

第96回 日文研フォーラム



日本浄土思想と言葉

— なぜ一遍が和歌を作って、親鸞が作らなかったか —

Pure Land Buddhist Thought and Language

— Why did Ippen Compose Waka and Shinran Not? —



デニス ヒロタ

Dennis Hirota

国際日本文化研究センター

日文研フォーラムは、国際日本文化研究センターの創設にあたり、一九八七年に開設された事業の一つであります。その主な目的は海外の日本研究者と日本の研究者との交流を促進することにあります。

研究という人間の営みは、フォーマルな活動のみで成り立っているわけではなく、たまたま顔を出した会や、お茶を飲みながらの議論や情報交換などが貴重な契機になることがしばしばあります。このフォーラムはそのような契機を生み出すことを願い、様々な研究者が自由なテーマで話が出来るように、文字どおりインフォーマルな「広場」を提供しようとするものです。

このフォーラムの報告書の公刊を機として、皆様の日文研フォーラムへのご理解が深まりますことを祈念いたしております。

国際日本文化研究センター

所長 河合 隼雄

● テーマ ●

日本浄土思想と言葉

— なぜ一遍が和歌を作って、親鸞が作らなかったか —

Pure Land Buddhist Thought and Language
— Why did Ippen Compose Waka and Shinran Not? —

● 発表者 ●

デニス ヒロタ
Dennis Hirota

IBS仏教学大学院大学（カリフォルニア州）準教授
Adjunct Professor, Institute of Buddhist Studies, California
京都浄土真宗翻訳シリーズ主任翻訳家
Adjunct Professor, Shin Buddhism Translation Series, Kyoto



1997年5月13日（火）

発表者紹介

デニス ヒロタ

Dennis Hirota

IBS仏教学大学院大学（カリフォルニア州）準教授
Adjunct Professor, Institute of Buddhist Studies, California
京都浄土真宗翻訳シリーズ主任翻訳家
Adjunct Professor, Shin Buddhism Translation Series, Kyoto

1946年 カリフォルニア生まれ。

1967年 カリフォルニア州立大学パークレー校卒業。

1969年 カリフォルニア州立大学サンフランシスコ校修士号取得。

1996年 名古屋大学博士号取得。

1974年～ 本願寺国際センター『英訳親鸞著作全集』翻訳主任

1994年～ IBS仏教学大学院大学（カリフォルニア州）準教授

主な著書：

Tannishō: A Primer. Kyoto: Ryukoku University, 1982.

No Abode: The Record of Ippen. Kyoto: Ryukoku University, 1986. Revised and expanded edition: Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

Shinran: An Introduction to His Thought. With Yoshifumi Ueda. Kyoto: Hongwanji International Center, 1989.

Plain Words on the Pure Land Way: Sayings of the Wandering Monks of Medieval Japan. A Translation of Ichigon hōdan. Kyoto: Ryukoku University, 1989.

Wind in the Pines: Classic Writings of the Way of Tea as a Buddhist Path. Fremont: Asian Humanities Press, 1995.

The Collected Works of Shinran. Translated, with introductions, glossaries, and reading aids, by Dennis Hirota (Head Translator) et al. Kyoto: Jōdo Shinshū Hongwanji-ha, 1997.

論文：

"Religious Transformation in Shinran and Shōkū," *Pure Land*, No.3, 1987.

Higan: The Japanese Observance of the Equinox. Chanoyu Quarterly, 57:7-17, 1989.

"On Attaining the Settled Mind: An annotated translation of *Anjin ketsujō shō*," *Eastern Buddhist* xxiii(2):106-121, 1990, and xxiv(1):81-96, 1991.

"Breaking the Darkness: Images of Reality in the Shin Buddhist Path," *Japanese Religions*, 16:3, 1991.

"Shinran's View of Language: A Buddhist Hermeneutics of Faith," *Eastern Buddhist*, xxvi: 1 (Spring 1993) and xxvi:2 (Autumn 1993).

"The Illustrated Biography of Ippen," in Donald S. Lopez, Jr., ed., *Buddhism in Practice*. Princeton University Press, 1995.

"Shinran," in Ian P. McGreal, ed., *Great Thinkers of the Eastern World*, Harper Collins, 1995.

"Nishida's Gutoku Shinran," *Eastern Buddhist*, xxviii:2, 1995.

親鸞の言語観。『思想』(岩波書店) No. 871, January, 1997.

中世浄土思想と和歌 一遍・親鸞の一考察。『季刊日本思想史』(ベリカン社), December 1997.

親鸞思想と解釈。『日本研究』No. 17, 1998.

問題提起

今日は、日本浄土思想と和歌という文学形態との関係について、考えてみたいと思います。このテーマには、二つの基本的な問題が絡んでいます。一つは、仏教と文学あるいは和歌との関係であって、もう一つは、より広い意味での、仏教と言語との関係であります。

しかし、今日は、こうした重要な問題を詳しく考察することはできません。また、特に日本文学に関して私は門外漢でありますので、限られた範囲になります。従来とは少し異なったアプローチで、日本浄土教における宗教自覚と和歌という表現形態との関係についての考察を進めてみたいと思います。

仏教と平安・鎌倉時代の和歌の関係についての研究は、幾つかのアプローチで行われています。歌人たちの立場に立ちますと、仏教は様々な形で和歌に取り入れられました。功德を積むための修行として、仏教の概念や教えを表す和歌が詠まれるようになり、勅撰和歌集に「釈教歌」という分類ができましたし、また、自らの芸術を発展させ、深めるために、仏教思想を借用する歌人もいました。藤原俊成と彼の『古来風躰抄』にみられる天台思想は典型的な例でありましょう。

そしてまた、仏教行者あるいは遁世者としての生活をしながら、文芸にいそしんだ人々もいました。このような人々としては西行や鴨長明、兼好法師等がすぐに思い出されます。こうした、言わば隠者、修行者である文芸家にとって、一つの課題となるのは「狂言綺語」説という文学に対する仏教的批判でありましょう。しかし、こうした問題の在り方は、主に文学中心であり、研究の対象となるのは、文学的に優れた価値を見いだせる作品とその作者に限られます。

今日は、こうした研究と違って、仏教思想と和歌という文学形態との関係、つまり和歌の宗教表現としての適用性あるいは可能性に焦点を当ててみたいと考えております。その為に、次の二つの作業をしてみたいと思います。

その一つ目は、仏教思想家の和歌を考察すること、そして二つ目は彼らの和歌制作の背景を比較することです。前者のものとしては、もちろん単に五七五七七の形をとった表現を和歌と認めてはなりません。和歌の伝統的手法、つまり「枕詞」、「縁語」、「掛詞」、「本歌どり」などを、どのように宗教的表現として取り入れているのが問題なのだからです。したがって、仏教者であって、またある意味で歌人であった人物の歌を読むということになります。

一遍と和歌

こうした考察の為に、一遍は適切な対象になるかと思われます。勿論、仏教者の間にも、もっとれっきとした歌人はいます。西行や慈円もいましたし、後の時代には良寛がいました。また連歌の世界では、心敬や宗祇といった人々が思い出されます。しかしこうした仏教者は、一遍の場合とは異なっていて、日本仏教思想に独自の発展をもって貢献したとは言い難いのではないのでしょうか。というのは今日でも、西行はなぜ出家したのか、それは自由に和歌を作るためではなかったのか、というような議論は続いていますし、また良寛の覚りはどういうものであったのか、意見は分かれています。

一方これに対して一遍は、鎌倉新仏教を創造した人々のうちの一人として認められていて、仏道に対するその献身的姿勢には疑う余地はありません。一遍は死ぬ間際に、阿弥陀経を唱えながら自分がそれまでに書いたものすべてを焼いてしまいました。最終的には阿弥陀仏の名号しかない、という意味だったのです。こうした行動は、西行にも長明にも到底考えられないことです。

しかし同時に、一遍は西行を自分の先達、自分の師匠の一人としてみていたの

ではないかと思われまゝ。「西行法師」といい、西行が訪れた歌枕の地を自らも訪ね、その地で同様に歌を詠んでいます。つまり、一遍は西行を慕い、彼のように和歌を自分の日常生活の一部分にしていたのではないかと思われれるのです。

江戸時代に編集された『一遍上人語録』には、約七十首の和歌が記録されています。ある研究者は、一遍は、その生涯においてその十倍の数、つまり約七百首の和歌を詠んだに違いない、と言っています。残っている和歌を見ると、かなり多くの和歌を詠んでいたとしても、ちっとも不思議ではありません。というのも、何気なく詠まれた歌が多く、また手紙に書き添えたり、あるいはお寺や神社にお参りした際に奉納したなど、随時に読まれた歌が多いからです。一遍の十六年間の遊行生活においては、残っている歌と同じ様な和歌を詠む機会は沢山あつたはずです。

したがって、一遍は、仏教思想家であつて、そして、文学的評価はともかくとして、ある意味では、歌人であつたとも言えます。故に、思想と和歌という形態の關係を探る為には、まことに適切な対象になるのであります。

そして今日の二番目の作業は、先にも述べました通り、比較することです。和歌を詠んだ仏教者と詠まなかつた仏教者との比較を通して、詠歌（即ち和歌を詠

む)という行為を支えた思想的要素、そしてあるいは和歌という文学形態を不適切にした思想的要素が明らかになる可能性があるのではないかと思うのです。それが、私の疑問、「なぜ一遍が和歌を作って、親鸞が作らなかつたか」という今日のテーマであります。

一遍と親鸞

一遍は一二三九年に生まれています。親鸞が亡くなった一二六三年には、彼はおよそ二十四才で、そして、それは九州で十一年間の勉強と修行を終えた年であります。しかし、同時代の人物とは言いまして、年齢は離れていて、直接的な接触は何もなかったようです。また、一遍が親鸞のことを知っていたという証拠は何もありません。

しかし、一遍が学んだ仏教は法然の弟子の證空が発展させた西山派の浄土教です。證空は法然門下の重要な弟子でありまして、親鸞が吉水の一門に入ってから流罪になるまでの六年間を、一緒に過ごしたのではないかと考えられています。また證空と親鸞はともに、法然門下では、一念義系統と言われています。つまり、

念仏の行を強調する多念義系統に対して、本願を信ずることをより強調したグループに属していたと言われています。そうしますと、思想的なルーツに関して言えば、親鸞と證空の孫弟子であった一遍とは、わりと近いことになります。今日のテーマである比較のためには、このことは好都合であります。

もう一つ、今日のテーマに関係して、思想的に非常に近い点があります。それは、普通の言語行為、すなわち我々の日常の言葉に対する批判的な態度です。親鸞の有名な言葉に「よろづのこと、みなもてそらごとたはごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておはします」というのがあります。又一遍も、次の様に言っています。「念仏の外の余言をば、皆たはごととおもふべし」。ここには、言語に対して二つの考え方がみられます。これらの考え方は、浄土教一般についていえるのでありますが、親鸞と一遍におきましては、非常に明確に表現されています。

その考え方の一つは、言語に対して否定的なもの、これは人間の概念・思考は、歴史的・社会的に条件づけられたものであって、必然的にある状況の中から、またある特定の立場からの観点を表しているという認識であります。つまり、言葉・概念は事実そのものを表象しているのではなく、人間のものの見方は自己中心的

であり、自己の立場からのものの把握は歪められているとします。こうした大乘
仏教一般にみられる考え方には、徹底した言語批判が内包されています。

もう一つは、言語に対して肯定的な考え方、つまり人間存在の言語性を認める
ものであります。したがって、人間が実在（即ち真実あるいは真理）に触れる道
は、こうした言語性からは離れ得ないとするのであります。この点において、浄
土思想は、他の仏教諸伝統とは異なっています。他の多くの仏道では、行者は妄
想（我執やものの実体化により歪められた思考や言語の世界）を種々の修行や持
戒によって打ち破り、解脱を得るとされています。それ故に、それらの仏教では
禅定の実践や智慧の実現が中心的な課題となるのですが、それに対し日本浄土仏
教はまさに言葉によって、また言葉を媒体として覚りに至る、あるいは実在と出
会う道であります。無論、通常の思考・言語行為を真実として肯定するのではあ
りませんが、日常生活は宗教的転換の場として肯定されています。こうした意味
での言語の肯定によって浄土教は日本での土着化を遂げたのであり、そして宗教
自覚と和歌の表現もここに関係してくるのであります。

ここで、言葉あるいは言語行為に関する疑問が起こってきます。

一見相反するこうした二つの姿勢を有する日本浄土教は、特定概念をもつ世

界観を築きながら、一方で、同時にこうした概念の限界を認め、執着を否定しています。こうした言葉に対して批判しながら同時に肯定するという思想構造は、どのように融合されていて、文章（あるいは、今日のテーマである詩歌）となつていったのでしょうか。

一遍と親鸞にはともに、詩歌の形のものとして、漢文の偈頌と和讃があります。勿論ほかにも、二人ともに消息法語と語録、そして別の種類の書物もあります。親鸞には五百首以上の和讃がありますが、その一方で和歌は、確かなものとしては一つもありません。親鸞は和歌を一つも残してはいないのです。

一遍の和歌

では次に、一遍の場合を考えてみましょう。まず、一遍の和歌の種類と性格を掴む為に四、五首の例を見たいと思います。

先ず、神社詣での際に授けられた御告には、和歌の形をとったものがあるといふことに注目すべきであると思います。夢に受けた啓示は、一遍の宗教生活と思想に重要な役割を果たしました。一遍と時宗の代々の指導者たちの和歌・連歌の

文芸活動を研究した金井清光氏は、一遍の詠歌に関して、「法語よりも和歌のほうが適切であり効果的であった」といい、「神仏のことは昔から韻文形式によって人々に示されて来た」としています。つまり一遍の場合、「神仏の真言」としての和歌の性格を強調しているのです。

『一遍聖絵』などに、確かに和歌の形態をとった神（権現）からの御告が幾つか記録されています。例えば、

大隅正八幡宮にまうで給（ひ）けるに 御神のしめし給（ひ）ける歌

と（十）ことは（葉）に南無阿弥陀仏となふればなもあみだぶにむまれこそすれ

「なもあみだ仏に生まれ」という一遍の思想表現がでていて、『一遍上人語録』の「南無阿弥陀仏の外に能帰もなく、又所帰もなき」に似ています。しかし、この様な御告の和歌は、数少なく、また和歌としての文学性を欠いていまして、一遍の和歌の中でも典型的なものとはいえないと思われまます。

また、数は少ないものの、釈教歌の性格を帯びた歌もあります。例えば、

法の道かちよりゆくはくるしきにちかひの舟にのれやもろ人

この歌も、内容・表現ともに一見平凡にみえます。「難行道」（聖道門）と「易行道」（浄土門）は、龍樹の『易行品』において、陸道を歩行することと水路に乗船することに例えられていて、浄土教の伝統に頻繁に使われてきた譬喩であります。

しかし、この歌は単に教義を表す釈教歌ではなく、背景にある一遍の遊行の生活と時衆の指導者としての活動が浮び上がっているのであります。彼は四国・九州・本州の間をたびたび渡っていました。こうした時、水軍を率いる豪族である河野家出身であった一遍は、自らの親族の助けを受けて舟を利用したと推測されています。実際『聖絵』に時衆が何艘かの舟に乗っている場面が幾つか描かれています。そして右の歌は、こうした舟に乗る時に作られたのではないかと推測されるのです。このように理解すれば、一遍の和歌の性格をよく表していることとなります。というのは、和歌の形態は神仏の言葉に相応しいといっても、一遍の場合、御告・釈教の歌は極めて少なく、教義内容を頭に残る形にしたというよりも、和歌に別の機能や可能性を求めたのではないのでしょうか。それは相手を、

通常の世界観やもの見方から、超越した境地に導くことでありまして、右の歌の場合、世間を遊行している時衆を仏法あるいは仏道の世界に転入させようとしているのであります。

一遍の和歌の典型を明確に述べようとするならば、次の三つの重要な要素から構成されていると考えられます。(一) 訓戒の態度にみられる歌の機能、(二) 名号という根源、(三) 捨て聖というペルソナ。特に(三)に含まれるスタイル、テーマ(こころ、捨てること)や、イメージ(はな、月)などについては、西行の歌の著しい影響を考えなければなりません。それは別の機会に譲り、ここでは(一)と(二)について考えてみようと思います。

(一) 一遍の和歌の機能

先に述べましたように、一遍の歌の多くは、質問に対する返答、あるいは何かの出来事に対する反応であり、随時に詠まれたものであります。例えば、

予州御化益の頃、三輩九品の念仏の道場に、管弦などして人々の遊びたはぶれ侍べるを、見たまひて

つ　の　国　や　な　に　は　も　法　の　こ　の　葉　は　あ　し　か　り　け　り　と　お　も　ひ　し　る　べ　し

一遍の歌が果たしている役割を考察するために、まずこの和歌のテーマと、それを表現している和歌という形態との密接な関係に注目してみたいと思います。

詞書によれば、一遍は、遊行中のある時、人々が念仏道場において楽器で歌を楽しんでいるのをみて、戒めとしてこの和歌を詠んだ、とあります。「三輩九品の念仏」は、融通念仏のことを指していると推測されていますが、融通念仏の聖たちは、仏法を広めるために今様をよく作ったといわれています。一遍は、念仏行者が道場で仏教の教えを表す今様を歌っているのをみて詠んだのでありましよう。

しかし、一遍の戒めは、単に道場における「遊びたはぶれ」に対する批判ではありません。人々が仏教のメッセージを伝える今様を楽しむことの背景にあります、文芸も修行であり、功德を積む手段であるという考え方を批判したのであります。一方『一遍上人語録諺釋』には、この和歌は『後拾遺集』の遊女宮木の左記の歌に基づいているという注釈があります。

津の国のなにはのことか法ならぬ遊び戯ぶれまでとこそきけ

この和歌のテーマは、『法華經』の教えに基づいています。この經典に、もし子供が砂遊びで卒塔婆を作れば、それは遊びでも功德を得る結果をもたらすと説かれています。つまり、歌を詠むのも仏道にかなうという主張であります。さらに、「なには」という地名は、「何事も」という意味をもつ掛詞として用いられています。ここには、世間のものすべては、虚空の相であり、また法身仏の現れであるという密教的考え方が窺われます。こうした世間にある物事を肯定的に捉える考え方をもち、先に述べた文芸を批判的にみる仏教の文学観は翻されるであります。

一遍は、今様を楽しむことが仏道の修行になるという見方を否定し、通常の言語行為を批判する浄土教的観点に立っています。しかし特に注目したいのは、一遍の批判自体が和歌の形をとっていることでもあります。歌をもって歌を楽しむことを戒めるということになります。一遍は本歌どりという手法をもってこの逆説的状况を強調しています。そして、「なには」という掛詞だけではなく、「あし

かり」(芦、悪)という縁語を用いて批判を表します。つまり、和歌の手法を巧みに使用し、文芸が仏道になるという考えを否定しているのです。こうした矛盾しているようにみえる状況は、一遍の言語観に根差しています。一遍は、通常の言語をもって人々を、普段の虚偽的概念や言葉への執着からその克服へと導こうとして、そしてまた和歌という文学形態をこうした機能をもつ言語表現の仕方として好んだのであります。

前述の、「神仏の真言」はよく和歌の形をとるという考え方は、一遍の場合にも示唆的ではありますが、その意味はより広い観点から理解されるべきでありましょう。一遍にとつて、熊野神社での啓示は彼の人生に転換をもたらし、また和歌の形をとらなかつたものの、一遍の和歌にみられる機能を果たしたのであります。一遍は、念仏札を阿弥陀の本願を信じない人にも渡していいのかという、自分の伝道活動に関して深い疑問を抱いて詣でたのであります。そして権現の戒めは次のようにいうのであります。

融通念仏すすむる聖、いかに念仏をばあしくすすめらるぞ。∴信不信をえらばず、浄不浄をきはらず、その札をくばるべし。

これによって、一遍は善悪という分別に対する執着から離れることができただけです。一遍の和歌の機能も、こうした戒めと同様であります。例を一つみてみましょう。

山門横川の真縁上人よりの文に、「すみすまぬこころの水の色々にうつり
うつらぬ雲のみゆらん」。。

すみすまぬこころは水の泡なれば消たる色やむらさきの雲

このように手紙に付された歌交換の例は幾つかありますが、一遍はよく相手の和歌に基づいた歌を詠み返事をしています。相手の言葉を用いながら、転換した理解の仕方を表しているのです。これは、比叡山の真縁が、心の水を澄んだ状態にしなれば、臨終来迎の雲が見えてこないという和歌を一遍に送ったとき、その返事の歌であります。ここでは、通常に考えられる実体化された心が問題にされ、自分の努力でそれを集中したままにしななければならないのではないか

ということですが。しかし一遍は、心の状態はどうであれ、それは妄想であると返事しているのです。こうした心が妄想であり、自己に対する執着が消えるときこそが臨終であるというのです。つまり、彼は通常の考え方の枠組みを崩壊へと導こうとしているのであります。

(二) 名号を和歌の根源とする

一遍の和歌は、通常の虚偽的言葉ではなくて、人々を普段の世界観や考え方から転換された宗教自覚へ導くという機能を有しています。こうした言葉はなぜ可能であるのでしょうか。普通の言語行為とどのように異なっているのでしょうか。一遍の考えでは、彼の和歌は名号と同じ性格をもっているからであり、また名号から出て来る言葉であるからといえるでしょう。名号と同様の性格を例をみて考察してみます。

まず一遍は、和歌あるいは宗教的働きを果たす言葉の根源という問題を意識して、それを「こころ」というテーマで直接扱ったことに注目すべきであります。例えば、次の和歌があります。

身をすつるすつる心をすてつればおもひなき世にすみ染の袖

一遍にとって、修行に対する執着（すつるころ）を捨てることが肝要でありま
す。行者は世間だけではなくて、何よりも自分の善や徳に対する我執を克服しな
ければなりません。一遍自身の場合、こうした決定的な宗教体験は、熊野神社で
の啓示によって起こったのでありましょう。先にみたように、一遍は念仏者の理
想的生き方を「すててこそ」という言葉で表現しています。右の和歌では、これ
は身も心も捨てて、「おもひなき世」に転入するといっています。また、「すみ染」
の衣は掛詞であり、世に「棲む」と「おもひなき」心の「澄んでいる」ことでも
あります。

この和歌は全体的に勢いがあり、ある種の論理で統一されています。また最後
が具体的なイメージで結ばれているのは一遍の和歌では少なくて珍しいのですが、
通常の観念と判断を超越するというテーマは、和歌の動きに反映されています。
こうした点において、「すてる」ところに出現する名号に類似しています。一遍は、
釈迦仏の一生の教えはすべて「南無阿弥陀仏になりはてぬ」であるといふので
すが、和歌にも凝縮する力があり、普段の分別（すみすまぬ）や思惟（すつるこ

る)を超えた世界観を表す力があるともいっているのであります。

和歌のこうした凝縮力と統一された形を作る簡潔性は、一遍にとって大事であったと思われます。つまり「すててこそ」という生活、「おもひなき世」の今のこの瞬間に現れる言葉であります。一遍は、この「わが心のなくなる」瞬間を「臨終正念」といい、この死の間際において生きようとしたのであります。念々を臨終として生きたのです。そして、この瞬間に出現する名号は、通常の意識で称えるのではありません。故に、名号が名号を称えると一遍はいうのであります。一遍の和歌もこの瞬間からでたもので、名号の跡であるといえましょう。

主なき弥陀の御名にぞ生まれけるとなはすてたる跡の一声

一遍の名号は「主なき」言葉であり、通常の考慮が捨てられたところからでるのであり、一遍の和歌も、人を導く働きを果たすために同じ性格をもたなければなりません。しかし、「主なき」といっても、一遍の和歌は彼自身の経験からでてくる言葉でなければなりません。したがって、一遍はまた次のようにいっているのです。

仏こそ命と身のあるじなれわが我ならぬこころ振舞

我執を捨てて、「主なき」名号に生きる行者には、阿弥陀仏が行為と言葉の主人であります。この背景には、證空の思想がありますが、それを考察する前に、さらに一遍の名号觀に関して二三の点に焦点をあててみたいと思います。

證空の教えは觀念的であるといわれ、それに対して一遍の仏道は遊行、賦算、踊念仏にみられますように、より身体的であります。仏法の身体的受け方・現れ方は和歌にもみられ、特に息に對する一遍の考え方が重要であると指摘したいと思ひます。先に述べましたように、一遍は臨終の一念に生きようとした。「南無阿弥陀仏をとなへて息たえ命をはらん」というのが「念仏往生」であると言った。和歌という言語表現の形態もこうした息と關係していたといえるでしょう。一遍は次のように詠んでいます。

阿弥陀仏はまよひ悟の道たえてただ名にかなふいき仏なり

南無阿弥陀ほとけの御名のいづる息いらば蓮の身とぞなるべき

この二首は、死を間近にしたときの和歌で、一遍の思想をよく表しています。命と息は密接な関係にあり、今の一瞬の息は臨終の息であって、「おもひなき世」に阿弥陀の命でいきることあります。こうした自覚を表現するのに、和歌はまことに適切でありました。さらに、一遍は次のようにも詠んでいます。

いつまでも出入人の息あらば弥陀の御法の風はたえせじ

名号と同じように自然にあらわれた和歌は、阿弥陀仏の教えの風となるのであります。

一遍の和歌作りの思想的背景

こうした一遍の歌作りの活動を思想的に支えたものは、彼の思想の背景にある證空の教えであり、また仏法の身体的体得への一遍の志向でありました。

證空は、十四才の若さで法然門下に入り、二十二才の時には勘文という役を勤め、『選択集』の撰集を手伝ったと言われています。しかし、法然と何人かの弟子が流罪になった時、證空自身も流罪になるはずでしたが、彼は自らの親族関係を通して助けられたのです。そして法然滅後は天台密教を学び、法然教学を展開させるために、天台の考え方と概念を積極的に借用したのであります。

したがって、一遍は他の鎌倉新仏教の開祖と言われている僧侶たちとは異なつて、比叡山で天台教学を学んだことはありませんでしたが、證空の教えを通して、天台の考え方や密教の概念を学んだのであります。西行、慈円、明恵など、平安・鎌倉時代の代表的な歌人僧侶たちの殆どが、天台密教や真言を学んだ僧であったということを考えあわせてみますと、こうした天台あるいは密教の世界観が、一遍の詠歌活動を大きく支えたであろうと推察できますが、それが具体的にどのよう影響したのかを探らなければなりません。そのためには、證空の思想で特に重要な（一）領解という宗教自覚と、（二）行者と仏陀との一体性に焦点を当てて、それらがいかに一遍の和歌作りに影響を与えたのかを考察してみたいと思います。前者には、天台の本覚思想の影響、そして後者には、密教で説かれる行者と仏陀の不二の関係の影響がみられるのであります。

解釈としての転換

日本の天台や密教思想には、覚りあるいは仏陀は普遍的な実在であり、衆生も本来、悟っているのであるという、いわゆる「本覚思想」という概念があります。いろいろなニュアンスで理解されてきた概念ではありますが、より拡大された解釈をしますと、現実の、この世とこの身はそのまま覚りの境地であると言い、大事なのはこうしたことを自覚するということになります。このように日常生活を肯定する思想は、文学へも影響を与えたはずであります。

一遍も親鸞も、こうした拡大された理解を直接に否定していませんが、證空にはある意味での本覚思想的な発想が見られるのであります。證空の教えによると、阿弥陀仏が本願を成就した十劫の昔に、すべての衆生の往生と覚りが決定されていたのである。したがって今生きている人々の往生と成仏は、もう既に阿弥陀仏の本願と修行によって決まったことになっていて、われわれは覚りを得るための修行は何もする必要がないのであります。むしろ必要なのは、こうしたことを把握するということで、證空の言葉では「領解」といい、それは即ち理解の仕方に

おける転換であります。

したがって、證空の浄土教で中心となるのは、經典の解釈であります。つまり、經典に説かれた教えの受容、即ち信ずるという事よりも、その教えの真意を正しく把握する事が肝要になるのであります。それは、仏陀の意図したものは、必ずしも表面的な、文字通りの意味というわけではないということでもあります。

ここで重要なのは、テキストによって異なった解釈が可能であるということでも、通常の考え方で理解することも可能であり、また「我に道理有り」と執すれども、其の執心を翻して、：「仏心に順ずれば、」迷いではなくて転換された理解もできる。つまり、無明に根差した解釈と、真理あるいは実在に相応する把握が可能であり、前者を翻して後者に入ることが肝要なのであります。これに関して、證空の考え方には、言葉にはいろいろな働きがあるという認識があり、概念化された真理を知性的に伝えるという機能だけではなく、直接には表現不可能な真理の把握へ導くという役割をも果たすことができるという理解であります。

ここで、證空の思想を考察する手掛かりの一つとして、行の問題を考えてみます。法然が亡くなって間もなく彼の主著である『選択集』が出版されましたが、直ちに強烈な批判が放たれました。その批判の一つは、法然は念仏以外の行を認

めていないということにありました。こうした批判に応えようとする弟子の間には、「諸行往生」という概念が説かれるようになりました。これは、阿弥陀仏の本願には念仏往生の願もあるのですが、また一方では、念仏以外の行で阿弥陀の浄土に往生ができるという願もある、という考えであります。

実際、『観経』には、いろいろな行が説かれています。この經典には、十六観のうち最初の十三観は、順に日想観、水想観、地想観などに始まり、阿弥陀仏の浄土や仏・菩薩の姿を観察する方法が説かれています。しかし、最後の三観は三つずつ、九段階のレベルに分けられており、種々の行および善い行為が説かれていて、称名念仏はその最後のレベルであり、他の善を行う能力のない人のために説かれていたのであります。したがって詳細に説かれた様々な観察の行が中心であり、称名念仏は最も程度の低い行であるかのようにみえるのであります。

しかし證空にとっては、『観経』の真意は、こうした文字どりの観察の行ではありません。彼は、この行を説くいきさつに注意を払い、こうしたいきさつの中にその十六観を譬喩、あるいは宗教自覚に導く為の「観門」として理解しているのであります。要するに諸行を説く教えは、日常の道理・因果説に合っているのであります。善を行なえば善い結果が得られるので、善を勤めるべきであると考え

るのです。悪も同様に因果関係で起こるので、悪は避けるべきであるということになります。しかし、日常生活の論理は、妄想である自己の把握に根差していません。つまり、我執、即ち自我を拡大する為の計算、はからの現れなのであります。

したがって『観経』を学び修行に勤しむということ、あるいは他の行の中から称名念仏を選択するということが、證空の解釈においてはポイントではありません。むしろ、修行に対して新たな理解の仕方が必要であり、こうした新しい理解は自己に関しても新しい把握の仕方になるのであります。これが念仏の意義であります。念仏は功徳を積んで、浄土に往生を遂げるための行ではなくて、自分の存在の新しい把握の仕方の現れとするのであります。

證空の説では、釈迦牟尼仏は『観経』において十六観の行法を説いたのですが、これはわれわれにこれらの行を行わずに勧めているのではなくて、浄土や阿彌陀仏の姿の観察は、むしろ譬喩ということになるのです。人間の我執や執着に基づくはからい・計算から、仏陀の働きの目覚めへと導く教えの言葉（観門）ということであります。つまり、この經典を読み正確に理解しようとするならば、読みながら理解の仕方に変化が起こらなければなりません。浄土教との関わりは、

ある過程を辿っているからであります。そして、その教えに関して、または自己に関して、新しい理解の仕方が生まれてくるのであります。

先にも述べましたように、一遍の和歌にも日常の分別・思惟から超越へと導く働きがあり、その背景にはこうした證空の言語観があったと思われます。妄想を払ってしまうところに、分別を超えた実在が現れ、この自覚から和歌が生まれてくるのであります。

一遍の体験重視

もう一つの思想的要素は、特に密教に見られるのですが、行者と仏陀の不二あるいは融合を強調することにあります。行者は、身体で手印を結び、口には真言を唱えて、ここで本尊を観察するということによって、仏陀の働きが行者の身に入り、又行者の身・口・意の業は仏陀に入ると言われています。この相互的關係あるいは一体性は、「入我我入」と表現されています。

これと類似する関係は證空、そして後に一遍も説いています。これは善導の説に基づいていて、衆生が口で阿弥陀仏の名号を唱え、体で礼拝し、心で念ずれば、

仏もまた衆生を聞き、見、憶念するという関係です。つまり衆生と仏の働きが互いに一体となって離れないということであります。證空はこれをいろいろな言葉で表し、例えば「往生とは、仏の御心と我心と一に成りあひたる処を云いけるなり」と述べています。

しかし證空には、和歌を詠むという詠歌活動があまりありません。したがって一遍の場合には、もう一つ他の要素が背景として考えられます。これは、宗教体験、あるいは超越した次元との接触の追求であります。證空は『觀經』を説くいきさつ、いわゆる王舎城の悲劇の物語に注目してその經典の教えを解釈したのです。しかし一遍は、教えにおける「往生」「來迎」等の概念を象徴的に解釈するだけでなく、ある浄土教の譬喩の物語を身をもって新たに実現しようとしたのです。和歌もその実現のための表現の一つであったのであります。

一遍の宗教家としての生涯はおおよそ二つに分けることが出来るのではないかと思います。まず、約十二才から二十四才までの十一年間、つまり九州で證空の弟子に浄土教を学んだ期間であります。

そして父親が亡くなった時に、四国の実家に帰り、暫く世俗生活に戻りました。この間に結婚したとも言われています。しかし、何か問題が起り、三十二才で再

び出家することを決心し、この時は以前のようになんげに勉強をするというのではなくて、仏法を自ら体得することを求めて、そして後には日本全国の人々に阿彌陀の名号に、いろいろな手段で、身をもって触れさせようと積極的な活動をしたのであります。これを一遍の宗教家としての第二の生涯ということができないのではないでしょう。か。伝道の為念に念仏札を配り、踊り念仏を行ない、そして死ぬまでの十六年間、遊行という旅の生活を送ったのであります。

一遍にとっての詠歌作りも、仏法との接触、あるいは彼自身の宗教自覚の、極めて自然で、身体的な現れではなかつたかと思ふのであります。

一遍と宗教体験 — 二河白道の譬喩 —

以上申し上げました二つの側面、即ち證空の浄土思想と仏法の体得への追求は、融合した形で一遍の『二河白道』という譬喩の理解に見られるのであります。一遍にとって、この譬喩は自らの生き方のパラダイムであり、そしてまた歌を詠むパラダイムでもあつたといえると思ひます。

『二河譬』は簡単に言ひますと、ある旅人が西の方向に向つて歩いてゐると、

後ろから群賊と獣が襲ってくる。逃げようとする、前には火と水の二つの河が立ちほだかっている。よく見ると二つの河の中間に、細い白道があり、ほかには渡る術がない。引き返しても、留まっても、前進しても死を逃がれないような状況のもとで、旅人は白道に踏み出す決意をすると、丁度その時、東の岸からは進めよという声がし、また西の岸からは来いと呼ぶ声が聞こえる。そして旅人は一心に進み、彼岸に至る。これが『二河譬』の譬えであります。善導は、浄土への願望の在り方と信心の守護とを教えるために、『観経疏』にこの譬喩を書いたのであります。

再出家した時に、一遍は善光寺を訪れています。善光寺の阿弥陀仏は生きていられる仏様として当時は広く信仰されていて、一遍もこの阿弥陀仏との出会いができた、聖絵には書かれてあります。その後四国に帰り、自らの宗教体験を確かめるために三年間「閑室」にこもり、世間から離れて念仏生活を送ったのであります。この間、この善光寺で書き写した『二河譬』の絵を、本尊として東の壁にかけて、その横に自分の理解を表わした偈頌をかけたのであります。その偈頌は次の通りであります。

十劫正覚衆生界 一念往生弥陀国

十一不二証無生 国界平等座大会

この偈頌には、一遍の西山派の概念が表われています。阿弥陀仏は十劫の昔に正覚を得たが、これは衆生のためであり、この正覚は衆生界に今も満ちている。したがって、現在のこの瞬間の一声の念仏に衆生は往生を得る、即ち十劫の昔の正覚の瞬間と今の念仏の瞬間は、不二であるということでもあります。

しかし、一遍は、西山の概念と考え方をいながらも、彼独自の思想を主張しているのです。證空の觀經の解釈は絵画的、あるいは空間的であります。觀經には、いろいろな行は連続的順番、また階層的順番に説かれています。證空はこうした順番を重要とせずに、いわば行を平面に並べて空間的な解釈を施すのであります。證空によれば、觀經の本当の意味は、阿弥陀の本願に関して行者はすべて平等である、なぜなら、衆生の力で往生できるのではないからということなのであります。

同じ様に、一遍は『二河譬』の物語を絵画的、あるいは空間的に解釈したのであります。プリントにある絵は幾何学的で、また曼陀羅風で、一遍がこうした絵

を写したかどうかわかりませんが、ある意味で一遍の解釈をよく表していると思われる。白道が中心にあり、この白道の場において、仏陀から衆生へという動きと、この世から浄土へという動きの二つが融合されて、二元論的考え方、即ち仏と衆生、またこの世と浄土という分別がなくなるのであります。

行者にとって、この白道での一步一步は臨終であり、浄土で阿弥陀の大會に入ることでもあります。一遍にとって、この世での命は白道に踏み出すことの繰返しであります。そして行者と仏陀、この世と浄土という譬喩における概念は、今の瞬間に凝縮され、日常の論理や考えから外されて不二、平等になるのであります。

一遍は、白道を彼独自に解釈しました。善導に依ると、白道は回向発願心つまり浄土への志の象徴であります。一遍にとっての白道は、名号そのものを表しているのであります。つまり計らいや分別のなくなる場あるいは姿であります。

阿弥陀仏は要素として風であると真言では言われていますが、一遍は、無量寿である阿弥陀仏を、即ち息であると考えたようであります。

そして一遍の和歌作りにも、それは関係があると思われれます。彼の和歌は、念仏の様に自然に口に表れ、名号と同じく、その瞬間、我執に根差した思惟の否定、

崩壊の姿でありました。和歌がこうした機能を果たせるのは、形として短いということと、縁語等、日常的論理以外の手法で統一されているということによります。和歌の形は、『二河譬』の絵画化と同じように、時間を凝縮し、普通の思考の基となっている二元論を超える場や姿を作るのにまことに適切なのであります。一遍の和歌にこうした働きが見られます。

親鸞と和讃

時間が殆どなくなってしまうましたが、ここで今日の二番目の作業、なぜ親鸞が和歌を作らなかつたか、あるいは、一遍の和歌作りの思想背景との違いは、どこにあるのかに移ります。

まず、この二人の思想家の言語に関する考え方の根本的な類似性を認めなければなりません。さらに二人はある転換の瞬間、衆生と仏陀、この世と浄土という、教えを成している対立の概念はある意味で不二となる瞬間を説き、この不二の姿が名号であり、親鸞も一遍もこの名号を本尊とするのであります。

しかし、この心の転換に関して、基本的な違いがあります。一遍は、行者はあ

らゆる執着を捨てるべきであるとしみます。こうした考えはお手許のプリントにも見られます。しかし親鸞にとっては、普通の人間にはこの捨てるということができない、だからこそ凡夫であり、迷いにあるというのであります。では親鸞の場合、この転換のメカニズムはどのように起こるのかという問題があります。

その構造は『歎異抄』に見られます。例えば、先に見た言葉に

善悪のふたつ、総じてもつて存知せざるなり。そのゆゑは、如来の御ころに善しとおほしめすほどにしりとほしたらばこそ、悪しさをしりたるにてもあらめど、煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもつてそらごとたはごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておはします

とあります。ここでは、善悪の価値判断が問題にされています。多分、ある質問に対する答えです。例えば、往生を遂げるためには、善を為し、悪を避ける必要があるのでは、という考えに対する親鸞の発言であるかも知れません。親鸞は、自分は善悪の二つを全く知らないと返事するのであります。ここに、普通の我執

に基づく論理、計らいへの否定が見られます。ある意味で一遍と同じであります。しかし親鸞の仏道は、人間はあくまで言語、概念の世界の中に暮らすのであり、すべてを捨てなければならぬ、とは言わないのであります。

『歎異抄』で親鸞は、計らいがなくなること、悪の自覚と結び付いているのであると、つまり善悪を知らないということ、自分の存在の悪を自覚することは、普通の論理では矛盾していますが、切り放せない一つの自覚の二つの面であるということです。

詩歌の形を考えた場合、この矛盾した二つの面を同時に表すためには、和歌より和讃の方が適切であります。例えば、次の親鸞の和讃があります。

よしあしの文字をもしらぬひとはみな

まことのころなりけるを

善悪の字しりがほは

おほそらごのかたちなり

(正像末和讃 115)

是非しらず邪正もわかぬ

このみなり

小慈小悲もなければ

名利に人師をこのむなり

(116)

ここでは、述懐という気持ちだが、和歌の形でなくて、和讃の形をとっていますが、その必然性は、善悪に関して二つの態度を同時に表さなければならぬからであります。

この二つの態度は、論理的に矛盾するのですから、親鸞は他の人々と自分に分けていますが、歎異抄の言葉から解るように、この二つの面は両方とも親鸞の自覚にあったのです。

今日の話は、単に問題提起で終わりますが、宗教的、文化的多元性を認めざるをえない現在の世界においても、親鸞と一遍の言語観は示唆的ではないでしょうか。

発表を終えて

武装したグループがリマの日本大使館に侵入した事件が起こったとき、私は日文研で研究期間中であつた。事件最中、フジモリ大統領の厳しい態度や日本政府の役割は、広く議論されていた。電車で「フジモリさんは日本人じゃないね」というコメントを耳にしたとき、これは多くの日本人の印象ではないかと思つた。名前、外見は日本人のようでありながら、考え方、感覚はどことなく違う。しかしここに「日本文化」を対象とする研究者にとって、切実な疑問が潜んでいるのであろう。いったいだれが日本文化を担う「日本人」であつて、だれが日本人でないのか。例えば、日本語以外の言葉を一生読み書きしなかつた海外に移民した人々は日本人か、日本人でなかつたのか。いわゆる「在日外国人」は実は日本人であるのか、ないのか。簡単には答えられないのであろう。しかし弾力、生命力をもつた日本文化の輪郭を描く場合、あらゆる周辺的な存在も示唆的ではないであらうか。また、周辺の存在は日本の伝統にとつても大事であつた。日本文化に大きく貢献した人々の間には、社会の閉鎖性、権力階層制を避け、世の周辺を住み処とした者も多くいた。「非僧非俗」の親鸞や「捨て聖」の一遍もそうであつた。日本文化の本質、日本人のIDENTITYは国内外様々に論じられてきたが、今日の多元的世の中において日本文化の意義・価値を探るには、周辺の地帯も大切でなからうか。

Dennis Hirota

日文研フォーラム開催一覧

回	年月日	発表者・テーマ
1	62.10.12 (1987)	アレッサンドロ・バロータ (ピサ大学助教授) Alessandro VALOTA 「近代日本の社会移動に関する一、二の考察」
2	62.12.11 (1987)	エンゲルベルト・ヨリッセン (日文研客員助教授) Engelbert JORIβEN 「南蛮時代の文書の成立と南蛮学の発展」
③	63. 2.19 (1988)	リー A. トンプソン (大阪大学助手) Lee A. THOMPSON 「大相撲の近代化」
4	63. 4.19 (1988)	フォスコ・マライーニ (日文研客員教授) Fosco MARAINI 「庭園に見る東西文明のちがい」
⑤	63. 6.14 (1988)	宋 曩七 (慶北大学校師範大学副教授) SONG Whi Chil 「大塩平八郎研究の問題点」
6	63. 8. 9 (1988)	セップ・リンハルト (ウィーン大学教授) Sepp LINHART 「近世後期日本の遊び－拳を中心に－」
⑦	63.10.11 (1988)	スーザン J. ネイピア (テキサス大学助教授) Susan NAPIER 「近代日本小説における女性像－現実と幻想－」
⑧	63.12.13 (1988)	ジェームズ C. ドビンス (オベリン大学助教授) James C. DOBBINS 「仏教に生きた中世の女性－恵信尼の書簡－」

⑨	元. 2.14 (1989)	嚴 安生 (北京外国語学院日本語学部助教授) YAN An Sheng 「中国人留学生の見た明治日本」
⑩	元. 4.11 (1989)	劉 敬文 (遼寧大学日本研究所副所長) LIU Jingwen 「教育投資と日本の戦後経済高度成長」
⑪	元. 5. 9 (1989)	スザンヌ・ゲイ (オベリン大学助教授) Suzanne GAY 「中世京都における土倉酒屋－都市社会の自由とその限界－」
⑫	元. 6.13 (1989)	夏 剛 (京都工芸繊維大学助教授) HSIA Gang 「インタビュー・ノンフィクションの可能性－猪瀬直樹著『日本凡人伝』を手掛りに－」
⑬	元. 7.11 (1989)	エルンスト・ロコバント (東洋大学助教授) Ernst LOKOWANDT 「国家神道を考える」
⑭	元. 8. 8 (1989)	キム・レーホ (ソ連科学アカデミー・世界文学研究所教授) KIM Rekho 「近代日本文学研究の問題点」
⑮	元. 9.12 (1989)	ハルトムート O. ローターモンド (フランス国立高等研究院教授) Hartmut O. ROTERMUND 「江戸末期における疱瘡神と疱瘡絵の諸問題」
⑯	元.10. 3 (1989)	汪 向榮 (中国中日関係史研究会常務理事・日文研客員教授) WANG Xiang-rong 「弥生時期日本に来た中国人」
⑰	元.11.14 (1989)	ジェフリー・ブロードベント (ミネソタ大学助教授) Jeffrey BROADBENT 「地域開発政策決定過程を通して見た日米社会構造の比較」

⑱	元.12.12 (1989)	エリック・セズレ (フランス国立科学研究所助教授) Eric SEIZELET 「日本の国際化の展望と外国人労働者問題」
⑲	2. 1. 9 (1990)	スミエ・ジョーンズ (インディアナ大学準教授) Sumie JONES 「レトリックとしての江戸」
⑳	2. 2.13 (1990)	カール・ベッカー (筑波大学哲学思想学系外国人教師) Carl BECKER 「往生－日本の来生観と尊厳死の倫理」
㉑	2. 4.10 (1990)	グラント K. グッドマン (カンザス大学教授・日文研客員教授) Grant K. GOODMAN 「忘れられた兵士－戦争中の日本に於けるインド留学生」
22	2. 5. 8 (1990)	イアン・ヒデオ・リービ (スタンフォード大学準教授・日文研客員助教授) Ian Hideo LEVY 「柿本人麿と日本文学における『独創性』について」
23	2. 6.12 (1990)	リヴィア・モネ (ミネソタ州立大学助教授) Livia MONNET 「村上春樹：神話の解体」
㉒	2. 7.10 (1990)	李 国棟 (北京連合大学外国語師範学院日本語学部講師) LI Guodong 「魯迅の悲劇と漱石の悲劇－文化伝統からの一考察－」
㉓	2. 9.11 (1990)	馬 興国 (遼寧大学日本研究所副所長・日文研客員助教授) MA Xing-guo 「正月の風俗－中国と日本」
㉔	2.10. 9 (1990)	ケネス・クラフト (リーハイ大学助教授) Kenneth KRAFT 「現代日本における仏教と社会活動」

27	2.11.13 (1990)	アハマド M. ファトヒ (カイロ大学講師) Ahmed M. FATTHY 「義経文学とエジプトのベールバルス王伝説における主従関係の比較」
②⑧	3. 1. 8 (1991)	カレル・フィアラ (カレル大学日本学科長・日文研客員助教授) Karel FIALA 「言語学からみた『平家物語・巻一』の成立過程」
②⑨	3. 2.12 (1991)	アレクサンドル A. ドーリン (ソ連科学アカデミー東洋学研究所上級研究員) Aleksandr A. DOLIN 「ソビエットの日本文学翻訳事情－古典から近代まで－」
30	3. 3. 5 (1991)	ウイーベ P. カウテルト (ワーゲニンゲン大学研究員) Wybe P. KUITERT 「バロック・ヨーロッパの日本庭園情報 －ゲオルグ・マイステルの旅－」
③①	3. 4. 9 (1991)	ミコワイ・メラノヴィッチ (ワルシャワ大学教授・日文研客員教授) Mikołaj MELANOWICZ 「ポーランドにおける谷崎潤一郎文学」
32	3. 5.14 (1991)	ベアトリス M. ボダルト・ベイリー (オーストラリア国立 大学リサーチフェロー・日文研客員助教授) Beatrice M. BODART-BAILEY 「三百年前の京都－ケンペルの上洛記録」
③③	3. 6.11 (1991)	サトヤ B. ワルマ (ジャワハルラール・ネール大学教授・日文研客員教授) Satya. B. VERMA 「インドにおける俳句」
34	3. 7. 9 (1991)	ユルゲン・ベルント (フンボルト大学教授・日文研客員教授) Jürgen BERNDT 「ドイツ統合とベルリンにおける森鷗外記念館」

③⑤	3. 9.10 (1991)	ドナルド M. シーキンス (琉球大学助教授) Donald M. SEEKINS 「忘れられたアジアの片隅－50年間の日本とビルマの関係」
③⑥	3.10. 8 (1991)	王 曉平 (天津師範大学助教授・日文研客員助教授) WANG Xiao Ping 「中国詩歌における日本人のイメージ」
③⑦	3.11.12 (1991)	辛 容泰 (東国大学校文科大学教授・日文研来訪研究員) SHIN Yong-tae 「日本語の起源 －日本語・韓国語・甲骨文字との脈絡を探る－」
③⑧	3.12.10 (1991)	洪 潤植 (東国大学校教授) HONG Yoon Sik 「古代日本佛教における韓国佛教の役割」
③⑨	4. 1.14 (1992)	サウィトリ・ウィシュワナタン (デリー大学教授・日文研客員教授) Savitri VISHWANATHAN 「インドは日本から遠い国か？－第二次大戦後の 国際情勢と日本のインド観の変遷－」
40	4. 3.10 (1992)	ジャン = ジャック・オリガス (フランス国立東洋言語文化研究所教授) Jean-Jacques ORIGAS 「正岡子規と明治の随筆」
④①	4. 4.14 (1992)	リブシェ・ボハーチコヴァー (プラハ国立博物館日本美術 元キュレーター・日文研客員教授) Libuše BOHÁČKOVÁ 「チェコスロバキアにおける日本美術」
42	4. 5.12 (1992)	ポール・マッカーシー (駿河台大学教授) Paul McCARTHY 「谷崎文学の『読み』と翻訳：アメリカにおける 最近の傾向」

43	4. 6. 9 (1992)	G. カメロン・ハーストⅢ (ニューヨーク市立大学リーマン 広島校学長・カンザス大学東アジア研究所長) G. Cameron HURST Ⅲ 「兵法から武芸へー徳川時代における武芸の発達ー」
44	4. 7.14 (1992)	杉本 良夫 (オーストラリア・ラトロープ大学教授) Yoshio SUGIMOTO 「オーストラリアから見た日本社会」
④5	4. 9. 8 (1992)	王 勇 (杭州大学日本文化研究センター教授・日文研 客員助教授) WANG Yong 「中国における聖徳太子」
④6	4.10.13 (1992)	李 栄九 (大韓民国中央大学教授・日文研客員教授) LEE Young Gu 「直観と芭蕉の俳句」
④7	4.11.10 (1992)	ウィリアム D. ジョンストン (米国・ウェスリアン大学助教授・日文研客員助教授) William D. JOHNSTON 「日本疾病史考 - 『黴毒』の医学的・文化的概念の形成」
④8	4.12. 8 (1992)	マノジュ L. シュレスタ (甲南大学経営学部講師) Manoj L. SHRESTHA 「アジアにおける日系企業の戦略転換 ー技術移転をめぐるー」
④9	5. 1.12 (1993)	朴 正義 (圓光大学校師範大学副教授・日文研来訪研究員) PARK Jung-Wei 「キリスト教受容における日韓比較」
50	5. 2. 9 (1993)	マーティン・コルカット (米国・プリンストン大学教授・日文研客員教授) Martin COLLUTT 「伝説と歴史の間ー北條政子と宗教」

⑤1	5. 3. 9 (1993)	清水 義明 (米国・プリンストン大学マーカンド荣誉教授) Yoshiaki SHIMIZU 「チャールズ L. フリアー (1854~1919) とフリアー美術館 -米国の日本美術コレクションの一例として-
⑤2	5. 4.13 (1993)	金 春美 (高麗大学教授・日文研来訪研究員) KIM Choon Mie 「日本近代知識人の思想と実践-有島武郎の場合-
53	5. 5. 11 (1993)	タキエ・スギヤマ・リブラ (ハワイ大学教授) Takie SUGIYAMA LEBRA 「皇太子妃選択の象徴性 -旧身分文化との関連を中心として-
54	5. 6. 8 (1993)	姜 希雄 (ハワイ大学教授・日文研客員教授) H.W.KANG 「変革と選択 : 10世紀の日本と朝鮮 -科挙制度をめぐって-
⑤5	5. 7.13 (1993)	ツベタナ・クリステワ (ソフィア大学教授・日文研客員教授) Tzvetana KRISTEVA 「涙の語り - 平安朝文学の特質-
⑤6	5. 9.14 (1993)	金 容雲 (漢陽大学教授・日文研客員教授) KIM Yong-Woon 「和算と韓算を通してみた日韓文化比較」
⑤7	5.10.12 (1993)	オロフ G. リディン (コペンハーゲン大学教授・日文研客員教授) Olof G. LIDIN 「徳川時代思想における荻生徂徠」
⑤8	5.11. 9 (1993)	マヤ・ミルシンスキー (スロベニア・リュブリアナ大学助教授・日文研客員助教授) Maja MILČINSKI 「無常観の東西比較」

59	5.12.14 (1993)	ウィリー・ヴァンドゥワラ (ベルギー・ルーヴァン・ カトリック大学教授・日文研客員教授) Willy VANDE WALLE 「日本・ベルギー文化交流史 -南蛮美術から洋学まで-」
60	6. 1.18 (1994)	J. マーティン・ホルマン (ミシガン州立大学連合日本センター所長) J. Martin HOLMAN 「自然と為作 -井上靖文学における『陰謀』 -」
61	6. 2. 8 (1994)	マイヤ・ゲラシモワ (ロシア科学アカデミー東洋学研究所研究員) Maya GERASIMOVA 「外から見た日本文化と日本文学 -俳句の可能性を中心に-」
62	6. 3. 8 (1994)	オギュスタン・ベルク (フランス・社会科学高等研究院教授・日文研客員教授) Augustin BERQUE 「和辻哲郎の風土論の現代性」
⑥③	6. 4.12 (1994)	リチャード・トランス (オハイオ州立大学助教授) Richard TORRANCE 「出雲地方に於ける読み書き能力と現代文学、1880~1930」
64	6. 5.10 (1994)	シルバーノ D. マヒウォ (フィリピン大学アジア・センター準教授) Sylvano D. MAHIWO 「フィリピンにおける日本現状紹介の諸問題」
65	6. 6.10 (1994)	劉 建輝 (中国・南開大学副教授・日文研客員助教授) LIU Jian Hui 「『魔都』体験-文学における日本人と上海」
66	6. 7.12 (1994)	チャールズ J. クイン (オハイオ州立大学準教授・東北大学客員教授) Charles J. QUINN 「私の日本語発見-王朝文を中心に-」

67	6. 9.13 (1994)	フランソワ・マセ (フランス国立東洋言語文化研究所教授・日文研客員教授) François MACÉ 「幻の行列－秀吉の葬送儀礼－」
⑥8	6.11.15 (1994)	賈 蕙萱 (北京大学助教授・日文研客員助教授) JIA Hui-xuan 「中日比較食文化論－健康的飲食法の研究－」
69	6.12.20 (1994)	彭 飛 (日本学術振興会特別研究員) PENG Fei 「日本語の表現からみた－異文化摩擦のメカニズム－」
⑦0	7. 1.10 (1995)	ミハイル・ウスペンスキー (エルミターージュ美術館学芸員・日文研客員助教授) Michail V. USPENSKY 「根付－ロシア・エルミターージュ美術館のコレクションを中心－」
⑦1	7. 2.14 (1995)	嚴 紹璽 (北京大学教授・日文研客員教授) YAN Shao Dang 「記紀神話における二神創世の形態－東アジア文化とのかかわり－」
⑦2	7. 3.14 (1995)	王 家驊 (中国・南開大学教授・日文研客員教授) WANG Jiahua 「渋沢栄一の『論語算盤説』と日本的な資本主義精神」
⑦3	7. 4.11 (1995)	アリソン・トキタ (オーストラリア・モナシュ大学助教授・日文研客員助教授) Alison TOKITA 「日本伝統音楽における語り物の系譜－旋律型を中心－」

⑦④	7. 5. 9 (1995)	リュドミーラ・エルマコーワ (ロシア科学アカデミー東洋学研究所極東文学課長) Lioudmila ERMAKOVA 「和歌の起源－神話と歴史－」
75	7. 6. 6 (1995)	パトリシア・フィスター (日文研客員助教授) Patricia FISTER 「近世日本の女性画家たち－」
76	7. 7.25 (1995)	崔 吉城 (広島大学総合科学部教授) CHOI Kil-Sug 「『恨』の日韓比較の一考察」
⑦⑦	7. 9.26 (1995)	蘇 徳昌 (奈良大学教養部教授) SU Dechang 「日中の敬語表現」
⑦⑧	7.10.17 (1995)	李 均洋 (西北大学副教授・日文研来訪研究員) LI Jun Yang 「－日・中比較文化考－雷神思想の源流と展開」
79	7.11.28 (1995)	ウィリアム・サモニデス (カンザス大学助教授・日文研客員助教授) William SAMONIDES 「豊臣秀吉と高台寺の美術」
⑧⑩	7.12.19 (1995)	タチヤーナ L. ソコロワ＝デリュージナ (翻訳家・日文研来訪研究員) Tatyana L. SOKOLOVA-DELYUSINA 「俳句の国際性－西欧の俳句についての一考察－」
81	8. 1.16 (1996)	ジョン・クラーク (シドニー大学助教授・日文研客員助教授) John CLARK 「日本の近代性とアジア：絵画の場合」

⑧2	8. 2.13 (1996)	ジェイ・ルービン (ハーバード大学教授・日文研客員教授) Jay RUBIN 「京の雪、能の雪」
83	8. 3.12 (1996)	イザベル・シャリエ (神戸大学国際文化学部外国人教師) Isabelle CHARRIER 「日本近代美術史の成立 - 近代批評における新語 -」
⑧4	8. 4.16 (1996)	リース・モートン (ニューキャッスル大学教授・日文研客員教授) Leith MORTON 「日本近代文芸におけるゴシック風小説」
⑧5	8. 5.28 (1996)	マーク・コウディ・ポールトン (ヴィクトリア大学助教授・日文研客員助教授) Mark Cody POULTON 「能における『草木成仏』の意味」
⑧6	8. 6.11 (1996)	フランシスコ・ハビエル・タブレロ (慶應義塾大学訪問講師) Francisco Javier TABLERO 「社会的構築物としての相撲」
87	8. 7.30 (1996)	シルヴァン・ギニヤール (大阪学院大学助教授) Silvain GUIGNARD 「筑前琵琶 - 文化を語る楽器」
88	8. 9.10 (1996)	ハーバート E. プルチョウ (カリフォルニア大学ロサンゼルス校教授・日文研客員教授) Herbert E. PLUTSCHOW 「怨霊の領域」
⑧9	8.10. 1 (1996)	王 秀文 (中国・東北民族学院助教授・日文研客員助教授) WANG Xiu-wen 「シャクシ・女・魂 - 日本におけるシャクシにまつわる民間信仰 -」

90	8.11.26 (1996)	王 宝平 (中国・杭州大学日本文化研究所副所長・ 日文研客員助教授) WANG Bao Ping 「明治前記に來日した中国人の外交官たちと日本」
⑨1	8.12.17 (1996)	陳 生保 (中国・上海外国語大学教授・日文研客員教授) CHEN Shen Bao 「中国語の中の日本語」
⑨2	9. 1.21 (1997)	アレキサンダー N. メシェリャコフ (ロシア科学アカデミー東洋学研究所教授・日文研来訪 研究員) Alexander N. MESHCHERYAKOV 「奈良時代の文化と情報」
93	9. 2.18 (1997)	郭 永喆 (韓国・漢陽大学文科大学長・日文研客員教授) KWAK Young-Cheol 「言語から見た日本」
94	9. 3.18 (1997)	マリア・ロドリゲス・デル・アリサル (スペイン・マドリード 国立外国語学校助教授・日本学研究所所長) Maria RODRIGUEZ DEL ALISAL 「弁当と日本文化」
⑨5	9. 4.15 (1997)	ミケーレ・マルラ (カリフォルニア大学ロサンゼルス校 準教授・日文研客員助教授) Michele F. MARRA 「弱き思惟 - 解釈学の未来を見ながら」
⑨6	9. 5.13 (1997)	デニス・ヒロタ (京都浄土真宗翻訳シリーズ主任翻訳家 バークレー仏教研究所準教授) Dennis HIROTA 「日本浄土思想と言葉 - なぜ一遍が和歌を作って、親鸞が作らなかったか」
⑨7	9. 6.10 (1997)	ヤン・シコラ (チェコ・カレル大学助教授・日文研客員助教授) Jan SYKORA 「近世商人の世界 - 三井高房『町人考見録』を中心に -」

98	9.7.8 (1997)	鶴田 欣也 (カナダ・ブリティッシュコロンビア大学教授・ 日文研客員教授) Kinya TSURUTA 「向こう側の文学—近代からの再生—」
99	9.9.9 (1997)	ポーリン ケント (龍谷大学助教授) Pauline KENT 「『菊と刀』のうら話」
100	9.10.14 (1997)	セオドア ウィリアム グーセン (カナダ・ヨーク大学準教授・日文研客員助教授) Theodore William GOOSSEN 「『日本文学』とは何か—21世紀に向かって」
⑩1	9.11.11 (1997)	金 禹昌 KIM Uchang (韓国・高麗大学校文科大学教授・日文研客員教授) リヴィア モネ Livia MONNET (スイス・モントリオール大学準教授・日文研来訪研究員) カール モスク Carl MOSK (アメリカ・ヴィクトリア大学教授・日文研客員教授) ヤン シコラ Jan SYKORA (チェコ・カレル大学助教授・日文研客員助教授) 鶴田 欣也 Kinya TSURUTA (カナダ・ブリティッシュ コロンビア大学教授・日文研客員教授) パネルディスカッション 「日本および日本人—外からのまなざし」
102	9.12.9 (1997)	ジョナ サルズ (龍谷大学助教授) Jonah SALZ 「猿から尼まで—狂言役者の修行」
103	10.1.13 (1998)	姜 信杓 (韓国・仁済大学校人文社会科学研究所 教授) KANG Shin-pyo 「京都考見録：韓国文化人類学者の経験」
104	10.2.10 (1998)	高 文漢 (中国・山東大学教授・日文研客員教授) GAO Wenhan 「中世禅林の異端者—休宗純とその文学」

105	10. 3. 3 (1998)	シュテファン カイザー (筑波大学教授) Stefan KAISER 「和魂漢才、和魂洋才ー語彙・表記に見る日本文化の特性」
-----	--------------------	--

○は報告書既刊

発行日 1998年3月31日
編集発行 国際日本文化研究センター
京都市西京区御陵大枝山町3-2
電話 (075) 335-2048

問合せ先 国際日本文化研究センター
管理部・研究協力課

1998 国際日本文化研究センター

■ 日時

1997年 5 月 13 日(火)

午後2時 ～ 4時

■ 場所

国際交流基金 京都支部

