claudel, *Le Repos du septième jour*, Paris, recueil « L'Arbre », Mercure de France, 1901.

<sup>61</sup> Frédéric Lefèvre, *Une heure avec... 3<sup>ème</sup> série*, *op. cit.*, p. 193.

<sup>62</sup> Paul Claudel, « Un Coup d'œil sur l'âme japonaise », *art. cit.*, p. 393.

<sup>63</sup> 中條忍「日本の伝統とフランスの伝統」覚書、『青山フランス文学論集』22号、2013年、p. 82.

<sup>64</sup> Michel Revon, *Anthologie de la littérature japonaise*, Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1910.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 38-39.

<sup>66</sup> Paul Claudel, « Un Coup d'œil sur l'âme japonaise », *art. cit.*, p. 393.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 395.

中の「被造物においてはすべて何らかの神の似姿が存在する」<sup>68</sup>という一節が、この日本人論の前記引用箇所深く影響を与えていると指摘している<sup>69</sup>。

こうして、「日本人の心への一瞥」において、トマス・アキナス流の解釈を持ち込み、神の力が及ぶ範囲を被造物全て、すなわち自然の事物全てに拡大すると同時に、日本の神々を語りながらキリスト教に関わる語彙を巧みに用いることにより、日本人の信仰の対象の〈カミ〉をキリスト教の「神」と一致させることをクローデルは試みている。

このような一致の試みが、クローデルの思弁的な論理の中だけで行われるわけではないことは注目に値する。改宗者や宣教活動の具体的な逸話を挙げることで、信仰者クローデルは、諸国民をキリスト教の下に調和させる証左を見出そうとする。クローデルは、日本人の崇敬の感情が「宗教の儀式のように」<sup>70</sup>人間関係をも律することを指摘する際、論拠として、日本人改宗者に言及する。賀川豊彦<sup>71</sup>の自伝的小説『死線を越えて』<sup>72</sup>を読み、乞食や売春婦に手を差し伸べる賀川の行動に感銘を受けたことを告白するこの一節で注目すべきは、この行動がキリスト教の教えに裏打ちされたものであるとクローデルが主張する点である。

この人[賀川]はキリスト教徒になった人で、福音書の教えの中で彼の心を最も強く打ったのは、隣人を単に愛せよというだけでなく、隣人を敬えよという教えだったと述べています。物質的にであれ、精神的にであれ、失意のどん底にある人々、最も墮落した人々を私たちは愛さなければならないだけでなく、更に、彼らを特に敬い尊ばなければなりません。なぜなら彼らは我々と同じく「神」が創られたもの、「神」の生きた神殿であり、その上、「神」の手の特別な刻印すら帯びているからなのです。[...]この崇高な感情ほどキリスト教的なものはありません。そしてまたこれ以上にとりわけ深く日本的なものはないと考えると私には嬉しく思われます<sup>73</sup>。

自然や他人に対する日本人独自の崇敬の感情が、キリスト教の教え、すなわち「人類全体のそれ[宗教的感情]と一致」<sup>74</sup>し、日本人である賀川にはキリスト教の教えを受け入れる素地があったことを示唆している。日本人の「畏敬」の感情とキリスト教の教えを同一視することこそ、クローデルの日本論の主眼が置かれているように思われる。NRF版に追加された「あなた方[日本人]の宗教は今まで、ある超越的な存在への崇拜ではありませんでした」<sup>75</sup>という一文は、「今まで」は日本人の宗教が一神教ではないとの認識をクローデルが持っていたことを示すと同時に、日本が今後は「超越的な存在への崇拜」、すなわちキリスト教信仰を持ちうるの彼の期待を示していると考えられる<sup>76</sup>。

日本が改宗することへの期待は、クローデルが外交官の業務を通じて<sup>77</sup>、日本においてキリスト教に好意的な風が吹いていることを敏感に感じ取っていたことが背景にある<sup>78</sup>。1923年1月、つまりクロー

デルがNRF版を用意していたのと同時期に、「世界中に散在する3億人におよぶ支持者[信者]の影響網を使って、外国人のうちに日本の平和志向の精神の最良で十分な理解を促進することを試みる」<sup>79</sup>のために、日本政府はバチカンに外交使節を派遣することを検討しており、この件をクローデルはフランスの外務大臣に報告している。日本の改宗の見通しは彼の信仰者としての願望だけに基づくものではなく、かつてキリスト教徒に対して厳しい迫害を行った日本が、たとえ外交戦略の一環であってもキリスト教に接近するのを目の当たりにし、確信を深めるきっかけを得ていたのである。

更に、東洋におけるカトリック宣教活動の影響に関して、フランスでの低い周知度を改善するべく、クローデルは様々な場でその成果に言及した。1925年7月、パリのカトリック教区で行われた講演で、長崎における殉教の歴史を取り上げる中で強調されるのは<sup>80</sup>、現在における日本と西洋のキリスト教徒の類似性である。長崎で見かけた信徒の葬列の風景にプルターニューやチロルに似た敬虔な雰囲気を感じ取る<sup>81</sup>クローデルは、かつて殉教者の血が流れた長崎における改宗者の逸話を通じて、キリスト教から最も遠いように思われた日本人の、精神面での西洋への接近を証明するのだ。

1925年4月のインタビューの中で、アンケートで「人間あらゆるところ同じ」と答えた理由をクローデルは以下のように説明する。

人間の魂はあらゆるところ常に同じであること、我々が西洋思想と東洋思想の間に発見するものと信じている大きな差異というのは、個々の思想というより社会体制の違いに起因するものであるということを、我々は東洋について学ばば学ぶほど、気づくのです<sup>82</sup>。

設問 4で学ぶべき事物として道教を挙げたのは、一見、西洋とは

<sup>68</sup> トマス・アキナス『神学大全』、高田三郎・山田晶訳、創文社、1978年、p. 67。

<sup>69</sup> 中條忍『日本の伝統とフランスの伝統』覚書、前掲論文、p. 84。

<sup>70</sup> « Un Coup d'œil sur l'âme japonaise », art. cit., p. 399。

<sup>71</sup> 賀川豊彦(1888-1960)は、プロテスタント宣教師より洗礼を受け、神戸神学校に入学、1914年に渡米し、神学を学ぶ。帰国後は労働組合や生協の立ち上げに取り組む。クローデルは1945年発表の「日本への惜別」(*Adieu, Japon !*)においても賀川の名を挙げている。Paul Claudel, *Œuvres en prose*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1965, p. 1151。

<sup>72</sup> 原文において、この小説の題名は明示されていない。『死線を越えて』の仏訳出版は1931年であるため、クローデルが読んだのは1922年に出版された英訳だと考えられる。Toyohiko Kagawa, *Across the deadline*, (trad.) Thomas Satchell & Ichiji Fukumoto, Kobe, 1922。

<sup>73</sup> Paul Claudel, « Un Coup d'œil sur l'âme japonaise », art.cit., p. 399。

<sup>74</sup> *Id.*

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 400。

<sup>76</sup> 1949年9月に山内義雄に送った手紙の中で、〈カミ〉や富士山など、この講演を思い起こさせる語彙を用いながら、クローデルは日本の改宗を予言した。Jacques Bésineau, *Études*, décembre 1961, p. 350。

<sup>77</sup> フランスの宣教会はバチカンより日本におけるカトリック布教の独占権を得ていたが、政教分離を原則とする第三共和政下において財政難に陥った上に、第一次世界大戦中に聖職者が多く徴兵されたことから人手不足に悩み、司教区を分割して他の国の宣教会に委譲し、カトリック布教におけるフランスの影響力は縮小されつつあった。クローデルは宣教師によるフランス文化の普及の有効性を外務省に訴えることでフランス宣教会の活動の保護を図る。以下を参照。Mio Uesugi, « Les Missions, propagande française ou catholique ? - Paul Claudel et les Missions au Japon », *L'Oiseau Noir, Revue d'études claudéliennes*, XVIII, 2016, p. 68-96。

<sup>78</sup> Paul Claudel, *Correspondances diplomatiques, 1921-1927*, Paris, Gallimard, 1995, p. 239。

<sup>79</sup> AMAE, série E, Japon, vol. 56, f. 12. 1923年1月26日付。

<sup>80</sup> モンマルトルのサン＝ジャン教区で1925年6月25日に行われた。

<sup>81</sup> Paul Claudel, « Conférence sur le Japon », *Supplément aux œuvres complètes*, t. III, Lausanne, L'Age d'homme, 1994, p. 87。

関係ないものに見えながらも、『道徳経』とプラトンの『ティマイオス』、『テアイテトス』を比べると、身体の器官を用いた描写や鏡を用いた比喩などに両者の共通点を見出すことが可能であるためだと説明する<sup>83</sup>。更に、同じ回答の中でグルセの研究を勧めた理由は、彼の『東洋哲学の歴史』<sup>84</sup>が、古代ギリシャの哲学がインドに到達した後、インドの汎神論がヒンズー教の経典に即した厳格な教義を失う過程を追う、普遍的な観点をもつた研究であり、東西の交流の痕跡を知るに役立つとクロードルの目に映ったためであった。

このように、クロードルにおいて東洋を知ることは東西の交流の痕跡を確認する行為であった。異質なものであったはずの西洋の事物が東洋に及ぼした影響を解明するには、二つの土地に共通する要素を探さねばならない。交流の過程で消えた事物ではなく、残存するものを西洋人が探した結果、「西洋が東洋に影響を受けるというよりはむしろ逆、西洋が与える影響」の方を多く感じ取り<sup>85</sup>、西洋の影響力の優越を確認する。故に、西洋人が東洋を知ることは「何の脅威も存在しない」のだ。この優越に関して、クロードルは「日本人の精神が西洋文化に同化するのに適している」<sup>86</sup>ことをもって証明することを試みた。場所によっては、西洋の技術や制度が極東において積極的に受容されることを通じて説明したが<sup>87</sup>、「神の大地の統合者」<sup>88</sup>となることを望む信仰者としての立場が、何よりもまず、接近の証としてキリスト教を用いさせたのであった。

## 結論

『月刊手帖』のアンケートの複数の回答者は、ポール・ヴァレリーに代表されるように、東洋という「外部」を受け入れ、「消化」し、組み入れる適応性として、フランスの精神或いは「ヨーロッパ精神」を定義

した<sup>89</sup>。「日本人の心への一瞥」において、東西の間に想定される異質性をカトリック信仰を鍵に普遍性に回収することに「フランス精神」を発揮するクロードルもまた、同種の統合への願望を共有していたことができる。

西洋の諸価値の中でも、20世紀前半には西洋を代表する価値観としての活力が失われたと思われていたキリスト教を統合の手段として挙げる点において、マシスとクロードルは共通点を持つ<sup>90</sup>。しかし、キリスト教への信頼において〈東洋／西洋〉論争の中で異彩を放つ二人の間に広がる相違点を見逃すわけにはいかない。マシスは1927年、論争における自身の意見の総括として出版した『西洋の防衛』において、西洋におけるカトリック教会の復権と東西を和解させる手段としての東洋のキリスト教化を訴えた<sup>91</sup>。一方、クロードルは、東西はキリスト教を軸に共感の印で結ばれ、既に和解が実現しているものと捉える。「日本人の心への一瞥」で証明を試みるように、東洋の宗教的感情の中にキリスト教に通じる素地が認められ、また、長年の東西の思想的交流の営みである宣教が同時代において成果を上げている以上、「あらゆるところ人間は同じ」なのである。1920年代、西洋に抵抗し、西洋に「脅威」を与える存在として捉えられていた東洋という「外部」はクロードルの中には存在しない。

後に、「私は人生のうちの45年間[外交官の職務期間]を地球のすべての地平線と感受性のすべての傾向を隣り合わせることに費やしました。」<sup>92</sup>と自分の人生を振り返るように、クロードルの「フランス精神」は、西洋の外部にあったものを消化するのではなく、世界中の「あらゆる利害が交差する点」<sup>93</sup>に自ら出向き、様々な意見のぶつかり合いの中に「一致」を打ち立て、争いを調整することに発揮されたのであった。

<sup>82</sup> Frédéric Lefèvre, *Une heure avec...*, 3<sup>ème</sup> série, *op. cit.*, p. 193.

<sup>83</sup> *Id.*

<sup>84</sup> René Grousset, *Histoire de la philosophie orientale, Inde, Chine, Japon*, Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1923.

<sup>85</sup> Frédéric Lefèvre, *Une heure avec...*, 3<sup>ème</sup> série, *op. cit.*, p. 193.

<sup>86</sup> Paul Claudel, « Interview de Claudel par Marcel Pays », *Supplément*, t. II, *op. cit.*, p. 98.

<sup>87</sup> Paul Claudel, « Interview par J.-G. Lemoine sur le bolchevisme en Extrême-Orient », *Supplément*, t. II, *op. cit.*, p. 149-150.

<sup>88</sup> Paul Claudel, « La Maison fermée », *Œuvres poétiques, op. cit.*, p. 280.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 16-17 (P. Valéry), 109 (G. Audisio), 289 (R. Lalou).

<sup>90</sup> カトリック信仰をめぐる回想録である1959年に出版された『人間から神へ』は、クロードルがマシスの信仰に与えた影響の大きさを物語っている。二人は1916年以降、書簡を交わしていた。Henri Massis, *De l'homme à Dieu*, Paris, Nouvelle Éditions Latines, 1959.

<sup>91</sup> Henri Massis, *La Défense de l'Occident*, Paris, Plon, 1927, p. 269.

<sup>92</sup> Paul Claudel, *J'aime la Bible*, dans *Œuvres complètes*, t. XXI, Paris, Gallimard, 1963, p. 425.

<sup>93</sup> Paul Claudel, « Un Coup d'œil sur l'âme japonaise », *art. cit.*, p. 388.



## Paul Claudel et la querelle « Orient/Occident »

Analyse de l'enquête des « Appels de l'Orient » à travers  
« Un Coup d'œil sur l'âme japonaise »

Mio UESUGI

En 1925, dans son numéro spécial intitulé « Les Appels de l'Orient », le journal *Les Cahiers du mois* interroge un grand nombre d'intellectuels, sous la forme d'une enquête marquant un moment décisif dans la querelle « Orient/Occident ». Cette querelle avait déclenchée à la fin de la Grande Guerre et portait sur la menace que l'Orient ferait peser sur l'Occident en « déclin ». Se basant sur l'article d'Henri Massis intitulé « L'Offensive germano-asiatique contre la culture occidentale », ainsi que sur d'autres entretiens avec des orientalistes français de la même époque, les éditeurs du journal élaborent cinq questions portant sur les influences que l'Orient pourrait exercer sur l'Occident, depuis longtemps source de la civilisation pour les autres continents, et demandent quelle est l'attitude à prendre pour les Français dans ce dialogue des deux mondes.

L'ensemble des 75 réponses ne parvient pas à obtenir un consensus global, mais dévoile les diverses attitudes des intellectuels : certains, comme Paul Valéry et Henri Massis, refusent toute influence de l'Orient, et affirment la suprématie de l'Occident ; d'autres, comme Henri Ghéon et René Guénon, soulignent la dégradation des valeurs occidentales et modernes, attendent de l'Orient qu'il redonne à l'Occident « l'intellectualité » (pour Guénon) ou « le mysticisme chrétien » (pour Ghéon) qui ont longtemps porté sa civilisation. Il est à noter que plusieurs réponses rejettent la supposition préalable de l'enquête, à savoir l'antagonisme des deux mondes et la réaction affective qu'elle peut susciter. Cette attitude contestant la thèse de Massis se rencontre surtout chez les orientalistes français : pour certains comme Paul Masson-Oursel, « le génie français » étant plus universaliste que celui des autres pays, la France est donc en mesure de connaître l'Orient ; d'autres, comme Louis Massignon et Sylvain Lévi, considèrent qu'il n'y a plus de « péril » à s'ouvrir à l'Orient, car « la Connaissance de l'Est » mise en examen dans la querelle portaient principalement sur les vieilles religions et philosophies du passé et ne reflète pas la mentalité des Orientaux contemporains.

Parmi les nombreux intellectuels engagés dans cette querelle, Paul Claudel est considéré comme une des références importantes, en raison de son long séjour en Extrême-Orient et du poste d'ambassadeur au Japon qu'il occupe depuis 1921. Dans sa réponse brève aux *Cahiers du mois*, tout en soulignant l'égalité des hommes et l'importance de découvrir l'Orient, il considère que le christianisme assure la supériorité de l'Occident sur l'Orient. Comment expliquer cette attitude ambivalente qui semble concilier toutes les positions possibles en réponse à l'enquête ? Mise en regard avec ses autres écrits et ses entretiens de la même époque, sa réponse aux

*Cahiers du mois* peut être lue comme un témoignage important sur sa manière personnelle de concevoir la réconciliation de la pluralité des esprits humains.

« Un Coup d'œil sur l'âme japonaise », texte issu d'une conférence faite à Nikkô en 1922 et remanié pour sa publication en France en 1923, nous éclaire quant à la raison pour laquelle il a répondu, dans l'enquête, que « les hommes sont les mêmes partout ». Afin de démontrer l'universalité des hommes, il analyse la religion japonaise sans citer précisément les doctrines du bouddhisme et du shintoïsme. Avec « l'esprit français » visant à trouver « un accord » entre les différentes races, et à la façon dont les orientalistes français, comme René Grousset, concluent à l'universalité de l'esprit humain dans leurs observations, Claudel reconnaît dans « la révérence » japonaise à l'égard de la nature une appréhension de l'universel, proche des valeurs occidentales, du christianisme dans son cas. A travers les épisodes des convertis japonais et la terminologie chrétienne, Claudel, le diplomate apostolique, suggère que l'esprit japonais est apte à « voisiner » avec l'Occident, et que sa religion est une ébauche du christianisme.

Ses autres entretiens et conférences tenus pendant son congé en 1925, peu après la parution de l'enquête des *Cahiers du mois*, renforcent ce propos : il essaie de débarrasser les Français de leurs soucis, le « péril » de l'Orient ou le « déclin » de l'Occident, signale l'influence encore forte du christianisme dans le Japon contemporain, les œuvres des missionnaires chrétiens et l'attitude favorable du gouvernement japonais à l'égard du Vatican, attitude qu'il considère comme un moyen efficace de ne pas s'isoler de la communauté internationale. Le christianisme lui apparaît ainsi devoir établir un contact de longue durée entre les deux peuples et être une preuve de leur possible compréhension.

On peut donc dire que dans sa réponse à l'enquête, la formule « les hommes sont les mêmes partout », se base sur sa conviction catholique. Cela ne signifie pas pour autant que Claudel néglige la compréhension objective de l'Orient : en participant en 1924 à la fondation de la Maison franco-japonaise à Tokyo, il a annoncé clairement ses intentions, affirmant que les Français y pourraient apprendre non seulement « les traditions passées », mais aussi ce qui constitue le Japon contemporain dans tous les domaines, s'y instruisant auprès des Japonais du message qu'ils ont à « donner au reste de l'humanité ». Cette orientation concorde avec sa réponse à la deuxième question de l'enquête, selon laquelle il vaut mieux « aller à la source » de l'Orient en intervenant soi-même sur les lieux, ce qui laisse entendre que la position singulière de Claudel dans la querelle « Orient/Occident » provient de ses expériences diplomatiques, qui lui ont fait comprendre pleinement les limites des études orientales de l'époque et les entraves au dialogue heureux entre les peuples. Cette ouverture à la pluralité du monde marque une des positions singulières de Claudel qui, tout en ayant toujours confiance en la catholicité du monde, ne conçoit pas la nécessité de défendre l'Occident par la foi, divergeant sur ce point de la position d'Henri Massis dans sa *Défense d'Occident parue en 1927*, deux ans après l'enquête des *Cahiers du mois*.