

第 63 回日本チベット学会大会

ワークショップ「今、チベットから何を学ぶか」

11 月 14 日 [土] 四天王寺大学（羽曳野キャンパス）

仏教学研究の方法と立場について

立川武蔵（国立民族学博物館名誉教授）

このワークショップの全体的テーマは「今チベットから何を学ぶか」である。わたしは「チベット仏教から何を学ぶか」という観点からレポートしたい。チベット仏教の研究とインド・ネパール仏教のそれとを明確に区別することは難しい。ましてマンダラを中心としたタントリズム（密教）の研究にあってはなおさらである。したがって、ここではインド・ネパール・チベットのマンダラに関する研究の方法および立場を扱うことにしたい。

1 行為の三つの要素

研究とは一種の行為であるが、行為には常に三つの要素が認められる。すなわち、行為を行う際、われわれはまず自分の置かれた世界の現状を認識し、行為の対象を見定める。次に自分の行おうとする行為の目的・目標を考える。というよりもほとんどの場合、世界・状況の認識以前に行為の目的・目標は考えられている。そして、そのような世界あるいは状況の中で、自分の考える目標を達成するためにはどのような方法がよいのかを考える。ようするに、世界・現状認識、目的・目標、方法・手段という三つの要素を意識しながら、われわれは行為するのである。

わたしに課せられたレポートのタイトルは「仏教学研究の方法と立場について」であるが、仏教学研究の方法と仏教の研究方法とは違うのかを今改めて考えている。「仏教に関する研究」の結果の一つの学的なあり方を仏教学として考えることができる。ある研究者の研究の結果である仏教学を研究対象とする場合も実際にありうる。また、仏教に関わるある者の信仰が学的なかたちをとらない場合もあるが、そのようなケースはここでの考察の対象とはならない。ようするに、仏教学研究の方法には、仏教にかんする研究 — それが自分自身の信仰の弁証であるにしても — をも含めて論ずることが許されるであろう。研究者がどのような立場に立つかによって、「何を学ぶか」も決まってくる。

研究対象としての仏教とはあまりに広い概念である。したがって、このレポートでは主として仏教学の研究対象をマンダラおよびマンダラを中心とする密教に限ることにしたい。

2 仏教学の目標・目的

仏教あるいは仏教学の目標・目的とは何か。この問いに答えることは難しい。仏教

は悟り・救済を目標としている、あるいはゴータマ・ブッダたちの思想を理解することである、といえはそれはその通りではあろう。しかし、一方では悟りを直接の目的としていない学的研究も従来成立しているわけであり、それらの営みを見無視あるいは否定することはできない。

仏教学という知の営みの目標はさまざまである。仏教学が多様な方法によってなされてきたことをわれわれは仏教学の歴史の中に見ることができる。仏教を研究する者、あるいはした者が仏教徒である、あるいはあつたとは限らない。近代ヨーロッパにおける仏教の文献学的あるいは歴史的研究を進めた研究者たちの内、かなりの数の者がカトリックの神父たちであつた。彼らは仏教を研究したが、仏教徒に転向しようとしていたのではないであらう。

2 仏教学の手段・方法

仏教学の目的・目標がさまざまであるように、その方法・手段もさまざまである。文献学、考古学、歴史学、宗教学、社会学、美術史、図像学、哲学、宗学、神学等々、これまでに引き継がれてきたほとんどすべての「学」の方法が仏教研究に対して用いられてきた。どのような方法を採用するにせよ、ある研究者がある対象をある目標のためにある方法を選んだ場合、その研究者は、自分の研究が現実世界の中のどのような側面に関係し、どのような位置を占めるのか、という自覚を有すべきだと思われる。

3 仏教〔学〕を研究するものの立場

そのような自覚は研究者の立場によってもさまざまであらう。例えば、三人の研究者が真言宗派の僧侶であり、マンダラを対象とした研究をしているとしよう。マンダラ研究にも、これまで述べてきたようにどの地域のマンダラであるのか、どのような目標を有するのか、どのような方法を用いるのか、によって異なるかたちが考えられる。例えば、

- (1) 第一の研究者：チベット・マンダラの集成『タントラ部集成』(*rGyud sde kun btus*, ed. by 'Jam dbyangs Blo gter dpang po) を順次翻訳しようとする場合。
- (2) 第二の研究者：『タントラ部集成』の翻訳作業がマンダラの構造や儀礼の理解のためであることはいままでもないが、かの研究者自身が『タントラ部集成』に述べられた儀礼を自坊における儀礼として採用しようとしているような場合には、その研究者の立場は文献学者のそれに留まるものではない。
- (3) 第三の研究者：自身が僧侶ではあり、チベット仏教のマンダラ関係のテキストを訳出していたとしても、マンダラそのものに対して否定的である場合も考えられる。

これらの三種の場合の違いは主として研究者の立場の違いによる。またこれらの三

種の態度を異なった度合いではあるが、一人の研究者が有することがありうる。すなわち、マンダラに関するテキストを読解し、マンダラの有する象徴と儀礼の現代的意義を考えながら、同時にマンダラの伝統を批判的に見ることは可能であろう。

4 仏教学の方法に関する批判的考察

仏教学の方法について述べることは難しい。というのは、方法について述べる場合には、いきおい研究者たちの研究を云々するということになりがちである。そうした批判的態度が望ましいことは確かなのであるが、ここではそうした他者の研究方法あるいは態度について云々することはしないでおこうと思う。今回は、主としてわたし自身が行ってきたことを振り返ってみることにしたい。それはわたしの「研究」自体が考察の対象となる価値があるからという意味ではなく、先ほどから述べている対象・目標・方法という三要素それぞれがどのようなものであったか、さらにはかの三要素間の関係がどのようなものであったかについて考える材料であれば充分であると考えからである。

マンダラあるいはタントラについてわたしが書いたもの（あるいは関わったもの）の内から選んで年代順に並べてこの四〇年を振り返ってみると、自分の「研究」態度の雑然さを思い知らされると同時に、自分は無意識にも — あるいはどこかで意識的であったかもしれないが — 一定の方向に導かれてきたとも思える。それらの出版物を研究方法あるいは態度の違いによって分けてみた。それらに見られる方法あるいは態度はわたしの自身の年とともに変化し、その変化の軌跡は明らかに一つの曲線を描いている。さらにその曲線はひとりわたし個人に見られるのではなくて、ある程度の普遍性を有しているのではないかと思われる。また、おのおのの研究者が持つ幾十年の研究のあゆみにも、個人が置かれた環境や状況によって種差があることは当然であるが、一定の方向が見られるであろう。

わたしがマンダラに関心を抱いた理由は、さまざまな仏教思想・実践の中で、世界の構造に大きな関心を寄せ、しかも肯定的に捉えているのは、マンダラを中心とする密教（タントリズム）であると考えたからである。わたし自身は浄土教的環境の中で育ったのであるが、浄土教では構造体としての世界の存在を肯定的に捉えようとする努力はあまり見られない。しかし、マンダラを中心とする密教は世界全体を聖化していることは重要であると思われた。

5 宗教研究の基礎概念の導入とマンダラに関する歴史的理解

一九七四年にはチベット仏教の歴史的理解の一環として『西藏仏教宗義研究(一)— トゥカン『一切宗義』サキャ派の章—』(東洋文庫)を出している。この出版の準備においてチベット仏教におけるマンダラ理論に接することができた。またこの書において「聖なるもの」と「俗なるもの」という宗教研究のための基礎概念を導入した。一九七七年に「密教と呪術」『密教の理論と実践』(春秋社)では、「聖なるもの」と「俗

なるもの」に加えて「集団的宗教行為」と「個人的宗教行為」、「浄なるもの」と「不浄なるもの」という基礎概念を導入した。これらの基礎概念は四〇年近く経った今も用いている。

はじめに基礎概念あるいは操作概念を導入して研究を始めるタイプとそのような概念の設定には否定的なタイプとが存する。基礎概念を導入して進める研究が、いきおい先見に縛られるものとなったり、悪しき意味での「図式主義に陥る危険性がある」ことは十分に注意しなければならないであろう。ある種の文献学的研究は操作概念の導入を必要としないであろうが、思想史研究あるいは研究者自身の思想構築(例えば、ヘーゲル、ウェーバー、オットー、エリアーデ等)にはそのような設定は不可欠となる。もっとも一九七四頃のわたしにそのような思想構築への明確な自覚があったわけではないと思う。

6 タントリズムのシンボリズム研究

一九七七年には「シヴァとヘールカの図像学的研究」『密教の文化』(春秋社)、が出ており、ヒンドゥー教と仏教におけるシンボリズムの違いとか、マンダラに表現されているシンボリズムに関心を持っていた。あるシンボルが複数の意味の層において、例えば表面的意味の層(一般的な意味の層)と深層の意味の層(教義的な意味の層)において異なる象徴意味を有するのである。一九八四年「ネパールにおける塔崇拜」『現代南アジアにおける仏教を囲む社会的文化的環境の研究』(前田慧學編、科研成果報告)は仏塔のシンボリズムについて考察である。シンボリズムに関する研究は仏教学にとって重要な分野として成立すると思われる。

7 マンダラの図像学的研究

一九八〇年代には仏教およびヒンドゥー教の図像学的な関心がたかまってきた。これは一九七八年年末以来、カトマンドゥをしばしば訪れる機会に恵まれたからである。一九八四年にはカトマンドゥ盆地に見られる八母神像に関する図像学的研究として *Materials for Iconographic Studies of Mother-Goddesses in the Kathmandu Valley, Part 1, Monumenta Serindica, No.12, A.A.Institute*, 一九八六年にその Part 1-2 が出版されている。これはカトマンドゥ盆地に残る仏教およびヒンドゥー教のパンテオンの図像学的解明の準備として始めたものであった。

一九八九年の『法界語自在マンダラの神々』(国立民族学博物館研究報告別冊、長野・立川共編)七号は『完成せるヨーガの環』(ニシュパナヨーガーヴァリー)の「界語自在マンダラの章」に従って画家ガウタム・R・ヴァジュラーチャーリヤの書いた白描を掲載したものである。一九八九年には bSod nams rgya mtsho and Tachikawa, M., *The Ngor Mandalas of Tibet, Plates, The Centre for East Asian Cultural Studies* が出版され、一九九一年には前掲書の図像学的説明ともいべき *The Ngor Mandalas of Tibet, Listings of the Names of Deities, The Centre for East Asian*

Cultural Studies が、小野田俊蔵・野口圭也・田中公明の諸氏および立川の参加した国立民族学博物館共同研究の成果として出版された。一九九七年には『チベット仏教図像研究一』(国立民族学博物館研究報告別冊、立川・正木晃共編)一八号が出された。これは国立民族学博物館共同研究の成果であるが、主としてギャンツェの仏塔に描かれた図像写真とそれらに対する森雅秀氏の解説を含んでいる。

一九九九年の「ネワール法界マンダラ図像資料」『国立民族学博物館研究報告』二三卷四号はカトマンドゥ盆地における三つの代表的な法界マンダラに関する図像学的研究であり、二〇〇一年の *The Sixteen Bodhisattvas in the Dharmadhātu Maṇḍala*, 『国立民族学博物館研究報告』二五卷四号は、カトマンドゥにおける五つの法界マンダラそれぞれに見られる賢劫十六尊五セットの図像学的考察である。二〇〇六年には『ニシュパンアヨーガーヴァリー』(完成せるヨーガの環)の全マンダラの白描集である *Buddhist Maṇḍala Deities (Compiled by Tachikawa and Ito, illustrated by Gautam R. Vajracarya)* (ヒマラヤ地域における仏教タントリズムの基層に関する研究：科研報告書)が出たが、今、この改訂版を準備中である。

仏教学における仏教図像学の位置あるいは目的を簡潔にいうことは困難である。一般的にいて理論的構築を求める人々には、図像の蒐集が要求する時間とエネルギーは我慢できないものらしい。これまでに接したそのような批判にわたしは「これは仏教学、特に密教研究の基礎であり、基礎を知らずして次には進めない」と答えることにしていた。そのように答えることは今日においても変わっていない。しかし、図像学的研究が自己目的化するというような「弊害」に陥ってしまいがちな自分をしばしば見出すのである。

仏教あるいはヒンドゥー教の図像学は複数の「手」を伸ばして他のもろもろの学的営みとの関係を結ぶ。例えば、一般にマンダラにおける個々の図像はそれぞれシンボリズムを有している。それらのシンボリズムの集積によってマンダラ理論が構築されているといっても過言ではない。密教の儀礼はシンボルを用いることが多いゆえに、シンボルの図像は儀礼の次第の説明に不可欠である。このように図像学はシンボリズム研究と「手」を結ぶ。また、図像学は美術史研究とも深い関係にある。図像学的に意味のあるものすべてが美術史的に意味のあるものとは限らないが、美術史研究にとって図像学的知識が重要であることはいままでもない。

8 タントリズムに取り入れられた儀礼の研究

マンダラは宮殿に並ぶ神々を描いた図(あるいは立体)であると一応いうことができよう。さらにマンダラがマンダラとして機能するためにはその図に対して何らかの行為・儀礼が行われる必要がある。儀礼は、「行為の図像学」と呼ぶことができる。

ゴータマ・ブッダは儀礼に対して消極的であったと伝えられる。しかし、紀元五世紀頃以降、仏教、特に仏教タントリズム(密教)は積極的に儀礼を取り入れていった。バラモン教、ヒンドゥー教、仏教を通じて基本的な儀礼はホーマ(護摩)およびプー

ジャー（供養、供養祭）である。

一九八三年の ‘A Hindu Worship Services in Sixteen Steps, *Shodaśa-upacāra-pūjā*,’ 『国立民族学博物館研究報告』八巻一号（Tachikawa, Hino and Deodhar, *Pūjā & Samskāra, Motilal Banarsidass*, 2001 に収録）はプネー市におけるあるヒンドゥー教寺院で行われているプージャー儀礼の構造の分析である。

一九八五年の *An Ancient Indian Homa Ritual*（名古屋大学文学部印度哲学研究室）は古代インドのバラモン僧たちの基本的な儀礼であった新月祭・満月祭の変形（ヴィクリティ）の構造分析である。これは一九七九年にナーシク在住のバラモン僧グループによりプネーにおいて行われた新月祭・満月祭の記録である。この改訂・増補版が Tachikawa, Sh.Bahulkar and Kolhatkar, M., *Indian Fire Ritual, Motilal Banarsidass*, 2001 である。二〇〇六年の Tachikawa and Kolhatkar, *Vedic Domestic Fire-Ritual: Sthālipāka* (New Bharatiya Book Corporation, Delhi) はバラモン僧が自宅において行うホーマの記録である。

一九八六年には「不動護摩の記録」（立川・桑村恵美子・山出あけみ、SAMBHĀṢĀ, 八号、名古屋大学インド仏教学研究会）が出版されている。これは宮坂宥勝氏（名古屋大学文学部教授・真言宗智山派管長）の語自坊において行われた不動護摩の記録であるが、この改訂・増補版が二〇一二年の Kolhatkar and Tachikawa, *Buddhist Fire Ritual in Japan, Senri Ethnological Reports* 105（国立民族学博物館）である。これらの護摩の研究では、プージャーの枠の中にホーマが収められていることが明らかにされている。また『大日経』第二章に述べられるように、マンダラを用いた儀礼（マンダラ儀礼）においてプージャーとホーマは重要である。マンダラ儀礼において瞑想あるいは観想法とプージャーやホーマとは深く関係するのである。

9 マンダラ文献の解説

インド撰述およびチベット撰述のテキストは、マンダラに関するものだけでも膨大な量である。それらのテキストの翻訳・校訂という文献的作業が必要であることはいうまでもない。この分野の研究としては一九八六年、『サーダナマラー』97番の翻訳である「金剛ターラーの観想法」（『論叢仏教美術史』吉川弘文館）を公表した。また、これまでにマンダラ集『ニシュパンアヨーガーヴァリー』の和訳を続けてきたが、まだ数章を残している（『ニシュパンアヨーガーヴァリー』和訳に関しては『マンダラ観想と密教思想』（春秋社、二〇一五）の巻末文献一覧を参照されたい）。

10 マンダラ観想の実際

わたしには一九七〇年代の中頃からマンダラ観想の実際に関する興味が強くなってきた。「尊格と一体となる」というような話あるいは叙述に出会うたびに、「一体となった」時、実践者の精神生理学的状態はどのようになるのか、という疑問が生まれてきた。結局、わたし自身がその一体性を経験するのがこの疑問に対する回答を得る早

道と思った。たまたまわたしの周囲に験者がおられたこともあって、観想法の実際に取り組むことにした。カトマンドゥに行くごとにいわゆる霊能者を訪ね歩いた。残念ながらあるいは当然のことながら、わたし自身が「尊格と一体となる」ことはできなかったが、瞑想状態を自ら体験して、その体験を分析するという方法は可能であると考えられるようにはなった。またそのような方法をとっている研究者・思想家を存在する。

この分野の研究としては一九七七年の『マンダラ瞑想法—密教のフィールド・ワーク』(角川書店)、二〇〇四年の「マンダラ観想の特質」『印度學佛教學研究』(五三・一)がある。また一九九〇年代終わり頃からは国立民族学博物館教授長野泰彦氏を中心とするボン教共同研究に加わり、ボン教における観想法の実際を垣間見ることができた。その際にわたしが参加することのできた共同研究の成果には *Mandala of the Bon Religion* (2000), *Bonpo Thankas from Khyunpo* (2006), *Bonpo Thankas from Rebkong* (2011)(すべて国立民族学博物館刊)、さらに二〇〇九年の国立民族学博物館展示のカタログ『チベット ポン教の神々』等がある。ボン教のマンダラ観想の実際に関する考察としてはかのカタログの中の「ボン教の悪趣清浄マンダラ」があげられる。二〇〇一年の 'Mandala Visualization and Possession' (*New Horizons in Bon Studies*, National Museum of Ethnology)はこの英語版である。

11 マンダラの全体像とその現代的意義

一〇八〇年代の終わり頃となると、マンダラの歴史的・図像学的全体像を把握しようとする関心が生まれてきた。一九八七年の『曼荼羅の神々』(ありな書房)はカトマンドゥにおける仏教パルティオンの全体像さらにはマンダラの全体像を掴もうとしたものであった。一九九六年の『マンダラ』(学習研究社)、一九八七年「マンダラ—構造と機能—」(『岩波講座・インド仏教』三)、がこの分野の研究である。一九九八年の『密教の思想』(吉川弘文館)は密教の歴史的概観である。

九〇年代にはマンダラは現代においてどのような意義を有するのかについて考えることが多くなった。この分野のものとしては、一九九一年の「生命体としての宇宙」(『日本仏教学会年報』五六)、一九九六年の「生命体としてのコスモス」(『マンダラ宇宙論』法蔵館)、一九九八年「世界の聖化はいかにして可能か」(『アジアの環境・文明・人間』法蔵館)、一九九八年『ブッダの哲学』第二章「浄土とマンダラ」(法蔵館)、一九九八年『マンダラとは何か』(高野山大学)、二〇〇三年の「マンダラと新しい自然学」『マンダラ—チベット・ネパールの仏たち—』(国立民族学博物館)などがある。

この種の研究態度は、マンダラの歴史的形態や図像学的システムに関する新しい知識を得ることには結びつかないかもしれない。しかし、歴史に学ぶとは、われわれが現時点において未来へと向けてどのような決断をするかを学ぶことである。したがって、マンダラの歴史的な研究をマンダラの現代的意義を考えることと結びつけることは可能であろう。

これまでのわたしのマンダラ研究の論文の多くは二〇一五年の『マンダラ観想と密教思想』（春秋社）に含められた。しかし、その巻末に述べたように、この書はマンダラの現代的意義については述べたものではない。それについてはこれからの課題である。

キリスト教の場合は神学という分野がひとつの確立された分野として機能している。教会史、キリスト教思想史、聖書本文の写本研究、聖書の考古学的研究といったようなさまざまな分野が成立し、その研究方法に関する検討にも十分な時間とエネルギーが注がれてきた。それらの分野の一つとして神学が確立しているのである。キリスト教の場合と同じように、仏教学においても神学的研究があつてよいのではないかと思う。神学とは、一つの文化的伝統というかたちをとる信仰が「その時の時代の状況に具体的に対応した結果」（ゴードン・カウフマン）のことである。創造者としての神の存在を認めない宗教にあつても「セオロジー」という呼び方は可能であろう。

二〇〇六年三月から二〇〇八年一二月にかけて『ブッディスト・セオロジー』（一～五巻）を出すことができた。これ、特に第二巻『マンダラという世界』および第五巻『ヨーガと浄土』第九章以降は、先ほど述べた仏教の神学的研究のいわば準備である。

12 ユングのマンダラ理解について

C.G.ユングがマンダラに多大の関心を寄せたことはよく知られている（林道義訳『個性化とマンダラ』みすず書房、一九九一年）。ユングのいうマンダラを歴史的な観点からはいわゆるマンダラでないということは可能であり、それはそれで一つの立場であろうと思う。しかし、わたしはユングのいうマンダラ理解を重視する者の一人である。もっとも彼のマンダラ理解はインド以来のマンダラを的確に捉えたものではないかとも思っている。ユングにとってマンダラは社会における「個性化の歴史」を語るものであるが、仏教やヒンドゥー教におけるマンダラは彼のいう個性化を遂げた個をどのようにして否定し、新しいあるいは蘇った個へと至るための宗教的実践の道具なのである。

R. オットーが『インドの恩寵の宗教とキリスト教』の中でいうように、インドは真の意味の世界、つまり社会を知らないというはある程度真であろう。ユングは精神分析学者であるゆえに、彼が主として個々人の精神に関わったことは当然のことであろうが、彼は社会の中にある個に関わっていた。一方、インドのマンダラの伝統は社会の中の個にはほとんど関わってこなかった。マンダラのみならず、これからの仏教あるいは仏教学が最も意識すべきことは社会と個の関係であろう。