

言語の領域から

—— 文化と反省 ——

春日井 眞 也

人間の耳が音を聞くものとして存在して以來人間は音を意識してゐた。しかし人間が音の上に意識存在を自覺したと、音の上に意識表示を自覺したことは區別して考へられなければならない。上古に人間の發見した神は語るものとして繞舌な神であつた。怒るものとして畏怖される神であつた。しかし近世に於て人間の發見した美は語ることなき靜寂そのものであつた。遠く餘りにも人間から離れたものとして存したのである。それは人間の精神の底から行方知らず飛び去る希望の姿でもあつた。アルプスの美を、またヒマラヤの美を見出した、近代人の以前に幾多の人がアルプスを見、ヒマラヤを見て來たのである。佛教經典の示すヒマラヤの美は雪山の一言につきるものである。海の美、湖の美が見出される以前に、印度人の經典の中に記する海そのものは恰も山の形の逆の如きものであつた。水に浸つたその足の下から沈みゆく海ではなしに、涯しれぬ遠きに至るとき、そこから海底に通じる石段がついてゐるような海なのである。しかしこの海と山とが結合して須彌四洲の傳説、天文学を構成した印度人の思惟と經典の上に現はされた表現そのもの、上に追及される構成要素の系譜との間には現在では大きな溝が存在することを否めない。そこには星高き清澄の秋空に飛ぶ思惟の涯知れぬ行旅そのものと他方では雨期陰濕穢と腐臭充満の熱帯世界の凝滞との結合した人間精神の生活

表現を見ることが出来る。上古に於ける神と近世に於ける美と、その二つが直ちに同一絶對値を有するかどうかといふ問題は別として、この何れの二つの場合にも人間精神の眞摯な客觀把握の大きな努力のあとを見出すことが出来る。人間の意志は表象を通じて把握されるものであるから、それは眼と口と耳から表出されねばならない。しかしこの三つのもがバラバラに存在する處にすべての機能があるのでなしに、眼と口と耳を離れて直ちに身体から身体に、心から心に、靈魂から靈魂に語るものが存するのである。その關係は恰も、部分と全体との關係を爲してゐると云へる。全体は部分の集合ではあるが部分の集合だけではない。部分の集合だけに止まるならそれは部分の集合体にすぎないので、そこには一なるそして全なる体の形成が見られない。一なるそして全なる体は常に部分に於て截斷せられるときその何れにも屬さないものとして取り除けられて仕舞ふ。それは姿なき体であり無形の形であると見られる。須彌四洲の傳説天文學を形成した印度人の思惟は、この全なる立場に没入しきつた精神が構成したものであつて、そこには表象意欲が存しないのである。そこには無心なる自然解釋が存するだけである。しかもこれに對應するたゞ一句雪山なる表象に萬感をこめることは、少くともそこに幾多の無條件的熟路の存在を假定せなくては餘りにも甚だしく間隙の大きなものと云ふことが出来る。ヒマラヤを雪の山、雪もてる山、Hima-yatとして見るのは少くとも最も單純な形容の文句であるといへる。これを同意味である Hima-aya が意識せられて來るためには、そして又このうちの二者に特殊な嗜好を有するに至つてはこれ又我々の判斷を超えた印度的思惟の熟路と云ふことが出来る。この構成熟路の理解に努力を拂ふことなしには印度文物への萬全な理解は不可能なのである。これはこの道だけに於ては全く疲勞多き作業の連續であるけれどもこれに對する鍵は案外に隨處に存在するものである様な氣がする。例へば日本語に於けるツバメ、カモメ、スズメ、カメ、サメに於ける||メには文献時代に入る前後から一種の整理作用が語彙の上に働いて來てゐて、こういふ一群の語彙の上に存在する何らかのまとまつた機能を想像させはするけれども、現代日本語の言語意識から云へばツバ

メ、カモメ、スズメ、カメ、サメはそれ／＼単一な一体であつてこれ以上の分解を許さない。しかしこれをニメに切りはなすことに對する主觀的な躊躇は客觀的に妥當であるか。それを斷言出来る人はない。我々は何としてもそれを切斷して考へたいのである。これは又例へばラテン語に於ける *cornix* (鴉), *cornix* (鶉), *spintarnix* (みみづく) のようにニメに終る一連の語、また *cimex* (床虫), *pulex* (蚤), *culex* (蚊) のようにニメに終る一連の語、また *antax* (勁悍な), *tenax* (頑固な), *edax* (貪食な) のようにニメに終る一連の語を並べて見るときニメでありニメでありニメである語に對して一種の徴表が一種のニュアンスとして動くのを見逃すことは出来ないと思ふ。こうしたそれぞれの要素に於ける一種のグループを構成する語彙の一隅に於ける、特殊な使用が漸次發達して行くものであることを忘れてはならない。須彌四洲の傳説天文學の形成について云ふならば、それは B.C. 二世紀頃としたいのである。そしてそれが相當に普及したことによつて私の言ふ聖數七をギルドとする側にも同時に聖數八をギルドとする側にも又數のギルドをもたなかつた側にも平等に共通財産として愛用せられ、それぞれの立場に於ける自由表象を許したものと見られるのである。阿育王 (B.C. 一七〇頃即位) に於ける須彌四洲の素材として見られる閻浮提 *Jambudīpa* は小摩崖法勅のみ見られ、そこでは「諸天と交渉することなかりし人々の今や諸天と交渉するに至れる」場所としての閻浮提である。ここに云はれる天は單數の天と讀むべきか宇井博士の如く複數に諸天と讀むべきか、そしてまたその相違をして又諸天との交渉とは如何なることであるかは明確にすることは出来ないが摩崖法勅のうち十四章法勅の第四章に「天宮の光景一及び「天上の諸々の形相」といふ字が見えるからそれは梵天神の住し支配する單數の天の世界のようである。そしてここに於ける天宮は婆羅門教的よりは佛教的なるものが示されてゐるものゝ様である。これから時代が下つて、カリダーサに至ればそこに描かれた自然は A.D. 四、五世紀の感覺の下に描かれてゐるものであるからその中間に A.D. 一五〇年頃のカニシカ王前後の據點を得るとき、そしてその中からその當時の印度世界に於ける地理的感作を除去す

とき更に手近いルートが存在する事が判るのである。

二

科學の進歩には二つの途がある。一つは新しい事實の發見であり、もう一つは古い事實に新しい光をあてゝ見直すこと、即ち既知の事實を説明するための新しい見方考へ方の發見である。このうち新しい事實の發見はそう易々として希むことは出来ないのである。今までの科學の進歩發達に劃期的な結果を齎したものは後の方のもの即ち古い事實に新しい光をあてゝ見直すことによるものが少くない。上古の人間の住んだ世界は草木もの云ふ世界であつた。そこに於て存在する人間はすべて自然に依存するものであり、人間そのものさへ自然の反映にすぎないものであつたと解される。そこに於ける人間の意志はたゞ自然の意志に服従する處に於て存在が許され、それに反するとき人間生存が拒否される。この爲に人間生存の唯一つのみちは自然の意志を承知する事から發するものであつた。この中に神といふもの純粹化、或は自然の抽象化された神なるものが次第に大きく生長して來るのであつた。中世的人間の精神を支配するものはこの立場に於ける神々の世界であつた。この神々も渾く神々であり、やがてはたそがれる神々であつた。その神々は神々だけの世界に住んで居るのであり、この神への結びつきはただ人間の側の努力によつてのみ達せられるのであつた。その神々は秘められた世界を人間には進んで教へなかつた。新世界の發見は人間の側から人間の意志に基いて人間の努力のみによつて到達されたものであつた。そこには周到なる準備が、そして正しき努力が、人間の力が、人間の意志が自然を克服し、自然を征服し、神を服従せしめ、神を凌駕するものであることを示したのである。アメリカ大陸發見に始まる近世なるものは、こうした性格の發展の上に位置づけられる。一言にして云へばそれはインテレクチュアリズムを先驅とするヴォランタリズムなのである。人間があつて神を作つたのであつて、神が人間を作つたのではない。もつと判きり云ふならば、人間があつたといふことは如何なる客觀性をもつものであるのか。神があつたといふことは如何

なる客観性をもつものであるのか。神と人との關係が、いまや又古くして新たなる疑問として我々の前に提出されることとなつたのである。結論を示すならば、人間の客観認識は不確定性原理によつて固定したものは獲得出来ない事になる。人間の認識の浮動性がこゝに知識の浮動化を生むのであり、これが現代危機の實體なのである。こゝに於て佛敎の根本原理である緣起説が新らしき光をあてて見直されなければならぬのである。總てのものが連續觀を斷たれたところに現代人にして始めてのぞき見た人生の深淵が存するのである。一九二七年以降の世界文物は一切新らしき秩序のもとに再構成されなければならないのである。神が人を作つたことは理論的に証明できない事になつたのである。人が神を作つたのではないのである。佛敎の緣起説のみがこの立場を解明する論理として今や大きくクロース・アツプされつつあるのである。

三

人間が人間として存立の當初からして社會關係をもつたものであるけれども、其の人間の環境としての社會が意識され、その社會の中に表示された意識が認識せられるに至つたのは近代になつてからの事である。知的能力といふものが人間に於てのみ見出されるか否かといふ事は問題であるが、この語を狹義において用ひるならば、この世に於て人間はさまざまの思想を構成し、構成された諸々の思想を役立てながら思惟する能力をもつものであるから、人間だけが知的能力の所有者であるといふ外はない。この意味からして或は人間は考へる輩である(パスカル)とか、或は人間は思惟する動物である(ヘーゲル)とかいふような命題が人間の本質を言ひあらはすものと見られる。しかし社會といふ意識が明瞭に把握されて以後の人間は、自らを社會的動物たる方向に傾向づける處に、人間をして眞に近代の人間に特有な仕方で生活せしめるものと云ふ事が出来る。この方向は如何なる點に於て回折する點を有するか否かは別として、原始社會から文明社會にまで連續して生長するうちにその發展の内容をなしてゐるものは、その社會に於て生き働いてゐる

思想そのものの生長の上に問題の鍵が存するのである。國家意識の形成が原始社會と文明社會との區別とせられる今日までの文明社會の中に於ける國家意識が、今や世界意識に轉置せられようとする時これは更に新しい、より高次なるものによつて整理せられ秩序づけらるべきものであるといふ事が出来る。そこに於ては人間の行爲が主体の志向によつて決定さるべきものであり、主觀的な個々の條件によつて制約せられ束縛せられるものではないのである。それが制約せられ束縛せられる如く感ぜられるのは前時代に對する愛惜の感情の餘影であるといふ事が出来る。とはいへ社會意識そのものの誕生の基地はもとより社會そのものに存したのではなしに個々の人間精神そのものの中なのであり、個々の精神そのものの分析によつてはこれが見出されるものではなしに社會に生きてゐる個々の人間の中に於てこそ始めて見出されるものなのである。個の中に生れてゐる全なるものの意識はともすれば個なる性格づけの中に同感を見出しゆくものである。この意味に於ける全を清算しあくまで個を補ひ、よつて以て主体なるものを構成する全の構造に立脚したる全の論理が完成せられねばならぬ。そこに於てはしかし乍らずでに高次の立場への流轉變移がたどられる。それは現象そのものゝ克明深刻な搜收の後に、はじめて種に昂められた綜合の態度が生れるものである。

四

人間は思惟する社會的動物として存するのであり、その意志表示が主として言語によるものであると見るとき、マイエの云ふが如く言語は一つの社會的制度である。言語の存在及び發達の諸條件は社會的見地からしか理解出来ないものであり、單なる心理學的考察に於ては一つの十分なる説明をも發見することの出来ぬものである。もつと進んで云ふときはド・ソシュールの如く一定の社會的集團を豫想した個々の具体的言語であつて、一定の地域に通じて行はれる言語として通語 (Langue) の問題になる。そしてそれは言語の社會的部分であつて、個人に外在し、個人自身ではそれを創造することも變形することも出来ないものであり、それは共同社會の諸々の成員間に行はれる契約の一種によつてし

か存在し得ないものであるといふ事が出来る。通語の發達は社會に於て説明せられなければならない。通語は單なる物質的對象でなく、また單なる有機体でもない。それは諸多の原因によつて進化してゆくところの一つの社會的なるものである。ドラクロアの如き心理學者をして云はしむならば、通語は一つの制度一つの社會的所産であり、一切の言語的統一は文明の統一であり、言語に於ける統一の缺如は文明の喪失を意味するとまで云ひ切る事が出来るのである。かくの如き社會的制度和して考へられた言語は云ふまでもなく、宗教上の信仰や行事と同様に我々の出生する以前に於て明に存在し我々が生れると同時に既製品として受取るものなのである。それは個々の人間の外部に存在し傳統的に傳達されるものなのである。即ちデュルケムの云ふ處の外在性と拘束性とを有する社會的なるものである。ド・ソシュールの説く如く通語は社會の諸々の成員間に行はれる契約の一種であり、しかも、この契約は自由に選擇される契約ではなく、語の意義づけについては大衆は決して相談をうけないで強制されるものなのである。ここに於て通語といふものは特定の人間集團内に行はれる具體的言語体系である。一定の社會は一定の精神態をもつて居り、この精神態は言葉を通して表はれるものである。この個々の具體的言語で一定の地域に行はれる言語を意味する通語といふ觀念は、社會集團といふ觀念と緊密に結びついてゐる。個々の具體的言語の研究に於てもその立場を見失ひさへしなければそれは、直ちにその言語を使用した精神態を把握することが出来るのである。

五

言語には言語自身の變遷が考へられる。意味の變化そのものである。意味といふものは變化に曝されてゐるものなのである。言語の目的は傳達にあることは云ふまでもない。この場合言語が意志表示の爲に効果的に用ひられる爲には傳達者が相手に自己の傳へんとする事柄を通約された共通のものにしておかなければその目的は達せられないのである。従つて言語の用いる記號としての一定の音と意味との關係は、その言語を用いる社會集團内では同一であることが絶対條

件となる。しかし言語の用ひ得る記號は有限であるに反し、傳達さるべき對象は無限であるから、必然的に通約的手續を行つて記號の有限數の内に收容せなければならぬことになる。これは概念の形成である。この言語による抽象作用が存することから意味の伸縮性が發生するのである。これは言語自身の側から云へば言語の多義性である。この場合この多義性を拘束するものが感情的要素を中心とする社會的影響である。これは言語の上に意味變化を助長させる社會集團の精神態そのものの環境形成よりして言語内容に動搖を生ぜしめるものである。日本の社會が佛教初傳の後に奈良佛教を完成した精神は初傳以來繼續し來つた精神により貫かれてゐた。そこに於ける主導者はあくまで皇族側に存したのであつて、臣下のものにとつては佛教信仰に於ける主導権は保たれて居らなかつた。聖德太子を借りて表現せられる奈良佛教の性格は云ふまでもなく敬田、悲田、施藥、療病の四院をそなへた國家中心の佛教であつた。これは六朝佛教に對する日本的理解的極緻であつたと云へる。中國に於ける隋唐の佛教の性格に一つの斷層の存することはあらゆる資料が殆んどこれを示してゐる。例へば塚本博士の既に圖示される如くAD. 五一〇—五三〇に龍門造像に於て極點に達する彌勒像と同地に於てAD. 六五〇—六九〇に極點に達する阿彌陀像の造像意圖の間の不連續線なのである。そしてこの事は又日本に移して考へると平安佛教に至つてから洛陽に求法した円珍は大中九年(AD. 八五五)十二月及び大中十年(AD. 八五六)一月龍門を二度までも過ぎつつ石箱造像のことには一言も觸れることの無い無關心ぶりなことである。この時の円珍の眼には一般大衆の求法の姿は存しなかつた。そこにはただ二人善無畏及び金剛智の宗教上の先達と他に心を引いたものは自居易があつたのみである。平安佛教が求めてゐるものはこうしたところに片鱗を示すものであり、これは平安遷都の後にも依然として健在した南都七大寺を中心として生長してゆく奈良佛教との間の異質的性格なのである。これは後に鎌倉時代に至つて法然の淨土宗立教開宗の強力な精神的支持に働く要素なのである。奈良時代の佛教は使用言語の性格から云ふならば吳音佛教の特徴を荷ひ得るものである。しかし奈良佛教は奈良朝の末期中國に派

遣した留學僧の懐いた理想と相容れぬものとなつた。平安遷都の事情が更に詳細な社會的必然を生み出してゐないところに我々は上部指導者の間を支配した急進理想家の暴力的制覇をすら豫想するものである。桓武天皇の御代に在來の經書の讀音を漢音に統一せしめられたといふ事から推察せられる事は奈良朝末期には吳音を通じて中國文化が漢音による唐代文化に方向轉換を行つてゐることが考へられる。吳音使用をすて何の必要にもとづいて漢音統一を實施したのであらうか。漢音に於ける一つの著しい特色として「兵」とか「清」とかいふ系統の文字は「へい」「せい」の様に「い」といふ假名で表はしてゐるが、吳音では「ヒヤウ」「シヤウ」の様に「ウ」で表してゐる。「ウ」は標準語の「*ue*」の系統に屬するものであり北京語でも「*ue*」に終つてゐる。しかるに今の陝西省の方言では「兵」や「清」は大抵「*ie*」の母音に終つてゐる。これは正しく漢音と符節を合するものである。陝西省の首府西安は云ふまでもなく唐都長安の故地である。漢音統一と吳音放棄との間にはそれ故に現今に於て標準語となつたものの側を棄てて方言として残つた側のものを採用せんとした意圖の下にこれを對比して理解することが出来るのである。桓武天皇の御代に即ち漢音統一政策が行はれて間もなく長安に留學した空海、最澄の二人がある。この二人は何れも歸來後山による佛敎の主導者となつてしまつてゐるが、この二人の佛敎の有する世間性について従來とは別な立場から考察せねばならぬ。空海のごときは長安青龍寺の惠果阿闍梨について眞言の灌頂を受けたのであるが、このとき彼は長安に來て二ヶ月にすぎなかつた。この時王堂寺の珍賀によつて代表せられる傳法不平の申入れもさることながら、惠果の認識した初期密敎なるものの性格からして、ここにも又大きな意圖が見られるのではなからうか。結論的に云へば文化的には古い傳統をもつた民族である漢民族の間には異國的要素の多い密敎的性格は在來の傳統的佛敎に比して一般に理解される度合を全然缺如したと云へるのである。即ち當時の人達一般には密敎が受容されてゐなかつたのではないかと思はしめる資料が存する。譯經史より見るならば唐代密敎は傳統的佛敎を壓して流行したかに見られる。しかしこの時代の密敎全盛を語るべき密敎美術作品

の現存するものが殆んど見られない。更に又會昌五年の排佛（AD.八四五）以後密教が中國に於て遂に復興せず、宋代に密教經典の翻譯事業が行はれたに拘らず一般より忘れられたような状態になつたことを思へば珍賀等の不平をおして青龍寺惠果が傳法を實施したことそのことに深き文化史的省察を加へなければならぬものが存する。空海が人を推薦された辭の中に「誦兩京之音韻、改三吳之訛響」と見えてゐて、早くも吳音は「訛響」と貶されてゐた。また歸朝後の空海は重要な經文は専ら漢音によつて教授したのであり、醍醐寺本大孔雀明王經に施された漢音による點でも想像される如く、漢音吳音の對決は極めて意識的なものが存したのである。空海の在唐二ヶ月にして灌頂を受けたことはもとより彼の非凡なる素質にもよることながら言語的才能から云ふならば、日本人として唯一人中國譯經史上に於て筆受の重任を果した靈仙三藏（延曆二十二年（AD.八〇三）入唐）に於て、同時代入唐者三名中の最高のものを見出すのは我々のみではないであらう。而も靈仙三藏の事蹟は大正六年（AD.一九一七）まで一千百餘年の間、史上に没してあらはれなかつたのである。この靈仙三藏はもと奈良興福寺の學僧であり、法相宗を習學せる人なること源信の一乘要訣卷下に見えてゐる。

六

奈良佛教と平安佛教との差はあらゆるところに見られるものであるが、この最も大きいものゝ一つとして戒律觀を擧げることが出来る。これは即ち小乘戒と大乘戒との對立といふことが出来る。而もこれは平安時代に至つてはじめて奈良佛教が極めてはげしく論難され始めたものなのである。中國に於ては東晋の末始めて戒律の全文が譯せられ羅什に至つて梵網戒の譯出を見た。しかし大乘戒なるものは主として意業を規定するのみであつて、日々の行動に至つては殆んどこれを論ずることはないのである。その故に大乘門流に於ては日々起居行動の規定には矢張り小乘戒相に據る外に途はなかつたのである。唐に於ては四分律が盛に研究せられこの中に道宣による南山律、法礪による相部律、懷素による

東塔律の三派分立を見たのである。かくの如く中國に於ては小乗律の傳譯があつて後に大乘戒が知られた。然るに我國に於てはこれと反對に先づ大乘戒が知られて後に小乗戒が傳はつたのである。かくて鑒眞の傳へた道宣南山律による東大寺の戒壇は四分の戒相を傳へつゝも「所立戒場有三重壇、表大乘菩薩三聚淨戒故、於第三重安多寶塔、塔中安釋迦多寶二佛像、表一乘深妙理智冥合之相」といふ大小混合の形であつた。これに對して遺憾とした最澄は大乘の學徒須らく大乘の戒に依行すべしとなして立ち上り、我國佛教渡來以來未だ會て見なかつた激論が南都北嶺の間に往復したのである。弘仁九年（A.D. 八二一）今より以後は聲聞の利益を受けず、永く小乗の威儀に垂き小乘下劣の行を棄てんといつて自ら二百五十戒を捨てることを誓願し、我宗の學生には大乘の戒定慧を開かしめんと告げる最澄の一石は、しかし乍ら、弘仁十三年六月四日彼の示寂までは大乘円頓戒壇建立の勅許は得られなかつた。その死後七日目である六月十一日を以て遂に戒壇建立の勅許が與へられたのであるが、この間の事情にも甚だ明瞭を缺くものが存するのである。かくして叡山は奈良、筑紫下野の三壇に竝んで受戒の道場を有することとなり、こゝから平安佛教として第一次脱皮を行つた日本佛教そして其後に鎌倉時代を導き現代に至る日本佛教の主流の誕生があるのである。南都七大寺と叡山の關係は尙多く考究せねばならぬ問題を藏するものである。當時の佛教界が如何に墮落してゐたかといふ狀況は延暦四年（A.D. 七八五）に「僧尼等多非法旨、或私定檀越、出入閭巷、或誣稱佛驗、誑誤愚民、如此之類擯出外國」することを命ぜられ、平安遷都の翌年である延暦十四年には、なほ改悛せず違犯愈々衆きにより重ねて嚴命を下してゐること、又十七年四月には「沙門而今不崇勝業、或事生產、周施閭里、無異編戶、衆庶以之輕慢」と云ひ、續いて今より以後此の如き輩は寺に住し供養を受くることを禁ぜられ、同じく七月には「平城旧都元來多寺、僧尼猥多、濫行屢聞」と見え檢索を命ぜられ、更に加へて同じく十月には「破戒之僧、或營生產、不聽住寺、并充供養」と勅せられてゐることに見られるものである。これで知られる如く意識せられてゐるのは平城旧都の僧尼である。それは私定檀越、出入閭巷、或誣稱佛驗

(延曆四年)であり、或事生産、周施間里、無異編戸(延曆十七年四月)僧尼猥多、濫行屢聞(延曆十七年七月)或營生産(延曆十七年十月)受人屬託、或行邪法(延曆十八年)或事奸濫、詐稱改過、未捨妻孥(延曆二十三年)淫犯之徒屢聞(弘仁三年)といふ如き社會的行動が多乖法旨(延曆四年)不崇勝業(延曆十七年四月)破戒之僧(延曆十七年十月)行邪法(延曆十八年)諸國緇徒多虧戒行(延曆二十三年)外託勝因、内虧戒律、精進之行無顯(弘仁三年)といふ簡單な理由の下に批難されてゐるのである。これは一般に奈良朝末期の僧尼の生活態度がかくの如く惰落する傾向に趣きつつあることが特に示されるに至つたのであらうか、或は特に指導的精神の革命によつて新らしく意識の上に浮び上つて來たものであらうか。何れにしろここには二種の類態の佛敎の闘争が見られる。大体奈良朝といふものは三種の性格に分類出來る。第一は飛鳥期であつて中國關係で云へば六朝末から隋唐初期までであり大化改新の推進力をなした文化である。第二は白鳳期であつて、中國關係から云へば唐高宗中宗時代が中心をなすものであつて、この時代には遣唐使は六回派遣せられてゐる。第三は天平期であつて、中國關係から云へば開元天寶時代の盛唐文化である。遣唐使はこの時代にも六回行つてゐる。而してこの時代は遣唐使の行く度ごとに少くも數人多い時には十數人の留學生を伴つてゐるのであるが、それらは例へば高向玄理の如く三十二年、請安は三十二年、惠隱は三十一年、吉備眞備は十七年玄昉十七年その連中のうち比較的短かゝつたのが廣齊の十五年といふ様に在留期間が長かつたのである。しかし平安朝になると空海にしろ橘逸勢にしろ二年足らずであつた。また還學生を命ぜられた最澄に至つては最初から往還一ヶ年を所期とし其の期を過ぐることを得ざれと嚴命せられたのである。この時代は甚だ長いものとしても田仁の九年、円珍の五年といふ具合に留學期が短縮したことは默過することの出來ない大きな意義を背後にもつものである。こうした文化現象を連續的に考へる場合に結ぶことの出來ない斷層の存在することは文化に於ける内容的な異質性の消化を考へることなしには理解することが出來ない。その異質物の消化者は云ふ迄もなくその時代の社會そのものなのである。その社會そのものゝ本質が明かにされぬ限りこの異質物の性質は明瞭にされることはないのである。——二四・八・二五——