

# ペツォルトの世界

The World of Petzold

第3号

編集 ペツォルト夫妻を記念する会

# ペツォルトの世界

The World of Petzold

第3号

坂本2011年

## ペツォルトの世界

The World of Petzold

### 目次

<b>1</b>	<b>天台学と道教（上）</b>	<b>1</b>
1.1	道家の哲学	2
1.1.1	道家の哲学と禅や天台学との精神的親近性	2
1.1.2	道	5
1.1.3	徳	10
1.1.4	道家の三位一体思想と宇宙生成論	13
1.1.5	列子の宇宙生成論	25
1.1.6	易経の8つの三爻と64の六爻、中国の太極図	28
<b>2</b>	<b>ブルーノ・ペツォルト（1873年-1949年）</b>	<b>34</b>
<b>3</b>	<b>ブルーノ・ペツォルトと比叡山</b>	<b>52</b>
3.1	ブルーノ・ペツォルトと比叡山	52
3.2	ブルーノ・ペツォルトと岡崎市石工芸術研究所	56
<b>4</b>	<b>ブルーノ・ペツォルト夫婦の供養塔の話</b>	<b>59</b>
<b>5</b>	<b>袈裟の里帰り</b>	<b>61</b>
<b>6</b>	<b>ハンカ・ペツォルトの手紙</b>	<b>67</b>
6.1	パリのラ・ジョンシェールで書かれた手紙	67
6.2	ロンドンのグロスター・プレイスで書かれた手紙	69
<b>7</b>	<b>ハンカの故郷ノルウェー、そして北欧の精神風土</b>	<b>70</b>
7.1	ハンカの生地「クリスチャンサン」	70
7.2	ノルウェーという国	71
7.3	北欧とは	71
<b>8</b>	<b>リーゼル・ペツォルトの手紙</b>	<b>74</b>
8.1	1994年3月28日	74
8.2	1997年9月16日	75
<b>9</b>	<b>新たに発見された資料</b>	<b>76</b>
<b>10</b>	<b>特別寄稿：良寛・貞心そして人生</b>	<b>79</b>

# 1 天台学と道教（上）

ブルーノ・ペツォルト<sup>1</sup>

訳：鼓 澄治/京都

天台学と親近性を示しながらも仏教には属さないものが存在するかあるいは存在したかという問題を確定しようとするとき、インド文化圏以外に中国の文化圏にも目を向けてみなければならないということは自明である。天台学が「純粹に中国で成立する」のに貢献し、天台学の巨大な成果を解き明かすさまざまな理念が中国の精神生活の中で仏教以外にも存在しているということは、実際、当然といえば当然のことである。人間の歴史が繰り返し証明しているように、活用の準備が整っていない、つまり、よく言われるように新しい理念の誕生の 때가 熟していないならば、慧文<sup>2</sup>の場合のように、まったく幸運な発見が完全になおざりにされるということもありうる。

当時中国ですでに完全に受容されていたのは、儒教と道教という二つの教えであった。－前者は、実践的で実利を重んじる北中国の人々の意に沿い、後者は、創造力豊かで詩的芸術的な天分の南中国の人々の意に沿うものであった。天台学が広まった南中国は、完全に道教に好意的であった。道教は仏教と密接に交わり、まさに両者の混淆も話題にされた。

道教には二つの種類が区別されねばならない。一つは、哲学としての道教であり、老子<sup>3</sup>、列子<sup>4</sup>、莊子<sup>5</sup>、そしてその継承者たちの著作に含まれるものである。もう一つは、書物の形態をとる以前の宗教としての道教であり、中国固有の民族宗教がその基層をなす中国のもっとも古い宗教である。これは儒教や仏教にも先立ち、現在まで衰えることなく存続している。哲学としての道教が教えるのは「道<sup>6</sup>」であり、世界全体を貫き世界全体を精神化する最高原理である。道という言葉は、周朝の衰退した時代(221-265)にはしばしば、民衆を導くために古代の王たちから伝えられた教えをまとめたものと理解されたが、哲学的用法としては、「道」ないし

---

<sup>1</sup>STUDIEN ZUR JAPANOLOGIE BAND 15 DIE QUINTESSENZ DER T'IENT-T'AI(TENDAI)-LEHRE Eine komparative Untersuchung von BRUNO PETZOLD OTTO HARRASSOWITZ WIESBADEN 1982 より抜粋。表題は訳者が仮につけたものである。

<sup>2</sup>えもん、中国南北朝時代の人。天台宗初祖。姓は高氏。大品般若で説かれ智度論で釈された道種智、一切智、一切種智の三智を一心三觀として無師独悟した。差別仮名を照らす有の智が道種智、無差別平等を照らす空の智が一切智、有・無、差別・無差別に偏しない中道を照らす中の智が一切種智。この三智が一心に具せられることを悟った。(平凡社・哲学事典)

<sup>3</sup>B.C.5 世紀後半、周代の哲学者。

<sup>4</sup>先秦時代の道家。老子よりややおくれ、莊子より前、孔孟の中間にでた。老莊の道を行おうとし、在野四十年、閑居研学。唐の玄宗はその徳を称して沖虚真人と諡した。学説は老子の清虚・無為に基づき、寓言多く独創的でないものが多い。(広辞苑)

<sup>5</sup>B.C.4 世紀後半の人。

<sup>6</sup>tao

「変易」として、「道理」<sup>7</sup>であって、高等な不滅の我と万有を同時にみずからの中を含む「理性」を言い表している。今日でもほんのわずかの人間しか到達できない形而上学的次元で動くものであって、決して経験的なものを言い表すものではない。民衆的な道教は庶民のさまざまな要求に順応し、道は魔術的鬼道となる。それは、教え切れないほどの鬼神を包括する神話や神霊信仰に満ち、超自然的な力の獲得をめざしたり、鍊丹術によって不死の靈薬を探し求めたりする。

## 1.1 道家の哲学

### 1.1.1 道家の哲学と禅や天台学との精神的親近性

二種類の道教が仏教に影響を与え、仏教もさらに強く道教に影響を与えた。中国の宗教としての道教は、日本の神道と同じく、仏教との関係が強く、実際、民衆的な神道と類似しているところがある。仏教との結びつきが強かったために、宗教としての道教の経典、典礼、道士の組織は、まったく外面的にであるが、仏教の著作、儀礼、僧の制度と意外な類似性を示している。哲学としての道教は明らかに、菩提達磨<sup>8</sup>つまりもっぱら冥想を行う禅宗の創始者の教えと精神的親近性を持っている。管子<sup>9</sup>の言葉「精神を空にし、沈黙して語らない者は、やがて道に到達できる」も確かにそれを物語っている。禅宗が今日まで中国で存続し、中国の仏教の中で指導的地位を占めて来たとするれば、それはとりわけ禅宗が形而上学的問題に関して道教と類似の態度を取るからに他ならないと言っても過言ではない。

哲学的道教と禅仏教との精神的親近性は繰り返し指摘されてきた。しかしながら、これまで顧みられなかったことは、哲学的道教と天台仏教とのさらに深い内面的一致である。それは、簡潔に言えば、天台学の三つの真理と道教の類似した三つの真理の教えが対応しているということである。天台学では空、仮、中と言われ、道教では無、有、太一と言われる。

莊子<sup>10</sup>に帰される「南華真經」<sup>11</sup>の第33章<sup>12</sup>に次のように述べられて

---

<sup>7</sup>Sinn

<sup>8</sup>Bodhidharma 達磨 ?-530? 禅宗の初祖。後に多く<達磨>と書かれ、円覚大師と諡する。北魏の末に西域を経て華北に来た多くの三蔵法師のうちの一人だが、禅宗の発展に伴って詳しい伝記と語録の書が時代ごとに書かれた。宋代の禅宗史書によると、南インド香至国の第三王子で、過去七仏より28代目の祖師となり、教外別伝の正法眼蔵（さとの真実）を伝えるため南海経由で梁に来て、武帝に迎えられたが問答契わなないで北魏に入り、崇山少林寺で独り面壁して、後に二祖となる慧可を指導し、正法眼蔵を伝えてインドに帰ったという。（岩波・仏教辞典）

<sup>9</sup>春秋時代の政治家。法家の祖。

Zenker, E.V.: Geschichte der chinesischen Philosophie, Reichenberg 1926-1927, 2 Bde - Bd.1, S.87 参照。

<sup>10</sup>369?-286?

<sup>11</sup>南華真經：(唐の玄宗皇帝の命名) 莊子の著書「莊子」の異名。

南華真人：(唐の玄宗が追尊して贈った名) 莊子の異名。（広辞苑）

<sup>12</sup>Fung Yu-lan: A History of Chinese Philosophy, Princeton 1952-1953, 2 Bde -

いる。

「根本的なものを本質と見なし、事物を粗笨と見なし、蓄積を不足と見なし、精神的理性的に悠々と過ごすこと、これが古人の道というものの諸相であった。関尹と老<sup>たん</sup>?<sup>13</sup>はこれを聞いて、喜び、永遠の非存在（無）と永遠の存在（有）を原理としてみずからの体系を樹立し、中心に大いなる一（太一）の理念を置いた。彼らの世間に向けた態度は柔弱で謙虚であった。万物を損なうことのない純粋な空性こそ彼らにとって真実であった。」

南華真経の最終章である第 33 章天下（世界）は、この書の他の多くの箇所と同様、疑いもなく荘子自身のものではなく、後世に付け加えられたものであるが、きわめて重要である。というのは、この章は、楚、斎、秦、燕、韓、趙、魏という国々が戦争した戦国時代（403-221）のさまざまな哲学に対して道家が早い時期に行った批判であり、さまざまな哲学者についてほとんど唯一の情報源であるからである。上記の引用は、北京の国立清華大学哲学教授馮友蘭<sup>14</sup>博士の著書『中国哲学史』のデルク・ボッデ<sup>15</sup>による中国語からの翻訳<sup>16</sup>に見られるものである。上記の引用に用いられている老<sup>たん</sup>? という名は、老子の別名である。同様に、上に引用された関守（関尹<sup>17</sup>）は、通常函谷関の関守尹憲<sup>18</sup>のこととされる。伝説によれば、老子は永久に中国を去るに際して有名な道德経を尹憲に残したという。

リヒャルト・ヴィルヘルムは、彼のドイツ語訳「荘子、南華真経」<sup>19</sup>の序文の中で第 33 章を分析しているが上記の箇所にはまったく言及していないし、レオン・ウィジェの著書『道教』の中にある当該の箇所の訳<sup>20</sup>では

Bd.1, S.173.

本を以て精と為し、物を以て粗と為し、積有るを以て足らずと為し、澹<sup>たんぜん</sup>然として独り神明と與に居る。古の道術、是に在る者有り。関尹・老<sup>たん</sup>?、其の風を聞きて之を悦び、之を建つるに常<sup>じょうむい</sup>無<sup>む</sup>有<sup>ゆう</sup>を以てし、之を主とするに太一を以てす。濡<sup>じゅ</sup>弱<sup>じやく</sup>謙<sup>けん</sup>下<sup>か</sup>を以て表と為し、空虚にして萬物を毀たざるを以て實と為す。

万物の根源である無を精なるものとし、形体ある物を粗なるものとし、富の蓄積を足らぬ物とし、清廉無欲でただひとり神明の本性に安んずる。昔の道術にこういう傾向のものがあった。関尹と老<sup>たん</sup>? はこの教えを聞いてよるこび、常無有なる虚無<sup>へう</sup>を立場としてうち立て、太一なる絶対の道を第一義とした。軟弱で謙遜な態度を表識とし、自己を空しくして万物を傷つけないことを心の守りとした。

（『莊子』下、新釈漢文体系 8、明治書院、1967 年、815 頁-816 頁参照、下線は引用者）

<sup>13</sup> パソコンの不備のための仮表記。以下同様。

<sup>14</sup> ふゆうらん

<sup>15</sup> Derk Bodde

<sup>16</sup> A History of Chinese Philosophy. The Period of the Philosophers (from the Beginning to circa 100 B.C.), Peiping 1937, p.173.

<sup>17</sup> Kuan-yin、かんいん

<sup>18</sup> Yin Hsi、いんき

<sup>19</sup> Wilhelm, Richard: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. (Nan hua dschen ging), Jena 1912 - S.XIVff.

<sup>20</sup> Wieger, Léon: Taoisme, Hsienhsien 1911. Bd.1 - Bibliographie Générale, 1911;

ほんとうの意味がまったく不明瞭になっている。日本の北村澤吉は、最初中国語で、続いて日本語で公刊され、さらにはドイツ語に翻訳された『儒学概論』の中で、次のような訳<sup>21</sup>を伝えている。「事物の根底を精髓と見なし、事物そのものを素材と考へ、山と積まれたものを不十分と見なし、世俗から離れて精神活動をもつぱらとすること、このような傾向もまた昔の道術にはあつた。関尹と老<sup>たん</sup>はこれを聞いて喜び、永遠の非存在を根本にして自説をうち立て、大きな一<sup>一</sup>の概念を思想の中心に据え、柔弱謙下を目標とし、空性と不可破壊性を事物の実在性と見なした。」ここで気づくことは、馮友蘭の訳に見出される三つの根本概念、つまり永遠の非存在<sup>22</sup>(無)、永遠の存在(有)、大きな一(太一)の中で第二の根本概念である永遠の存在が北村の訳の中には含まれていないことである。この場合、南華真經における超越的形而上学者としての道家の哲学はまったく異なった相貌を帯びることになる。

疑いもなく信頼に値し、ここでわれわれが基本においている馮友蘭の訳によれば、「真実」、しかも存在論的真実とは、「万物を損なうことのない純粋な空性」であり、それ故に単に純粋な空性ではない。したがって、初期の道教の道を純粋に否定的に「非存在<sup>23</sup>」と定義するのは適切ではない。むしろ、道は存在も非存在<sup>24</sup>も同時に包含している。先に述べられたように、それは大いなる一として、永遠の非存在と永遠の存在の中である。中は、われわれが知っているように、非存在<sup>25</sup>でもなく存在でもないものとして、ないし非存在<sup>26</sup>でもあり存在でもあるものとして、否定的ないし肯定的に理解されうる。一方は、大乘仏教の中で中観派によって唱えられたように、否定的存在論であり、他方は、大乘仏教の中で特に天台学によって教えられたように、肯定的存在論である。ここでわれわれは、中の肯定的存在論を問題にしなければならない。というのは、道はそれ自身一つの事物なのではなく、すべての事物の形而上学的基礎であるからである。道は、それ故に決して単なる空性とか非存在ではない。というのは、そのようなものは必然的に存在と対立し、限界と限定性をもつからである。そうではなく、道は、非存在<sup>27</sup>、存在、そしてその両者を調和させる一という三つの概念の三位一体を包含している。道は根源的原理であって、かの三位一体の根底に第四のものとして存している。

---

Bd.2 - Les Pères du Système Taoïsme 1913 (Nachdruck Paris 1953) - hier: Bd.2, S.505E.

<sup>21</sup>『儒学概論』(商務印書館 1928、關書院 1930、森北書店 1942) 29 頁、Grundriss der Ju-Lehre (Maruzen Tokyo 1935) S.16f.

<sup>22</sup>Nicht-Sein

<sup>23</sup>Nicht-Existenz.

<sup>24</sup>Nicht-Existenz sowohl wie Existenz.

<sup>25</sup>Nicht-Sein.

<sup>26</sup>Nicht-Sein.

<sup>27</sup>Nicht-Existenz.

### 1.1.2 道

真に存在するのは、ただ道のみであって、道こそ原因も起源もたない絶対者である。道はそのようなものとして、すべての性質を欠き、完全に属性のない、空虚な非存在である。しかし、この定義不可能で、知性<sup>28</sup>では把握できない空虚な非存在者は、存在のあらゆる可能性をおのれの中に含んでいる。それ故に、この否定的なものから現象世界の全体が肯定的なものとして出現する。しかしそれは、高いものから低いものが生ずる流出<sup>29</sup>ではなく、道の中に含まれている潜在的力の顕現ないし客体化である。それ故に、現象世界は、道とは言えない道<sup>30</sup>である。道は、一方で完全な空虚であり、他方で現象の充溢であるし、一方で非存在者であり他方で存在者であるから<sup>31</sup>、道はみずからの内ですべての対立を統合して

<sup>28</sup>Verstand、通常悟性と訳される。

1) まずプラトンではノエシスまたはヌースとロゴスを区別した。前者はアイデアを知理的直観する能力すなわち理性に、後者は論証的概念能力すなわち悟性に相当する。この場合理性は最高実在の直観的認識能力であるのに対し、悟性は比量的認識能力である。

2) 中世のスコラ哲学ではインテレクトゥス *intellectus* の語をヌース (理性) の意に、ラティオ *ratio* を論証的認識 (悟性) の意にもちいた。しかし両者は中世でも混同され、同義にもちいられることもあった。

3) カント…によれば、悟性は純粹概念の能力、被制約者認識の能力とよばれ、感性に与えられる素材を自己の形式 (範疇) にしたがって整理し、対象を構成する自然界の立法者であり、自然科学的認識を成立せしめる主観的根拠とされた。そして理念 (イデー) の能力である理性が、悟性作用を統一体系化し、また無制約者、物自体にかかわる悟性の越権を防止統制する能力であるのに対立する。

4) ヘーゲル:「悟性は規定し、その規定を固守する。これに反し理性は悟性の規定を無のうちに溶解する。したがってそれは否定的、弁証法的である。しかしまたそれは普遍を産出しもって特殊をそのうちに包含し理解するゆえ積極的である。」

(平凡社・哲学事典)

<sup>29</sup>Emanation.

流れでるといふラテン語 *emanare* に由来する語で、流出、発出と訳される。古代哲学において宇宙論ないし宇宙開闢説においてもちいられた。多神論的な概念で、不可知の最高存在 (神) から段階的にさまざまな存在が展開され、ついに悪や不完全をふくむ現実の世界にいたる過程をいう。この思想は1と多の関係をとく1つの解答で、新プラトン主義 (プロティノス、プロクロス) やグノーシス派にみられ、またインドのヴェーダヴァンタ学派も同じようなことを説いている。(平凡社・哲学事典)

新プラトン学派の創立者はアムモニオス・サッカスであるが、著書がないため、事実上の代表者はプロティノス (Plotinos 204-269) とされている。かれの哲学における主な実在は一者、ヌース、霊、自然、質料である。一者はもっとも根本的なもので、一切実在の根底をなし、それなしには何物も成立することができない。しかし自身は一切を超越し、存在の彼岸、超善、超美であり、把握も思惟もされない。したがってすべて現実的なものの否定によって、消極的に髣髴されるほかはない。しかし他面一切万物の根源であり、一切万物に現前している。それはどこにもない、それゆえにまたどこにもある。… 霊は感覚界と叡知界との接触点で、肉体と結んでのみ霊なのである。霊の世界はいわばヌースが感覚界に投射されて、時間空間化され、眼に見えるようにされた世界である。しかし霊といえども物質ではなく低度のヌースであるから、感覚界に遍満し、多でありながら統一されて一である。… いっさい万物は本来一者からでてきたものであるが、また一者に向かってテオリアをなす。… いっさいが一者からでてくるのは比喩によって流出といわれる。一者はみずからは自分にとどまっているが、そこからあたかも泉から水のあふれ出るように流出する。(平凡社・哲学事典)

<sup>30</sup>das unqualifizierte tao

<sup>31</sup>原文の Und das das tao ... は、Und daß das tao ... の誤植と解する。



いる。道は対照的なものの統一であり、そこでは超越と内在が一致している。それ故に、道が「非存在的非存在<sup>32</sup>」に等しいとすることは、適切ではなく、退けられねばならない。というのは、その場合、道の否定的側面が言い表されるに過ぎないからである。

この道という考え方について、原典、特に道德経に即して、さらに厳密に確定してみよう。

道について老子は、道德経全体の理論的基礎をなす第1章<sup>33</sup>で、上記の馮友蘭の著書に見られる訳によれば、次のように述べている。

「道と名づけられうる道は不変の道ではない。名づけられうる名は不変の名ではない。非存在<sup>34</sup>は、天と地の起源となるものに与えられる名称である。存在は、(地上の)万物を育成する母に与えられる名称である。われわれは、不変の非存在についてその秘密の本質を見たいと思う。不変の存在についてはその限界を見たいと思う。この二つは一緒に生じたものであるが、その名称は異なっている。この二つを一緒にしてわれわれは神秘<sup>35</sup>と名づける。それは神秘中の神秘であり、あらゆる秘密の本質に至る門道である。」

訳者によって説明的に付け加えられているが、「道と名づけられうる道」<sup>36</sup>の原文は、「道されるかも知れない道」<sup>37</sup>という言葉である。実際、ここで、道は、最初は名詞として、次には動詞として用いられている。「不変の」というのは、「永遠の」と同じ意味である。「非存在」と「存在」の代わりに、「名のないもの」と「名のあるもの」という表現を用いる訳者もいるが、同じことである。

道德経の第40章<sup>38</sup>では、「天と地、そして万物は存在によって生み出された。存在は非存在の産出物である。」と説明されている。

第42章<sup>39</sup>では、「道は一を生み出した。一は二を生み出した。」と述べ

<sup>32</sup>nicht-existierende Nicht-Existenz

<sup>33</sup>前掲書(2頁註参照), S.178.

道の道う可きは、常の道に非ず。名の名づく可きは、常の名に非ず。名無きは、天地の始めにして、名有るは、万物の母なり。故に「常に欲無きもの、以て其の妙を觀、常に欲有るもの、以てその<sup>きょう</sup>徹を觀る」。此の兩つの者は、同じきより出でたるも而も名を異にす。同じきものは之を玄と謂う、玄の又玄、衆妙の門なり。(『老子』小川環樹訳(1973)中公文庫)

<sup>34</sup>Nicht-Sein

<sup>35</sup>玄

原文は、Mysterium. Mysterium は、ギリシア語の *mystos* (秘密を守る、沈黙せる)、*mystes* (祕い清められた者、特にエロイジスの秘教に入会した者)、*myein*(秘密の宗教的教えに引き入れる)、*myein* (目や口を閉じる) に由来する語である。

<sup>36</sup>das tao, das tao genannt werden kann

<sup>37</sup>the tao that may be tao-ed

<sup>38</sup>前掲書(2頁註参照) 参照。

天下の万物は有より生ず。有は無より生ず。(『老子』小川環樹訳(1973)中公文庫)

<sup>39</sup>前掲書(2頁註参照) 参照。

られている。

それ故に、上述の道德経ならびに南華真經の引用に従えば、次のように理解される。永遠の非存在<sup>40</sup>と永遠の存在は、中の理念を表現する太一によって調和にもたらされる。一そのものは、しかし、道によって生み出される。それ故に、道は、すべてを包括する第一原理として、一の根底にあるとともに、一によって調和にもたらされる二の根底にもある。太一が中という天台の原理に対応するとすれば、道は相互に完全に融合した三つの真理という天台の原理に対応する。というのは、中は、空と仮<sup>41</sup>を相互に調和にもたらすものであるからであり、相互に完全に融合した三つの真理は、空、仮、中を相互に調和にもたらし、最高の統一へと総括するものであるからである。それ故に、「存在と非存在は、両方とも道から生じたのであり、それ故に道の二つの相である」というならば、事態を単純化することになる。実際は、存在と非存在は、太一の二つの相であり、しかもこの太一を超えた彼方で初めて道から生じたのである。道は、三つのものすべての上位にある。

道はすべてを包括する第一原理であり、すべてのものを現存在にもたらし、すべてのものをすべてのものたらしめる力があるのであるから、道そのものが、天、地、「万物」のように、一つの「事物」であるということとはできない。「客体について、それは存在（有）であるといえるが、道は一つの客体ではない。それ故に、道についてはただ非存在（無）としてしか語ることができない。しかしながら同時に、道は宇宙を現存在にもたらしめたものであり、それ故にまた道はある意味で存在であるといえることができる。このような理由で、道について、道は存在でもあり非存在でもあり、その両者であるといわれる。非存在という場合は道の本質に関わっており、存在という場合はその働きに関わっている。」馮友蘭はこのように述べるが、ここで著者は単純化した言い方をしているといえる。というのは、太一を除外するとか道と同一視するとかして、太一が道から生ずることには触れていないからである。

第1章では天と地は非存在から生じるとされ、第40章では天と地は存在から生み出されると主張されるかぎり、第1章と第40章の間には矛盾があるように見える。しかし、天と地が一方で世界の生成の最初の源として二つの根本的力であると理解され、他方で形をもつに至った世界全体として無数の事物（万物）から構成されたものと理解されるならば、かの矛盾は解消するであろう。したがって、「天と地」という表現は、前者においては存在論的に、つまりいまだ形をもつに至っていない実体として、あるいは超越的で端的に普遍的で、区別のない本質としての世界として把握されねばならないであろうし、後者においては現象論的に、つまり形をも

---

道は一を生ず。一は二を生じ、…。(『老子』小川環樹訳(1973)中公文庫)

<sup>40</sup>Nicht-Sein

<sup>41</sup>das Leere und das Zeitliche.

ち秩序をもつに至った世界として把握されねばならないであろう。

道は、ただ物質的な事物に対立するものとして非存在なのであるから、単なる無ではない。道がどうして単なる無とか虚無などでありえようか。というのは、道は同時に、すべてを包括する第一原理であり、これによってすべての事物が生み出されるのであるからである。老子はこれに関して、第21章<sup>42</sup>で次のように述べている。

「一つの事物としての道は、とらえがたく、はかりがたい。とらえがたく、はかりがたいが、その中にさまざまな形が潜在している。はかりがたく、とらえがたいが、その内部にはさまざまな存在原理がある。影のように、暗いが、その中には本質がある。この本質は、きわめて純粹であるが、それにもかかわらず活動的である。」

アルフレッド・フォルケの『中国文化圏の思想』にある訳によれば、第14章<sup>43</sup>では次のように述べられている。「目を向けても、何も見えない。それ故に、同形といわれる。聞き耳を立てても、何も聞こえない。それ故に、無音といわれる。つかもうとしても、何もとらえられない。それ故に、非物質的といわれる。この三つの性質はこれ以上探求されえない。それ故に、それらは合一されて、一つの本質が獲得される。その上は明るくはないし、その下は暗くはない。それはとどまることなく流れて、名づけられえず、非実在性に還帰する。それは、形なきものの形とか非実在的なものの形象と言い表される。それはとらえがたいものであるが、誤認しえないものでもある。前から近づいても、その前面が見えない。後から追っても、背面が見えない。」ここに、フォルケは、次のような注釈を記している。「根本原理は、感覚では真にとらえることはできない。というのは、それは性質を持った事物ではないからである。それは形も形象も持っていない。それ故にまた、それには物質的な事物が持つ実在性はふさわしくない。」ここで明らかなことは、老子の「非存在<sup>44</sup>」という概念と天台の「空」という概念が一致するということである。

<sup>42</sup>前掲書(2頁註参照), S.179

道の物為る、惟<sup>ただ</sup>恍<sup>こう</sup>惟<sup>ただ</sup>惚<sup>こつ</sup>たり、其の中に象有り。恍<sup>よう</sup>たり惚<sup>よう</sup>たり、其の中に物有り。窈<sup>よう</sup>たり冥<sup>めい</sup>たり、其の中に精有り。其の精<sup>はなは</sup>甚<sup>はなは</sup>だ真なり、其の中に信有り。(『老子』小川環樹訳(1973)中公文庫)

<sup>43</sup>Forke, Alfred: Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises, S.45; in : Baeumler/Schröter: Handbuch der Philosophie 1927 - 1934, Abt. V, München 1927.

之を視れども見えざる、名づけて夷<sup>い</sup>と曰う。之を聴けども聞こえざる、名づけて希<sup>き</sup>と曰う。之を搏<sup>とら</sup>うれども得ざる、名づけて微<sup>び</sup>と曰う。此の三つの者は、詰<sup>つ</sup>を致す可からず、故に混じて一と為る。其の上なる<sup>きよう</sup>皦<sup>きよう</sup>ならず、その下なる<sup>まい</sup>昧<sup>まい</sup>ならず。繩<sup>じゆ</sup>繩<sup>じゆ</sup>として名づく可からず、物無きに復帰す。是れを状無きの状、物無きの象と謂う。是れを惚<sup>こつ</sup>と謂う。之を迎えて其の首<sup>しゆ</sup>を見ず、之に随つて其の後<sup>しりえ</sup>を見ず。(『老子』小川環樹訳(1973)中公文庫)

<sup>44</sup>Nicht-Sein

道徳経の翻訳に付された序文にあるリヒャルト・ヴィルヘルムの所見<sup>45</sup>も参照してみよう。次のように述べられている。

「老子はそれを（つまり、道を）繰り返し『非存在』つまり『空』であると記している。これらの表現をあやまりなく解釈するために注意しなければならないことは、中国の思想において否定的なものは、ヨーロッパの思想の場合とは別の働きをするということである。中国人にとって、存在と非存在<sup>46</sup>は反対のものであって、矛盾対立するものではない。これらはいわば数学におけるプラスの記号とマイナスの記号のような関係にある。そのかぎりでは、非存在はまた完全な欠如の表現というわけではない。非存在はしばしば『現存在<sup>47</sup>』に対立する『対自的存在<sup>48</sup>』と訳すのがもっともよいであろう。」

道は、すべてを包括する原理であるから、決して個物ではない。それ故にまた、個物として存在する一つの対象に対して用いられるような何らかの名前で言い表すことはできない。道は、あらゆる制限を超えているから、いかなる名前もつけられない。というのは、いかなる名前も制限や制約を意味し、名前が何らかの事物につけられると、それはこれであって、あれではないということの意味するからである。それに対して、道は、これでもありあれでもあるし、同時にここにもありかしこにもある。というのは、道は、すべてに遍在し、無尽蔵なものであるからである。

それ故に、第 32 章<sup>49</sup>では「道は、永久に名のないものである。」といわれる。

そして、第 41 章<sup>50</sup>には「道は、名のないものとして隠れている。」とい

<sup>45</sup>Wilhelm, Richard: Laotse, Tao Te king - Das Buch des Alten vom Sinn und Leben, Jena 1911 - S.XX.

<sup>46</sup>Sein und Nicht-Sein

<sup>47</sup>Dasein

現存在とは、そこに存在するということ。したがって、他と対立したり、比較されたりする相対的な存在である。

<sup>48</sup>Für-sich-sein

対自存在という表現は一つの翻訳語であり、哲学用語としてしばしば使用されるが、仏教の用語を借りるならば、随自存在とも訳すことができよう。

対自存在とは、それだけで存在すること、それ自身のために存在すること、それ自身を目的として存在すること。したがって、対他存在とは異なり、他との関係の中で相対的に存在するのではないし、他による制限を受けないというあり方である。

仏教には、随自意と随他意という表現がある。随自意とは、自分の意にしたがってふるまうこと。仏の説法には、自らの意に従って語られたもの〈随自意語〉、他の人々の意の深淺に従って語られたもの〈随他意語〉、その両者を含むもの、の三つがあるという（涅槃経巻 35）。仏の自らの意とは、悟りの世界を意味する。随他意語は方便としてなされたものであり、権ごん（仮の教え）であるが、それに対して、随自意語こそ実の教えということになる。（岩波・仏教辞典）

<sup>49</sup>前掲書（2 頁註参照）、S.179.

道は常にして名無し。（『老子』小川環樹訳（1973）中公文庫）

<sup>50</sup>前掲書（2 頁註参照）、S.179.

道は隠れて名無し。（『老子』小川環樹訳（1973）中公文庫）

う表現が見られる。

法家の韓非子<sup>51</sup>に帰される『韓非子』の第 58 章<sup>52</sup>では次のように述べられている。「道によって、万物の諸原理が唯一の一致点にもたらされる。それ故に、道は、一方の事物でもあり他方の事物でもあって、単に一つの事物としてあるものではない。」－馮友蘭は付言して、「それには、原理的にある一つの名前を当てはめることはできない。道といえば、まさに一つの名前を押しつけていることになる。」という。－ここでわれわれは大乗の「真如」<sup>53</sup>つまり「それ」ないし「如性」を思い起こす。というのは、真如ももともと名づけえないものに一つの名前を与えようとしたものだからである。

### 1.1.3 徳

さて、道徳経では、道の概念に徳の概念が結びつけられる。道がすべてを包括する万物の原理とされているのに対して、徳は、それぞれの個別的な事物の根底に存する原理と理解されている。それ故に、二つの概念はともに形而上学的なものである。－両者について存在論的な意味でいえば、道は差別のない絶対者であるが、徳は差別のある絶対者である。あるいは、道は普遍者で、全一なるものであるが、徳は特殊者で、多様なものである。しかし、道は、一者が生じる根源として、非存在に先立つものであるだけでなく、非存在でもあって、存在のあらゆる可能性を含み、存在の存在論的な背景をなし、それ故に存在を補完するものでもある。老子は、道という言葉あるいは前者の意味で用い、あるいは後者の意味で用いる。老子はこの術語についていずれの箇所においても完全に一義的な説明を与えているわけではない。しかしそれは驚くべきことではない。というのは、道徳経は、決して厳密な論理規則に従って述べられた哲学的体系ではなく、81 の短い詩篇ないし詩的な箴言からなる幽玄な詞華集であるということを忘れてはならないからである。実際、老子みずから述べて

<sup>51</sup>紀元前 233 年没。

<sup>52</sup>前掲書 (2 頁註参照)、S.179.

現行の『韓非子』に第 58 章はないが、引用に相当する表現は見出される。例えば、解老第二十に「道は盡く萬物の理を稽す。」(新釈漢文体系 11 『韓非子』上 竹内照夫著 1960 明治書院、253 頁) とある。

<sup>53</sup>tathatā. 仏教では bhūta や satya、あるいは tathatā という語が真実・真如を意味する。すなわち<あること><存在すること>、あるいは<それ>とか<これ>と指し示しうるものがそのまま真実・真如である。したがって<あるがまま><その如く>ということとは、真実のとおり、真如のままにという意味になる。

阿含経などの小乗経典では、仏の説かれた理法が、真実にして永遠にそのまま変わらぬものである点をとらえて<如><真如>といったが、般若系経典をはじめとする大乘経典に到ってその哲学的意味が深化された。およそ相対的な差別相に対する分別やとらわれを超えた、究極の智慧の完成(般若波羅蜜)において体認されるところの、一切の事象(諸法)の真実の姿(実相)は、無差別にして絶対の一であり、いかなる思慮や言語によっても及び得ぬものであるがゆえに、事象の真実の姿を仮に名づけて<如>という。(以上、岩波・仏教辞典)

いるように、その十分の七は、はるか昔の格言である。それにもかかわらず、五千語からなる道徳経は、脈絡のない思いつきの混淆というようなものではなく、現行の形態からして綿密に構成されたものであることは明らかである。体系的ではないとしても、決して無秩序ではない。第一部では道について、第二部では徳について、－つまり、第一部では形而上学と神学について、第二部では倫理学と政治学について－第一部では、無名の道ないし「道理<sup>54</sup>」について、第二部では有名の道ないし「生」について述べられている。より詳しくいえば、第4章から第37章までは形而上学的・神学的であり、第38章から第52章までは倫理的であり、第53章から第80章までは政治的である。第1章から第3章は道徳経の三つの内容を告知し、第81章は全篇のしめくりである。

徳という言葉は、今日の中国語では道徳的な意味の「徳」を意味するが、ラテン語の *virtus* やフランス語の *vertu*<sup>55</sup> と同じく、本来は「力」、すなわち「まさに精神に」由来する力であって、それが徳の機能ないし働きを形成している。中国の解釈者たちはこの力を実体化し、道と並ぶ第二のものと呼ぶ。そして、スタニスラス・ジュリアン<sup>56</sup> やジョン・チャーマーズ<sup>57</sup> のような道徳経の傑出した翻訳家であり専門家である人々がこの見解に与している。ただフォン・シュトラウス<sup>58</sup> だけがひとり例外をなしている。というのは、フォン・シュトラウスは、「一般に老子においては徳は属性に過ぎない」と説明するからである。－これによって道徳経の概念の輪郭全体はぼやけてしまったが、彼にとっては道を有神論的な意味で<sup>59</sup> 解釈し直すことが可能になった。

老子は、すでに言及した第21章の冒頭<sup>60</sup>で「大いなる形の徳はただ道に従う。」と述べている。第37章<sup>61</sup>では「道はかわることなく無為にとどまるが、道が成就しないものはない。」という。第51章<sup>62</sup>には次のようにある。

<sup>54</sup>Sinn

<sup>55</sup>原文は、*virtue* であるが誤植と解する。

<sup>56</sup>Stanislas Julien 1797-1873 フランスの中国学者。

<sup>57</sup>John Chalmers 1825-1900 ロンドン教会宣教師。

<sup>58</sup>von Strauss 1809-1899 Viktor Friedrich von Strauß und Torney 詩人・政治家。『イエスの生涯 *Leben Jesu*』(1835)、『道徳経 *Taò=te=king*』(1870) 他。

<sup>59</sup>Theismus:有神論；人格神論（神は世界の創造者であると同時に、永遠に世界を支配する人格的な存在であると主張する宗教哲学）。

<sup>60</sup>前掲書(2頁註参照)、S.180。

孔なる徳の容ある、<sup>ただ</sup>惟道に是れ従う。(『老子』小川環樹訳(1973)中公文庫)

<sup>61</sup>前掲書(2頁註参照)、S.181。

道は常に為す無くして、而も為さざるは無し。(『老子』小川環樹訳(1973)中公文庫)

<sup>62</sup>前掲書(2頁註参照)、S.180。

道は之を生じ、徳は之を<sup>やしな</sup>畜い、物ごとに之を形あらしめ、勢いもて之を成す。是を以て万物は、道を尊んで而うして徳を貴ばざるは莫し。道の尊く、徳の貴きは、夫れ之に命ずること莫くして、常に自ら然り。故に道は之を生じ、徳は之を畜う。之を長じ之を育み、之を<sup>やす</sup>亭んじ之を<sup>あつ</sup>毒くし、之を養い之を覆う。生じて而も有せず、為して而も持まず、長となりて而も宰たらざる、之を玄德と謂う。(『老子』小川環樹訳(1973)中公文庫)

「道はそれらに（つまり事物に）誕生を与え、徳はそれらを育てた。それらが事物となると、それらは形を獲得した。志向的力（勢）によって、それらは完成した。それ故に、万物にあって道を尊ばず、道の徳を讃えないものは一つもない。道を尊敬せよ、道の徳を賛美せよと命じた者はいないが、つねにおのずからそうなった。道は生命を与え、道の徳は、（すべての存在を）成長させ、保護し、完全なものにし、成熟させ、世話し庇護する。道は、それらを生むが、それらをわがものとするのではない。道はそれらを自由にふるまわせ、それらを搾取することはない。道はそれらを成長させ、圧制することはない。そのようなものが道の超越的徳である。」

また、思い起こしてもらいたいのは、道徳経の第1章<sup>63</sup>である。そこですでに永久の非存在ないし無名のものつまり道と、永久の存在ないし有名のものつまり徳とが区別され、次のように述べられていた。すなわち、前者から天と地（形而上学的実体と理解される）が生じ、後者は万物を育てる母である。両者は同時に生じ、一つものとして神秘中の神秘である。

管子<sup>64</sup>は、紀元前645年没の管仲の著書とされるが、明らかにずっと後のおそらく紀元前3世紀に成立したものであり、その86の章には法家、道家、五行家<sup>65</sup>など多くの哲学の原典が含まれている。その第36章<sup>66</sup>に次のように述べられている。「徳は道の住处である。事物は（道から）徳を獲得し、それによって実を結ぶ。生き物は徳を獲得し、それによって活動できる。徳は道の本質である。それ故に、徳は、一つの獲得物である。その意味は、一つの事物は徳を獲得することによって一つの事物になるということである。何もしないもの（無為）は道と呼ばれる。道の住处は徳である。それ故に、道と徳が離れて存在することはない。また、それ故に、それらについて語る者はそれらの間に区別を設けない。」

したがってわれわれは次のように言うことができる。すなわち、道<sup>67</sup>とは「道」であり、徳とは「力」である。道は無名のものであり、おのれの中にとどまる静的な絶対者である。徳は有名のものであり、おのれの中から歩み出る動的な絶対者である。道は存在に至るすべての可能性を意味し、徳は現実的存在を意味する。道は空虚であり、徳は充溢である。道は絶対的な自体的対自的存在であり、徳は現存在<sup>68</sup>である。－両者は、全一

<sup>63</sup>6 頁参照。

<sup>64</sup>法家の祖、管仲の書という。齊の富民・治国・敬神・布教の術を述べた書。原本は86編といわれるが、現存76編。（広辞苑）

<sup>65</sup>五行説：天地の間に循環流行して停息せぬ木・火・土・金・水の五つの元気をいい、万物組成の元素とする。（広辞苑）

<sup>66</sup>前掲書（2頁註参照）、S.180.

徳は道の舎<sup>しや</sup>にして、物得て以て生じ、生得て以て道の精を識る。故に徳なる者は得なり。得なる者は、其の然る所以を得るを謂ふなり。無為、之を道と謂ひ、之に舎<sup>やど</sup>る、之を徳と謂ふ。故に道と徳とは間<sup>かん</sup>無し。故に之を言ふ者別たざるなり。（新釈漢文大系 43 管子 中 遠藤哲夫著 明治書院 平成3年、688頁-689頁）

<sup>67</sup>Tao

<sup>68</sup>自体的対自的存在：An- und Für-sich-sein、現存在：Dasein 等については、9頁註

なるものの属性であり、本質的に相互に同一であって、ただ概念的に異なるだけである。すなわち、無為と有為を神秘的な仕方で合一し、動かされることなくしてすべてを動かすものである。天台学の空虚なものや時間的なもの、つまり空や仮との類似性は明らかである。

#### 1.1.4 道家の三位一体思想と宇宙生成論

存在論的存在<sup>69</sup>は現象論的存在へと生成する。つまり、無限の多様性を持ちながら当初は、完全に静にとどまる抽象性の相関者として絶対者の中に包含されたものと解される万物、天、地は、今やこの絶対者から出て、経験的な意味を獲得する。道德経の第42章<sup>70</sup>は、一種の創造の物語として、この点について語っている。冒頭で次のように言われている。「道は一を生み、一は二を生み、二は展開して三となり、三は展開して万物となった。万物はみずから陰を運び、陽を抱いている。万物の調和は（陰と陽の）息吹の融合に依存している。」

ここでまず最初に名前を挙げられる道について、無名の道と解すべきか有名の道と解すべきかはさしあたり決められない。原文そのものはこの点について何も証言していない。しかしながら、徳ないし「生命」を扱い、存在論的な状態ではなく、宇宙生成の過程を描いている箇所であるから、われわれはここで有名の道、すなわち力としてみずからを表現する活動的道を問題にすべきであることは明らかである。

このような道が一を生むのであるが、この一はここで、非存在と存在の根底にある形而上学的原理ではなく、経験的世界を生み出す存在であると理解されねばならない。この一について少し前の第39章では、次のように言われている。ユリウス・グリル訳『道德経・最高の本質と最高の善に関する老子の書』<sup>71</sup>によれば、「昔から（つまり、ずっと前から）事物は（端的に）一（つまり、道）に関与しているが、その状況についていえば、

---

参照。

<sup>69</sup>存在論的存在 *das ontologische Sein* とは、現象論的存在 *das phänomenale Sein* の根底にある源ともいべきものである。現象論とは、現れ現象した存在として、五感によってとらえられる事物についての議論であり、存在論とは現象論的存在の根拠となる存在についての議論とすることができる。存在 *Sein* という言葉が二つの次元で用いられているが、存在論的存在に対して存在 *Sein*、現象論的存在に対しては存在者 *Seiendes* ともいえよう。

<sup>70</sup>前掲書(2頁註参照)、S.178.

道は一を生ず。一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず。万物は陰を負うて而うして陽を抱く。沖氣（陰と陽の二つの<sup>い</sup>氣 [生成の力] のまじりあった深い氣）は以て和を為す。（『老子』小川環樹訳（1973）中公文庫）

<sup>71</sup>Grill, Julius: *Lao-tzes Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut*, Tübingen 1910 - S.96.

昔の一を得る者は、天は一を得て以て清し、地は一を得て以て寧し、神は一を得て以て靈なり、谷は一を得て以て盈つ。万物は一を得て以て生ず。侯王は一を得て以て天下の<sup>か</sup>貞と為る。其の之を致すは、一なり。（『老子』小川環樹訳（1973）中公文庫）



次のようであった。天は一の力によって清浄である。地は一の力によって安静を保つ。靈魂は一のおかげで超自然的力を得る。河床は一のおかげで（水が）満ちる。万物は一の力で生成する。王侯は一のおかげで国の秩序を保つ力を得る。－事物がこのようであり得るのは、一の力による。」

一から生まれる二とは、天と地である。両者はここで形而上学的概念ではなく、具体的なものであり、天は精神的なもの、地は物質的なものである。

二が展開して三になるが、三は陰と陽と和である。和は、他の二つのものの相互作用から生じる調和である。陰と陽は、暗いものと明るいもの、否定的なものと肯定的なもの、受容的原理と創造的原理であり、これらは実在の二つの極である。これらは、孤立したものではなく、一つの軸によって結合されている。世界はその軸の周りを回り、対立者はその軸によって調和にもたらされる。この第三の調和の原理は中国哲学におけるもっとも古い原理として、気ないし「氣息」、すなわち精神の流れないし生命力である。

空、仮、中という三者の場合とは異なって、陰、陽、気の三者には、存在論的性格はなく、現象的性格のみである。どのような概念で書き換えられようとも、陰と陽は本来つねにただ現象論的なもののみに関わり、決して存在論的なものには関わらない。この二つは、物質としての自然であれ精神としての自然であれ、自然の働きすべてを包括するが、自然を超えるものではない。すべての生命は、この二つの相互に対立した相互に宥和する力によって説明されるが、いずれにしてもその生命は自然における生命に過ぎない。

易経つまり「変化の書」<sup>72</sup>に記された中国最古の宇宙生成論はすでに、三位一体思想の上に立てられている。ここで三つの原理とは、「創造的原理」（乾）すなわち天ないし能動的原理、「受容的原理」（坤）すなわち地ないし受動的原理、そして両者の相互浸透を本質とする「同一性」（通）である。<sup>73</sup> この同一性（通）は、それ故に、一つの自然のもつ二つの存在形式と作用形式の総合である。陰と陽という二つの名称は、紀元前二世紀の初めに遡る易経最古の部分においてははまだ用いられていないが、易経の補遺である「十の翼」（十翼）の中の説卦と繫辞には現れている。前者の説卦は、陰と陽による八個の三爻<sup>さんごう</sup>を対にしながら、それによって自然のすべての生命が対立物の相互的制約によっていかにして生じるかを示そう

<sup>72</sup> 中国古代、伏羲氏の画した卦について周の文王がその総説をなして卦辞といい、周公がこれの六爻について細説して爻辞といい、孔子がこれに深奥な原理を付して十翼を作った。陰・陽二元を以て天地間の万象を説明し、この二元は太極から生ずるとし、陰・陽は老陽（夏）・少陽（春）・少陰（秋）・老陰（冬）の四象となり、更に乾（けん）・兌（だ）・離・震・巽（そん）・坎（かん）・艮（ごん）・坤（こん）の八卦となり、八卦を互いに相重ねて六四卦を生ずるとなし、これを自然現象・家族関係・方位・徳目などに当て、哲学上・倫理上・政治上の説明・解釈を加えたもの。（広辞苑）

<sup>73</sup> cf. Fung Yu-lan p.34; Zenker(Vol.I p.38 und Vol.II p.144) sagt tschun: 'Synthese' oder 'natürliches Leben'?

としている。自然の生命のたえざる変化は、八個の三爻と六十四個の六爻によって一つの体系にまとめられる。陰と陽を調和させる非物体的な氣息ないし無限の生命の息は、「自然の靈魂」とも解釈される。ジェイムズ・レッゲ<sup>74</sup>はこれを「原初の精氣」と名づけ、陰と陽をその二つの性質ないし要素と名づけている。この精氣は、対立物を結合し、現実の世界を成立させる媒介者である。それ故に、陰、陽、氣ないし陰、陽、和の三つが展開して万物となり、宇宙の無限の多様性となる。

この三つについて、南華真經の老子と孔子の対話を描いた第 21 章<sup>75</sup>では次のように述べられている。

「完全な陰は威厳があって受動的である。完全な陽は力に満ちて能動的である。受動性は地に基つき、能動性は天から生じる。両者の相互作用は一つの調和をなし、それによって事物が生み出される。」

リヒャルト・ヴィルヘルムは 1910 年に初めて公刊した「老子道德經」の上述の第 42 章<sup>76</sup>を「道の変易」<sup>77</sup>と題して次のように訳している。

道は一を生み、  
一は二を生む。  
二は三を生む。  
三はすべての被造物を生む。  
すべての被造物は背後に暗いものを持ち、明るいものを包含している。  
そして、無限の生命の息は被造物に和合を与える。

この箇所に対してヴィルヘルムは説明を加えて次のようにいう。これらの行は「宇宙生成を述べたもの」と理解されねばならない。さらに「一とは『無極<sup>78</sup>』であり、二とは陽と陰への分離を伴う『太極<sup>79</sup>』である。第

<sup>74</sup>James Legge 1815-1897. オックスフォード大学初代中国語教授。マックス・ミュラーとともに Sacred Books of the East 50 巻を出版した。

<sup>75</sup>前掲書 (2 頁註参照)、S.179.

<sup>76</sup>至陰は肅しいん肅しゆくしゆく、至陽は赫かくかく赫かくかく、肅肅は天に出で、赫赫は地に発す。両者交通して和を成して、物、焉ここに生ず。(新釈漢文体系 8 莊子 下 遠藤哲夫、市川安司著 明治書院 昭和 42 年、556 頁)

<sup>76</sup>前掲書 (9 頁註参照)、S.47(S.103 und S.89). また、13 頁の註参照。

<sup>77</sup>原文は、Die Wandlungen des Sinns.

<sup>78</sup>『老子』第 28 章にある「極み無きもの」。其の雄を知りて、其の雌を守れば、天下の谿けいと為る。天下の谿と為れば、常の徳は離れず、嬰兒に復帰す。其の白きを知りて、其の黒きを守れば、天下の式しきと為る。天下の式と為れば、常の徳はたが？わず、無極に復帰す。(『老子』小川環樹訳 (1973) 中公文庫)

宋代儒学者の説で、天地に先だって存在した原始の根本をなすもの。(角川・漢和辞典、貝塚茂樹他編)

宋儒の説で、宇宙の本体のこと。(広辞苑)

<sup>79</sup>万物の根源。天地がまだ開けず、陰陽が分かれなかったころ、ただ一つ存在したものの。

三の『無限の生命の息』すなわち靈氣とは、いわば、二つの二元的力を統一する媒介者である。」無極と太極に関連して著者ヴィルヘルムは、第一章の註を参照せよという。そこでかれは次のように説明している。太極（「元初」とは、（下に記される比喩的叙述によって象徴される）「肯定的なもの」と否定的なものとの相互的内在」、つまり「存在と非存在（「非存在」が問題となる場合、それは老子においてはつねにギリシア語のメー・オン<sup>80</sup>に等しい）の一として大いなる神秘」である。－「いわゆる無極（「無初」これは太極のさらに彼方にある）とはその場合、かの神秘のさらに深い神秘であって、そこではすべての区別がはまだ未分離で相互に混淆している。そしてその神秘は通常一つの単純な円で示される。それはいわば存在の単純な可能性であり、ある意味では混沌である。」

著者ヴィルヘルムはこれに関して、さらに道德經の第 25 章<sup>81</sup>を参照せよという。著者自身の訳によれば、

「存在と非存在は、  
天と地が成立する前には、未分離で混淆している。  
まったくの静止、まったくの空虚。」

（角川・漢和辞典、貝塚茂樹他編）

中国で、易学から発し宋に至って大成した哲学で、世界万物の生ずる根元。宇宙の本体。天地のまだ分かれぬ以前、世界万物の元始たるものの称。（広辞苑）

太極は『易経』繫辭上傳にある言葉で「易有太極 是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦 八卦定吉凶 吉凶生大業」（易に太極あり、これ兩儀を生じ、兩儀は四象を生じ、四象は八卦を生ず。八卦は吉凶を定め、吉凶は大業を生ず）といったように易の八卦の生成過程、ひいては天地万物の生成論を示すものであった。これは道家の生成論として用いられた太一と類似する。この生成論は早くに陰陽思想と結びつけられ、漢代、兩儀は天地または陰陽、四象は四時の氣、太極は春秋学から生まれた元氣（根元の一氣）の概念に措定され、元氣-陰陽-四時-万物と解釈された。魏晉以降になると、この構図は老荘思想の生成論の根本となる『老子道德經』42 章の「道生一 一生二 二生三 三生萬物」、道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず、と対比され、太極=元氣を『老子』の「一」や『莊子』の「一氣」と見なし、その上位に老子の「道」を置くような解釈が行われた。北宋になると周敦頤が『太極図説』によって『老子道德經』28 章の無極を取り入れ陰陽五行によって解釈した無極-太極-陰陽-五行-乾坤-男女-万物といった構図を図として提示した。南宋の朱熹は自説の理氣二元論を説明するためにこの図を取り入れ、陰陽=氣に先行する太極=理とした。なお朱熹は周敦頤が太極の前に冠した無極は太極に先行するものではなく、太極の性質を形容するものであるとして「無極にして太極」と解釈している。（Wikipedia）

<sup>80</sup>mē on: 「非存在と考えられるもの」

mē is the negative of thought, as ou of statement, i.e. mē says that one thinks a thing is not, ou that it is not. (LIDDEL AND SCOT'S GREEK-ENGLISH LEXICON)

ou は言われていることの実在性を否定し、mē は言われていることを拒否排斥する意味が強い。しかし、mē と ou の区別は、後代になると次第に失われ、副文章や不定法、あるいは分詞や形容詞の前などには、me が多く用いられる傾向があった…。（『ギリシア語文法』（田中美知太郎・松平千秋著）§459

<sup>81</sup>前掲書（9 頁註参照）、S.27.

物有り混成し、天地に先だつて生ず。寂<sup>せつけい</sup> 兮<sup>りょうけい</sup>たり寥<sup>か</sup> 兮<sup>か</sup>たり、独り立って改わらず、周行して而も殆<sup>つか</sup>れず、以て天下の母<sup>た</sup>為る可し。吾其の名を知らず、之に<sup>あざな</sup>字<sup>あざな</sup>して道と曰う。強いて之が名を為して大と曰う。大を<sup>せい</sup>逝<sup>せい</sup>と曰い、逝を遠と曰い、遠を反と曰う。（『老子』小川環樹訳（1973）中公文庫）

それは独りであって、変化を知らない。  
それは循環し、動揺を知らない。  
それは世界の母と解される。  
わたしはその名前を知らない。  
わたしはそれを「道<sup>82</sup>」と言い表す。  
強いて言えば、  
わたしはそれを「大」と呼ぶ。  
大、それによって私が意味しているのは、つねに流れているということである。  
つねに流れているということ、それによって私が意味しているのは、あらゆる遠方にあるということである。  
あらゆる遠方にあるということ、それによって私が意味しているのは、おのれに還帰しつつあるということである。」

「独りで」という語は他の訳者たちの場合「ただひとつ」と解され、「大」という語は「大いなる一（太一）」と解されている。原文の第一行に対してヴィルヘルムは次のように注釈している。「冒頭の部分<sup>83</sup>はわれわれの推測に基づいて訳されている。つまり、有物<sup>84</sup>つまり『存在物』とではなく、（第1章を考慮して）有無<sup>85</sup>つまり『存在と非存在』と読んでいる。」

道徳経第1章の太極と無極というまったく形而上学的な概念は存在論的なものであり、第42章の現象界に属する宇宙生成の過程と混同してはならない。ヴィルヘルムはこの誤りを犯している。というのは、かれは、陰と陽の相互作用、つまり肯定的なものとの否定的なものとの相互的内在を「太極」、つまり存在者と非存在者の大いなる一と同一視し、さらに陰と陽が生じる源を「無極」、つまり存在の単なる可能性と等置しているからである。第1章は、存在の問題を扱っており、それ故に形而上学的である。第42章は、創造史を扱っており、それ故に経験的である。両者は、たとえ経験的なものが形而上学的なものから生じるとしても、概念的説明においては注意深く区別されなければならない。形而上学的立場からいえば、一は、存在と非存在に先行するいまだ差別のない原理である。二は、その非存在と存在への分裂である。三は、存在と非存在の中による調和である。経験的立場からいえば、一は、非存在つまり可能性の領域から生じた存在であり、無名の道において機能として現れる有名の道である。二は、この存在から出てくる天と地の二元性である。三は、天と地から流出し形態化へと向かう陰と陽の力であり、それは気によって調和にもたらされ三元となる。

---

<sup>82</sup>原文は、Sinn.

<sup>83</sup>原漢文は、有物混成、先天地生。

<sup>84</sup>yu-wu

<sup>85</sup>yu wu

第42章の道<sup>86</sup>のこのような理解は古典的な注釈者の理解に沿うものである。

15年後に公刊された『老子と道教』の中で、ヴィルヘルムは再度道德経の第42章<sup>87</sup>を取り上げ、当該の箇所を次のように訳している。

「道<sup>88</sup>は、一を生む。  
一は二を生み、  
二は三を生む。  
三は万物を生む。  
万物は背後に暗いものを持ち、  
光に向かい、  
そして、流れる力が万物に調和を与える。」

ヴィルヘルムはこの著書の中で、道德経の第42章をまず最初に「易経」と関連づけ、次のように述べる。「易経に含まれる見解では、現象界全体は力の極的対立に基づいて成立する。創造的なものと受容的なもの、一と二、光と影、肯定的なものと否定的なもの、男性的なものと女性的なもの、すべては、あらゆる変化と変転を生み出す極的力の現象である。実際、この力は静止した根源的原理と考えてはならない。この力そのものは絶えざる変転の中にある。易経の見解は、いずれの宇宙的二元論からもほど遠い。一つのもものが分裂して二となり、二つのもものが結びついて一つになる。創造的なものと受容的なものが合一して世界は生まれる。それ故にまた、老子は一が二を生み、二が三を生み、三が万物を生むという。このことは易経では、創造的なものの未分の線と受容的なものの既分の線が合わせられて八つの三爻として根源的記号となり、これの組み合わせによって可能的に時間上の世界全体が打ち立てられる。」

さらに、ヴィルヘルムは道德経第42章の引用を次のように説明する。「ここでは措定の経過が展開される。一が決断として、限界として、線として、あるいはその他どのような形であれ、措定されるとき、それと同時に一でない他者が与えられる。一つのもものの出現を通して第二のもものが生まれる。しかし、二が一に向かうとき、三が成立する。次に、この三が再度より大きな統一を形成するが、そこにはすでに多様性が含まれている。多に気づくことなく、経過が前に進むことはない。それ故に、三は万物を生むといわれる。このような思弁を理解するためには、古代哲学における新プラトン主義<sup>89</sup>を指摘すれば十分である。また、古代キリスト教の三位一体についての思弁もこのような思想と親近性があるが、そこではさらに第四のものとしてルシファーが誕生する。確かに、近世に至るまで同様の

<sup>86</sup>原文は、Sinn.

<sup>87</sup>Wilhelm, Richard: Lao-tse und der Taoismus, Stuttgart <sup>2</sup>1948 – S.74, weiterhin S.30f. und 40f.

<sup>88</sup>原文は、Sinn.

<sup>89</sup>5頁註参照。

考え方が屹立している。ヘーゲルの弁証法的運動は、正、反、合からなるが、合は正として再度新たな出発点となり、まさに老子がいうのと同じ考え方に基づいている。」

1870年に道徳経の翻訳を公刊したヴィクトール・フォン・シュトラウス<sup>90</sup>によれば、第42章の当該の箇所は次のように訳されている。「道は一を生み、一は二を生み、二は三を生み、三はすべての存在を生む。すべての存在は静を備え、動を含む。自然の靈魂が媒介者として合一を生み出す。」—ここで「静」、「動」、「自然の靈魂」という三つの概念は、陰、陽、気を訳したものであり、これらは後の中国の自然哲学全体を支配する概念である。

フォン・シュトラウスは、これらの三つの概念について次のように述べている。「[陰、陽、気という]三つの原理はすべて自然の存在に属し、特に有機的なものを構成するが、しかしまた非有機的なものをも構成する。引力と斥力、光と熱、刺激と運動、生と育等々すべての力の発現は、陽に属している。それ故に、陽を「動」と訳するのが最も適切であると思った。しかしながら、この動の原理は、活動の対象を持たないならば、それ自身に没頭せざるを得ないであろう。また、その客体は、自体的には不活発なものであり、単なる物質に過ぎず、活動力のないものであり、動の原理を限界づける偶然的なものと考えられ、それ故にそれ自身においてはまったくの「静」、つまり陰である。しかし、陰はつねにより以前のもの、より古いものと見なされ、陽がこれに付加し、両者は両者を合一する気によって初めて結合するに至る。中国人は二三千年前にすでに物質と力の関係について思索していたし、二つの原理をきちんと区別し、さらにこの二つの原理がただ第三の総合の原理によってのみ相互に結合されうるという洞察によって、近代のたどたどしい鈍な唯物主義をはるかに凌駕していたことがわかる。」

しかし、フォン・シュトラウスもまた、存在の問題と創造の問題を混同してしまう。というのは、かれは、上記の箇所に続いて、第42章の従来の解釈に関して次のような疑問を呈し、以下のように答えているからである。すなわち、「われわれは、一、二、三をどのように考えなければならぬのであろうか。ここにはピュタゴラスの数論<sup>91</sup>やカバラの数の神秘主義<sup>92</sup>と同類のものが根底にあると想定してよいのであろうか。」と問い、

<sup>90</sup>Strauss, Victor von: *Laò-tse's Tao Te Kīng*, Leipzig 1924 – S.194, 196, 197. 11頁註参照。

<sup>91</sup>B.C.6世紀頃の人、ピュタゴラスによると数が万物の根本物質であり、原型であり、万物は数の関係にしたがって秩序あるコスモスをつくる。かれのいう数はわれわれの考えるような抽象的概念ではなく、単位1をあらわすある大きさのある点の配列によって成立し幾何学的な形をとって実在する数であり、その形によって平方数、3角数、長方数などと区別される。かような数の支配する世界には調和と法則性があって、この法則は数とこれの比列で表現される。数学を魂の浄化の手段とした。(平凡社・哲学事典)

<sup>92</sup>カバラとはヘブライ語で「受けついだもの」の意の語で、したがって「相伝」または「伝統」を意味する。ユダヤ教で聖書の密教的解釈を仲間の徒だけ代々受けついで伝えた秘密解義をいう。(平凡社・哲学事典)

「一、二、三の中には、第一、第二、第三という概念と同時に単体、両体、三体という概念が含まれ、それによってまさに表示されたものの本質が表現されると想定されよう。」と答えているからである。

ウィジェの見解によれば、陰と陽は道の二つの様態であり、その相互作用によって天、地、気の物質が生み出されるという。そして、それに応じて、道は一、陰と陽は二、天と地と気の物質は三と見なされる。この見解と対立するのは、一としての道によって、天と地が二として生み出され、そして陰と陽は天と地の二つの力として、息ないし「自然の靈魂」によって調和され、これらが三をなし、三から万物が出現するという見解である。

ウィジェは、自説を正当化するために荘子の第 21 章を引き合いに出すこともできよう。彼の仏訳<sup>93</sup>に基づけば、

「存在の二つの様態が根源的な意味で区別された後で、これらの循環が始まり、宇宙の展開がここから生じる。(地に集中する) 陰の極は静謐なる受動性である。(天に集中する) 陽の極は実り豊かな能動性である。地の受動性が天に提示され、天の能動性が地に行使されるとき、この両者によって万物が生まれる。」

しかし、ヴィルヘルム<sup>94</sup> は同じ箇所を次のように訳している。「暗い原理は最高の働きにおいては荘重で静寂である。明るい原理はその完成においては強力で活発である。荘重と静寂は天から発し、強力と活発は地から展開する。両者が合一し調和を創り出すとき、事物が生まれる。」ここに訳者は次のような註を付けている。「荘重と静寂は鈍な原理(地)に属し、強力と活発は明るい原理(天)に属する。創り出す働きは、それぞれの原理がそもそも他方の原理の中に存在しそこに由来するが故に成立する。」

ヴィルヘルムの訳は、馮友蘭『中国哲学史』からすでに引用されたところと一致する。荘子第 21 章の上記の箇所は馮友蘭<sup>95</sup> では次のようになっている。「完全な陰は威厳があって受動的である。完全な陽は力に満ちて能動的である。受動性は地に基づき、能動性は天から生じる。両者の相互作用は一つの調和をなし、それによって事物は生み出される。」

それ故に陰と陽はここでは道の二つの様態ではなく、天と地の二つの力と解釈されている。徳が形而上学的圏域で道の力であるように、ここで陰と陽は経験的圏域で天と地の二つの力であると理解されている。陰と陽が活動し始める前に、前もって天と地の二つの力は徳から生起していなければならない。この説によれば、宇宙発生の過程における三つは、陰、陽、気という三つであって、天、地、気の物質という三つではない。

<sup>93</sup>前掲書(3頁註参照)、Bd.2, S.45f. und S.383. 15頁註参照。

<sup>94</sup>前掲書(3頁註参照)、S.158.

<sup>95</sup>前掲書(2頁註参照)、S.179. 15頁註参照。

ウィジェはその著書『道教』第一巻の序文<sup>96</sup>で次のように述べている。「無二の第一原理は、最初はみずからに集中して不活発であるが、流出と産出に着手する。みずからの内に集中するとき、それは道と呼ばれる。活動にいたるとき、それは徳と呼ばれる。流出を通じてこの原理は、天、地、そして両者の間に気を生む。すわなち、大いなる三項、それからすべての存在が出現する。あるいはむしろ、二項、というのは、天と地は対として作用と反作用の中にあるが、他方、中間の気はそれらに対して物質の役割を果たすからである。」ここで、陰と陽は、特に言及されておらず、天と地とその両者の間にある気を生むものが無二の第一原理の流出の結果であることが明らかにされている。

ルイス・ホドウス<sup>97</sup>は、世界の創造に関する道教の説を「エンサイクロペディア・ブリタニカ」（「道教」の項）の中で次のように要約している。「道は陰と陽、つまり否定的なものとの肯定的なもの、自然の女性的原理と男性的原理を生む。これらがその相互作用を通じて天と地を産み出す。天と地が万物を生む。人間の秩序は永遠のエネルギーの産物である。」

W. ギルバート・ウォルシュは、ヘイスティングの「宗教倫理事典」（「中国の神秘主義」の項）<sup>98</sup>の中で宇宙の発生に関する道教の説について述べ、老子について次のように記している。「老子の創造の概念は次のようなものである。すなわち、究極的な永遠の原理としての道から一、つまり太一ないし宇宙の物質的原理が姿を現し、一は二つの主要な本質として陰と陽（肯定的なものと否定的なもの）を生む。これは、すべての大きな対立、つまり男性的なものと女性的なもの、光と影等々を包括的に明示している。そしてこれらが自然の三つの力として天、地、人間を生み、これらの共同の働きによってすべての被造物が生じる。」

しかしさらに、これら二つの記述に矛盾するものもある。それは、イェール大学中国語中国文学教授ウィリアムズ博士が世界の発生に関する中国人の説として述べたものである。彼の説明<sup>99</sup>によれば、「はじめに形のない混沌があった。混沌から宇宙は形成された。そのきわめて精なる粒子が集まって、天が生じた。重い粒子が徐々に結びついて地となった。天と地の精なる分離から陰と陽が形成された。二つの原理が一体となった働きによって『四季』が生まれ、地上のすべてのものが産み出された。陽の熱い流出物の凝縮によって火が生じ、そのきわめて精なる構成要素から太陽が生じた。陰の冷たい放出物の凝縮によって水が生じた。水のきわめて精なる構成要素で月が生じた。」

<sup>96</sup>前掲書（3頁註参照）、Bd.1, S.9.

<sup>97</sup>Lewis Hodous 1872-1949

Soothill, William E. und -Hodous, Lewis: A Dictionary of Chinese Buddhist Terms, Reprint Taipei 1975 がある。

<sup>98</sup>Walshe, W. Gilbert: Chinese Mysticism, in: Encyclopaedia of Religion and Ethics, Bd.9.S.87b.

<sup>99</sup>Wilhelm II: Die Chinesische Monade, Ihre Geschichte und Ihre Deutung. Leipzig, 1934 による。



したがって、中国の宇宙発生論の二つの異なる説明は対立していることがわかる。一方の説明によれば、陰と陽は道の二つの様態であり、それによって天と地が生み出される。他方の説明によれば、陰と陽は天と地の二つの力であって、この二つの力の相互作用と、気による両者の調和から万物が生み出される。したがって、次のような疑問が起こる。つまり、これら二つの説明は中国の伝統の中で根拠があるのか、そして、そうでないとするれば、両者の矛盾は調停され得ないのか、ないしは何らかの仕方で調和させられうるのか。

この点に関して、フォルケに一つの示唆がある。『中国文化圏の思想』<sup>100</sup>の中で、陰と陽について、つまり円塊をなす暗い雲と輝く太陽の光、あるいは水の要素<sup>101</sup>と火の要素について次のように述べられている。「宇宙は陰と陽という根源的実体から生じ、火の精気は天となり、湿った霧は凝縮して地となった。天と地と同じく、太陽と月も陰と陽から生まれた。太陽は陽であり、それ故にその名は大きな陽なのであり、月は陰であり、それ故にまた大きな陰と呼ばれてよい。陰と陽が単純に太陽と月に同一視されたとき、太陽と月にのみ本来ふさわしい性質が陰と陽に移し与えられた。」そして、「今や天と地のすべての属性がそのままそれらの実体である陰と陽に移し与えられる。」

したがって、陰と陽は天と地の根源的実体であり、そこからそのまま天と地に同一視されるにいたった。最初天と地の二つの原因と見なされたものが、思惟の中で転位して天と地の性質ないしそれらの気<sup>102</sup>となった。二つの気、つまり天の気と地の気、陰と陽は、フォルケの説明<sup>103</sup>によれば、共同し混淆して働き、四季を生み、植物や動物、そして無数の生き物の有機的世界を生む。「天はただ授精し、地が生き物を生む。天が陽-気を流出し、いわば精子を出す。地はそれを受容し、みずからの子宮でそれを有機体に育て上げる。」

フォルケと同様、ハックマンも天と地が陰と陽に該当すると指摘している。『中国哲学』<sup>104</sup>の中でハックマンは次のように述べている。「天地万物の中で明らかに眼前に見えるもっとも巨大な勢力は、天と地、つまり頭上の蒼穹と足下の大地であった。これら二つは、確かにきわめて早い時期にまさに陰と陽という二つの力と等置されていたように思われる。というのは、陽は光の力であり、天に代表され、陰は闇の力であり、地に代表されていたからである。このことは当然のことながら、ただ一般的にそして

<sup>100</sup>前掲書（8頁註参照）、S.107, 111.

<sup>101</sup>原文の oder wässerigen Element は、oder dem wässerigen Element の誤植と解する。

<sup>102</sup>原文は、Fluida。これは、流動体、液、以前一種の量り得ざる流動体と見なされていた物質（例：磁気）を意味する。

気：天地間を満たすと考えられるもの。生命の原動力となる勢い。精気。（広辞苑）

<sup>103</sup>前掲書（8頁註参照）、S.100.

<sup>104</sup>Hackmann, Heinrich: Chinesische Philosophie, in: Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, München 1927, Abt.1.Bd.5, S.33.

優先的に<sup>105</sup> 妥当するのであって、すべての個別的事象に妥当するわけではない。天と地において二つの創造力が（産出的に）生命の生成と成長にあずかっている。」

したがって、創造説における先の矛盾は、二つのもともと別々の概念系列が相互に流入したことから説明される。

フォルケが続いて述べているように<sup>106</sup>、「宋代(960-1280)の哲学者たちにとって特に関心があったのは、二つの気の内的本質に関する問いとその根源に関する問いであった。彼らが単純に継承した旧説に本質的なものとして付け加えたものはこれ以外にはほとんどなかった。二つの根源的実体の成立に関するわれわれのもっとも重要な典拠は、周濂溪<sup>107</sup>の『太極図[説]』<sup>108</sup>である。周濂溪によれば、陰と陽は、太極という根源的原理としての絶対者から生じる。そして、陽は根源的原理の動によって生じ、陰は静によって生じる。動と静はたえず相互に交代し、また同様に陰と陽は中断することなく次々と続いていく。終点に至ると、それぞれの気はその反対に移行する。根源的原理はみずから運動して、陽を生む。この運動が終わると、静となり、この静が陰を生む。この静は、終わると、再び運動に移行する。このように交代してあるいは動あるいは静をわれわれは持つ。動と静は共同して一つの土台を形成し、そこから陰と陽が分離して成立し、二つの様態はその土台の上に憩う。(太極図)」

宋代のもっとも重要な哲学者は、古典の注釈者であり二元論派の頭目である朱熹<sup>109</sup>である。W. ギルバート・ウォルシュは、「宗教倫理事典」(中国の宇宙生成論と宇宙論の項)<sup>110</sup>の中で朱熹の宇宙生成論について次のように述べている。「朱熹によれば、宇宙は、気(『生命の本質』)を運動にもたらず理(『自然の法則』)の働きの結果として存在するに至った。気の二つの形である陰と陽は五つの要素を含むが、両者の相互作用を通じて、気は絶えず回転しながら析出を生み出し、それが凝固してそれぞれ周辺部では天となり、中心部では地となった。」さらに別の箇所では次のように述べている。「陰と陽は、胚の状態で『五つの要素』、すなわち、金、木、水、火、土を含み、その中で水と火はもっとも単純な形であると見なされる。それぞれの要素は陰と陽の性質を持ち、理がすべての要素に浸透している。- 陰と陽は絶えず運動状態にあり - 陰と陽という二つの「形」の相互作用の結果として、渦巻く塊の中心部に一定の沈滓が落ちて地となり、他方で精なる析出物は上方に、回転の外環の方へ投げられて天とな

<sup>105</sup> a potiori

<sup>106</sup> 前掲書(8頁註参照)、S.113.

<sup>107</sup> しゅうれんけい、1017-1073

<sup>108</sup> 北宋の周敦頤(しゅうとんい)の著。無極たる太極から陰陽・五行・万物の生成する発展過程を図解した太極図を作り、これに説明を加えた書。一卷。南宋の朱熹が、これについて「太極図解」「太極図説解」を著したことから有名になった。(広辞苑)

<sup>109</sup> 1130-1200

<sup>110</sup> Walshe, W. Gilbert: Chinese Cosmogony and Cosmology, in: Encyclopaedia of Religion and Ethics, Bd.4, S.140b und a.

る。地は中心部で運動しないが、天は、天体の運動がよく示しているように、間断なく回転している。」

したがって、この説によれば、天と地は明らかに陰と陽の成果であり、天や地と陰や陽との同一性については何も述べられていない。これは、朱熹のような二元論者では当然のことであろう。しかしながら、宋代の哲学者の中にはまた、さまざまの一元論者ないし道家が存在し、すでに中国文化の初期に見られたかの同一性を墨守するものもいた。それ故に、フォン・シュトラウス<sup>111</sup>が、道徳経第42章の伝統的解釈として「一は、道が非存在を存在に転じるかぎり、道であり、二は陰と陽であり、三はそれらが気によって結合されたものである。」と主張しても、－われわれはなんら奇異の念を懐く必要はない。この解釈の中には天と地はまったく言及されておらず、天と地ではなく陰と陽が二と定義されているという事実は、上述のことに従えば、陰と陽（ないし陽と陰）が天と地に同一視され、したがってまた陰と陽の代わりに天と地を入れ換えてもよいということから、簡単に説明がつく。

天と地の代わりに陰と陽という概念を入れ換えてもよいし、後者の陰と陽は気、つまり氣息によって調和にもたらされるのであるから、上記の説明の中に三つ、つまり天－地－気が見られるとしても、それはなんら驚くべきことではない。天、地、気は、陰－陽－気と同義なのである。ただし、ここで気が天と地の間にあると天と地を相互に結びつける大気ないし「希薄な物質」と混同されるおそれがあるが、実際は、気は、生命の氣息ないし「自然の靈魂」を意味している。

原理的により重要なのは、天－地－人間という三つであり、それらは上記の箇所と同様に言及されている。そこで、天は肯定的ないし明るい原理を代表し、地は否定的ないし暗い原理を代表し、人間は両者をみずから内で合一している。列子によれば、この三つはいずれもいまだ差別のない「混沌」から生じる。荘子の第17章<sup>112</sup>では次のように記されている。「是認を表明してまったく否認を知らない者、秩序を表明してまったく混乱を知らない者、このような者はいまだ天地の法則や世界の状況を看破してはいない。これはあたかも、天に頼り地のことを知ろうとしないようなものであり、あるいは鈍な根源的力に頼り明るい根源的力のことを知ろうとしないようなものである。それが成り立たないことは明白である。」儒家の荀子<sup>113</sup>は次のように述べている。「天には四季があり、地には物質的

<sup>111</sup>前掲書(19頁註参照)、S.197

<sup>112</sup>前掲書 *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland* (3頁註参照)、S.128.

故に曰く、蓋し是を師として非を無みし、治を師として乱を無みせんか、是れ未だ天地の理、万物の情を明らかにせざる者なりと。是れ猶ほ天を師として地を無みし、陰を師として陽を無みするがごとし。其の行ふ可からざるや明かなり。(新釈漢文体系8 莊子下 遠藤哲夫、市川安司著 明治書院 昭和42年、470頁)

<sup>113</sup>c.298-c.238

中国、戦国時代の儒者。50歳にして初めて齊に遊学し、襄王に仕え祭酒となる。讒に遇って楚の春申君により蘭陵の令となったが、春申君の没後、任地に隠棲。その著「荀子」

助力があり、人間には統治がある。その意味は、(たとえば、人間は)(天と地との)三位一体を形成する能力があるということである。そのような三位一体を形成する能力を放棄して、三位一体を形成しようと願望することは、そそのかされて誤謬に陥ることである。」ここでわれわれは明らかに、自然主義的な世界観に関わっている。易経に関する後世の注釈家の説においても同様に、初期の三爻の三つの線は、天－地－人の三つの力を象徴している。

陰と陽に関する解釈において誤りに陥らないためにわれわれは、陰と陽に関して儒教の立場と道教の立場を区別する必要があるということを念頭に置かねばならない。儒教の考え方は、原理的に二元論であり、道教の考え方は原理的に一元論である。儒教の考え方には形而上学的基礎が欠如しているが、道教の考え方にはその基礎として存在論的理念があり、それが世界過程の出発点とされかつまた終着点ともされている。

### 1.1.5 列子の宇宙生成論

道德経から引用された章がどのように解釈されるにせよ、これまで述べてきたことからして、これらの章によって中国における形而上学的思惟が活気づけられ、三位一体の問題が議論的になるに至ったことは明らかである。－このことは、存在論に関わる本来の宗教書が純粋な中国の文献に欠けているが故にますます注目に値するといえる。形而上学的な事柄を扱っているのは、仏典の他にはただ道教の哲学者の著作、すなわち老子とその後継者、つまり列子<sup>114</sup>と荘子<sup>115</sup>の著作のみである。これらは、時間的なものの中に永遠なものを看取り、生と死の同一性を教え、人間を神秘的な体験へ導こうとしている。

荘子の形而上学的傾向を示すためには、荘子の南華真経第8章と第12章を指摘すれば十分である。それは、ヴィルヘルムの訳<sup>116</sup>によれば、次のような言葉で始まる。「元初に非存在の非存在があり、名づけえないも

20 巻において、性悪説を唱え、礼を以て人性を矯正すべしと説く。前 298-前 235 頃。(広辞苑)

前掲書 A History of Chinese Philosophy (2 頁註参照)、S.285.

天に其の時有り、地に其の財有り、人に其の治有り。夫れ是を之れ能く参すと謂ふ。其の参する所以を捨てて、其の参する所を願ふは、則ち惑へり。(新釈漢文体系 6 荀子下 藤井専英著 明治書院 昭和 44 年、475-476 頁)

<sup>114</sup>ca.440-370

<sup>115</sup>ca.380-310

<sup>116</sup>前掲書 (3 頁註参照)、S.88.

泰 初<sup>たいしよ</sup>に無有り。有無ければ名無し。一の起る所なり。一有りて未だ<sup>あらは</sup>形れず、物得て以て生ずる、これを徳と謂ふ。未だ形れざる者<sup>ぶん</sup>分有り、且つ然くして聞<sup>しか</sup>無き、これを命と謂ふ。(新釈漢文体系 8 荘子 下 遠藤哲夫、市川安司著 明治書院 昭和 42 年、376 頁)

冒頭の泰初有無無有無名のところ、泰初有無無、有無名と読む説もあるという。ヴィルヘルムはこの読みに従っていると思われる。

のがあった。それから一者が生じた。この一者は、－その現存在においては  
はまだ形がないが、事物が生み出されるためには獲得されなければならない  
ものであり、－生といわれる。」

列子の形而上学的立場はすでに沖虚真経第1章<sup>117</sup>に明らかである。この書の最初の独訳者であるエルンスト・ファーバー<sup>118</sup>によれば、次のように述べられている。「産まれないで産むもの<sup>119</sup>が存在し、みずからは変化しない変化が存在する。産まれないものは、生命を産むことができる<sup>120</sup>。変化しないものは、変化を変化させることができる。」

第2章<sup>121</sup>では次のように述べられている。「変化は変じて、一となる。一は変じて、七となる。七は変じて、九となる。九変は頂点である。変が再び現れれば、それは一に帰る。一は形の変化の初めである。」

ウィジェ<sup>122</sup>はこの箇所を次のように訳している。「知覚しえず、いまだ区別のない状態から出発し、一から始まる進行は、七を通過して九に進んだ。逆行は一に復帰するであろう。一は有情の生物の生成の出発点であった。」

ウィジェは、道德経第42章<sup>123</sup>のこのような異形に対して次のような説明を付している。「私の考えでは、七は七つの天体、中国哲学の七大家の成立史の暗示である。九は、一桁の数の最後の数であり、それ以後は桁が増えて無限にまで至る。」

列子の上記の言葉に対するもう一つの解釈は、A・フォルケ『中国文化圏の思想』<sup>124</sup>に見られる。中国人の創造論に関して、沖虚真経の第2章

<sup>117</sup>原文は、aus dem ersten Kapitel seines Ch'ung-hsü-chen-ching oder "Wahren Buches vom Quellenden Urgrund". その意味は、沖虚真経、つまり「湧き出ずる元底についての真なる書」の第1章。

沖虚とは、「むなしいこと、雑念を去って心をさっぱりと空虚にすること」(角川漢和辞典、貝塚茂樹、藤野岩友、小野忍編、昭和34年)

其の言に曰く、生ずるもの、生ぜざるもの有り。化するもの、化せざるもの有り。生ぜざる者は能く生生し、化せざる者は能く化化す。(新釈漢文大系 22 列子 小林信明著 明治書院 昭和42年 14頁)

<sup>118</sup>Faber, Ernst: Der Naturalismus bei den alten Chinesen, sowohl nach der Seite des Pantheismus als des Sensualismus, oder die sämtlichen Werken des Philosophen Licius, Berlin 1877 – S.1, 4.

<sup>119</sup>原文は、natura non natura であるが、natura non naturata の誤植と解する。

<sup>120</sup>natura naturans

<sup>121</sup>易変じて一と為り、一変じて七と為り、七変じて九と為る。九変は究するなり。乃ち復変じて一と為る。一は形変の始めなり。(新釈漢文大系 22 列子 小林信明著 明治書院 昭和42年 19頁)

<sup>122</sup>前掲書(3頁註参照)、S.71 C.

<sup>123</sup>13頁参照。

<sup>124</sup>前掲書(8頁註参照)、S.88f.

子列子曰く、昔者<sup>むかし</sup>聖人、陰陽に因って以て天地を統<sup>す</sup>ぶ。夫れ有形の者は無形に生ず、則ち天地安れより生ずるや。故に曰く、太易<sup>たいい</sup>有り、太初<sup>たいし</sup>有り、太始<sup>たいし</sup>有り、太素<sup>たいそ</sup>有り。太易は、未だ<sup>ま</sup>気を見ざるなり。太初は、気<sup>き</sup>の始めなり。太始は、形<sup>かたち</sup>の始めなり、太素は、質<sup>あひ</sup>の始めなり。気<sup>き</sup>形<sup>かたち</sup>質<sup>あひ</sup>具<sup>ぐ</sup>はつて未だ相離れず、故に渾<sup>こん</sup>淪<sup>ろん</sup>と曰ふ。渾<sup>こん</sup>淪<sup>ろん</sup>は、万物相渾淪<sup>あひ</sup>して、未だ相離れざるを言ふなり。視れども見えず、聴けども聞えず、循<sup>したが</sup>へども得ず。故に易と曰ふなり。易は形<sup>かたち</sup>埒<sup>り</sup>無し。易変じて一と為り、一変じて七と為り、七変じて九と為る。九

の内容全体に基づいて次のように述べられている。

委曲を尽くしたもっとも古い創造論と宇宙生成論は道家の列子に由来する。列子によれば、宇宙は、みずから宇宙に変ずる道<sup>125</sup>の非存在から生まれる。道はしかしその際その超越的存在を放棄するわけではない。列子は、道がその超越性から現象的存在へと踏み出し始めるその時点を大きな変化と言い表す。この時、存在の主要な構成要素である力、形、物質はすでに可能的には現存しているが、いまだ明確な区別はなく、混沌状態にある。すべてはいまだ相互に乱雑で、見ても何も知覚できないであろう。しかし、第二段階では、さまざまな力が分かれ、第三段階では形が成立し、第四段階では物質が成立する。これらは当初未だ区別がないので、哲学者はこの時期を大いなる単純態あるいは一様態と呼ぶ。

物質がさらに区別される仕方をわれわれに示すのは、一、七、九の数である。最初に道から生じるのは現象界の一元性である。それは初めはまだ完全に同質で、同一の根源的実体である。これが二つの実体である陰と陽に分裂し、その両者を組み合わせるさまざまな結合から五つの要素<sup>126</sup>が生まれる。故に、一から七が生じる。というのは、二と五は七であるからである。今やこの七にさらに二が付け加わる。二とはすなわち、天と地という目に見える世界の二つの基礎であるが、それらは陰と陽、そして（五つの）要素から形成されている。これによって、九という数が得られる。これらの九つの事物はしかし、依然としてつねにただ一つの道のさまざまな現象形態に他ならない。そして、世界ないし宇宙という概念の下でこれらは再度一つの統一を形成する。それ故に、これらの九つの事物は再び一に移行する。」

さらにフォルケが注意を喚起しているのは、おそらく列子が生きたのと同じ時代に成立した易経の偉大な注釈が創造論において八つの三爻から出発し、それらを太極という根源的原理に還元していることである。この原理はまず最初に陰と陽という二つの力を創造し、この二つから四つの形態が生成し、これらから八つの三爻が生成する。フォルケが言うように。「それ故に易経によれば、根源的原理の差異化から目に見える世界への移

---

変は究するなり。乃ち復変じて一と為る。一は、形変の始めなり。清<sup>せいけい</sup> 軽なる者は、上<sup>のぼ</sup>つて天と為り、濁重なる者は、下つて地と為る。冲<sup>ちゅうわ</sup> 和の気なる者を、人と為す。故に天地精を含み、万物化<sup>くわせい</sup> 生ず、と。(新釈漢文大系 22 列子 小林信明著 明治書院 昭和42年 18-19頁)

<sup>125</sup>Tao

<sup>126</sup>五行：天地の間に循環流行して停息せぬ木・火・土・金・水の五つの元気をいい、万物組成の元素とする。(広辞苑)

行は、一、二、四、八という数によって表現され、フォルケが付け加えて述べているように、「禮記、禮運<sup>127</sup>によれば、宇宙の創造の過程はより単純に起こる。『太一』つまり混沌が天と地に分裂し、そこから同時に陰と陽の根源的実体が生じる。」

### 1.1.6 易経の8つの三爻と64の六爻、中国の太極図

儒教は、現象界を支配する法則に関する考え方において易経つまり「変化の書」<sup>128</sup>に遡る。易経によれば、64の六爻は大周王朝の最初の君主の父、文王によって案出されたとされ、易経本来の原典をなすさまざまな説明は息子の周公によるものといわれ、伝えられているところでは、後に孔子がみずからそれに十の説明を付加したという。ただし、せいぜい最初の二つの説明が孔子に由来するにすぎないであろう。この64の六爻は、8の三爻（八卦）を二つずつ組み合わせたものである。八卦は、紀元前2852年頃、それ故に中国文化の草創期の「文化的英雄」と讃えられる皇帝伏羲によるものとされる。

「変化の書」つまり「易経」は決して神学的-形而上学的性格を持つものではなく、まったく現象論の次元で動いている。しかしながら、易経の偉大な注釈によれば、現象界の根底におかれた8の三爻は根源的原理である太極に由来し、この根源的原理が陰と陽という二つの力を創造し、この二つの力から四つの形態、つまり強陽と強陰、弱陽と弱陰という二つの力の混合形態が生じる。さらに、陰と陽の再度の組み合わせによって8の三爻が生じ、さらなる順列組み合わせによって64の六爻が生じる。これらは宇宙とその部分を象徴する、ないし自然の事象を図示するものとされる。しかしながらここで根源的原理は、宇宙の生成の過程の始めにただ弱い光点のように現れるだけで、道教の場合とは異なって、この過程を貫くものではない。後者の道教においては徹頭徹尾、世界は道の非存在から生まれるものとされ、その際、それ自身が世界へと変じながらも、みずからの超越的存在を放棄することはない。これが道教の大いなる「変」である。上述の道がすべての存在の本質であり、存在を創り出す本来の道であるが、それは認識不可能なそして名づけられえない根源的道から生じる。この根源的道は、種子のように、すでに樹の全体を存在の状態においてではなく可能的に、つまり全体が後に生成する元の諸要素、すなわち形相、質料、

<sup>127</sup>原文は、Likī, Li-yün.

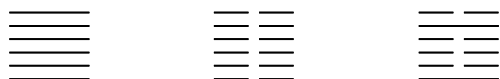
礼記：五経の一。周末から秦・漢時代の儒者の古礼に関する説を集めた書。初め漢の武帝の時、河間の献王が礼儀に関する古書131編を編述、その後214編となったが、戴徳が削って「大戴礼」85編を作り、その甥戴聖が更に削って「小戴礼」49編とした。大学・中庸・曲礼・内則・王制・月令・礼運・楽記・緇衣などから成る。（広辞苑）

是の故に夫の禮は、必ず太一に本づき、分れて天地と為り、転じて陰陽と為り、変じて四時と為り、列して鬼神となる。（新釈漢文大系 27 礼記上 竹内照夫著 明治書院 昭和46年 348頁）

<sup>128</sup>14頁註参照。

力をそれ自身の内に含んでいる。道教では、すべての事物は、単に道において始まるだけでなく、ただ道においてのみ実在し、道において終わる。

皇帝伏羲が考案者とされる8の三爻の中の一番目と八番目は、天すなわち蒼穹と地を示す。天は三本の重ねられた線<sup>129</sup>によって象徴され、地は三本の破線<sup>130</sup>によって象徴される。その間にある残りの6の三爻は、一番目と八番目の組み合わせによって、つまりそれぞれ三本の一部は破線、一部は線からなる三爻として得られる。その中で二番目は水、特に沢とか湖のような水のたまりを象徴し、三番目は火、特に閃光とか太陽を象徴する。四番目は雷、五番目は風と木を象徴する。六番目はふたたび水、そして月を象徴するが、この場合の水は雨、雲、泉、河、あるいは峡谷を流れて流れる川と解される。七番目は丘とか山を象徴する。さらに、これらの三爻はそれぞれすでに考案者によって、天の特定の方向や特定の力ないし性質、つまりそれぞれが象徴する自然の対象によって暗示されるものと等置されていたという。例えば、天は不撓不屈、強力、地は広闊、恭順と等置された。文王は、八つの三爻の順序を変え、それぞれの三爻と等置されていた天の方向の元の配列を変えた。加えて文王は、それぞれ自身が幾分かは家族を示していた八つの三爻にはっきりと家族の概念を適用した。つまり、特定の家族構成員- 父、母、長男、次男、末の息子、長女、次女、末の娘 - が、八つの三爻のそれぞれに当てられた。文王は、8の三爻を重ね組み合わせることによって64の六爻を作成した。それを図示すれば、例えば以下のようなになる。



第一の六爻の意味は、「大きくて生産的、透徹し有利、正しくて強い」。第二の六爻の意味は、「大きくて生産的、透徹し有利、正しくて、雌馬の力を持つ」。第三の六爻の意味は、「正しさと強さから来る大きな前進、成果、有利」等々。次いで、64の六爻の個々の線についてそれぞれ文王の息子周公によって特に説明がなされ、これと結びつけて占術の大憲章<sup>131</sup>が創られた。陰と陽という二つの力が相互に作用しあい、気によって調和され、永続的に循環することを象徴するものが、中国の太極図<sup>132</sup>である。これは、大きなコンマ<sup>133</sup>が二つ逆向きに並べられてぴったりと寄り添って

<sup>129</sup> ☰

<sup>130</sup> ☷

<sup>131</sup> 原文は、Magna Charta.

マグナ・カルタ：1215年イングランド王ジョンが貴族に強制されて承認した勅許状。後世、王の専制に対して国民の権利を擁護するための典拠となった。

<sup>132</sup> 原文は、die chinesische Monade. この形をした太極図は、陰陽魚太極図、陰陽太極図、太陰太極図ともいわれるが、日本では陰陽巴、陰陽勾玉巴とも呼ばれる。

<sup>133</sup> 白と黒の大きなコンマが魚の形に見立てられる。





間にはまったく空きがない一つの円形となっている。一方のコンマは、明るく肯定的で積極的な男性的原理を示し、他方のコンマは暗く否定的で受動的な女性的原理を示している。語源的には<sup>134</sup>、一方は山の光る南面を示し、他方は山の蔭の北面を示す。二つのコンマに色は必要ないが、たいてい明るい陽にあたるコンマは白色で、暗い陰にあたるコンマは黒色である。白と黒の代わりに、赤と黒、ないし赤と緑が陽と陰に用いられることもある。陽に赤色が用いられるのは、陽が太陽の光や辰砂と同義であり、陰に緑色が用いられるのは、陰が月や翡翠と同義だからであると説明される。－その際、再度思い起こす必要があることは、太陽は火と等置され、月は流水と等置されることである。

かの太極図は、大きな円の中に半径がその半分の二つの円が含まれて構成されていると考えることもできる。太極図の二つのコンマの中には、さらにこれらの小さな円の中心点が見てとれる。それらはコンマの「眼」であるように見え、しかも白いコンマには黒い眼が、黒いコンマには白い眼があるように見える。このことが暗示しているのは、陽の原理の中に陰の原理の芽ないし萌芽が含まれ、陰の原理の中に陽の芽ないし萌芽が含まれているということである。つまり、二つの原理のそれぞれがそれぞれの後に続く反対の原理をみずからの中に含んでいる。実際、この二つは相互に円環的に働く。一方が頂点（最大の膨張）に達した瞬間に、他方がその代わりに気づかれないほど（ごくわずかに）登場する。二つのコンマの形をした原理のそれぞれにさらに、頂点、若返り、終点という三つの局面が区別される。そして、原典では三つの陰と三つの陽について語られ、これらの六つが交代する図式が明らかにされている。それ故に、二つの原理は本来、並存しているのではなく、相互に内在しているのであり、二つの力として、決して合一され得ない対立をなすのではなく、相互に補い合う調和的關係にある。このことがまた二つの円を含む円によって表現されている。それ故に、中国の太極図によって象徴される二元論は、ペルシアのゾロアスター教の二元論とはまったく別のものである。実際、ゾロアスター教<sup>135</sup>の光と闇を人格化した二つの神、アフラマズダとアフリマ

<sup>134</sup>原文は、Ethymologisch であるが、Etymologisch の誤植と解する。

<sup>135</sup>ペルシア語：Zarathustra, 英語：Zoroaster, Zoroastrianism, 独語：Zarathustra.B.C.7世紀ごろペルシアにいたというザラツシトラを預言者、教祖とする国民的宗教。ゾロアスターはギリシア名 Zoroastres から出た。聖典「アヴェスタ」Avesta にはペルシア最古の讃歌ガーサをふくむ。‘全知’アフラ・マツダ Ahura Mazda は太陽神的な光の神で、闇

ン<sup>136</sup>は二つの相互に争う敵対的原理であり、両者は決して相互に和合にもたらされることはない。

中国の太極図は、8の三爻がこれに付け加えられ、二つのコンマの周りに円形に配置されると「大太極図」となる。その図で、円形は、上部で始まり、天を象徴する三爻で開始される。これに続いて、右から左へ、静止した水の三爻、火ないし太陽の三爻、雷の三爻、地の三爻、山の三爻、流水ないし月の三爻、風ないし木の三爻と続く。これが伏羲の8の三爻であるが、その配列は、最初の四つは天から始まり前へ、最後の四つは地から始まり後へと読まれる。すなわち、ここで、天は地と対向し、静止した水は山と対向し、火ないし太陽は流水ないし月と対向し、雷は風ないし木と対向する。8の三爻のもう一つ別の円形の配列は、上部の地から始まり、それに続いて、右から左へ、山、流水ないし月、風ないし木、天、静止した水、火ないし太陽、雷と並ぶ。対向するそれぞれ二つの三爻は先と同じである。しばしば見うけられる解釈によれば、8の三爻はマクロコスモスすなわち宇宙を象徴し、陰と陽のコンマはミクロコスモスすなわち人間を象徴するが、陰は人間の地上的ないし物質的本性を示し、陽は人間の天的ないし非物質的本性を示す。ミクロコスモスとマクロコスモスの統一は再度両者を包む円によって表現される。おそらく列子の時代にすでに成立していた偉大な「易経の注釈」ではしかしながら、大太極図は世界創造の過程と解釈され、陰と陽という二つの力から、8の三爻によって示される現象界が生じるとされる。これは驚くにはあたらない。というのは、大対極図は一般に中国人の間では運の象徴として用いられるという事情があるからである。それを示す図においてしばしば陰と陽の象徴のまわりに円形に配置された8の三爻が金色に塗られ、それを浮き出させる土台として平面の円は緑色になっている。

太極図と三爻が一体化したものはまた、韓国の国旗いわゆる「太極旗」<sup>137</sup>にも現れている。その中心にある太極図には色がつけられており、陽



を示すコンマは赤色、陰を示すコンマは青色になっている。ここで、赤色は王の色と解され、青色は東洋の色と解されるから、韓国の国旗は東洋の王の象徴である。ここには二つのコンマに「眼」はなく、コンマ自体が中

にいる悪神アングロ・マイニユAngro Mainyu と闘う善神。

<sup>136</sup>原文は、Öhrmazd und Ahriman. (Öhrmazd = Ormazd = ) Ahura Mazda: 光明と善の最高神。

Ahriman(=Angra Mainyu): 暗黒と悪の神。

<sup>137</sup>下の図は、原書にはなく、訳者の挿入である。

国の太極図よりもより密接に相互に連結し合っている。国旗の四隅には四つの三爻が見え、対向して、右上のは天を、左下のは地を、左上のは月ないし流水を、右下のは太陽ないし火を象徴している。<sup>138</sup>

中国と韓国の太極図の二つのコンマは、日本では三つに増え、コンマが二つの「二つ巴」(ふたつともえ)とは異なって、「三つ巴」(みつどもえ)と呼ばれる。しかしながら、三つのコンマは充足した円形とはならず、間に空間が残っている。- この間にある空間によって、日本の太極図には固有の意味が生じる。すなわち、三つのコンマを顧慮せず、間の空間のみに注目し、その空間を場合によっては平行の細いしま線を引いて強調すれば、太陽の運動を象徴する三つの風車に似た三脚ともえ紋と呼ばれる象徴が生じる。ここで特に注目に値することは、三つ巴のコンマの形<sup>139</sup>が日本の太陽崇拝としての神道の聖なる宝石である勾玉に一致していることである。勾玉は、古事記という日本人のもっとも古い神話に記されている神々や英雄が装飾として身につけていたものであり、菩薩の装飾に似ているだけでなく、日本のもっとも早い住民である大和民族にも装身具として用いられていたものである。勾玉は、朝鮮では虎の爪とも解される。虎は朝鮮では今日でももっとも恐ろしい動物であり、虎の爪は獵師が虎を殺した後お守りとして身につけていた。



諸民族の象徴学の中で未だ完全に確証されたわけでもないのに、純粋に仮定の話であるが、日本の太極図の三つのコンマにさらに第四のコンマを加えるならば、それらの間にある空間は、かぎ十字<sup>140</sup>が容易に導かれうる象徴となる。インドや東洋全体で用いられたこの聖なる象徴が、きわめて古い時代にはるか彼方の西洋にまで伝わったと想定される。



この象徴にいくらか詳しく立ち入ったことは決して余計なことではな

<sup>138</sup> 訳者が挿入した上の図では、左上に天、右下に地、右上に月、左下に太陽となっている。

<sup>139</sup> 下の図は、原書にはなく、訳者の挿入である。

<sup>140</sup> 原文は、Svastika であるが、Swastika の誤植と解する。ただし、Swastika の語源は、サンスクリット語の svasti(=Wohlsein、幸せ)である。

下の図は、原書にはなく、訳者の挿入である。

かった。実際、その秘密の言葉が再度証明していることは、一すなわち円が、二すなわち陰と陽となったということ、そして二が三に、つまり三つ巴に発展したということである。そして、この三つ巴は、第四のものを通じてすなわち再び円を通じて相互の調和にもたらされるのである。

## 2 ブルーノ・ペツォルト (1873年-1949年)

第一部 (1873年-1920年代) <sup>141</sup>

D. シャウベッカー/京都  
訳：石川光庸/滋賀県坂本



ブルーノ・ペツォルトの肖像。画：ヘルマン・フロイデルスペルガー<sup>142</sup>、1936年。B. ペツォルトにとっては1936年前後といえば、仏教の研究を続けながら新聞記事などでナチ思想を論破し、ナチ化していく在日ドイツ人コミュニティを批判しつつある時期である。

<sup>141</sup>ドイツ語原文「Bruno Petzold … Teil I …」は2008年11月のOAG-Notizen誌(10 - 32頁)に掲載。

<sup>142</sup>画家のH. フロイデルスペルガー (H.Freudlsperger)、ザルツブルク1887年生—東京1956年没。ウィーン造形大学 (Akademie für Bildende Künste) 卒業後、東京へ。肖像・風景画家。日本高級官僚の肖像画多数。その他、江戸時代の美術作品を多数収集した (現在、ザルツブルク博物館などに収蔵)。—この複写はドイツにある複写によるものである。

ブルーノ・ペツォルトは1910年以降、全生涯の半分にわたる期間を日本で過ごした。彼はブレスラウ(現ポーランド)の出身であり、東京で新聞の通信員であったが、後にはドイツ語の講師となった。彼は仏教および比較哲学に関する膨大な著作を書き残しているが、それらは常に日本人学者との交流の成果であり、彼のライフワークと称すべきものである。これらの著作と、一万部を超える貴重な蔵書——その中心部分は今ハーバード大学の燕京研究所所蔵となっている——とは昨今大きな注目の的となっている。ペツォルトは死後、天台宗から権大僧正というきわめて高い僧位を贈られている。

ペツォルトが書物としての刊行を期して大幅に進捗させていた草稿の多くの部分、またばらばらに発表された論文類をまとめたもの、これらは1980年代後期から90年代にかけて、日本、ドイツ、アメリカで次々に公刊された。近年、比叡山山麓のペツォルト夫妻の印象深い墓所にもほど近い天津市坂本にペツォルト研究会が設立され、夫妻に関する論集も刊行された。この数十年の間にペツォルト夫妻の追想および研究が少なからず発表されているが、この論考もその一環をなすものである。<sup>143</sup>

東京のドイツ人たちの間では、1933年以降ブルーノ・ペツォルトの名は話題にのぼらなくなった。彼がこの頃から台頭してくるナチズムに抵抗したからである。彼は断固として彼がそう名づけた「ヒトラー主義」に不服従の態度を貫いたので、彼に加えられた圧迫のもとで苦しみは大きかった。在外ドイツ人の中に、ナチズムの加害者と被害者が並存していたわけである。

建築家として注目されていた彼の息子アルヌルフは、1948年にカナダに移住し、未亡人リーゼル・ペツォルトが1990年に設立した「ブルーノ・ペツォルト基金」は、東アジア仏教研究の若手研究者を今日まで支援している。

死後60年以上を経た今日、読者の心にブルーノ・ペツォルトの東京における歳月を思い起こしていただくのも無意味ではあるまい。また彼の膨大な著作を手にとる人々にとっても、彼の人となりや簡潔に知ることは、著者理解の上で役立つことと思うのである。ブルーノ・ペツォルトの書簡や回想記のような自伝的原資料は私の手もとにはない。活字になった数点の記述があるだけである。<sup>144</sup> そこでまず、第3者の証言や新聞記事、公的記録などを手がかりに、彼の輝かしい生涯を時系列にそって眺めてみることにしたい。子息アルヌルフによる父親の簡潔な経歴を手引きとして記述を進めることにする。

<sup>143</sup> ペツォルト夫妻を記念する会編「比叡山に魅せられたドイツ人、日本仏教を極めたブルーノ・ペツォルト、日本音楽家の母ハンカ・ペツォルト」2008年。

<sup>144</sup> 重要な手がかりとして、Gard, R.A.(編): "The Writings of Professor Bruno Petzold (1873-1949)", Buddhist Research Information (New York) Nr.4-8 (編集者がアルヌルフ・ペツォルトの協力を得て作った目録)が挙げられる。

## ヨーロッパ時代（1873年—1908年）

シレジア州（現ポーランド）生まれのペツォルトは1910年、38歳の時に居を中国から日本に移した。天津から神戸への冬の航海の途次、彼は自分のまるでオデュッセーのような長い放浪の旅——ブレスラウ、プレス、ラティボル、ライプチヒ、ベルリン、パリ、ロンドン、そして天津を中継地とした——を思い返していたのではなかろうか

## シレジア時代（1873年—1894年）

ブルーノ・ペツォルトは1873年8月3日にブレスラウに生まれた。母親はその子をその当時の習わしのように、夕べのお祈りなどを守らせて、プロテスタント系の篤信家庭の雰囲気の中で育てたことが分かっている。ペツォルトは後年のライプチヒ大学の入学登録簿において、父親の職業を「家主」と書いている。同記録によるとこの時（1894年）に父親はもう死亡していた。上部シレジアの町プレスにしばらく滞在して、その地の領主設立の学校で中等教育課程を終えた後、家はラティボルに転居、息子はその地のギムナジウムを卒業したことが、上記の登録から分かる。

## ライプチヒ時代（1894年—1895年）

ラティボル高等学校出身の新生はライプチヒ大学で1894年4月から95年10月まで3学期をすごしており、専攻は官房財政学、すなわちまだ諸侯の領国支配の響きを持ち、後には国家経済学の中に吸収される分野である。個別に見ると合計22の講義に登録しており、その分野は経済学、社会学、(新古の)史学、哲学、宗教、および芸術である。幅広い領域におよんでいて、個人的趣味に応じた一般教養の色が濃い。

1926年のあるインタビューで彼は、師事した著名教授として、ヴィルヘルム・ロッシャー（1817年—1894年）、ヴィルヘルム・ヴント（1832年—1920年）、カール・ビューヒャー（1847年—1930年）をあげている。大学の正式登録簿によると彼は上記の教授たちの科目の聴講届けを出していない（もっともこれは、講義聴講をしていない証明とはならない）のだが、しかし2学期の間ヴントの共同研究者ミアコフキーの授業を訪れていた。同インタビューでは彼の名も上げられている。だからペツォルトはこの講義を通じて認識科学の——当時は統覚（“Apperzeption”）と呼ばれていたのだが——ヴント一派におけるライプニッツ的基盤と接触したことであろう。だから40年後に彼が哲学学説の東西比較にあたって、しきりにライプニッツを——シェリングと並んで——引き合いに出しているのは、ライプチヒ時代に端を発しているのかもしれない。

子息の語るところでは、「ごく若い時には」ペツォルトはさかんに文筆活動をしていた。22歳の時の、すなわち現存する最も早い著述はある芸術雑誌に載った「ライプチヒ芸術協会におけるライプチヒ画家の展覧会」

(1895年)であり、その次は「ウェスタマン月刊誌」に1895年、96年にかけて書かれた「ハインリヒ8世のアンネ・ボーレーンに宛てた恋文」である。後者は歴史学の近年の研究成果を要約したものであるが、その中でペツォルトはこのカップルに対する何層にもおよぶ政治的操りを読者の目前に明瞭に説き明かし、読者の視線を従来愛情の表現として開放的な文章で有名だった恋文から、2人の操り人形的側面へと向け直すのである。

後日の仏教研究においてもそうであるが、ペツォルトはあるテーマの本来的原資料と自分が直接に取り組むのではなく、その分野の権威的証人を探してその人の証言を要約紹介し、それを自分の研究目的に効果的にはめこむのである。原資料重視文献学から解放された自由な筆法によって、文章の快適な流れが生じる。彼の史的エッセーは筋が通り、簡にして要を得ており、かつ具体的・印象的でもある。これらの特徴は彼の今後の著述においても保持されるであろう。

#### ベルリン時代 (1895年—1897年)

それからペツォルトはベルリンのヴィルヘルム皇帝大学において——彼らは後に書いているのだが——アドルフ・ワーグナー (1835年—1917年) およびグスタフ・フォン・シュモラー (1838年—1917年) のもとで学んだ。彼らはビスマルク時代のドイツ「政治経済学」の権威であった。第4学期のペツォルトは歩兵隊通り23番地 (今日のトゥホルスキー通りとオラニエンブルク通りが交わる賑やかなところ) に居を定めた。彼はライプチヒ時代にも高級な繁華街に住んでいたが、これからも街の中心部に居を定めることになる。

ライプチヒでの学生時代に彼は後に人生の伴侶となる女性と知りあった。11歳年上のノルウェー人、ハンカ・シェルデルプ (1862年—1937年) である。ここで簡単にこの女流音楽家について、また彼女の両親についてふれておこう。彼女の生家はヨーロッパ風に開明的な家庭で、親切さ、暖かさがくりかえし称賛されるような家庭であった。北欧生まれ、パリ育ちの彼女との出会いは、東南ドイツ出身の若者に生涯におよぶ影響を与えたと言ってよいであろう。それぞれの生地も大きく違っていた。当時の社会事情でいえば他のヨーロッパ諸国よりはるかに民主主義的な憲法を持っていたノルウェー (F. エンゲルス) に対して、シレジアは封建的な社会に近代産業が膨張して生じたゆがみで悩んでいた州であった。

ハンカの父親はベルゲンで一種の知事のような地位にあったが、両親とも音楽好きで、ホームコンサートなどの多いこの上流市民家庭には作曲家E. グリーグ (1843年—1907年) や作家B. ビョルンソン (1832年—1910年) などが親しい客であった。この2人は後にシェルデルプ家の子どもたちにとって重要な人物となった。5人の子どもたちは芸術教育を受けるべく、早くからパリに送り出された。ハンカの兄ゲルハルト (1859年—1933年) は当時著名な作曲家であり、音楽についての文章も書いて



いた。後にドレスデンに住み、ペツォルトもライプチヒから遠く離れていないこの音楽の都でこの開かれた精神の持ち主（「全ヨーロッパ的水準の対話ができる少数の人のひとり」）を知るようになったと思われる。

ハンカの方も、この家の中でも神童的存在で、ペツォルト側の回顧によれば「ノルウェーの山並みのような無邪気なさわやかさ」と、パリ仕込の洗練さとの混合物であった。彼女はパリ、ワイマル（フランツ・リストに師事）、ドレスデン（声楽）、バイロイト（R. ワーグナーオペラ風の劇芸術）で生徒として修業した後、ヨーロッパ各地でピアニスト、そして室内音楽の歌手として活躍していた。

22歳のペツォルトはすでにライプチヒで——後にはパリにおいても——音楽時評を書いており、この関係でシェルデルプ兄妹と知り合ったことも考えられる。ノルウェーの事情に不満をもって国境を越えてしまったこれらの芸術家たちの生きかたは、シレジア出身の若者に新しい世界を開くものであっただろう。この若いカップルは2人とも立派な体格をしており、文化生活の華やかなライプチヒで、またベルリンやドレスデンのオペラ劇場やコンサートホールにおいて、お年を召した定期会員の御婦人などにはさぞかし目立つ存在であったろう。

40年後に今は無き妻のノルウェーにおける幼年時代、またパリにおける青春時代を輝かしいものとして書こうとするペツォルトの文章を見ると、彼女という存在と彼女の上流市民的な芸術的雰囲気とが彼にとっていかに重要であったか、行間から読みとれるように思われる。

### パリ時代（1897年—1902年）

彼、ペツォルト、は20代半ばの将来有望なジャーナリスト、そして彼女、ハンカは30代半ばの各地で大活躍中の演奏家であったが、今やこのカップルは、ドイツを去ってパリに向かった。彼はいくつものドイツの雑誌に、特に舞台と世界誌に寄稿することができるのである。テーマはパリの芝居シーズンのまとめ、パリのワーグナーオペラの歌手たち、あるいは彫刻家のロダン、あるいはパリの万国博覧会（1900年）におけるカバレット、あるいはコメディ・フランセーズの火災、など、芸術の世界の多方面にわたる。

ハンカの方はE. グリーグやパリ在住の知人の縁を有利に用いながら、当時のスカンディナヴィア音楽の大流行に乗って、それを自分のコンサートで更に押し進めた。ハンカ・ペツォルトと名乗るのは次のロンドン時代以降であるので、パリでは2人は婚約をしたカップルであった。共稼ぎであったが、ペツォルトには学生時代から財産（シレジアの複数の家の家賃か？）があったと考えられる。

### ロンドン時代（1902年—1907年）

ロンドンでの彼らの住まいはグロスター・プレイスで、ロンドンの演劇地区ウェストエンドの中心部である。

ペツォルトは今度「ハンブルク・ニュース」の正式通信員となった。1905年の新しい宗派という記事には演劇や文芸世界からの離別の響きが聞き取れるが、これはすでに1901年にパリから書き送ったフランスの軍備再編成に関する記事においても認めることができる。

ロンドン時代の3年目、1905年に息子のアルヌルフ・ハイムダールが生まれた。

## 東アジア時代（1908年—1949年）

### 天津時代（1908年—1909/10年）

突然のように中国に渡ることになったきっかけは——ペツォルト自身は後に少し皮肉に「東方への呼びかけ」とも称したが——東アジアについての情報収集の依頼であった。同時に彼は天津にある約11頁綴りの「北洋獨華日報」の編集長であった。経済的に、また政治的に極度に国際的緊迫の状態にあった地域について情報を集めることがその派遣のおもな動機であっただろう。

「北洋獨華日報」は在華ドイツ人商業人に情報を提供するコマーシャル広告の多い日刊新聞である。たとえば天津の娯楽コーナーを見ると、ロシア租界には「サーカス...ライオンもいる...象もいる...」、イギリス租界には「4幕物映画<悪魔の手に落ちて>」、ドイツ租界には「<神の白>という豊かな社交界ドラマや<陽気な未亡人>」などがあり、天津在住の外国人が駐在兵士たちから一般人にいたるまで大きいに楽しんでいた様子がうかがわれるが、しかしヨーロッパ一流の劇場、音楽堂に慣れたペツォルト夫妻は早くも2年の内に天津を去ることになった。ペツォルトはその間に、中国東北の日本軍や日本商業進出による政治的な緊迫状態を調べていたことは、後に東京から書き送った記事で分かる。

### 日本時代（1909/10年以降）

#### ペツォルト家のサロン

ペツォルト一家は東京に移って最初の20年間に3度引越しをしている。そのうち2度は火災のためである。一家の優雅な暮らしぶりを示す記録はいくつもある。ある音楽学生はハンカに慕情をいだいて「P夫人の横顔」という叙情的な一文を1911年に草しているが、それによると一家の住居は築地の上品な外国人地区の静かな通りにあった。ガラス扉玄関の前には松の枝が一本差してある柱があり、かつこう時計の時報が家の中から静かな日曜日の戸外に響いていた。家の中でのお茶の時間が過ぎるとお師匠様

のピアノが聞こえ、恋する学生は外の道路からそれに聞き耳を立てるのであった。

彼らの「優雅な暮らしぶり」——いつも上等の上の最上等だと新聞のゴシップ欄が不平たらしく書いている——に相応して、室内調度類も奥ゆかしい。大正期の和洋折衷スタイルで好まれたように家具は簡素で、えり抜きの古美術品が収集されていたが、その中には高価な朝鮮の壺のようなものもあった。もしかするとハンカの愛弟子、柳宗悦の妻だった演奏家の柳兼子からのプレゼントだったかもしれない。また、中国滞在中に入手したのかも知れない磁器の観音像もあり、これは現存している。戦時中は庭の中に埋められていたのだが、今はカナダのステイーヴェストン市にある仏寺に収められている。この寺は1960年代に息子のアルヌルフが建立したものである。

一家の雰囲気について、ある音楽女子学生は次のように回想している。

ペツォルト先生のお宅では時々ドイツの友人を招かれて茶会をなさいます。食後のおいしいアイスクリームをあとで歌うのだから食べないように——と仰る ... 歌った時、... 「シュメルツ」(悩み)を「ヘルツ」(心)と歌いまちがったらあとで、どうして替えて歌うかと皆さんにからかわれるのです。こんなやりとりは他ではない雰囲気です。

愉快的な社交をペツォルトも楽しみ、ついにはある若い女性の歌いまちがい彼女「心」の「悩み」が聞こえたなどという陽気な議論さえ繰り広げている。招待客の老若にかかわらず彼は上機嫌でもてなし、喜んで自分の図書室まで見せてくれたと後に彼の一高の学生のひとは回想している。

ヨーロッパ人の視点からペツォルト家のサロンの様式を描いている人もいる。フェリクス・カペルマンというウィーン出身の技術者である。彼はペツォルト家の並はずれた優雅さを、日本にいる他のヨーロッパ人と比べている。これを見ると20世紀初頭の日本における西欧人の生活がよく分かるので、少し詳しくこの貴重な回想録から引用してみよう。

私たちのホテルのすぐ近くに、奥方とともにとても魅力的な持ち家に住んでいるドイツ人の新聞通信員がいた。長年におよぶ真摯な働きで裕福になった夫妻だった。家は西欧様式だった——というのは要するに、家の大部分は木で出来ていたが、当地でよくあるような一見石造りとまがう建築材でおおわれていたのである。地震が多いので石造家屋は好まらず、中程度の地震には何とか耐えられる木造を好むのだ。ペツォルト夫妻の家はとても趣味がよく、彼らの洗練された芸術センスと長い日本生活から十分に納得できる最上の古美術品コレクションを所持していた。

日本に長く住んでいるヨーロッパ人がみなヨーロッパ式の家に住んでいるわけではない。特に日本女性を妻としている場合、あるいは日本女性とともに暮らしている場合はそうである。たいてい、家は純日本風であり、生活様式は半々であるが、でも和風の方が優勢である。妻と子どもたちはおおむね日本の風習に従い、食事も和食である。ところがペツォルト家はそうではなく、ヨーロッパの標準をしっかりと守っていた。夫妻は日本人に西洋音楽と文学とを教授していたが、しかし交際は主に欧米人とであった。小さな息子の方は使用人たちとはもうペラペラ日本語で話せるようになっていて、親たちはついていけないほどだった。

音楽室には立派なブリュトナー（ピアノ）があり、私たちはしばしばそこに集まって本格的音楽を鑑賞した。S嬢はペツォルト夫人のもっとも勤勉な学生のひとりで、よく小さいけれども愛らしい声でシューベルトやブラームスの歌曲を歌ってくれた。機知に富んで頭の回転の速いバイオリン教授のエンカー氏、この人はラインラント生まれで正真正銘のケルン人だが、彼がペツォルト家によく出入りしていた。もうひとり、同じ音楽学校でチェロを教えていたヴェルクマイスター氏という人もいて、いろいろの新情報を話してくれた。彼は日本の逸話の無尽蔵の宝庫であった。日本の音楽の詳細について、また西洋音楽との関連についてなど、私たちはこの有能な専門家たちによって実に多くを学んだのであった。

築地に住んで3ヶ月ほど後、またペツォルト家に招かれたことがあった。夜が更けてしまい、音楽や経済についての実にさまざまな議論を打ち切らなければならないのはとても残念だった。そこで男性一同は私たちのホテルに移動して、ウィスキーグラス片手に議論を続けたのであった。

ペツォルト家の夜の集いはこのようなものであった。また、それは当時トリオを組んでいたこの3人の音楽家たちが次のコンサートのための音合わせをするよいチャンスでもあったろう。

この夜に家は火事になったのである。

人々はあちらこちらの道から駆けつけたが、黙ってこの悲劇をみつめるしかなかった。――すでに垂直に燃え上がった火の柱と、そのゴーゴーという音は、恐ろしい、決して忘れられない情景であった。――鉄のかたまり、多分ブリュトナーピアノの骨格だった鉄骨が灰の山から突き出ている。他には何ひとつ残っていなかった。ああ、哀れなペツォルトよ！翌日おそくなってはじめて、奥方と息子はぎりぎりの瞬間に

裏階段から脱出できたことがわかった。しかしペツォルト氏自身は長いこと2階にいて、勇を鼓してもう燃えている階段の上の方の段に飛びおりたのだが、その瞬間に階段はゆっくりと崩壊したのだった。両足を折った彼を料理人が自分の身をもかえりみず、燃えさかる梁の間から助け出し、他の使用人たちと一緒に、ある知人の家に運んだ。夫人と息子は別の家に避難していたから、しばらくは連絡がつかず、気をもまなければならなかったのである。——すぐに個人的な救援が始まり、皆が衣類やシーツ、肌着など何かしらを持ち寄った。——スウェーデン公使ヴァレンベルクが音頭をとって、外国人コミュニティ主催の大きな義捐コンサートも開かれた。——ペツォルト氏は退院してくると、ある同僚の家に住んでいた夫人に、雄々しくも楽天的な口ぶりでこう言った。「賭けてもいいが、10年後にはまたちゃんとした持ち家に住めますよ！」彼はよく外国で見かける、少しのことでは決してくじけない頑健な精神の持ち主であった。

上述の義捐コンサートには東京音楽学校が上野の「奏楽堂」を提供してくれ、英国公使夫妻も共催者となってくれた。プログラムには当然ドイツ側の援助者であってもいいフォン・レクス公使の名はのっていない。もしかするとこれは、ペツォルト家の交際圏とドイツ公使の交際圏との接触はあまり無かったことを示すのかもしれない。

東京のドイツ人たちの会合ともペツォルト家は、初めの数年間はあまり接触が無かったらしい。(ただしドイツクラブでハンカが一度だけ演奏会を開いたことは文献で証明できる)。ペツォルト家の最後の居住地となったのは高級住宅街の麻布・東鳥井坂のある屋敷であった。書庫には今や巨大な鋼鉄の金庫が置かれて、火災に備えていた。この情報の貯蔵庫のことを彼はある時、命よりも大事なもの、と語ったことがある。しかしその中に蓄えられているのは、もはや東アジアの経済・政治についての情報ではなく、東アジアの仏教に関するノート類で、その数量は一週ごとに増加していくのであった。つまり、ミューズの女神から政治を経て宗教へとかれの関心は移行していったのであるが、これについては後章に譲ることにしよう。

20年代後半になると、この屋敷では大規模な大乘仏教研究所設立の相談会も行われた。これについても第2部でとりあげることにするが、「軽い夕食」には諸分野におけるドイツ人の大家たち(きつとその中にはヴィルヘルム・グンデルト[1880年—1971年]もいたであろう)と並んで、長井真琴(1881年—1970年)のような仏教学の権威も招かれた。ドイツ人の中には駐日大使ヴィルヘルム・ゾルフ(1862年—1936年)の「燕尾服とシルクハット姿」も見られた。上記の長井は「鳥打帽で参内する日本の大臣と比べて絶望的な教養の相違」と嘆いているが、これは同時に明治期もし

くはヴィルヘルム2世期が新時代の大正期もしくはワイマール期に変わっていったその差でもあったであろう。東京におけるペツォルト家の住環境についてはこのくらいにして、日本滞在初期のブルーノ・ペツォルトの活動に話を戻すことにしよう。彼が「ケルン新聞」——そのごろ「タイムズ紙」のドイツ語版のような存在だった——の通信員だった時期である。

#### 新聞通信員として

1911年から1913年まで、すなわちペツォルトが日本生活の最初の3年間に書いた記事は、さまざまな視点から、日本の列強への仲間入り志向を指摘しようとするものである。その主なものを挙げる。

- (1) 政界におけるインド太平洋地区の軍事的支配の主張。これはもとよりパナマ運河開通に端を発している。(1911年の記事)
- (2) 日本の対中国貸付と「極東における天秤の皿を、軍刀によってだけではなく、何百万円というもっと大きな分銅によって、自分の有利となるように押し下げる日本の手前勝手さ。」そしてこれと歩調をそろえるように、米国および英国との通商協定における不平等さに対する日本人の不満感ないし屈辱感。(1911年の記事)
- (3) 日本には自分たちの立憲君主制が中国という来るべき民主的隣人によって脅かされていると考える層があり、だから日本軍は密かに大陸に侵略すべきだと考えている。(1912年の記事)
- (4) 日本の大陸における影響範囲の確保。日本は南満州を真の日本領土の如くにみなしていること。(1912年の記事)
- (5) 内蒙古における日本の利権。満州と同種のものであり、日本は蒙古側に中国に対抗する軍事支援を確約している。(1912年の記事)

他の記事は日本の国内事情を扱っており、デモクラシーの欠如がたびたび取り上げられている。

- 汚職腐敗のゆえに日本では自治はまだまだ遠い目標である。汚職は西欧からの影響よりむしろ日本の伝統にある。ペツォルトの考えでは（現在の視点からすれば多分少し性急すぎるように思われるが）「商取り引きにおける無条件の信頼性という点、そしてただこれのみが自治の資格を与えるものなのだが、この点に関して日本人がヨーロッパ人の水準に達することはおそらく無いであろう。(1911年の記事)
- 西園寺内閣の大臣更迭は民主主義者にとって失望である。(1911年の記事) — 天皇暗殺を企てたとしてそのグループが処刑された事件（大逆事件、1912年）に関連して民衆の間に騒擾が起こる危険がある。これに対する政府の予防策は社会主義者探索と皇室の慈

善事業による民心慰撫、そして特に学校における神道職者の活用である。

- あるキリスト教徒（海老名弾正博士）が、教育勅語の中心比重をもちや天皇の勅語という点には置かず、普遍的な徳（すなわち一般的な倫理原則）におくことを提唱していること。（1913年の記事）
- この他の記事は、当時流行しつつあった記念碑建設について、日独交流関係について、あるいは日本学士院の設立についてなどである。また、宮廷行事や人力車夫たちの「組」などを扱ったものもある。「組」のボスたちはまるで大名か武士のような立派な人たちであるのに、ところが世間では——とここで民主主義者ペツォルトは彼の本音をもらす——実際の身分上の大名や武士に、冷静な目で彼らを判断した場合よりはるかに多くの道德倫理を見出そうとするのであると。

これらの記事は記者の民主主義的な傾向をうかがわせる。2年間の中国滞在中、日本という存在がいやましに強大になるのを既に一瞥していた彼にとって、今やその権力の中枢の近くに身を置いている者として、日本の領土拡大意欲について、またそれに伴って民主主義が減退していくことについて、新聞の読者の注意を喚起するのが主要関心事となったように思われる。日本の勢力増長を現場で観察することが、ペツォルトの通信員契約の重要部分であったのであろう。とりわけこの当時、——前述のように——ドイツ帝国が東アジアにおける利権を主張し、かつ拡大しようとしていたからである。このような政治的なテーマと比べると、彼の国内事情に関する記事は、皇室儀礼についてであれ、日独クラブ創設についてであれ、さほどの重要性は持たないが、しかし今日では時代史資料としての価値が大きい。「ケルン新聞」はブルーノ・ペツォルトという優秀な極東通信員を得たのだという印象を我々は受けるのである。

#### 教員時代（その一）

第一次大戦の開始とともに、日本が英・仏などの大国「アンタレント」連盟の一員であることと、それによる独日戦勃発を背景として、ドイツ語新聞の東京通信員としての活動は終わる。戦争によってドイツ語講師も召集され、数が足りなくなったため、ペツォルトも旧制第一高等学校（一高）のドイツ語教員の職を得た（1917年）。彼は1943年まで在職する。18歳から21歳まで、3年に及ぶ旧制高校の就学期間は、1949年に新制大学教養課程の2年間に圧縮されることになった。

雇用契約を見ると、これまでの比較的自由的な働き方とは打って変わったものとなる。元新聞通信員たるペツォルト教師は今や月曜日から土曜日まで朝早く人力車に乗って（少なくとも最初の数年間は）登校しなければな

らない。厳格な規制の下にびっしり詰まった午前の授業をこなさなければならぬのである。ペツォルトの年収は 5525 円（1925/6 年の契約書）であった。当時収入を得ていた日本人全体のうち、約一割が年収 5000 円から 15000 円で、ペツォルトもここに属していた。高級会社員は——ボーナスは別に——300 円ほどの月給、労働者の日給は約 2 円だった。

ペツォルトは一高の他にも次々に 4 つの学校で教えた。成蹊高校、陸軍砲工学校、中央大学、立正大学である。日蓮宗の学校であった立正大学では、仏教に関する講義をドイツ語で行ったという。

これらによる豪勢な収入を得たペツォルトは多領域におよぶ私設図書室を設け、それを大規模な大乘仏教研究所の土台にすることを企てていた。これについては第 2 部で論じることにする。更に 1917 年から 1944 年まで、週 2 回、専門学者による仏教についての個人授業を受けており、その謝礼もしかるべく高額だったと思われる。更に最初の 9 年間は通訳をも雇っていた。また、多年にわたる比叡山での夏期学問調査にもペツォルトは多額の謝礼を惜しまなかったらしい。家族の生活の方は、夫人が 1924 年の契約終了までは音楽学校での教職による彼と同様の豪勢な給与と、コンサートの収入とでまかなっていた。24 年以降、37 年の逝去まで彼女の弟子たちの著名な声楽家グループ「なでしこ会」は 8 回ほどのコンサートを開催しており、その収益も師匠たる彼女を潤したことであろう。

#### 教室でのペツォルト

自分自身は大学を卒業しておらず、20 年以上も一般社会に身を置いてきたペツォルトは、再び横すべりに学校生活に舞い戻って、どのような教師だったのだろうか。四十男となったブレスラウ出身の個人主義者は、日本最高のエリート学校の 20 歳ほどの青年たちにどんな影響を与えたのだろうか。ドイツ人教師は 2 人だったが、このブレスラウ人とは毎日顔をあわせることになったと、何人かのその頃の生徒が回想している。ある者は「きちんと手入れされた正三角形のあごひげ」しか数十年前の教師について思い出さず、またある者は「濃紺色のスーツ」だけを憶えている。ペツォルトが教室に入ってくるとその大きな身体は「恐れをいだかせた」という者たちもいた。さらにある一人は「ペツォルトのいかにも知識人らしい上品な態度は周りの人々を強くひきつけた」とも述べている。教室に現れるその雰囲気は「本当に威厳があって、これこそ大学教授と思わせるものだった」と記す者もいる。

ところが彼の静かな口調は、畏怖を抱かせるその外見とは全然一致せず、遅くとも最後の第 3 学年ともなると畏怖感が信頼に代わる生徒たちも出てきた。何人かは先生の家を訪れることすら願い出たらしい。彼らはそれを実行し、「上気嫌の」ペツォルトに出会って驚いた。先生は「親切にもてなしてくれ」、自分の書庫の案内さえ喜んでしてくれたのである。



ペツォルトは日本語はあまり理解せず、話すこともほとんどなかった。他にもっと重要なことがあるので自分は日本語は全然やらないのだと、ある生徒に語ったそうである。ただし時折は彼の口から「失礼やつです」というような慣用句は漏れたという。

彼のドイツ語の授業は、今も伝統的なやり方ではそうであるように、ABCから始まった。会話はこの当時あまり重視されなかったが、しかし彼の会話練習と独作文は「独特なもの」であった。義務付けられていた出席チェックが終わると、当時の小学校1、2年用読本から、「桃太郎」のようなお話を読み上げ、生徒たちにそれを翻訳させるのである。そしてそれを黒板に書かせ、ペツォルト先生が訂正するのであるが、その際ドイツ語しか使ってはならないのであった。黒板を使っての翻訳練習と会話練習の合体授業だから、生徒の会話力が上達しないのは当然で、現代の専門的な外国語教育者なら身の毛のよだつ想いをするであろう。

練習課題には芝居の一場面や詩、歌曲なども用いられ、ペツォルトはそれらを口述筆記させ、あるいは自分で板書し、解説を加えた後、最期には朗読したり、歌ったりした。ペツォルトにかぎらず、彼の同僚教師も古典的歌詞を板書し、それを自分で歌って聞かせて、全員に練習させた。シューベルトの「ぼだい樹」をクラス全員で歌うという世代が生まれたわけである。芝居好きのペツォルトのこととて、きっと感情をこめて巧みに朗読したことであろう。

生徒たちの回想を見ると（第3部で改めて見ることにするが）、ペツォルトが伝えようとする重要な思想内容は若者の記憶にしっかりと留まったように想われる。古典の詩、文学や演劇の名言や名場面を通して、彼が重要と考える思想を生徒に覚えさせるという授業であったのであろう。1940年前後、日本の独裁政治のまっ只中において、彼らが学んだのはシラーの詩による、人間の自由に対する確固たる権利という思想である。

ある昔の生徒は60年が過ぎた今になって、試験というものを決してしなかったペツォルトが、どのように成績をつけたのだろうかといぶかしがっている。

ペツォルトは時折、自分に定められた規定の外にはみ出ることがあった。後年の仏教学者中村元（1913年ー1999年）は面白そうにこう書いている。

日本は仏教国である。少なくとも統計的に見る限り、また歴史的な意味においても、仏教が圧倒してきた。しかし私は公に教育を受ける過程において、仏教を公に説かれたことは無く、大学入学以前に仏教教理の講義を聞いた唯一の場合は、皮肉なことにドイツ人である外国人教師からであった。それはブルーノ・ペツォルト先生であった。

授業は厳格であったが、ペツォルトは生徒の望み、たとえば野球の試合

のために授業を早めに終えてほしいというような望みにはあっさりとして承諾を与えた。彼は生徒側からの批判にも公平に対応したようである。ある時、ドイツ語にもかなり優秀な生徒が教師に対する生徒の意見を授業中日本語で述べたことがあった。ドイツ語で話すよう「命令される」と彼は堂々と「僕は日本人です」と答えて腰を下ろした。そしてペツォルトはドイツ語講師としての権威を振りかざしたりせず、もう何もその生徒に言わなかったという。自分はドイツ人、妻はノルウェー人、さまざまな外国滞在、日本社会の中でスクスク育っている息子——こういったたくさんの異国的要素から成りたっているペツォルトの多面的世界が彼の感受性を豊かにし、教師に対する生徒の敬意と、生徒に対する教師の敬意との間に絶好のバランスを取らせたのであろう。

50代も半ばに達したペツォルトの、まるで若者のような無邪気ないたずら心を示す小さなエピソードがある。ドイツ語をマスターするのにどのくらいの時間が必要かというある生徒の質問に、ペツォルトは「10年」と答えた。この生徒がそれをある日本人の教師に伝えるとその教師は大笑いして、その答えはペツォルト自身が仏教研究にどれほど時間がかかるかと尋ねて受け取った答えなのだと教えたそうである。日本人にちょっとお返しをしようとしたのだろうか？

#### 仏教研究

息子アルノルフの語るところでは、彼の父は日本に来てまもなく日本の「民族や祭礼」に目を向けはじめたということであり、あるインタビューによれば1912年頃から仏教に関心をいだいたようである。ある知人は次のように思い出を語っている。

彼が真剣に仏教研究に取り組むのは1917年に長野県の善光寺を訪れてからです。彼は天台宗に対して特別な関心をいだき、同宗の開祖伝教大師の教えを研究したいと望んで、その意思を同宗のしかるべき人々に何らかの形で開陳したのです。

善光寺という、日本アルプスのま近にある大寺では、住職が天台宗と浄土宗それぞれから選ばれて併立するのであるが、ここにおいてペツォルトのまなざしは平安初期以来比叡山に本拠をおく天台宗学に向くことになった。彼が長野市にある善光寺を訪れたのは、東京の欧米人が夏には大挙して押し寄せる山の避暑地、軽井沢に滞在していた時のことかもしれない。

ペツォルトは1917年、東京大学の歴史学者星野日子四郎に、一緒に天台開祖の著作を読んでほしいと依頼をした。東大と一高とでほとんど同僚と言ってもよい関係だったから、この依頼は容易に聞き入れられたであろう。

ペツォルトは日本語の学習は最初から断念していた。前に「教室でのペツォルト」でも触れたが、彼は後にもっと詳しく、しかも古代仏教史を参考にした根拠まで援用してこう述べている。

私が日本に来たのは40歳の時である。日本語を学ぶのにどんなにエネルギーが必要か、考えてみてほしい。信頼できる日本の専門学者が私を助けてくれ、中国語や日本語の必要文献を私のためにまとめてくれている。私に与えられた課題は、これらを西欧思想に照らし合わせて体系化することである。中国天台宗の開祖智顛（538年—597年）もサンスクリット語はできなかったが、しかし信頼できる翻訳にもとづいて彼の教えと哲学を体系化したのではなかっただろうか？

#### 個人教授星野

このようにして、今後ペツォルトが仏教の教えをあおぐ一連の先達たちの先頭に立ったのが歴史学者であり神道研究家でもあった星野日子四郎だった。星野が古文獻を英語に直し、ペツォルトはそれを書きとめて、内容的に整理しておいて、「命より大事な」この手書きのものを上述の大型防火セーフにいった。そしてたくさんの質問を發した。つつしみ深い星野も時には疲労困憊して次のように書き残している。「昨夜もまた取り決めた時間はとっくに越えてしまった。次から次へと繰り出される質問は11時まで続き、私はすっかり参ってしまった。」

#### 個人教授島地

まもなくこの2人とも、仏教哲学の専門家に参加してもらう必要性を感じるようになり、星野は哲学科の同僚島地大等（1875年—1927年）に依頼した。島地は浄土宗の僧侶で、専門家の間で非常に高い評価を得ている哲学者であり、仏教の諸宗派、とりわけ天台哲学に通暁していた。島地はしばらくためらい、妻に促されて応諾したという。彼は自分の能力では、いまだ西欧でほとんど未知の大乗の教えを国際的に紹介することは不可能だと考えていたからだ。島地の家で週2回行われた個人授業は、1918年頃から1927年の島地の死まで続いた。病気の時しか休まなかったという。英語への通訳は星野であったが、仏教用語の英語訳が不適當と思われる、島地も和英辞典を手にとって解説を加えるのであった。

島地には弟子たちがいたが、その中でペツォルトは——自分で自嘲的に述べているのだが——最年長者で、「導師」よりも年上であり、遺憾ながら最年少者ではなかった。仏教会などにはペツォルトは多かれ少なかれ沈黙を保って参加したが、一度だけ何と日本語で口を挟み、発表者が過少評価した密教の重要さを指摘したことがあったという。島地家に集まる弟子たちの勉強会では、星野や、あるいは次に述べる花山が不在の場合は、1、2の仲間が時々拙い英語でペツォルトを助けてくれたらしい。

#### 個人教授花山

島地師は生前に、弟子の1人花山信勝（1898年－1995年）に「ペツォルトの世話をする」よう定めていた。花山は長年に渡って島地に博士論文の指導を受けており、だから島地のペツォルト個人指導の場にも、1921年頃から同席していたのである。ただし1924年から1926年の2年間は、英国とドイツへの留学のため不在であったが。彼は1927年から1944年まで、「少なくとも週に2度、晴雨にかかわらず」ペツォルト家を訪れたのである。

花山の訪問が予定より遅れると、ペツォルト家の夫人、料理番、女中は、主人の不機嫌さにはらはらしなければならなかった。花山先生が到着すると愁眉が開けるのであった。個人授業が行われている間はペツォルト家全館の完全静寂が命じられた。来客があると玄関でひっそりと応待されるのだった。

花山の英語は「ブローケン」だったそうであるが、そうだったとしても、ペツォルトが洋書の専門書や10年間の個人指導によってすでに仏教の専門的知識を獲得していた上、2人の「20年以上の規則的な会合」（花山）によってこの2人の形而上学者のコミュニケーションは円滑になっていたことであろう。

とはいえ、この二人の対話にはかなり奇妙な場面が想像できる。互いに相手の言葉を理解せず、あるいはごく少ししかわからず、2人ともエネルギーと活発な独創性に富んでいる——こんな2人は多大な苦勞と、時にちらと洩れる光明との間を手さぐりしながら、互いの思想世界の接触部分をついにつかんだといった場面もあったことだろう。大体はしかし、2人とも相手の領域にある程度は習熟していたから、これを共通基盤として相手の思想過程を追体験することができたのであろう。

それにしても、大方は日本人の花山が知識提供者であり、ペツォルトはその知識を、大乘仏教諸宗派の解明という目的に利用しようとしたのである。このテーマは花山には打ってつけであった。彼の博士論文は大乘仏教の諸宗派の分類ないし特徴の研究であったのだから。それでも彼はペツォルトとの個人授業には毎回講義原稿を準備して行ったらしい。というのもペツォルトは個人教授の師の言うことをすべて書きとめたからである。だから花山もミスのないように、そのまま本にしてもいいような完全原稿を準備しなければならないと考えたのであろう。だから遅くともここで、ペツォルトの著述が個人教授花山の口述にどれほど近いのか、という問題が生じることになる。それは星野についても、島地についても同じ問題である。

ペツォルトはこの充実した授業の時間を更に引きのばす傾向があり、花山は20歳以上も若いにもかかわらず、疲れ切ってそれを断るのだった。ペツォルトの時間延長を願う最後の言葉はいつも「でもあなたは先にこんな見解に触れましたね …」で、数10年たった今も花山の耳に残っているそうである。このようなマラソン授業の後、花山は疲労困憊して家路につ

いたにちがいない。

この間じゅう一階ではハンカ夫人、料理人、女中が、御主人様が食卓につくのを待ってじっと控えているわけである。

これと逆の場合、つまりペツォルトが講師となった時、聴衆がいかに悩まされたかを語るエピソードがある。それは多分 OAG(ドイツ東洋文化研究協会)で日本におけるサンスクリット語研究の歴史についての講義をした時のことであるが、講演のあまりの長さに耐えかねて1人の婦人があとどのくらいで終わるのかと尋ねた。すると講演者は書類の山から顔を上げて、今ちょうど奈良時代が終わったところであり、これから平安時代と鎌倉時代であると答えたものである。すると会場から改めて多くの異議が出され、ペツォルトは講演趣旨を大幅にはしょって述べることになった。講演が長びいた分、参加者が楽しみにしていた社交的な第2部は短縮されたのであった。——これは当夜聴衆の1人となっていたペツォルトの生徒の回想である。ペツォルトは講義延長を相手に頼むにしろ、自分の講演が長引くにしろ、テーマを真剣に追究しただけに、相手の気持ちに対しては案外鈍感であったようだ。

東京でペツォルトに個人教授をした人たち、星野、島地、花山にここで第4の人物が加わる。東京にある天台、真言系の大正大学の坂戸智海である。

#### 個人教授真嶋、その他の人々

1920年代、ペツォルトは夏の間比叡山に来て諸所の寺を訪ね、調査をした。ここで3人の僧が新たに個人教授を行った。真嶋全性、菊池義衷、田村徳海である。一言付言しておく、ペツォルトは比叡山やその周辺の諸寺調査に当たって特に伝統的儀式の意義を追求した。というのも、それがペツォルトが関心をもつ教義および哲学を認識させてくれることを、最初の個人教授島地が強調していたからである。ペツォルトは上記の学僧真嶋を彼の東京での教授活動中に知ったらしい。最初のうちはペツォルトの信頼篤い星野が通訳に当たったが、後には真嶋が「ブローケン英語」でどうにかやってのけた。ペツォルトの質問が真嶋の知識を超える時は、真嶋は更に先に名を挙げた延暦寺の学僧菊池と田村に頼ったのである。

これら関西圏の親切な学僧たちも、ペツォルトの不屈の研究意欲について語っている。東京からの超満員の夜行列車が大津に着いて、日本人の同伴者は息も絶え絶えだというのに、ペツォルトは発刺として次の行動に向けて下車するのである。夜行列車では半ば立ち通しであったにもかかわらず。真嶋の回想は続く。その日の授業開始に当っては、前日の講義筆記を整理する際に生じた疑問について、ペツォルトは「質問の矢」を次々と放つのが常であったと。しかし真嶋はこれと同時にペツォルトの仏教に関する知識の深さを指摘し、それによってペツォルトとの専門的交流が容易になったこと、またペツォルトが西欧側からの質問者の中で卓越した存在で

あることも語っている。これら関西圏からの未公刊記録は、100年ほど以前の諸寺院におけるさまざまの状況や慣習の一部をわれわれに物語ってくれるものと思われる。

#### 個人授業の内容

ペツォルトが個人授業において順次学んだ仏教入門の過程は、ほぼ次のごとくとなる。

#### 1917年（授業者は星野）

1. 日本天台宗の開祖最澄の著作

#### 1917年—1927年（授業者は島地）

2. 最澄の哲学的著作
3. 天台宗の哲学（これは島地得意の専門分野）
4. 仏教哲学一般の諸問題

#### 1927年—1944年（授業者は花山）

5. 仏教宗派の分類（大乘仏教に関して、これは花山の博士論文のテーマ）  
さらに仏教研究の文献、歴史、教義、実践、について。

#### 1924年—1928年頃（夏季に関西で、真嶋、菊池、田村を教授者として）

6. 比叡山諸寺院、京都の諸寺院、更に坂本の日吉大社の儀式行事を眼目とした調査。

（1）から（5）までの順序は、ペツォルトが発表した仏教関係著作の発表順にほぼ対応する。

（この続きのドイツ語で書かれた第2部（「仏教」）、第3部（「政治」）はすでにOAG-Notizenに発表済みであり、和訳を本誌の2012年号、2013年号に載せる予定である。使用文献リストはまとめて2013年号に記載する）。

### 3 ブルーノ・ペツォルトと比叡山

澤田嗣郎/滋賀県坂本

#### 3.1 ブルーノ・ペツォルトと比叡山

- (1) ブルーノ・ペツォルトは、ハンカ夫人と共に来日後、日本仏教、特に天台宗に興味を持つようになったが、大乘仏教全般について深く研鑽を進めていったのは、1917年（大正6年）第一高等学校ドイツ語教師となった頃からである。資料1参照。
- (2) ブルーノ・ペツォルトが初めて比叡山を訪れたのは、延暦寺で「傳行大師千百年大遠忌法要」が営まれた1921年（大正10年）である。この時、通訳と案内をしたのは、真島全性師である。その後も度々訪れる。資料2、3、4参照。

その頃、比叡山へは山麓から「本坂」又は「東塔坂」と呼ばれた表参道を歩いて登った。根本中堂まで約3kmの山道である。当時の観光案内「坂本名所誌」（大正5年）によると、駕籠（あじろ駕籠）片道80銭、また歩いて参詣する人の腰を後ろから棒で押し上げる「腰押し」40銭であった。

湖西路に建設を進めていた「江若鉄道」が、同年（大正10年）3月15日より「三井寺下」―「叡山」間で営業開始し、一日12往復、20分で結んだ。料金は、三井寺下―叡山、片道30銭、往復55銭であった。延暦寺も江若鉄道に一部出資した。江若鉄道は、その後「今津」まで延伸したが、1969年（昭和44年）11月廃止され、その跡地はJR湖西線となる。

一方、松ノ馬場通を真っ直ぐ琵琶湖に向かった両社川河口に太湖汽船（現・琵琶湖汽船）・坂本港があった。駅と港に大法要を祝う大きい吹き流しが立てられ、参詣する人々で賑わったと伝えられている。乗船料金は、大津―坂本・堅田、25銭、所要時間は35分であった。坂本港は1940年（昭和15年）頃、廃止された。

京都・八瀬方面から比叡山への交通に関しては、1925年（大正14年）9月27日、京都電燈・鉄道部（現・叡山電鉄）により、京都「出町柳」―「八瀬」間の電車線開通、続いて同年12月20日、「西塔橋（八瀬遊園地）」―「四明岳」間ケーブル線が開通した。

料金：（電車）1925年（大正15年）、「出町柳」―「八瀬」片道6銭  
（ケーブル）1930年（昭和5年）頃、片道35銭、往復50銭

その後、1928年（昭和3年）10月21日、高祖谷を渡る架空索道（空中ケーブル）と呼ばれたロープウェイが開通し、より容易に参詣出来るようになった。1944年（昭和19年）1月10日には、鉄材供出のため撤去廃止されるが、その後1956年（昭和31年）7月5日、叡山

架空索道（ロープウェイ）「四明」－「比叡山頂」が新設され、営業開始。

料金：（電車）1930年（昭和5年）頃、片道20銭 往復35銭

1927年（昭和2年）3月15日、比叡山鉄道により東側坂本方面に「根本中堂」－「坂本」間のケーブル線（坂本ケーブル）が開通した。

料金：1927年（昭和2年）頃、片道45銭 往復70銭

(3) 1937年（昭和12年）8月14日、ハンカ夫人逝去。遺言により比叡山に供養塔を建てるため、ブルーノ・ペツォルトはこの年以降再三、比叡山を訪れる。資料5、6、参照。

(4) 供養塔を制作したのは、池上年（いけがみ・みのる）氏である。資料7、8参照。<sup>145</sup>

(5) ブルーノ・ペツォルトは、島地大等氏と共に二つの儀式に参列している。一つは麻布の禅寺（曹洞宗）、一つは浅草観音の傳法院（天台宗）である。なお、一人では度々儀式に参列している。資料9参照。

#### (6) 資料

1. 「ペツォールド教授及同夫人は約二十年以前に日本に來た。氏は諸々の教育學院にて教授をしてきた。一方ペツォールド夫人は音楽教授をしてきた。

ペツォールド教授の佛教趣味は、彼が日本に到着後約二年して喚起された。然しながら其の宗教に就ての彼の真面目なる研究は、彼が大正六年に信州の善光寺に参詣する迄は初めなかつた。彼は佛教の天台宗に特に興味を持つ様になり、そして其の宗祖傳行大師の教理を研究すべく、其の宗派の當局者へ其れとなく自己の意志を知らせたのであつた。－（中略）－

そして二・三年の後、彼は此の宗教の極意を悟る為、遂に佛教の天台宗の僧侶になるべく決心をした。そこで彼は信州善光寺に於て營まれし処の一儀式をもって、大正九年一僧侶にせられた。彼が徳勝と云ふ仏教徒の名を授けられたのは其時である。其時より彼は佛教の天台宗と其の宗派の開祖の傳記及事業に就き慎重な研究を作しつつきたのである。…」（「佛教研究協會創立さる 東 亮海 昭和四、八、七、水、発行 JA 紙より拙譯 東 亮海」）<sup>146</sup>

2. 「此の稿は昨年七月一日發行の「獨逸語」第八卷六一八号に發表された獨人ビー、ペツォールド氏の著作にかかるもので氏は熱心なる佛教研究者で、殊に本宗の教學に付いては島地大等氏より指導を受けられて、熱心に研究を續けられておられる篤學の方である－（中略）－尚ビ氏は昨年御遠忌中ワザワザ登山親しく宗祖の御靈蹟に参拝せられた事は、吾々の腦裡に残る新しい敬服の一事である。…」

<sup>145</sup>また、本誌59頁参照。

<sup>146</sup>延暦寺宗門雜誌「比叡山」9月号（昭和4年9月1日）より抜粋。下線は引用者。



(「傳行大師と獨逸の神学」ビー、ペツオールド述 序文) <sup>147</sup>

3. 「かねて ペ氏来山 の話は、去四月阪戸氏が山に来られた時、あったのだが然しその後杳として、消息がなかったのも、或はもう中止になったのかと思つて、師の命ずる儘に豊橋へ行つてみると、突然手紙が来、つづいて電報が来て、ペ師登叡する旨報して来た。残つた用事を依嘱して、豊橋を發つたのは十一日夜半であつた。大津驛で一時間余り待合せ、ペ氏を迎へ阪本に向ひ、本坊に立寄つて其夕方山に登つてしまった。ペ氏の外に法政と立教大學との教授(歴史家)である星野日子四郎氏も、親切なる助言者、説明者として、共に来山された。先づ阪本に着かれると、すぐ傳行大師誕生寺である、生源寺に参詣するなり本尊始め御両親(大師の)の像の詳しき説明を求められ、續いて本坊に於て、内佛の諸尊から莊嚴に至る迄一々精細に尋ねて行かれる、-(中略)-

翌朝からは、早速根本中堂、大講堂、戒壇院へ御参りして、例の如く各本尊並に諸尊聖衆、諸天善神に至る迄残る限なく、調べ上げ…」(「ペツオールド氏登叡の事」真島全性) <sup>148</sup>

4. 「不思議な縁で、ペ氏と相識るやうになつてから、三度の夏が訪れた。一昨年は法政大學の星野氏が連れて見へたので唯おつきして、御案内するぐらいだったが昨年の夏と云ひ、今年の夏と云ひ、星野氏が見へないので危なっかしい片言交じりで、ありもしない頭をしぼり出す、もどかしさったらありません。それでも止むを得ぬ必要に迫られて、やっている中に少しづつはものに成りかけて行きます。敏感の氏は能く足らぬ處を補ひ、鋭い推理を施して何とかして自分の研究を完成しようといふ意欲が、明らかに讀めるので思はず知らず其熱心にほだされて-(中略)-一昨年は比叡山全体、日吉神社を参詣し且つその沿革を究め、昨年は一山に於て行はれる諸法筵・儀式を、其他京都一部の寺院を調べ、本年は更に見尽くしていない處を、極めて少しでも信頼し得るものにし、完全なものにしようとの企劃を進めて居られます。唯一の法儀にある、真言、用具、文字でも其れに盛られたものを、見定めやうとするのです。今年は幸ひな事に西側にケーブルカーがかかったので既に数度京都に出て、各天台宗の主だった寺院を訪ね、山主を煩はしては、巨細に亘つて丹念に、其寺の持つ教義と歴史を調べ上げて居られます。比叡山や京都附近だけでは満足出来ないのも、更に手を吉野修験道の研究に迄伸ばそうとしてゐます。…」(「三度ペ氏を迎へて」真島全性)

「宗祖大師御降誕日八月十八日、御誕生地なる阪本生源寺に降誕會を執行す-(中略)-午後は常行三昧の法要後、第一高等学校教授な

<sup>147</sup>津金僧房叢書「叡山宗教」第三卷(大正11年2月)より抜粋。下線は引用者。

<sup>148</sup>延暦寺宗門雑誌「比叡山」9月号(大正13年9月1日)より抜粋。下線は引用者。

る天台學研究者獨逸人 ブルノー・ペッツオールド氏の講話 あり。…」

149

5. 「ペッツオールド氏（獨逸人にて日本佛教學研究者台宗の大僧都に補されてゐる人なり）十月十一日故夫人の記念碑建設地選定の為正大教授坂戸智海、本山真島全性両氏案内にて 登山 す。」<sup>150</sup>
6. 「廿四日 ペツオールド氏は、故夫人供養塔建立に付き 登叡、福恵幹事と種々懇談す。」<sup>151</sup>
7. 「五日 モタテ山に獨逸人ペッツオールド氏に依つて工事中の同氏故夫人の 供養塔 は此の程竣工せるに付、本日即真執行御導師の下に、開眼供養をなす。」<sup>152</sup>
8. 「ハンカ・ペツオールド氏の供養塔  
昭和十二年の盛夏を後に、東京にて他界されたるブルノー・ペツオールド氏夫人は、… 其の後同ハンカ夫人の遺言に依り夫君及令息アーノルフ・ペツオールド氏夫妻に依て、真島全性師幹旋役となり、叡岳無動寺谷裳立山の浄地をトし供養塔の建設を企劃されつつあつたが、先頃漸く之が完成を見たので、去十一月五日午前十時延曆寺執行即真周湛師導師となり、ペツオールド氏及令息アーノルフ氏と其の夫人リーゼ氏参列の上、一山大衆に依て厳かに開眼供養が執行された。－（中略）－ 尚令息アーノルフ氏は工學士として自ら塔の設計をなし、岡崎市石工藝術研究所長 池上氏 に依頼し、鎌倉時代の多寶塔を模し、其の粹を極めたるもの、高さ一丈余、総工費四千圓の由。…」（宗報附録「宗門新報 第三号」）<sup>153</sup>
9. 「氏は常に言つて居られた。『儀式を研究する唯一の方法はその儀式に參與するにある』と。私は氏と共に二つの儀式に列した記憶を持っている。（尤も私は私一人では度々列したことがある）。その一つは麻布の禪寺に於てであつた。その時私は曹洞宗の有名な管長である故日置黙仙師から厳肅なる儀式にて俗人の袈裟を與へられた。二度目は浅草觀音の地所内にある傳法院といふ天台宗の寺に於てであつた。ここでは「灌頂」といふ洗禮の儀式を受けた。その時私は曼荼羅の上に花を献じ、「大日」の名を貰つた。…」（「予の知る島地師」ブルノー・ペツオールド）<sup>154</sup>

<sup>149</sup>延曆寺宗門雜誌「比叡山」9月号（大正15年9月1日）、「彙報」より抜粋。下線は引用者。

<sup>150</sup>延曆寺宗門雜誌「比叡山」11月号（昭和12年11月10日）、「彙報… 來山者」より抜粋。

<sup>151</sup>延曆寺宗門雜誌「比叡山」6月号（昭和14年6月10日）、「総本山彙報（録事）… 五月」より抜粋。

<sup>152</sup>延曆寺宗門雜誌「比叡山」12月号（昭和15年12月10日）、「総本山彙報（録事）… 十一月」より抜粋。

<sup>153</sup>「宗報 第三百十三号附録」（昭和15年12月10日）より抜粋。下線は引用者。

<sup>154</sup>「島地大等上行実」白井成光 昭和8年7月発行、1993年9月復刻発行より抜粋。

### 3.2 ブルーノ・ペツォルトと岡崎市石工芸術研究所

2011年4月初め、「東海愛知新聞」と表題の付いた或る「新聞記事」切り抜きコピーを見た時、その新聞社が岡崎市内であることに気づきました。以前「天台宗報」を調べたとき、供養塔が「岡崎石工芸術研究所」で制作されたという記事を思い出し、地域のことがわかるのではないかと考え、同社に問い合わせました。愛知県岡崎市の東海愛知新聞社・佐宗公雄氏より、岡崎石造美術研究所・池上勝次氏を紹介され、4月22日ペツォルト夫妻供養塔について問い合わせました。私が新聞社へ問い合わせたとき参考のため送った「ペツォルト夫妻を紹介したリーフレット」、「天台宗報（昭和23年5月発行・69号）を書き写した資料」は佐宗公雄氏より池上氏に手渡されていまして、別便で池上氏に参考として、追想録『比叡山に魅せられたドイツ人』（2008年）を送りました。数日後、「五月の連休の後、大津へ行くのでその時立ち寄ります。」との電話連絡を受けました。5月9日、池上勝次氏はご自身の車で、奥様と共に午前10時頃、当方宅へ訪ねてこられました。「供養塔は戦前の話で、最近私の家を建て替えた時、ほとんど処分したため、資料が見つかりません。」と話されながら、持参された写真集『石造研究・池上年（ミノル）の世界』（池上勝次氏の父・年（ミノル）氏米寿記念作品集、昭和52年発行）<sup>155</sup>のページを繰りながら、ご両親から伝え聞かれたお話をお聞きしました。

池上年（ミノル）氏は、京都高等工芸学校（現・京都工芸繊維大学）を卒業された後、岡崎市の岡崎商業学校教師となりました。その傍ら考古学・石造品に関心を持つようになり、教師を退職して「石工芸術研究所」（現・岡崎石造美術研究所）を創設し、専ら石造品についての研鑽を続けられました。その頃、岡崎市内の別の学校教師であった石田茂作氏と考古学を通じて知り合うようになり、同氏が学校を退職して、東京国立博物館に勤務されるようになってからも、交流を続けられました。

「石田茂作氏の紹介状を持って、ペツォルト氏が研究所を訪ねて来られ、供養塔の制作を依頼されました。背の高い体の大きい外人でした。鎌倉時代の多宝塔を模した塔とのことで、笠石四隅のソリ具合に苦心したようです。研究所を訪ねて来られて時には泊まれることもあり、日本食の中でも寿司を好まれたと聞いています。」

池上勝次氏が供養塔を訪ねたときのことを次のように話されました。

「写真集に入れるため、昭和50年（1975年）頃カメラマンと共に比叡山を訪れました。紀貫之の墓のある山に供養塔があると聞いていたので、根本中堂へ下る坂の上付近で『紀貫之の墓 是より東南十二町』の道標を見つけました。それに従ってケーブルの駅で紀貫之の墓を尋ねましたがわかりません。延暦寺の人に尋ねてようやく山道を教えてもらいました。しかし、山道の何処にあるのか判らず、時間をかけ探した末、供養塔

---

<sup>155</sup>57 頁の写真参照。

を探し出し、写真撮影ができました。」

「昨日（5月8日）、大津からドライブウェイで比叡山を訪ね、供養塔に行ってきた。あの道標からケーブルの駅に向かい、紀貫之の墓を尋ねたところ、直ぐに判りました。駅員が『駅からの山道は危険です。少し下にケーブルが止まりますから、そこから山道を行ってください。』と教えられました。山道を行くと小さな標識があり、細い道を登って、供養塔を訪ねることが出来ました。」

### 池上年



明治23年10月広島県福山市に生まれる

明治45年京都工芸繊維大学（旧京都高等工芸）図案科卒業。福岡県修猷館中学校奉職

大正7年愛知県岡崎商業学校へ転任

大正15年教員退職

昭和元年岡崎石造美術研究所（石研）創設。石灯籠の復元製作にかかわる。灯籠園を開設

昭和4年日本庭園協会主催造園装飾物展覧会特賞受賞

昭和14年石田茂作博士設計のペツォルト夫妻供養塔製作

昭和53年2月15日没

（主な作品）

一石宝塔元東京博物館々長 大島義修先生（東京 青山墓地）

御苑型石灯籠（赤坂離宮、迎賓館庭）

一石五輪塔 カルピス社長（東京 和田堀）

宮城道先生供養塔（愛知県 刈谷市）

八面塔（元京都大学学長 濱田耕作 法然院）

関西風水害供養塔（大阪吹田市 陸国寺）

東照宮遺訓碑（愛知県 岡崎市）

### 石田茂作

仏教考古学者。1894(明治27)年11月10日愛知県岡崎市生まれ。東京高師卒。

仏教遺物や仏教遺跡を対象とした仏教考古学を提唱、その体系化につとめた。昭和14年法隆寺の若草伽藍(がらん)跡を発掘して当時まだはっきりしていない状態で学界論争になっていた法隆寺再建説を実証した。1949年文化功労者。1957年より奈良国立博物館長をつとめた。大戦中はその考古学者としての立場からアメリカの学者に文化的建造物の多い京都、奈良への爆撃の反対を伝えた。1977(昭和52)年8月10日死去。82歳。

著書に『写経より見たる奈良朝仏教の研究』『正倉院と東大寺』『新版仏教考古学講座』『仏教考古学論攷 1-6』等

## 4 ブルーノ・ペツォルト夫婦の供養塔の話

池上勝次<sup>156</sup>/岡崎

父・母の昔の話を思い出して記録にとどめます。

ブルーノ・ペツォルトは天台宗を研究しているあいだ、なにか研究資料として、いろんな仏教に関係したものをコレクションしていて、また優品を見学しに東京国立博物館にたびたび足を運んだことが伺えます。その結果、誰かの紹介で学芸委員の石田茂作先生<sup>157</sup>と懇意になられたはずです。

石田先生は父・池上 年<sup>158</sup>の親友である（岡崎市出身）関係でペツォルトを父に紹介したと考えられます。先生はいろんな人を紹介されました。石田先生の多宝塔<sup>159</sup>スケッチをもとに日本の石造美術の最盛期、鎌倉時代の様式「長野県上田市の常楽寺の多宝塔（弘長2年在銘）を参考」で作ることを提案した。ペツォルトは思案したと考えられますが、当所の作品や写真で説明したところ総てお任せいただいた。

手紙のやり取りはあったと思いますが現存していません。2～3回ぐらいこちら（岡崎市）に見えたと思いますが、ある時宿泊することになり、長身のため布団を2枚重ねて特別な毛布があったのでこれを使用して1泊していただいた。夕食はお客様には家ではいつも寿司を出していたのでどうかと思って尋ねてみたら大好き、とのことで安心して出したところ、ほんとに美味しそうに食べられていました、とのことです。

朝食の件 パンを手配しましたが手に入らず、日本食をまた尋ねましたら食べられるそうで、関東地方の味噌汁とこちらでは大いに異なるので心配しながら出しました。と云うのは味噌汁が濃茶色（岡崎産の八丁味噌・大豆で作る）であるので普通は驚かれる、それでも喜んで食べられたそうです。母の弁。

ペツォルトの供養塔は岡崎産の花崗岩で制作することになりました。

運送立上げの件 想像しますと、汽車で坂本まで送り、ケーブルカーで裳立山駅まで運びそこより小さい車（石を載せるための車）に載せたり担いだりして現場まで運んで組み立てたと思います。3本じんだ<sup>160</sup>を使用。

<sup>156</sup>岡崎石造美術研究所々長

<sup>157</sup>1894-1977 昭和時代の考古学者。

明治27年11月10日、愛知県岡崎市に生まれる。昭和14年法隆寺の若草伽藍（がらん）跡を発掘して再建説を立証。32年奈良国立博物館長となる。仏教考古学の体系化につとめる。49年文化功労者。

<sup>158</sup>いけがみ・みのる、仏教考古学「日本考古学協会」、これを応用して石造美術研究所を設立。

<sup>159</sup>多宝塔

木造建築の多宝塔は、仏塔の中では大いの方だが石造多宝塔は非常に少ない。長野県上田市別所温泉、常楽寺にある弘長2年在銘のが特に有名・滋賀県湖南市、小菩提寺跡（仁治2年）・三重県伊賀上野市、仏土寺2基・奈良県大和高田市根成柿、天満神社（藤原時代）。他2～3あり。

<sup>160</sup>「これは昔から使用している道具です、丸太3本を利用して重い物を釣り上げる方法です。3本の上を括りその下に滑車をつけます。これで釣り上げセットする場所に移動し

分解できるので大きいので1トン弱5~6人ぐらいで担いだと考えられます。土地で力仕事をしている人夫をお願いしたはずですが、いずれにせよ山中ですので建て上げには大変苦勞されたと思います。



34年前（1977年）に父の作品集（池上年の世界）<sup>161</sup>を作るとき撮影のためカメラマンを連れて、探しに行きました。父より紀貫之のお墓の手前にある、とだけ聞いて行きましたが、思いもかけず簡単に発見出来ました。今お参りしてみると当時は道案内もないのによくも発見出来た事と驚きです。何かペツォルトの導きがあったような気がしてなりません。

---

ます。3角形（3本の丸太の内部）の内部に釣り上げそのまま、1本ずつ動かし全体を徐々に移動します、これは気を付けないと転びます、大変難しい方法です。現在でも機械が入らないところでは使用します。」

<sup>161</sup> 『石造研究 池上年の世界』岡崎石造美術研究所、株式会社エス出版部、昭和52年、57頁の写真参照。

## 5 袈裟の里帰り

澤田嗣郎/滋賀県坂本

岡見亮/滋賀県坂本

鼓澄治/京都



図 1: 七条袈裟を着たブルーノ・ペツォルト（昭和3年）



図 2: 七条袈裟の前で、アーチャー氏（右）と鼓

平成22年(2010年)6月26日(土)、東京品川のストリングス・ホテル・インターコンティネンタルにて、スティーブン・J・アーチャー Steven J. Archer 氏より、ブルーノ・ペツォルトの遺品として、七条袈裟を含め、以下に報告する7点をペツォルト夫妻を記念する会として、寄贈を受けました。



ここに至るまでには、先立つ一年余に渡って、釈氏真澄（きくちますみ）氏、D・シャウベッカー氏、道元徹心（みちもとてっしん）氏などさまざまの方々のご尽力がありました。ここに深く感謝の意を表しておきたいと思います。

アーチャー氏は、戦後の東京生まれで、学生時代にはハイデggerを含め、さまざまな哲学を研究し、現在は不可知論 Agnosticism の立場で、文化、芸術、経済、産業などさまざまな東西交流を推進しているといわれる。ペツォルト家と親しく交わり、ペツォルト家の遺産管理者として、ペツォルトの供養塔に参ったこともあるとのこと。『ペツォルトの世界』第二号には「アーヌルフ・ペツォルトの思い出」を掲載していただきました。アーチャー氏の希望するところは、東西の架け橋になりたい、日本と西洋の橋渡しをしたいとのことでした。それは、一世紀まえに、ペツォルト夫妻が試みたことでもあるとのことでした。現在、カナダのバンクーバー在住で、ホンダの小型飛行機製作会社に勤務されており、ときどき、仕事の関係で日本を訪れるそうです。今回、2010年6月26日（土）午前10時から2時間ほどお会いして、ペツォルト夫妻を記念する会として七条袈裟等を受け取りました。まだ、タイプ原稿や手書き原稿などペツォルトの遺品がバンクーバーに残っているそうですが、これらをどのように末永く保存することができるかそのための方策を検討中とのことでした。

さて、ブルーノ・ペツォルトは、昭和3年(1928年)9月30日、上野寛永寺にて、熱心なる天台教学研究と敬虔なる崇仏心且つ天台教学宣布の功と日独両国民の国際親善に資するところ深大なるにより「七条袈裟」(図1の写真)を授与し賞せられた。今回、カナダより里帰りしたのはその七条袈裟(図2の写真)そのものである。アーチャー氏みずからカナダより七条袈裟<sup>162</sup>等の遺品を持参して来られた。ブルーノ・ペツォルトの子息、アーヌルフ・ペツォルトが戦後、昭和23年(1948年)にカナダに渡り、遺品を保存していたのである。当の七条袈裟は、一度洗濯しているだけだそうであるが、保存状態はきわめてよい。アーチャー氏は、天台宗・延暦寺によって保存されることを希望しておられるが、いまだ実現していない。現在は、専念寺(大津市・岡見亮住職)で保管している。

<sup>162</sup>袈裟とは、サンスクリット語 kaṣāya に相当する音写。原語は赤褐色を意味し、えじき <壞色> <染衣> などと漢訳される。比丘の衣は、塵埃の集積所または墓地などに捨てられていた布の断片を縫い合わせて作ったふんぞうえ 糞掃衣が原則であったから、衣服についての欲望を制するために、一般の在家者がかえりみない布の小片を綴り合わせて染色したものが用いられたのである。

七条は、比丘の三衣の一つ。うつたらそう 鬱多羅僧(uttarāsaṅga) と呼ばれ、じょうえ <上衣> じょうちやくえ <上著衣> にっしゅうえ <入衆衣> いんちゅうえ <院中衣> などと訳されている。長布2片と短布1片、または長布3片と短布1片をもって一条とし、横にこれを七条並べて継ぎ合わせる形を基本とする。インドの僧団で制定された形状・色彩は、中国・日本では大きく変化し、金・銀の刺繍をほどこした華美なものもある。

(以上、岩波・仏教辞典)

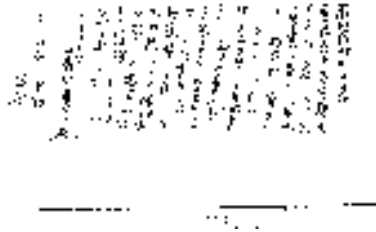


図 3: ブルーノ・ペツォルトに宛てた天台座主吉田源応の書簡（大正 15 年）  
 図 4: 同、封書

図 3 と図 4 は天台座主吉田源応からブルーノ・ペツォルトに宛てた書簡である。立派な軸装で、文面は、以下のように読める。

再相得時秋興先以 再<sup>フタタ</sup> <sup>ミ</sup> <sup>エ</sup> <sup>シユウキョウ</sup> 比相得シ時先ズ以ツテ秋 興ナリ  
 過日御書不被為故重尋意 過日御書為サラズ<sup>オノフミ</sup> <sup>ユエ</sup> <sup>オモイ</sup> 故重ネテ 意ヲ尋ネルニ  
 吾教義之御研究之折 吾ガ教義ノ御研究ノ折<sup>ワ</sup> <sup>オリ</sup>  
 御智慮之義ニ不抑又 御智慮ノ義ニカカワラズ<sup>オンチリヨ</sup> <sup>サテマタ</sup> 又  
 過日ハ拙寺迎へ 然可も 過日ハ拙寺迎へ 然可モ<sup>シ</sup> <sup>カ</sup>  
 真島僧都ヨリ之紹介ニ 真島僧都ヨリノ紹介ニ  
 任セ連日仕候處今回真 連日<sup>アタラ</sup> <sup>ツカマツ</sup> 任セ 仕リ候處 今回真  
 島氏尔両方御香料 島氏ニ両方御香料  
 高大之御壺封御送恵 高大ノ御壺封御恵送  
 被下右ハ正尔真島僧都ヨリ 下サレ右ハ正ニ真島僧都ヨリ  
 轉達啓上し御請申上候 轉達啓上シ 御請ケ申シ上ゲ候  
 甚以給賜之意任ヘス厚 甚<sup>ハナハ</sup> <sup>キユウシ</sup> <sup>ココロシノ</sup> ダ以ツテ給賜ノ意 任ベズ厚ク  
 爲禮申上度先ハ不取敢 禮ヲ爲シ申シ上ゲ度 先ズハ取り敢エズ<sup>タク</sup>  
 之御挨拶申上當き如斯ニ ノ御挨拶申シ上ゲタキ如<sup>カクノゴトク</sup> 斯ニ  
 御呈南し候べく候 御<sup>オンススメ</sup> 呈ナシ候ベク候  
 九月廿八日  
 比叡山主吉田（花押）  
 ビ・ペツォールド殿  
 侍史

（封書の表）

東京市麻布区東鳥居町十番地  
 ビ、ペツォールド殿  
 御帝毛土

（封書の裏）

大阪市天王寺区  
四天王寺本坊  
天台座主吉田源應  
九月廿八日



図 5: 絡子<sup>らくす</sup>

図 5 は、絡子<sup>らくす</sup>。掛絡<sup>から</sup>とも言い、五条衣を縮小して竿をつけて肩からかけられるようにしたもの。絡はマトウ、カラムという字で、身にからめて着けるという意味。<sup>163</sup>

次のように読める。

徳勝大僧都

授與

昭和四年三月十七日

曹洞宗大本山総持寺

貫首 杉本道山

図 6 は、桧扇<sup>ひ</sup>とじゅず。

図 7 は、輪袈裟。

図 8 は、白たび。

図 9 は、修多羅<sup>しゅたら</sup>(sūtra)。七条袈裟の飾りに用いる組紐。sūtra には、糸、ひもの意味があるところからとったもの。<sup>164</sup>

図 10 は、京都六角麩屋町の藤源法衣店製を示す七条袈裟の包装紙。

<sup>163</sup> 『『正法眼蔵袈裟功德』を読む』(水野弥穂子、大法輪閣、2007,10,10) 参照。

<sup>164</sup> 岩波・仏教辞典参照。



図 6: 絵扇とじゅず



図 7: 輪袈裟

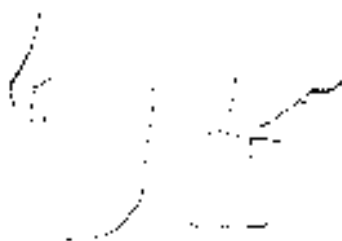


図 8: 白たび



図 9: 修多羅(sūtra)

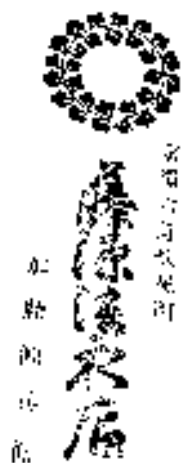


図 10: 包装紙 (藤源法衣店)

最後に、アーチャー氏のメッセージを添付しておきます。

ペツォルトの袈裟は東洋と西洋の間の架橋の推進に貢献できるものと思います。そして、この架橋によって、東洋のよいところと西洋のよいところが結び合わされ、新たな伝統が形成されることを望みます。

袈裟の里帰りを契機に、あなた方ペツォルト夫妻を記念する会、そしてまた比叡山延暦寺の天台の教えがますます発展されることを祈ります。

スティーブン・J・アーチャー 2010/6/26

原文は以下の通り。

I hope that the Petzold Kesa will be able to be used to promote the building of a bridge between the East and the West, and that with this bridge, we will be able to take the best of the East and the best from the West, and bring them together in a new tradition.

Please use the repatriation of the kesa to promote your objectives, both of the Petzold memorial society, and of the Buddhist tendai teachings at Enryakuji, Hieizan.

Steven J.Archer 2010.06.26

## 6 ハンカ・ペツォルトの手紙

ハンカ・シェルデルプ・ペツォルト<sup>165</sup>

訳：小林ひかり/大阪

### 6.1 パリのラ・ジョンシェールで書かれた手紙

#### 【和訳】

グリーグ先生

私の父が亡くなった折に、ご弔意をいただきましたことを、家族の者から聞きました。私からも心より御礼申し上げます。今後も、ご厚情を賜りたく存じます。

また、歌手基金申請の際にも、ご親切に推薦状を書いてくださり、誠にありがとうございました。残念ながら、その資金を得られなかったことは、ご存じのことと思います（今年は資金の支給がないそうです）。ひとつお願いしたいのですが、どうかこの推薦状の写しをいただけませんか。私にとって、この上なく重要なことなのです。

私の演奏についての批評を後ほどお送りさせていただきたく思いますが、それらをご覧になると、私がノルウェー国外で先生の声楽曲も器楽曲も愛情を込めて演奏し、大成功を収めてきたことがおわかりいただけるでしょう。

この冬はパリにおり、立派なアルト歌手と一緒に、パリまたはフランス国内で、スカンディナヴィアの音楽のみのプログラムによる演奏会をいくつか開くことを考えています。私たちはプログラムにぜひとも二重唱を入れたいと思っています（私たちの声はとても良く合っています）。先生の素晴らしい独唱歌曲も歌うつもりですが、その他に先生の二重唱作品を存じ上げません。あっても存じ上げないだけでしょうか？このことについて、教えていただければ幸いです。

グリーグ先生にご挨拶申し上げられることに、改めて感謝致します。

ハンカ・シェルデルプ<sup>166</sup>

#### 【原文】

Adresse La Jonchère, Villa des Pervenches  
station Rueil près Paris

<sup>165</sup>ベルゲン公立図書館所蔵。

<sup>166</sup>この手紙には日付が記されていないが、ハンカが父親を亡くした後であることから、1897年以降に書かれた。また、彼女は遅くとも1899年頃には結婚したが、「ハンカ・シェルデルプ」と署名していること（結婚前であること）から、それ以前に書かれたと推測される。

Ærede Hr. Grieg.

Af min familie har jeg hørt om Deres varme deltagelse i anledning af Den kjære papas bortgang, og vil jeg ogsaa af hjertet takke Dem herfor, og haaber at De ogsaa fremtidig vil bevare os Sympathi.

Vil jeg ogsaa tillige takke Dem for Den anbefaling De havde Den godhed at give mig til ansøgning af sangerfondet; at jeg desværre ikke alligevel fik dette er Dem vel kanske bekjendt (det hed at der ikke skulle uddeles noget dette Aar). Turde jeg bede Dem om at ville være saa venlig at give mig en afskrift af denne anbefaling, hvilken for mig ville være af største vigtighed. -

I en oversigt af mine kritikker, som jeg senere vil tillade mig at sende Dem, vil De se at jeg har med forkjærlighed dyrket. Deres musik i udlandet saavel vocal som instrumental og herved havt megen succès. -

I vinter vil jeg blive i Paris og tænker jeg paa sammen med en prægtig Contralt at organisere koncerter saavel i Paris som i det øvrige Frankrige udelukkende med scandinavisk program. Vi ønskede meget at have Duette paa vort program (vore stemmer passe saa godt sammen) dog kjender vi af Dem udenfor de herlige sange, som ogsaa skal foredrage ingen Tostemmige kompositione eller excisterer der saadanne som jeg ikke skulle kjende? Ville jeg være Dem taknemmelig hvis De ville godhedsfuldt Oplyse mig herom. -

Idet jeg nok engang sende Dem min tak, forbliver jeg Ærede Hr Grieg med en venlig hilsen Deres forbundne

Hanka Schjelderup

## 6.2 ロンドンのグロスター・プレイスで書かれた手紙

### 【和訳】

グリーグ先生

このたび、先生にはどうか私をロンドンのチャペルへ紹介していただきたく、手紙をお送りさせていただきます（チャペルは人気の土曜コンサートが開かれるところです）。私はここロンドンで演奏することになっておりますので、芸術家から推薦していただくことがきわめて重要なのです。今月 16 日にエラール・ホールでグリーグ・リサイタルを行います。今回はイ短調協奏曲をはじめとするピアノ作品のみです。プログラムが印刷され次第、ディレクターのジャーマン氏の許可を得て先生にお送りさせていただきます。私自身はこの演奏会に出演できることを大変嬉しく思っております。先生の素晴らしい音楽を正しく解釈できるよう願いつつ、また、できると確信しております。演奏会の後、私はパリに戻りますので、お願いしましたことについて、すぐに御返事をいただければ幸いです。どうぞよろしく願い申し上げます。

ハンカ・シェルデルプ・ペツォルト

### 【原文】

London. Adresse Ingenieus P-Sckon  
I Bickenhall Mansions  
Gloucester Place W.

Ærede Hr Grieg.

Tillad mig idag at henvende mig til Dem, for at bede Dem, om De godhedsfuldt ville give mig en introduction til Chappel her i London, (han der har de populære lørdagskonserter; - det er mig af største vigtighed at faa nogle kunstneriske forbindelser, her da jeg skal optræde her i London; den 16. denne maaned gir jeg i salle Erard en Grieg-Recital, denne Gang udelukkende Klaverkompositioner, A moll Konserten for at begynde med; - saasnart programmet er trykt, tillader Director Jarman sig at sende Dem det; Jeg er selv saa glad ved denne konsert, og haaber jeg, da følelsen tilsige mig det, at kunne interpretere Deres herlige musik paa den rette Maade. Da jeg efter konserten tager til Paris igjen, ville jeg være Dem taknemmelig snart At faa et svar paa min henvendelse til Dem. Med en venlig hilsen er jeg Deres hengivne

Hanka Schjelderup Petzold



## 7 ハンカの故郷ノルウェー、そして北欧の精神風土

山下明／京都

### 7.1 ハンカの生地「クリスチャンサン」

ハンカ・ペツォルトは1863年、ノルウェーの南端に近い街、クリスチャンサンで生まれた。クリスチャンサン (Kristiansand) は1641年につくられた商業都市で、現在でも、南部ノルウェーの中心として栄えていて、人口は8万人。ノルウェーで5番目に大きな町である。

私は1986年の春、「北欧、とくにノルウェー」を知りたくて、フランスのパリから鉄道でヨーロッパを北上、デンマーク、スウェーデンを経由してノルウェーへ向った。3ヶ月ほどノルウェーの各地をまわる途中、たまたまクリスチャンサンも通過して、西海岸のスタバングルという町を目指していた。最近このペツォルト会に参加させて頂き、ハンカがノルウェー人であることを知り、「ノルウェーか、なつかしい…」と思い、さらにハンカが「クリスチャンサン生まれ」と聞き、「ああ、あそこか！」と、ひとりで唸ってしまった。それほど、私にとってクリスチャンサンは妙に思い出深いところだったのだ。

私はクリスチャンサンの町で電車を降りたわけではないが、その地方を通過する電車の窓から見える異様な風景に、すっかり心を奪われてしまったのである。なにが？というところ「岩」である。西に向う電車の進行方向左の窓には海が見えているが、右の窓からは、なだらかでむき出しの大きな岩、というより小山が、いくつもいくつも、こんもりと延々と見えていて、これが続く風景に、見とれていた。なぜなら、その岩のところどころに、丸みを帯びた小さな岩（直径1メートルほどのものもあったらどうか？）が、いまにも転がり落ちそうに、あちらこちらにのっていたからである。「なんという風景なんだろう？なぜなんだろう？」。奇岩への関心はすぐに薄れていったが、その後帰国してから、あの岩のことが気になること、しばしばであった。

この奇岩の成り立ちは、文献などでまだ確かめてはいないが、氷河が岩を削り、より小さな岩が運ばれ、その岩がところどころに残されていったのではないかと思われる。なぜなら、同じような光景が、ニューヨークのセントラルパークにも見られ、そこの「直径1.5メートルのカコウ岩が遠くから運ばれてきて、ここに置き去りにされた」という説明があり、クリスチャンサンの奇岩も推測されるのである。悠久の時の流れを感じさせる、壮大な眺めだった。

## 7.2 ノルウェーという国

岩はともかくとして、ノルウェーは自然が豊かな国だ。

北欧三国といわれる「スウェーデン、ノルウェー、デンマーク」（一般には、これにフィンランドとアイスランドを加えて、北欧五カ国といわれる）の中でも、気候的には最も「暖かい」国である。「暖かい」？とは変な言い方で、「ノルウェー＝北欧＝極寒」と思われがちだが、メキシコ暖流の影響で、意外と温度はさがらない国である。といっても、やはり「北」は「北」で、1月の平均気温は、南ノルウェーの首都オスロで「-5度」。しかし北ノルウェーの大都市トロムソで「-3.5度」、なんと西海岸のベルゲンに至っては符号が逆転して「+2.9度」で、同じ時期の東京「+5.2度」を思うと、意外と暖かい国であることがわかるだろう。

北欧でも寒いのは、内陸部のスウェーデンや、フィンランドである。

スカンジナビア半島の大西洋側に位置するノルウェーの地形は、南北に伸びるスカンジナビア山脈の尾根がほぼスウェーデンとの国境線になっているので、細長い。しかも、比較的なだらかな傾斜のあるスウェーデンと異なり、ノルウェーの国土は「海から、すぐ山」で、急峻な山だけである。人口約500万人の小国ノルウェーは、よく「国民ひとりに、山ひとつ」とたとえられる。雪も降るし、氷河・フィヨルドも有名で、これだけ急峻な山河だから、水力発電にことかかない。ありあまる電力は隣国へ輸出しているそうだ。

北欧では「スウェーデン人が物を作り、ノルウェー人が海外へ運び出し、デンマーク人が海外で売りさばく」といわれているように、もともと海運業で栄えたノルウェーだが、1960年に開発された北海油田のおかげで、経済的にはなんなく豊かだ。さらに、ノルウェー北部のロフォーテン諸島は、世界でもっとも空気が澄んでいると言われ、タラの干物の産地で有名である。ノルウェーは、すべてが美しく澄みきっている国なのである。

ハンカ・ペツォルトは、この美しい国ノルウェーで生まれ、作曲家でもある兄ゲルハルトや、大作曲家グリークに影響されながら、音楽家として成長していった。その精神は、以下に述べる「人間尊重思想」に裏打ちされて、他国での音楽教育にゆるぎない多大な功績を残している。

## 7.3 北欧とは

「北欧＝高福祉国家」と、その評価はすでに定着しているといっていだろう。日本からもずいぶんとたくさんの福祉関係の見学者が、北欧三国「ノルウェー・スウェーデン・デンマーク」を訪れている。

が、北欧はなぜ、高福祉なのか。なぜ、人類社会のなかで北欧だけが、高福祉なのか？考えてみた。

たぶん、①小国であること、②人間尊重思想が底辺にしみこんでいるこ

と、③大戦で壊滅的な被害を受けていないこと、なのだと思う。更にいえば、④物資が乏しいヨーロッパ北部に位置している⑤宗教的である、ことが、高福祉を生み出した要因なのであろうか。

「小国であること」は、平和的な政治の構築に都合がいいのだろう。短時間で国内が見渡せる。誰が何をやっているかわかりやすいので、無責任なごまかしもない。だが、人口が少なく、村社会に置きがちな閉鎖性があるかという点、そんなことはなく、北欧人は素朴な感じで、とてもフレンドリーだと、旅行を通して実感した。

「人間尊重思想」は、世界の政治舞台での北欧諸国の活躍に顕著である。デンマークに多数存在する教育機関「フォルケ・ホイ・スコレ」は、入学・卒業試験なしの国民学校で、役に立たない机上の論理よりも、実践的な学問や技術が学べるすばらしい施設だ。たとえば「みんなで大きな車に乗ってボランディアに行く」と仮定して、途中、エンジントラブルで止まってしまった車の修理を自分たちでどうするか、といった、プロ顔負けの授業もあるという。「ひとを救う」にしても、取り組み方が現実的なのだ。「平等精神」も強く感じられる。政治の世界では、例えば日本人の場合、外務大臣の海外訪問ともなれば、空港はビップ扱いのセレモニーやらで、大変である。スウェーデンの外務大臣などは、秘書ひとりをつれて、自分でパスポートを持ち、一般人にまじって、普通のゲートからの入出国である。さらに帰国時などは、顔見知りの市民を見かけると「家に帰るのだが、よかったら途中までクルマに乗せていってくれないか」と気軽に声をかける大臣までいるような。特権を許さない「平等意識」は、ここまできている。

「第二次世界大戦でも、壊滅的な被害は受けていない」とは、いうものの、すくなく被害はあった。しかし、国民の心がねこそぎ奪われてしまうような次元までには至っていなかったのは、幸いであろう。そうはいっても、戦争で重要な鉄の産地としてのスウェーデン北部の町キルナや、その積出港としてのノルウェーのナルビック港などは、ナチスから狙われ、連合国とナチスドイツ軍の間で「ナルヴィックの戦い」が展開されたが、結果としてナチスの支配を許さずにすんだのである。

「生きるための資源が、乏しい」という問題はどうか。皆無ではないものの、乏しければ必然的に、助け合いの精神が芽生えるであろう。「少ない資源をみんなで分け合う」思想はかなり行き届いている。それに、余分なものは求めない。そういえば、「これが北欧か？」と思われる、驚くような光景を、デンマークの首都コペンハーゲンの駅で見た。私は「北欧の人の動き」が知りたくて、朝から番まで駅構内の一角でカメラをかまえ、人ごみを行きかうひとびとの表情をつぶさに追っていたときのことである。一見してそれとわかる物乞いがいて、観光客らしきひとがいくつか小銭を彼に渡した。ところが、その物乞いは、たぶん「今必要な分だけ」を残して、余分な硬貨をその観光客に返したのである。唾然とした。

最後に「宗教」の存在は否定できないだろう。北欧に広まったのはルター派の教義である。宗教的な教義で国民の精神生活を安定させることに、かなりの力をいれてきたのであろう。

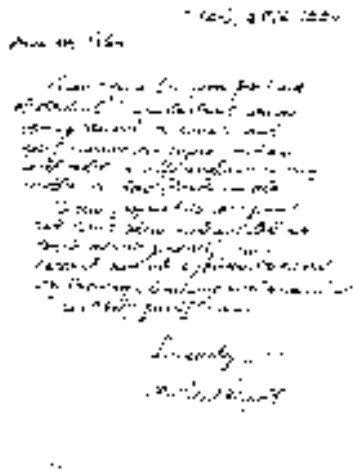
以上、北欧福祉の源泉をさぐってみたが、これらの要因が相互に影響しあい、たまたまそろって出来た産物のひとつが、「高福祉」なのではないだろうか？

## 8 リーゼル・ペツォルトの手紙

リーゼル・ペツォルト<sup>167</sup>

訳：岡見亮/滋賀県坂本

### 8.1 1994年3月28日



1994年3月28日

M. コーエン<sup>168</sup>様

3月21日付おはがきありがとうございます。あなたが音楽の研究をされ、義母ハンカ・ペツォルトをお知りになりたいこと理解いたしました。どうかあなた御自身と研究、そして義母について知りたいと思われること

<sup>167</sup>Liesel Petzold : (West Vancouver BC Canada)

若い頃日本との深い結びつきができ、生涯それは続いた。1935年から1947年の重要な期間を日本で暮らした。1988年ペツォルト夫人は有名な日本研究者の義父ブルーノ・ペツォルトを記念してブリティッシュ・コロンビア大学 (BCU) に奨学基金を設立した。その死後、ペツォルト夫人の遺産の一部も奨学基金に提供された。ブルーノ・ペツォルト記念奨学基金は日本やアジア研究を専攻し仏教に興味を持つ学生に奨学金 (\$ 800) を与えている。(1988.9.14 開催の BCU 理事会で承認された) (BCU ホームページより)

<sup>168</sup>Aaron M.Cohen : (New Paltz, NY 12561 U.S.A) 氏の論文:

『Judith Gautier's Role In 19 Century Japonisme On The French Stage』麗沢大学紀要 (61) [1995.12] 239-257

『The Stage Is The World:theatrical And Musical Entertainment In Three Japanese Treaty Ports』国際基督教大学アジア文化研究 (23)[1997.03]137-159

『Hanka Schjelderup Petzold(1862-1973) Japan's "mother Of Voice":an Appreciation』麗沢大学紀要 (64)[1997.07]153-167 (邦訳は『比叡山に魅せられたドイツ人』(2008年)に掲載)

(CiNii 国立情報学研究所 論文情報ナビゲータ [サイニイ] より)

について、より詳しく手紙でご連絡下さい。できるだけのお手伝いを致します。

敬具  
リーゼル・ペツォルト

## 8.2 1997年9月16日



1997年9月16日<sup>169</sup>

拝啓コーエン様  
東京港区白金台 2-4-16

返事が遅くなり失礼しました。体調が悪いわけではありません。気力とやる気がなく悩まされました。

ハンカの論文の抜き刷りを送って頂き、そしてその思いやりのある内容にたいへん感謝しております。

あなたの手紙は8月29日受取りました。1917, 1923, 1924年のコンサートのプログラムには驚いています。野沢さんがあなたに知らせてくれて良かった。三浦環が忘れられていないことはたいへんうれしい。

私と同様に（麗澤大学の）教授や図書館員があなたの立派な記録を評価してくれていることはたいへん喜ばしいことです。

OAGは永年会員であったブルーノ・ペツォルト教授に関心を持っていてくれるはずだ。

東京の文通友達にごきげんよう。

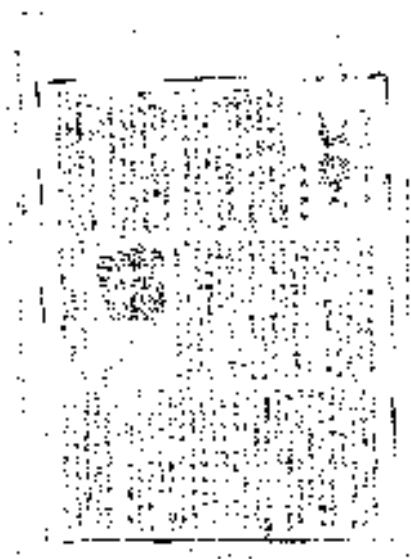
リーゼル・ペツォルト

<sup>169</sup>A. コーエン氏が「麗澤大学ジャーナル」64巻（1997.7）にハンカ夫人の論文を掲載した後の手紙

## 9 新たに発見された資料

### 日本の恩人 マダム・ペッオールド

菊池綾子<sup>170</sup>



マダム・ハンカ・ペッオールドは明治四十一年に、御夫君と共に来朝されました。御夫君は第一高等学校の英語の教授として、またペッオールド夫人は日本のただ一つのアカデミック東京音楽学校の教授として招聘されたのでした。

マダム・ペッオールドは立派な体格で六尺あまりもあったでしょうか、日本の娘たちはいつもお腕の下に入るほどでした。美しいボンネットを好まれ、白、紫、ヘリオトロープまたは黒とかの落ちついた調和のとれた上品な服装をしていらっしゃいました。

<sup>170</sup>D・シャウベッカー氏（当会副会長）提供。雑誌「ひまわり」（昭和22年）より抜粋。ただし、表記は編集部により現代風に改められている。

菊池綾子氏は、門下生三十余名で組織された撫子会によって1928年（昭和3年）に開催された第一回ペツォルト謝恩演奏会の出演者の一人にその名前が見られる。

参考のため、『比叡山に魅せられたドイツ人』（ペツォルト夫妻を記念する会編、2008年）より、関連する事項を記す。

1910年（明治43年）：ペツォルト夫妻来日。ハンカ、ヴェルクマイスターの紹介により東京音楽学校教師就任。

1917年（大正6年）：ブルーノ、第一高等学校ドイツ語教師就任。

1924年（大正13年）：ハンカ、東京音楽学校退職。

1928年（昭和3年）：ブルーノ、仏教学を研鑽し殊に天台教学深遠なるに感じ得度を希願し梅谷孝永天台座主より法名「徳勝」授与。

1937年（昭和12年）：ハンカ、逝去。

1940年（昭和15年）：ハンカの遺言により真島全性氏の斡旋で、比叡山無動寺谷裳立山に供養塔建立。

日本で初めて教えられたその頃の生徒には楽壇の大先輩三浦環・山田耕作・大和田愛羅、外山國彦、鈴木乃婦子の方々がおられたのです。先生は一人々々を高い「台」の上のせて御自分は下でピアノを弾きながら発声を正確に教えられていたので、その頃の生徒さん方は驚きながらも大変よろこんだということです。

先生のレッスンは厳格で、初歩の生徒にも最高の芸術を目標に少しの妥協もなしに厳しく、しかしやさしく緻密に教えられました。生徒たちが芸術のまえに悩み悲しむときは、『バンブー（竹）はその一節々々がのびるときは寒さに暑さに苦しみながらのびるのです。その一節をこえたときのよろこびは何にもかえられぬ喜びです』と教えられました。ほんとうに私共小さい力の者も、一曲をまがりなりにも仕上げたときのよろこびは大きいものです。

先生は偉大なヴォーカリストでありピアニストでした。立派な体格からあふれるような声量でオペロン（歌劇）をお歌いになったときは、オーケストラも先生のフォルテに音がかき消えるような気がしました。ピアノはベートーヴェンのものをよくお弾きになりました。歌でも、ピアノでも曲の終わったときにはいつもニコニコと聴衆にほ々笑みかけ、聴衆はまた拍手と歓声とで先生の立派な芸術にこたえるのでした。

先生は上野公園山下から学校まで人力車で通っておられました、どうしたはずみかある日車から落ちて少しばかりすりむきなさいました。そのときの驚きを先生は涙をポロポロこぼしながら生徒にお話しになり、そのあとで車夫の車がこわれたことをたいへん気の毒がっておられました。先生はそんなにもやさしい方でした。

マダム・ペッオールドに教えをうけて外国へ勉強にいった人々の集まりのとき、ペッオールド先生について勉強したことはほんとうに役立ったと語りあったこともありました。

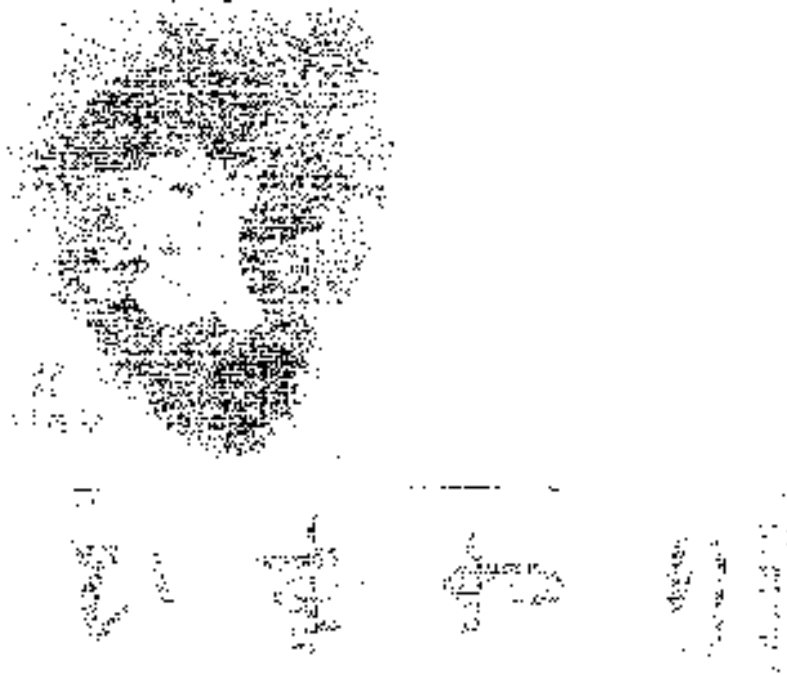
晩年には先生の偉大な芸術と人格とをお慕いする多くの生徒達で、なでしこ会という音楽会を毎年開いて、その純益を先生にお贈りしたものです。このなでしこ会を発案されたのは先輩の鈴木乃婦子女史でした。生徒達はよろこんで幹事を交替するほど慕われた先生でした。

芸術的に偉大であったばかりでなく先生は家庭的にも貞淑な妻であり母でした。ステージへ立つものは子供が三つになるまでは辛抱して家庭で子供を見なければいけないと妻と母の道を教えられた先生でした。また芸術は死ぬまでの勉強とおっしゃいました。先頃おなくなりになった三浦環先生は『え、そうよ時計のネズのようなものよ毎日ネズをまかなければダメ』とおっしゃいました。ほんとうに時々とまり時計になるとき私はこの偉大な大先輩を思いうかべて汗をかいております。

マダム・ペッオールド先生は昭和十二年におなくなりになりました。御夫君が佛教研究家であられたので、葬儀も佛式で営まれ、御遺骨は高野山にまつられました。



三十年もの永い間深い愛情と忍耐とで多くの音楽家を養成され、国民の音楽的教養を高め、今日の西洋音楽隆盛の基盤をつくった楽壇の恩人マダム・ペッオールド先生は今もあのやさしい微笑をもって世界のすがたを見守っておられるでしょう。



## 10 特別寄稿：良寛・貞心そして人生

堀澤祖門<sup>171</sup>/滋賀県坂本

ご紹介いただきました、新潟県小千谷市出身の堀澤祖門でございます。しばらくの間、良寛さんと貞心さんについて自分の考えていることを申し上げたいと思います。ただし私は良寛さんに対するご縁がそれ程深くございません。二・三べん良寛さんの遺跡を廻ったり、木村家や解良家を訪れて、所蔵のお作品を拝見したりと、そういったところでございます。皆さま方に比べますと、良寛さんないしは貞心さんとのご縁は非常に浅いものです。

そこで特に貞心さんについて、取り上げて欲しいというご意向がありましたので、奥村さんなどから、いろいろ資料をお借りしまして、できるだけそれを読むようにつとめて参りましたが、不十分のところは何とぞご了承願いたいと存じます。

### 無常こそまこと

そこで、良寛さんについて書かれている本をいろいろ拝見しまして、皆さま方がおっしゃっていることによりますと、良寛さんという方は非常に親しみやすい人である。しかしどうも、知れば知るほど、不可解な人である。なかなか良寛様という人は掴みがたい、というようなご意見を幾つか拝見しました。それはなぜだろうかと自分なりに考えてみましたところ、これは良寛様だけではありませんが、いわゆる殻を破った方である。枠を破ったお方であるから、一般的な捉え方をするとなかなか捉えにくい人なのではないか、と考えているところです。

解良栄重（けらよししげ）さんの遺された『良寛禅師奇話』という素晴らしいご本がのこっております。ああいう文書によりまして、良寛様にじかに接した方々のご自分の目で、耳で確かめたことを書いていらっしゃるもので、極めて貴重なものだと思います。その中でも「奇話」という言葉でございますので、良寛様ご自身は決してご自分を変わり者と思っていなかったことはないと思いますけれども、「奇話」として、世間には知られていたということがよくわかります。

そういう良寛様の「奇話」の中で、どういうところに特徴があるのか、ということをおいくつか取り上げてみますと、まず、無欲恬淡であるということ。全く欲がないということ、これは誰方もが感じられることだと思います。それから二番目に、人を信じて決して疑わないお方であったということ。これもやはり、現代という世の中におきましては、理解しがたいことでありましょう。そういうことがまずあるかと思えます。もう一つは良寛様というお方が、とてつもなく優しく、あたたかいお方であるという

<sup>171</sup>平成四年度 全国良寛会・長岡総会 記念講演 比叡山行院院長

こと。ノミ、シラミまで自分の中に場所を与えていたという歌がございます。普通はなかなか出来がたいことで、たとえ出家者といえども、出来る人と出来ない人がいます。殆ど出来ないんじゃないかと思えます。

大愚良寛と言われておりますけれども、大愚とは、すなわち、愚の杵を破った、そのことなんでしょうね。ですから、ここでもやはり、杵を破った良寛様というお方がどうしても目に見えてくるようです。しかしながら、「愚か、愚か」と、あるいは、「奇人、奇人」と言われながら、良寛様は一面、すごく醒めていらしたこともまた、誰も疑いようがございません。そういうものを全部渾然として、一体として遊化なさっていた、そこに良寛様としての素晴らしい価値があると思います。良寛様は、いわば杵を破った人、そしてそれはそのまま悟りを開いた人ということでしょうけれども、決して悟ったという顔つきをなさらなかった。こういう点で、類いまれなお方であったという感じがいたします。

まあ、漢詩を一つあげましても、良寛様どれでも、杵を破った作品が多いんですけれども、一つだけ漢詩を取り上げてみます。

生涯懶立身	生涯身を立つるに懶く
騰々任天真	騰々天真に任す
囊中三升米	囊中三升の米
爐辺一束薪	爐辺一束の薪
誰問迷悟跡	誰か問わん迷悟の跡
何知名利塵	何ぞ知らん名利の塵
夜雨艸庵裡	夜雨艸庵の裡（うち）
雙脚等閑伸	雙脚等閑に伸ぶ

皆さま方はこの詩については充分ご存知と思いますが、この天衣無縫と言いますか、悟りも迷いも、あるいは名利も利欲も悉く度外視している、そういう杵を破った、しかも気楽に、庵の中で両足を投げ出して伸々とされている。こういう良寛様に我われは一入親しみとまた、尊敬の気持ちを持つわけでございます。

まあここで私が、杵を破るということを何度も申しましたけれども、それでは杵を破るということは一体どういうことなのかと言うと、これは別な言葉で言いますと、世間の常識を超えた人と言いましょか、世間の常識を超えて常識はずれなことを平気でなされるとこれは変わり者、奇人、中には天才という言葉が出てくるわけでございます。だからそういう杵を破るということのためには、何が根本的な条件であったかということをお私には考えるわけです。そこで思いつくことは、無常、仏教で言うところの無常であります。このことが良寛さんないしは貞心さん達のものの考え方の根底にあった。このことを理解すれば、良寛さんという人が、それほど難しい不可解な方ではなくなるのではないかと、まあそういう気持ちで追ってみました。

最初に良寛さんの歌、貞心さんの歌を五つずつ読んでみましょう。

### 我ありと思う人こそはかなけれ 夢の浮き世にまぼろしの身を

これは無常ということそのまま表現しています。世間の人は皆自分があると思っている。けれどもそれは儚いことだ。大体この世の中が浮き世である。夢の浮き世である。そしてこの銘々の身体だってまぼろしの身体じゃないかということズバリと歌っておられると思います。次に、

### 捨てし身をいかにと問わばひさかたの 雨降らば降れ風吹かば吹け

これも素晴らしい和歌だと思います。ここで私が思い出すのは、お釈迦様の最も古い経典の一つとされていて、岩波文庫に中村元先生によって『ブッダのことば』という題で訳されている、『スッタニパータ』という本があります。この『スッタニパータ』の中に似たような話が出ています。ダニヤという牛飼いがおりまして、ご存知のようにインドは夏になりますと三ヶ月くらい雨期になります。毎日のように激しい雨が降るそうです。そこで、ダニヤは牛の世話が全部済んだ、自分の家の屋根も全部直した。もうたとえ雨が降っても心配ない、雨が降るなら降れ、風が吹くなら吹けというようなことを歌っています。

それに答える形で、ブッダが、私は自分の心の中をしっかりと立て直した。自分の心がいかなることにも傷まないよう堅牢に築くことができた。だから雨が降るなら降れ、風が吹くなら吹けということを言っているのです。だから私は直ぐにそれを連想しました。良寛様がこの経典を読んでいたかどうかは別にしまして、殆ど同じことをおっしゃっていますね。

捨てし身を、です。自分の身は無常なんだから、良寛様は捨てているわけですよ。その捨てている自分自身を「どうですか」と人に問われたならば、私はもう全部捨てたんだ、もう準備はできている、たとえ死がきても準備ができている、雨降らば降れ、風吹かば吹け。まあこういうところが、お釈迦様の心と全く一つになっているということを感じるのです。更に、

### 秋の野のくさばの露をたまとみて とらんとすればかつ消えにけり

これも我われが子供の頃、よく経験したことで、秋野の草の葉の上に露がたくさんのって、朝日にあたって玉のようにキラキラ輝いて、あまりに美しいから取ろうとすると、それは玉ではなく露だからみなこぼれてしまう。ということをお歌っているのです。次に、

### あわ雪の中にたちたる三千大千世界 またその中に淡雪ぞ降る

これもスケールの大きな歌です。三千大千世界（みちおおち）があわ雪の中にみんなまぼろしのごとく浮き上がって見えてくる。そのまぼろしの中でまた、あわ雪が降っていると歌っています。三千大千世界と言いますと、仏教の世界観でございまして、我われの周辺十方の方角には無数の世界がある。この娑婆世界と同じような世界が果てしなく続く、というのが

仏教の世界観でございます。その全体を指して三千大千世界と呼んでいるわけですが、こんなスケールの大きな歌は滅多にあるものではないと思います。しかし、私はこの淡雪に無常を感じるのです。淡雪そのものが無常を表現しているというふうに私は感じます。最後に、

**いかにせばまことの道にかなわめと ひとえに思うねてもさめても**

これは無常だけでなく、あの良寛様でも、まことの道を常に求め続けておられたようです。そのことをひたすらに寝てもさめても思い続けているということ。このまことの道ということですが、これが私は無常の道理をさしていると思います。無常こそまことなのですから。そういう意味で、私が良寛様のたくさんの歌の中から五つを、無常というものにかかわると思われるものを選び出してみました。

次に貞心さんに触れてみましょう。貞心さんは『もしほくさ』という五百五十首くらいの歌集を遺されました。それを私はひととおりに読ませていただきました。その中でやはり五つの歌を取り上げてみたいと思います。

**おしめども常ならぬ世のはかなさを みても知れとや花の散るらん**

良寛様同様、貞心さんもとても花が好きで、桜、紅葉、萩などを本当にのめり込むように、情感豊かに歌っております。これも多分、桜の花ではないかと思います。花びらがハラハラと散っていく、実に惜しい、もっと咲いていて欲しいと思う。しかしそれは常ならぬ世のはかなさであるということ、この花自体が、見なさい見なさい私が散っていくのは、世間が無常だということを知ってもらうためなんですよとさとしながら散っていく、そう詠っている歌だと思います。だから貞心さんも、勿論、尼さんだということもありますけれども、無常ということ、いやというほど知っていたお方だと思います。

**はかなくて散りゆく花をおしむかな 我も風まつつゆの身にして**

それは、まことに惜しむとも余りある。しかしそれを見ている自分自身も、風が吹けば露と消える身ではないか、風待つ露の身ではないかということ、見ている花と自分自身を両眼で見えています。私はこういうところに、貞心さんの歌の素晴らしさと、見る目の確かさというものを感ずるわけです。やはり無常というものを真っ正面から見ているわけです。

**何をかもさのみおしまんわが身さえ ついには焼きて捨つると思えば**

この世の中の一体何を惜しもうというのか。何が貴重だというのか。自分のこの身体さえいずれ亡くなれば焼いて捨てられるだけではないか、ということ詠っているのです。

**限りあればついに今年も暮れにけり あわれわが身のはてやいつなる**

これは貞心さんの晩年に近い頃の歌の一つです。ですから、いつ自分が

果てるか、命がどこで終わりになるかということは、寝てもさめても常に頭の中にあると思います。年の暮れに、私の死の時はいつなのであろうか、そういうことと重ねているのであります。最後に、

**たまきわるいまわとなればなむぶつと　　いうより他に道なかりけり**

これも相馬御風さんによりますと、臨終の四、五時間前に詠われた歌だと言われております。極まってしまえば“なむぶつ” とにかく仏を拝む他に何の道があるでしょうか。出家者としてはごく自然なことと言えますが、こういう言葉もやはり無常の道理を深く知ることが土台になっていると思います。

### 無常と常住

無常ということを実際に深く知っているかどうかが問題なのです。我われも出家しまして、仏教の世界の経典の勉強などをしますと、当然、無常のことについては、いろはのごとく習います。しかし本当に深く無常を体ごと受け取っているかどうか問題なのです。そしてそこにおのずと差が出てくるのです。そういうわけで無常ということを取り上げてしばらくお話してみたいと思います。

もし無常ということがわかってくれば、どなたでももっと良寛様や貞心さん、そしてその歌を理解しやすくなるはずで。あるいはその無常を本当に体ごと理解できれば、我われだって良寛様や貞心さんと同じになれるかもしれない。ただ下から仰ぎ、慕うだけじゃなくて、我われもまた、良寛様の世界に自由に入って、自由自在に良寛様とお付き合い出来るのではないかと、という気持ちも込めまして、無常について話してみたいと思います。

仏教では諸行無常と申しますので、どなたでも諸行無常を知らない人はありません。この世の中のすべてのものは、悉く無常である。一切の現象は悉く変化している、という意味ですが、常識的には知っていても、それを深く知ると浅く知るとの違いはどこから生じるのでしょうか。私は最近、そのことに特別関心を持って考えておりまして、幾つかのことに気づきました。

我われは自分たちの生活と関係のないところに無常があると考えがちです。無常の反対は常住と言います。常住不変です。世の中を無常と常住の二つに分けてしまいがちなところがありますが、しかし二つに分けてしまうと、とかく観念的になってしまうのです。頭で抽象的にしか分からなくなる。お釈迦様は抽象的な哲学者ではなかったのです。抽象的な議論にまきこまれた時は絶対にお答えにならなかったと言われております。これを無記と言います。お釈迦様は現実を大事にしておりました。生きている我われの苦しみをどうやって取り除いてやるか、（これを救いと言います）が大事なことであります。それに生涯をかけてかかわってきた方です。

私たちの受け取り方はお釈迦様とはかなり違っていています。どこが違うかと言いますと、例えばここに本があります。私たちはこれを変えないものだと思っています。このことを常住と言っているわけです。ところが、この本が変わらないはずがないのであって、火をつければ燃えるであろうし、投げれば壊れるだろうし、もともと無常なんです。自分の身边にある日常茶飯事のことがら全部無常でうめつくされているのに、私たちは無常と思っていないのです。この自分自身の身体を無常だとは思っていません。ここに誤解の根本があるのです。

お釈迦様はそうではなくて全部無常だと言っているのです。コップもマイクも喋っている私も無常、聞いているあなた方も全部無常なのです。決して観念的、論理的にそう言っているのではない。しかしとかく私たちは無常、常住というのは、極めて高度で形而上学的、哲学的なものだと思ひこみ、日常的な自分から遮断しているのではないのでしょうか。そこで私はこういうふうに考えたら分かりすいのではないかと思うのです。

例えば、〈もの〉というものがありますよね。私も〈もの〉です。私たち全部〈もの〉があると思っています。しかしこれは仏教が排撃している「常住」という考え方に重なりやすいのです。〈もの〉がある、と思っていることが誤解の最たるもの。ではどうすればよいか。それは〈コト〉と理解すればいいのではないかと私は思うのです。〈もの〉は何をということを示唆することになります。「これは何ですか?」「はい、扇子です。」「あなたは誰ですか?」「はい、何がしです。」というふうにみんな〈もの〉になってしまいます。〈もの〉は名詞で表現され、固定したもの、動かないもの、特定のものになってしまいます。つまり〈もの〉は存在を意味しやすいため、すぐに固定化され、常住化されてしまいます。それが無常なものを謬って「常住」化してしまう根本原因です。ではどうすればよいか? 私たちが〈もの〉として捉えているものすべてを〈コト〉として捉え直せばいいのです。〈もの〉は存在するもの、常住化したものですが、〈コト〉は状態を表すキーワードになります。例えば、私は、私としてある〈もの〉ではなく、私としてある〈コト〉だ、と見ればいいのです。私というこの条件において今生きている〈コト〉という状態にあるのです。私は私という〈もの〉ではなく、私という〈コト〉なのです。つまり状態の連続であって、〈もの〉という存在ではない。

お分かりでしょうか。私たちがお釈迦様が教えた「無常」をいつの間にか「常住」に置き換えてしまうのは、本来〈コト〉であるものを、謬って〈もの〉として理解してしまう誤習性によるのだということ。ですから私たちは状態として、この瞬間にこのような状態としてある〈コト〉であって、在る〈もの〉ではないと理解することが肝心です。二千五百年前に、お釈迦様という人は、こういうことをハッキリと見破った人だと思ひます。私たちがさらに二千五百年経っても、なかなか見破れないカラクリをです。〈コト〉と見れば、すべては単なる状態であり、刻々に変化して

留まることのない、つまり「無常」だと理解できますが、〈もの〉と見れば、すべては固定化した、実在化した存在となってしまう、それが「常住」化する危険が潜みます。

〈もの〉というものを仏教では色と言います。般若心経に色即是空とありますが、あの色（しき）というのは色（いろ）ではなくて、〈もの〉を意味します。目で捉えることのできる対象をすべて色（しき）というのです。だからそれは物質つまり〈もの〉のことです。そして、その〈もの〉があると私たちは思っていますが、実はそれが迷いです。色だけの世界ならば、それは迷いの世界です。

仏教の世界は、そうではない、一切の根底は「空」である、と言っています。つまり〈コト〉が「空」なのです。状態が「空」なのです。ある特定の〈もの〉が存在する、と考えることが色であって、そしてそれをそうではない、全てが動いている中における一つの現象である、と取れば、それが〈もの〉ではなくて〈コト〉なのです。状態なのです。そうすると、その状態が「空」なのです。「空」とは何もないことを言うのではないのです。そういうことから、〈もの〉のことを色、〈コト〉のことを「空」と理解できます。悟った人というのは〈もの・色〉がすなわち〈コト・空〉であるということがよく解っている人のことです。

それが色即是空ということのストレートな理解であろうと思います。仏教では無常ということが基本です。そのことを出家した者はいろいろなどころから教わります。しかし多くの人にはそれが観念の耳学問だけになってしまっていて、実際には解っていないのです。ところが優れた宗教家はそれを見通すのでしょうか。ですから「露の体」に「露の身」です。はかないものだ。はかないということは、〈もの〉だと抑えるのではなく、〈コト〉だと捉えたからでしょう。もう一つ大事なことですが、全て〈もの〉と捉えると執着に繋がり、〈コト〉と捉えた場合には、執着を離れることができるということです。人間の「迷い」というのは〈もの〉に執着することであり、反対に「悟り」というのはすべてを〈コト〉と捉えて〈もの〉に対する執着から離れているということなのです。

このように全てを〈コト〉と見て、無常観を基本として生きることが、枠を破って生きるということに繋がると思います。良寛様や貞心さんはそのような人生の土俵の上で生きられた方で、だから達観して生きることができたのでしょうか。それがお二人の和歌の中に端的に表れていることを私たちはすでに味わってきました。

### 放てば手に満てり

道元さんの言葉に「放てば手に満てり」というのがあります。これを皆さんはどういうふうにお考えになりますか。たとえば、放すということは、握るの反対です。私たちはものを〈もの〉だと思っただけから、握ったものを全部あなたにあげると言われたら、精一杯手を広げてがっちり握ります



よね。握ったものは大切なものだから、絶対に放すまいとするわけです。笑い話に「金平糖を掴んだ話」があります。ある大家の小僧が、主人がいないうちに金平糖を狙ったわけです。壺に手を入れて精一杯掴んだ、そして盛んに手を出そうとするがどうしても手が抜けません。だんだん時間が経ってきて、あわてて叫んでいるうちに主人が戻ってきた。「一体何をしているんだ」というと、「手が抜けません」と泣きじゃくっているわけです。それで一生懸命引っ張ったりするんだがどうしても抜けません。人の命には代えられないというわけで、主人は大切な壺を割ることにした。割ってみるとこの小僧、金平糖をいっぱい握ったまま放さなかったから、手が抜けなかったという話です。

私たちの生き方も、掴め掴めの一点張りじゃないでしょうか。掴めば、いくらでも自分のものと思ってしまう。掴んだものは金輪際放さないというのは、この小僧と同じです。こういう生き方をしているうちは無常が分からない。掴んでいるもの自体が空であるのに……。そういうところから「放せば手に満ちり」、面白いのは、放したならば手に満ちたと言いますね。何が満ちたんでしょうか。握ったものを放せば当然なくなります。大抵の人は、これが怖いから手を放せないのです。掴んだものは絶対に放すまいという気持ちになる。これが執着なんです。それを思い切って放したとします。放したら何もなくなったはずのもの、手は空手にすぎないものを、道元さんは「手に満ちり」という表現をした。皆さんはこのところをどう解釈しますか。私はね、こう手をいっぱい開いて拵けて見せます。そうするとほんの一握りの容量だったものが、こんなに大きく広くなって、その手は宇宙大のものに触れているじゃないですか。つまり宇宙大のものを掴んでいるじゃないですか。すなわち「手に満ち」たではないですか。そういう意味に理解しています。実は、この「満ちり」という言葉にはもう一つの大事な意味が隠されているのです。それは同時に「飲む一杯を掴んでいる」という意味です。「空」になるということは消極的に「すべてを捨てる」ということではないのです。実は、「捨てきった時に」はじめて「飲む一杯」を積極的に掴むときなのです。「空」を掴む時こそが「大楽」であるということです。

むしろ逆に、掴もう掴もうとしている私たちの生活態度が実は大きな間違いであって、それは無常であり空であるものに私たちはやたらに執着して、ついには墓場まで持っていこうとする頑迷さを、この際大いに反省し、思考転換を計らなければなりません。私たちが掴んでいるものは悉く無常なものであって、〈コト〉に過ぎないものであること。たとえ自分の体であろうが金銀財宝であろうが、悉くこれを無常と見抜いている人は、そんなものを掴みません。良寛様が無欲恬淡であるということは、それらが無常だということを見抜いていたからでしょう。品物だけでなく精神的なものも、名誉や権力も、幸福や健康も、やはり無常なことには変わりありません。

## 感応道交

さて次に、良寛さんと貞心さんのことを語らないわけにはいきませんので、最後にそれに触れてみたいと思います。私は今回ひととおり、主に歌集『もしほくさ』と『蓮の露』を読ませていただきました。このお二人についていろいろな考え方があるでしょうけれども、私は仏教者らしく「感応道交（かんのうどうこう）」というふうに考えてみました。私はこの二人の出会い、そして精神的に高まり合い、お互いがいろんな意味で命を燃焼させながら素晴らしい作品を作った。得がたいこの二方が出会うことによって感応道交したのだと解釈しています。

仏教の世界では、私も経験があるのですが、仏さまを何ヶ月も拝むことがあります。ただ合掌して拝むのではなく五体投地（ごたいとうち）とって、全身を大地に倒して礼拝するやりかたです。チベットの人たちが礼拝しているああいうやり方です。これを毎日、夜も昼も寝ないで行う、礼拝行というのがあります。仏さまと自分が一体となってひたすらに拝むのです。その時に結果が出ることもある。それを好相（こうそう）と言います。「感」というのは人間サイド、そして仏に向かって激しくエネルギーを集中させるわけです。本当にエネルギーが集中してくると、仏がそれに応えるのです。これを仏サイドに「応」と言います。そこに一種のコミュニケーションが生じます。これを「感応道交」（感と應が一本となって、道が交わる）と言うのです。

心と心とが集中し合うと、そういうコミュニケーションが起こることがあります。私は、若い貞心さんが良寛さまの逸話をたくさん聞いていたでしょうし、しかも書の大家で歌が上手なものよく知っていたでしょう。しかし何より大事なのは文芸的なものだけではなくて、良寛さまの掴んでおられる高い境地です。精神的な高い境地こそ、貞心さんが最も求めていられたのだと私は思います。在家生活をやめて出家生活に入って、純粋な人であれば悉くそうでなくてはおかしいのです。出家するということは釈迦と同格になる、釈迦の心を自分の心とするということで、それを求めるのが仏道修行です。武士の娘であり、無惨な経験をもった若き貞心さんが、思い切って出家して高い自分の思いを達したいと願った。勝ち気で、真面目で、ものごとをいい加減にできない潔癖さをもった人です。

そこで私は、良寛さまを仏の立場に置きまして、貞心さんを普通の人間の立場に置きます。そして高いものを求めるには、ひたむきに求めなければいけない。時には命をかけて。そういう心と心の、魂と魂のぶつかり合い、七十歳の老僧であった良寛さまがそれを受けとめた。つまり弟子としての器量を認めた。わずか三、四年という短い年月の間に、この二人は大変激しい感応道交を行った。この感応道交の後、遺されたものが『蓮の露』で、深い感動の籠もった作品集です。

そういうふうには考えないと、この二人の心の高まりというものなかなか理解できないのではないかと思います。しかしこれは決して良寛さまと

貞心さんだけでなく、良寛さん自身の歌を見ていまして、私は感応道交だと思うのです。というのは普通の歌人の歌ではない歌なのです。どういうところにそれが出ているかと言いますと、

**つくよみの光をまちて帰りませ 山路は栗のいがの多きに**

これは阿部定珍さんに対して詠んだものだと書いてありますが、ここには、良寛さんの本当に優しい心があります。お月様が出て道が明るくなってからお帰りなさい。栗のいががたくさん落ちていますからね。これだけの歌なんですけどね、しかし勿論、良寛さまとお客さんとの間の感応道交もあるし、もう一つは栗のいがが月の光に照らされて、浮かび上がって、いがの一つ一つがはっきり見えてくるんですよ。栗のいが自体が単なるいがではなくって生き返って、栗のいがと良寛との間にもまた、感応道交をおこしているような一種のシンフォニーがあるのです。何かこう響き合うものがある。もう二つばかりあげましょう。

**一つまつ人にありせば かさかしましをみのきせましを 一つ松あわれ**

松の木です。人間と同じような気持ちで感応していますね。ここに良寛さまの歌の一方的に詠んだのではない、詠む相手と自分との間に、退っ引きならないコミュニケーションがある。ということを私は感ずるのです。

**のみしらみ音になく秋の虫ならば わがふところはむさしののほら**

これは驚きました。このような歌をつくっているということは実行しているということですからね。リアリティーがあります。かっこうをつけていたのではこの歌はでてこない。そういう感応道交というか、シンフォニーというのは、自分が自分だけじゃない、相手と自分の間が、壁がなくなっちゃってね。枠がなくなって、自由に行き来している世界が、私は良寛さまの真骨頂ではないかと思います。さてその二人が感応道交した例として皆さんがよくご存じですが、歌をなぞりながら味わっていきたいと思います。

**向かいいて千代も八千代もみてしがな 空ゆく月のこと問わずとも**

最初の頃会った貞心さんが、夜更けまで話をして、なお時のたつのを惜しんで、話を終わらせたくないという気持ちを表しています。それに対して、良寛さまは、

**心さえ変わらざりせばはう鶯の たえずむかわん千代も八千代も**

ある意味で窘め、ある意味で千代も八千代もを是認していますね。私は最初この鶯がお互いに向かい合って這っていくのだと思ってたんですよ。でも繰り返し読んでいくと、必ずしもそうじゃないんじゃないかなと思いはじめました。つまり良寛さまは高い所に向かっているわけです。良寛という鶯、下から上の方へどこまでも、どこまでも、千代も八千代も伸びて

いく。果てしなく高い所へ行こうよ、と言っているのではないか、永久に交わらない二つの線が果てしなく励まし合いながら、千代も八千代も鶯が這っていく、というのは、素晴らしいじゃないですか。感動そのものじゃないですかね。

(貞) たちかえり またもといこん たまほこの みちのしばくさ た  
どりたどりに

(良) またもこよ しばのいおりをいとわずば すすきおばなの つゆ  
をわけわけ

良寛さまの優しさがあふれていますね。しかもこれは皆、受け入れています。拒否していない。受け入れて、そして優しいまなこで見えています。

(貞) やまのはの月はさやかに照らせども まだ晴れやらぬ峯のうすぐも

(良) 昔も今もうそもまこともはれやらぬ 峯のうすぐも立ちさりて  
後の光とおもわずやきみ

(貞) 我も人もうそもまこともへだてなく 照らしぬきける月のさやけさ

(貞) 春風にみやまの雪はとけぬれど 岩間によどむ谷川の水

(良) みやまべのみゆきとけなば谷川に よどめる水はあらじとぞ思う

ともに千代に八千代に無限の高さを求めて這い上がっていく鶯でなければ、このような優しさと励ましとそしてさめた教えはないと思うのです。

(良) りょうぜんの釈迦のみ前にちぎりてし ことな忘れそ世はへだつ  
とも

(貞) りょうぜんの釈迦のみ前にちぎりてし ことは忘れじ世はへだつ  
とも

まことに響きあうものがありますね。りょうぜん（霊山）の釈迦のみ前に契るということ、「契る」というのは何となく人間ぽくなくなってしまうんですが、これは仏教の世界から言ったら、霊山、霊鷲山のことです。インドの霊鷲山でお釈迦様が法華経をお説きになった時、たくさんのお弟子たちがそれを聞いていたのです。そのことを言っているんです。法華同聴の縁、これは天台大師が初めてその師である南岳大師にお目にかかった時、いきなり、南岳大師がこういうことを言っているんです。

「我らはかつて霊鷲山で釈迦仏よりともに法華経を聴いた仲間同志であったが、その宿縁の逐うところ、今またお前はわしのところへ来たか。」これが二人の出会いの最初の言葉でした。ここでは良寛さんが、お互い

が霊鷲山でお釈迦様の説法を同聴した深い仏縁があるのだと、貞心さんに語り聴かせているのです。そして貞心さんもそれをしっかりと受け取っていますね。こういうところに私は、お二人が精神的な高いレベルで感応道交する火花を認めるのです。

(良) いずこへも立ちてをゆかんあすよりは からすてふ名を人のつくれば

これが一番有名な歌ですが、良寛さんは色が黒くて黒衣だからカラスとあだ名をつけられたので、とっさにそういう戯歌(ざれうた)みたいなのをつくったわけです。ところがそれに対して貞心は、すぐに応じてきましてね、

(貞) 山からす里にいゆかば 子がらすもいざないてゆけ 羽弱くとも

(良) いざないてゆかばゆかめど人の見て あやしめみらばいかにしてまし

良寛さんとしては極めて人間らしい歌をつくったもので、私たちはふんという感じがするものです。しかしその後の貞心の歌はさすが、やはり武士の娘だなあと思わせられます。

(貞) とびはとびすずめはすずめさぎはさぎ からすとからすなにかあやしき

これは良寛さんという人を今生の唯一の師として仰ぎ、すべてをいただく、まともに命をかけて、言ってみたら、良寛さんとの出会いにおいて貞心はその仏法のすべてを欲しかったわけで、こういう姿勢が毅然として歌われています。法を求める出家者同志の高い視線をはっきり見出すことができる、私は思うわけです。

さて時間が迫ってきましたので、こういう二人を見まして、つまり「無常」というのを上に置いて、下の方に自然とか、生命、命があります。この二つがまた感応道交していますね。良寛の歌であろうが、貞心の歌であろうが。この響き、シンフォニーです。そこに感応があります。「無常」がなくて、自然、生命、命だけを歌っていれば、これはいわゆる世間の歌になります。逆に「無常」だけで、自然、生命、命が消えていけば、これは全く面白味のないものです。あの道歌というのがそれです。あるいは、釈教歌です。例えば、「法華経の序品を詠める」とか、それにテーマを付けて作るのがあります。見ても全然面白くない。意味を理解して、なるほどなあとすることはあるけれども。そこには人間の息吹きとか感動を呼び起こすものがない。だからこのお二人の方はその二つの場所をしっかりと捉えながら、お互いに激しく感応道交し合い、そして高らかに調和したシン

フォニーを完成させていった間柄ではないでしょうか。だから良寛、貞心さんには、無限の魅力があります。魅力です。

だから一度、その魅力に取り憑かれた人は、そっぽを向くことができなくなって、もっと知りたいと思うようになっていく。皆さま方はその魅力に取り憑かれた方々であろうと思います。その魅力というのは、良寛さんも貞心さんも、非常に人間的で、そして命そのものが、とても豊かである。さらに魅力だけではなく、無限の敬慕も感じます。この敬慕というのは、「無常」というのが土台にならなければ出てこない感情であると思います。「無常」を本当に体得した人だから、ただのお方じゃないという感じがしてくる。この「無常」と、しかも、人間の生き生きと生きるという二つが交わりながら感応道交しているというところから見ていくということが、二人を理解する鍵ではないでしょうか。

そして最後にですね、お二人を慕うのも結構なんですが、自分の問題にもはね返ってほしいですね。自分もまた、良寛でありたい、貞心でありたいという気持ちが皆さま方の心の中にあると思います。そこで、私たちは二つの目玉を持っていますので、一つの目玉で「無常」を見るということ、これを勉強することだと思います。「無常」を見るにはどうすればいいか？ この世のすべてを〈もの〉ではなく〈コト〉してみるということをすでに申しました。真実を醒めた目で見えるのです。そしてもう一つの目玉は、この人間界と付き合っていきましょう。人間なんだから。人間を離れてしまったら、この人生に意味がありません。また、歌や生き方にも魅力がなくなってしまう。

だから、片方の目では「無常」を、もう片方の目では生命、光り輝く豊かな命を見ます。さらに、この二つをドッキングさせる必要がありますね。感応道交です。このようにしていけば、私たちは良寛さん、貞心さんを敬慕し、愛しながら、私たちもまた、一步一步と良寛・貞心の世界に近づくことが可能になるのではないかと。また、そうしなければ、生きているという本当の意味を掴めないのではないかと、というような意味合いを兼ねまして、お話し申し上げた次第です。

本日は、大変長時間にわたってのご静聴、まことに有難うございました。

## 創刊号目次

創刊の辞：鼓澄治

1. 天台学の理論と実践（上）：ブルーノ・ペツォルト（鼓澄治訳）
2. 統一化 (Gleichschaltung)：ブルーノ・ペツォルト（岡見亮、D・シャウベッカー訳）
3. ブルーノ・ペツォルト (1873年-1949年) 伝記的断片 (I)：D・シャウベッカー
4. グリークとハンカ・シェルデルプ・ペツォルト：小林ひかり
5. ハンカ・シェルデルプ・ペツォルトが E、グリークに宛てた二つの手紙：D・シャウベッカー

## 第2号目次

序言：堀澤祖門

1. 智顛とフィヒテ：ブルーノ・ペツォルト（鼓澄治訳）
2. ハンカ・ペツォルト - 出世の背景と周辺：D・シャウベッカー
3. アーヌルフ・ペツォルトの思い出：スティーブン・J・アーチャー（岡見亮訳）
4. 天台座主表敬訪問：岡見亮
5. 比叡山に建つペツォルト夫妻の供養塔：小林ひかり
6. 比叡山ゆかりの外国人：比叡山高校図書委員会
7. 壮大な架け橋：斎藤守生
8. ノルウェー大使の祝辞：オーゲ・グルットレ
9. ドイツ総領事の祝辞：ゲロルト・アメルング（西村千恵子訳）
10. ドイツ語新聞に広告掲載した「HAKONE-HOTEL」：澤田嗣郎
11. ペツォルト夫妻を記念する会に参加して：美内志郎
12. ペツォルトさんに親しみをこめて：石津静枝
13. ペツォルト夫妻を記念する会に関係して：鳥居一雄
14. 新たに発見された資料、ペツォルト先生の思い出：竹山道雄

# ペツォルトの世界

The World of Petzold

第3号

発行者 ペツォルト夫妻を記念する会

〒520-0105 滋賀県大津市下阪本4丁目6-7

電話 077-578-0196

出版 もたて山出版（私版）

発行 2011年12月1日

頒価 1000円