

発題Ⅲ

仏母マーマーヤーと聖母マリア

— 仏二つの聖胎に係わる靈性と自然 —

"Māyā and Mary : Spirituality and Nature in Two Sacred Wombs"

提題者 小林 圓 照

I 問題の所在

仏母マーマーヤー夫人 (Māyā-devī) は、ストッドーダナ王の妃、シッタールタ太子の生母として、仏伝文学に登場してくるが、仏伝『ラリタヴィスタラ』(Lalitavistara, 普曜経・方広大莊嚴經)の中には、仏となるべきボサツの天上よりの降下・入胎・処胎・出胎などについての記述がなされている。とくにマーマーヤー夫人の「胎内での清浄」に関して、不信なる者に対しては、真の友たる善知識の喩を展開して、マーマーヤーへの誠信、すなわち母親と胎児との清浄性を強調し、その信仰を勧める。さらに大乘仏教の『ビルグルムス・プログレス』(The Pilgrim's Progress)とも称される『華嚴經入法界品』所説の求道物語では、マーマーヤー夫人は、この求道のストーリーの主人公スダナ少年 (Sudhana sresthidaraka・善財童子) を良導する一人のスピリチュアルな師友でもある。彼女は、ヴィルシャナ

仏(毘盧遮那仏・Vairocana-buddha)の聖処の側で、「偉大な誓願と智慧による如幻の顕現」という解脱を得て、単なる釈迦ボサツの母のみならず、あらゆる菩薩の生母として象徴的な存在となる。そして究極的には、あらゆる存在をその大悲の胎蔵に収めるといった宇宙論的な拡がりを持つ。「マーマーヤー」(Māyā)とは本来「幻」を意味し、「如幻」の教示とは、空性を指し、そして更には、その空に基礎を置く、空そのものとしての創造あるいは不空(アモガ・anogha)をも意味する。それは一般的にいつて、生きとし生けるものもつ如来蔵、あるいは仏性といった靈性論に展開する根拠ともなっている。

一方、マリア (Maryam, Maria, Mary) は、プロテスタントは別として、ローマ・カトリック教会、東方諸教会ともに、イエスの母として大聖人に位置し、尊崇される。その思想史

的な足跡を尋ねて行けば、『マリアの讃歌』以後、その信仰の原型ができ、教父時代には、父と子の同質を認める「キリスト論」の中で、「神の母」たる「マリア論」が確立する。

続いて彼女の永遠の処女性に関わり、「受胎告知」、「無原罪の懐胎」、「被昇天・永眠」の教義とそれに基づく典札や信仰と民衆的なマリア像が展開する。この諸点に関してもマリーヤ夫人との対比が可能となってくる。マリアの存在が単なるイエス・キリストの出生に留まらず、万人の贖罪の作業に共に働く場・宮殿(教会)であり、神と世界との和解(取りなし)の源泉であり、万人の命と救済の器・神殿とされる所に、仏母マリーヤにも通じる宇宙論的な拡がりが見られ、靈性と自然とに係わる根柢がある。マリアの徳とされる謙遜・信仰・受難の共苦のもつ現代的意義についても、マリーヤ夫人の徳性や大乘仏教のもつ菩薩の良導や救済との原理を代表する「善友思想」と共通して議論できよう。以上の諸点を問題にしつつ、マリーヤとマリアの両「聖胎」について考察して行きたい。

II 釈迦ボサツの出現とマリーヤ夫人

自覚者(ブッダ)となった釈迦族出身の尊者・ゴータマ・シッダールタ太子はカピラ城都のストドーダナ王を実父とし、その妃のマリーヤ夫人を生母として、「人の子」として「人身||肉身||色身」を得る。一方、ナザレの大工・ヨセフの息

子であるイエスの生母はマリアであり、「人の子」イエスとして肉体を持つ。その受肉の経過は相違しても、一応、両者すなわち釈尊もイエスも、一人の「心身的な存在(サイコ・ソマチック・ビーイング)」あるいは、一個の「肉体的・生命的・心知的な存在(フィジカル・ヴァイタル・メンタル・ビーイング)」として、受け取るのが自然であろう。そして両者は、当然ながら知・情・意の主体であり、一般の人々と同様、真・善・美を価値とする。また社会的存在(ソーシャル・ビーイング)として、自然・社会・歴史環境の内にそれぞれ生活する。

ただ両存在が「人の子」としてのみであれば問題はないが、両者はそれら諸存在の総合であると同時に、かつ同処で、しかもそれ以上の「靈性的な存在」(スピリチュアル・ビーイング)すなわち「聖なる存在」いわゆる「神の子」であり、あるいは、「仏の子」(ボサツ・Bothisatta・覺性を備えたもの)であった。その意味で、両者は、地上における靈智的な存在であり、そこは世俗的な価値と聖なる真実とが結ばれる場所でもあった。

(1) キリスト論がマリア像とその信仰展開に深く係わっているのと同じく、仏陀觀の変遷が、仏母マリーヤ像とその信仰に変容をもたらしたことは当然であろう。もともとマリーヤ夫人は、シッダールタ出産後、七日にして没したという伝承がある位でもあるから、事実、信仰上、初期仏教においては、大きな問題にならなかつたはずである。歴史的な釈尊とマリー

ヤー夫人にとっては、「聖家族」の構成には到らなかつたのである。のち仏塔信仰、あるいはその周辺の讃仏の傾向、あるいは前生譚その後の仏伝文学の形成の中で、マヤー像が現れる。西暦前後の『大事』（マハーヴァスツ・Mahāvastu）の仏伝、『仏所行讀』（ラッタチャリタ・Buddhacarita）、そして大乘仏教の傾向を持つ『方広大莊嚴經』（ラリタヴィスタラ）などである。その影響を受けたのが、ここで採り上げる『華嚴經入法界品』（ガンタヴェーハ・Gaṇḍavyūha）である。

ガンタヴェーハの後半部分の仏伝的内容をもつ一連の女性善友群は、如来出現を成就させる「環境」としての女神たち（乳母、実母、釈迦ボサツの妃となるべきゴーバ、あらゆるボサツに奉仕し、三十三天から観察している天の娘など）であつて、すなわちマガダ国の菩薩道場での大地の女神スターヴァーラ（Sthavara）に始まり、第一の女神ヴァサンティー（Vasanti）もともとは春の自然の女神）より八名の夜の女神と仏生誕の聖地・ルンビニーの夜の森の女神に至るまでの存在は、菩薩の母マヤーへと続く、ボサツ胎児の入胎・処胎養成・出胎したボサツ出現の「環境としての自然」と見てよい。

このことはマヤー章自体（梵文ヴァイディヤ版、pp.339-349）の中で説かれる「マヤー夫人前生譚」で説明できる。かつて彼女が離垢幢如来の菩提道場での女神であつたことと共通する。彼女がこの如来の成道に当たって、魔軍を退散させた勇猛精進大威徳という転輪聖王を「以後どの生であつても私

が彼の王の生母となりますように」と誓願する事において、今、ヴィルシヤナ仏（かつての聖王）の母たり得たのであると説かれているからである。

(2) よつてマヤーはあらゆる菩薩の最後身において母体となり、母親となり、如来方の臍輪からの光明によつて彼女の身体とその座席は、その栄光に輝く。もともと入胎の場合も、六牙の白い象が夢中に胎蔵に入った初期の伝承は、ここでは見られず、釈迦ボサツがいよいよ天より降下するとき、仏の生母たることを証明する無限の光明がマヤーに降り注がれて、毛孔から侵入し全身がその光明で満たされるのである。

このことはマリアと聖霊との係わりを想起させる。さらに胎内に全宇宙を包み、それを産み出す「胎蔵世界」としてのマヤー夫人へと変容する。すなわち、ボサツの胎児が宿る宮殿のすべてが身体の内部に入り込み、諸天がその胎内に参集し、三千大千世界が内包される。これらの基本的なイメージは、仏伝ラリタヴィスタラの釈迦ボサツの入胎・処胎・出胎の各章に関連する素材に根拠をもち、それに象徴的・思想的な意義を加えて展開したと推定できる。

さらに前説した「入法界品」のルンビニーの森の女神ステージョーマンダラ・ラティシュリー（Sutejomanḍala-rāṣṭrī）釈迦ボサツの前生の「乳母」的な存在として、その視点からのボサツ

出生の観察者) 章では、十の自在な受生と十のボサツ誕生の前兆と神変が描かれている。

(3) すべてがマヤーの胎内に参集する状況は、まさしく、ヴィルシヤナ仏を中心とした説法集会に類した、マンダラ思想の起源とも考えられるような「大集会」(バルサンマンダラ・parsan-mandala)を抱く胎蔵である。また趣入・参入・融会などと共通の意味をもち、のちに「相即相入」といった華嚴的な理念やその発展と考えられる密教の「互相涉入」などの意義を醸成する基礎となった術語「サマヴァサラナ・samavasarana」の世界でもある。

(4) 『ラリタヴィスタラ』の中に「胎中の清浄」を認める信仰が「前友への信」の比喻を持って闡説される。その第六「入胎品」・第七「誕生品」に於いて、劣少な善根をもつ人々には、ボサツの胎内のありようを染汚とみて、ボサツの入胎・出胎の極清浄性を信受しないが、マヤーの安業・汚染なき胎内右脇においてボサツは正念し、結跏趺坐し、あるいは自在に運動し、挨拶し、説法している。もし仏を見て愛念と悦意を生じるならば、一生一会の善友に値遇する如き想いを持って、この事実を信受し、精勤修習すべきであるとして説く。如来を友とすることは(真実を語るものを友とする)のであるとその浄信を勧める。

入法界品の各善友章を構成する素材がすでに何らかのオリ

ジナルな善友思想を包含している傾向が見られるため、この信こそが、ここに、一章として採用されたポイントであったとも言える。この点は、マリア論における「無原罪の懐胎」の問題にも通じる。さらには菩薩胎蔵としてのマヤーが、大乗的な如来蔵や仏性思想との起源とも係わることを示唆しているのではなからうか。

(5) 最も重要な点は、入法界品のマヤー像が、仏伝的伝承をラリタヴィスタラと同素材を継承していること、それに加うるに般若波羅蜜多 (prajñāpāramitā) を「仏母」とする空思想 (例えば大品般若経・仏母品など) とのアマルガムとして構成されたと推定できることである。またそこから、後代展開する密教における仏眼仏母尊 (ブツダローチャニー・Buddhalocani || ビルシヤナ仏の女性型) の存在も可能になってくる。

III イエスの生誕とマリア

(1) 新約聖書の古伝承によるマリアは必ずしも信仰者の姿を採らず、むしろ不信の側にある。(マルコ3:31-35「さてイエスの母と兄弟たちが来て、外に立ち、人をやってイエスを呼ばせた。ときに群衆はイエスを囲んで坐っていたが、(ごらんなさい、あなたの母上と兄弟、姉妹たちが外であなただを尋ねて居られます)」と言った。すると、イエスは彼らに答えて言われた、(私の母、私

の兄弟とはだれのことか)。そして、自分をとりこかこんで、すわっている人々を見回して言われた。「ごらんさない、ここに私の母、わたしの兄弟がいる。神のみこころを行う者はだれでも、私の兄弟、また姉妹、また母なのである」。(。のち次第にマリア信仰の元型とされる「マリア讃歌」(ルカ1:46-47「するとマリアは言った、〈私の魂は主をあがめ、私の魂は救い主なる神を讃えます〉。))が注目され、処女懐胎や「神の母」の解釈を可能とするテキストとか見出される。(マタイ1、ルカ1)さらに信仰の中保者(ヨハネ2)、十字架の観想者(ヨハネ19:25以下)、宣教・教会の母(使徒言行録、1:14、ガラテヤ4:26)。アダムの妻エヴァを越える新しいエヴァ(黙示録12)などのイメージの地平がひらかれてくる。

(2) 教父時代では、マリアの父母・ヨアキムとアンナ老夫妻からのマリアの奇跡的な誕生や、処女性は、伝説やアポクリファ(ヤコブ原福音書)で流布していたが、初期教父(ユスチノス、エイレナイオスなど)は、マリアとエヴァとを比較し、彼女に救済論的倫理的意義を示した。

(3) ニカイア公会議のキリスト論(父と子の同一本質性)が、次の時代の神の母(Theotokos)論の基礎となったように、マリア論は本能的にキリスト論に依存している。

(4) 六世紀頃までにカッパドキア学派の教父によって神の母、永遠の処女性に関するマリア論が確立された。しかしマリアがその胎に原罪なくして宿ったと言う「無原罪の懐胎」(Immaculata Conceptio)と「被昇天」(Assumptio)に関する神学は、西方教父が中心になって発展させた。

IV 三位一体と聖家族

(a) 前説した如く、ゴータマ・シッタールタは、幼時にして母マヤーを失ったのであり、たとえ義母マハープラジャーパティー(Mahaprajapati・マヤーの妹)がその位置にあって代行したとしても、イエスの場合のような倫理的・宗教的な意味での聖家族は成立していない。むしろ彼は二十九歳で出家して、選んで「家なき者」となったのである。聖家族の理念は、むしろ出家後のサンガ共同体が当てはまる。僧尼は、いわば仏の息子・仏の娘であり、加えて、その精神に従う在家の信士・信女がいる。(四衆)。

大乘仏教では菩薩サンガ、あるいは善友集団がその機能を果たした。三位一体に関して言えば、三位一体に対して仏教側からは三身説(法・報・応)や一体三宝論(仏・法・僧)などに対応させようとしても、しっくり行かない。神は法(ダルマ)に、神の子は仏陀(ブッダ)、聖霊は仏性に、一応、対応することも可能であろう。

(b) 遠くはダビデ王の家系に連なるヨセフは、身重のマリアとともに、出生地ベツレヘムの町で戸籍登録をするのであるが、そこで「ダビデの子孫ヨセフ、マリア、その息子イエス」と記入したという。地上における聖家族がここに始まる。ただキリストとしてのイエスが、(私の母、私の兄弟、私の姉妹)と呼ぶに値するのは「神の御心を行う者」以外にない。

またイエスが「自分の(父)の家」(ルカ2:49)と呼んだのは、エルサレムの宮であった。マリアがイエスのメシア性に目覚めはじめて、カナの婚礼で葡萄酒(最初のしるし)を求めたとき、イエスが(婦人よ、あなたは、私と、なんの係わりがありますか。私の時は、まだきていません)(ヨハネ2:4)と答えたのは、生母であるという残滓をこの神の子の行いの場に持ち出している母マリアを、不識のひととして柔らく斥けた。むろんその願いまで拒否したわけではないが。信仰の上から真の聖家族と呼ばれるべきものは教会(エクレシア・Ecclesia)に他ならないであろう。

三位一体は、神性を中心にして建てられた垂直な塔のような中核となる教義であり、聖家族は水平な基礎を持つトライアングルな家屋に譬えることが出来ようか。同じ場においても両者は、全同には一致していない。

よく「父と子と聖霊」の三位一体の教義に於いて「母」が脱落しているのはどうか。「母」は偉大なる母、すなわち「大地性」とも言えるが、なぜ無いのかといった疑問が出

る。魂の底に父親に対する深い憧憬によって、「天に居ます父なる神」がいて、どうして母はいないのか。隠れた思慕が満たされる場がないのか。三位一体論が母性原理を排除した背景は、父権社会という特定の事態を反映して、人間性の一面(母性性・女性性)が抑圧され続けたのではないかと言った疑問は、半ば正しく、半ば誤解しているのでは無からう。

「父と子と聖霊」と表現していても相対的価値や両性(ゼンダー)意識の入る以前のことの中核である。ただ相対の世界と人間(生きとし生ける者)には、聖家族であれ普通の家族であれ、父も母も兄弟も姉妹も欠くことは出来ない。一九四七年に列聖されたスイスの神秘家ニコラウスは、三位一体を父と母と子としたヴィジョンを得たというが、本来からは異端であろうが、一つの解釈の展開として可能である。先の垂直性(天)と水平性(地)との全同を願う理想の投影がそこにあるともいえようか。

(この一節の文脈は「大乘禪」(八九四号)の本多正昭氏のレスポンス(八七頁)を参照させて頂いた。)

VI マリアと典札・信仰への影響

典札暦では

(1) 神の母は一月一日に祝われる。エフェソス公会議(四三二)での教義的認定以降、神の母アイコンなどが増大した。十二世

紀のウラジーミル聖母が有名である。マドンナやピエタ（聖母が刑死したキリストを抱いて嘆く像）、さらには特殊な状況の中で一般化はできないまでも、日本キリシタンのマリア観音等の図像にまで発展する。

(2) マリアの処女懐胎は、受胎告知の祝日（三月二十五日）と関わる。フラ・アンジェリコの受胎告知画像はその精神的高さをしめしている。

(3) 被昇天の祝日は、八月十五日で東方では永眠（Koinesis）の名で知られている。

(4) 無原罪懐胎は十二月八日に祝われ、古いエヴァとの対比を示している。ローマ・カトリック教会は、一八五四年、無原罪懐胎と、一九五〇年、被昇天とを正式な教義とした。

V マリア像とその現代的意義

(1) マリアの存在はロザリオの祈り、マリアの顕現（フランスのルルドなど）やその他の信心形態では民衆的である。

(2) 一方、聖書を通して、神との内面的な直接交流を求めるプロテスタンティズムではほとんどマリアは中保者的存在である。

(3) フェミニスト神学もその母性・処女性的な原理が男性隷属的な性格を持つものとして否定される事柄も歴史の中で理解できる。

(4) しかし「マリアの讃歌」に見られるように貧しく虐げられた困難にある人々と彼女との連帯は、例えば、南アメリカの

人間開放におけるように新たな開放の視点（開放の神学）を提供しうるし、十字架の下における謙遜・謙虚な自己無化の姿（Stabat Mater）は、フェミニストの立場から全てを否定的なされるべきものではなく、基本的な宗教的霊性自覚の在り方として現代にとっても大きな指標となるべきであろう。

VI マリアの無原罪と処女懐胎

新しく生まれる者（ヨハネ 3:13）、肉では無く、霊より生まれる者（3:16）（聖霊を胎としてでも解釈出来ようか）といったことを根拠にマリアのこの問題解決を計ろうとしても困難である。聖霊のメッセージを信をもって、受領する所に聖なる懐胎が成立すると見ても不十分である。そこで溺れる者は、薬をもつかむの想いで、『西谷啓治著作集』第六巻の「仏教とキリスト教」（二五七―二五六頁）に説かれるマリア論を参照にした。

その議論はルドルフ・ブルトマンの「非神話化」の問題に端を発し、処女懐胎に及ぶところである。

神の子と呼ばれ神性を本具するのがイエスのみとした場合、世俗の事実（自然）と神の事実（超自然）との二重真理説に陥らないか言う。

「生理的や精神的な染と不染を超越した絶対的な不染なるところを、人間存在の根本に認め、しかもそういうところを含むものとして初めて、人間が真に具体的な一体として見ら

れると考えたら、どういうことになるであろうか」と言う。

人間存在の根底に、しかもその存在と一つに絶対的な不染の地平を考え、人間が自覚の道に徹することによって、その地平を開く流れ（自覚による〈解脱〉を説く宗教）を指示する。その地平からすればどのような懐胎も出生もすべて染にして、もっとも不染なる事実である。さらに西谷氏は「その不染ということを神話的に、即ち〈彼岸的なるものを此岸的なるもの〉の表象でもって表現すれば、処女の懐胎とか処女からの出生とかとして言い表す以外はない。その意味では、我々はみな処女から生まれているのである。我々の母は我々を懐胎し出産した時でも、恒に処女である。即ち処女でない時もある存在の根底に、絶対的に汚れないところを持っているのである。神秘的表象を破ってその新しい「意味」を捉えらるれば、そういうことになる」と独自の非神話化を展開される。そのような〈不染〉とは、身体的あるいは精神的にいかに純潔を失った人間であっても本具している「無差別の純潔」とでも呼べるものだと言う。そのような追求の中に、哲学のもつ絶対的な解放性と自由をもつて、しかも宗教的証の絶対的な決着の立場を可能にするような〈智〉をもとめ、そこに仏教の般若の智への展望が開けると、西谷氏は結論づけるのである。

Ⅶ 結語

われわれには、ただ聖書の世界からこのような事実を証明

をする手段が要求される。「入法界品」でのマヤー夫人の存在の究極は般若波羅蜜多で（般若）あった。仏智を象徴する仏の光明と同じく、神の光の中にその智は顕在しているはずだからである。また一方、仏の智慧の眞実は、自在に慈悲の活動（方便）となつて展開する。眞実は自動的に適正な方便を生みだし、方便は必ず眞実に根ざしているから、これは二重眞理説ではない。同様に「絶対的な不染」、「無差別の純潔」であればこそ、マリアが万人の贖罪の作業をなす「宮」となり、神と人との取りなしの「器」たりえる。その愛は隣人のうちに拡がり、彼女の謙遜・信仰・受難の共苦といった徳性は、相対の現実においても、染よりは不染を、不善よりは善を、自動的に選択するという倫理・道徳的判断と行動の源泉となりえる。

参考文献

- 1 『大正大蔵経』第九卷・第十卷、華嚴部上・下（No.278, 279,283）
- 2 『西蔵大蔵経・北京版』（BKAH GYUR, phal-chen II）1957
- 3 "The Gandavyūha-sūtra": by Daisetsu T. Suzuki, 1949 (Kyoto)
- 4 "The Gandavyūha-sūtram": ed by P.L. Vaidya, 1960 (Dharbhange, India)

- 5 "The Flower Ornament Scripture" : by Thomsa Cleary. 1993. (Shambala)
- 6 『悟りへの遍歴』上・下：梶山雄一編・訳 一九九四 (中央公論社)
- 7 "Selected Verses from The Gaṇḍavyūha" : by Gomez Luis Oscar. : 1967 (UMI. Dissert ation)
- 8 「ガンダヴァイユーハにおける Parśanmaṇḍala の意義」 : 小林圓照、(印度学仏教学研究、〈九一〉 Vol. XLVI. NO I. 1997.
- 9 『西谷啓治著作集』第六巻「仏教とキリスト教」
- 10 『ラリタヴィスタラの研究』上巻 (2)下生勸告品、(3)清浄種族品、(4)法明門品、(5)出立品、(6)入胎品、(7)誕生品 : 外蘭幸一 (大東出版社) 一九九四
- 11 『ブツダの境涯』 : 溝口史朗 (東方出版社) 一九九六
- 12 『聖書』 Good News Bible. 和英対照 : 日本聖書協会編、二〇〇〇
- 13 『聖母マリア』 : セロスラフ・ペリカン著 (関口篤訳・青土社) 一九九八
- 14 『聖母マリアの系譜』 : 内藤道雄著 (八坂書房) 二〇〇〇
- 15 "Maria-Jungfrau, Herrscherin" : Klaus Schreiner (Carl Hansen Verlag) 1994.
- 16 "Handbuch der Marienkunde". Part I, : hrsg. von Wolfgang Beinert und Heinrich Petri. (Verlag Friedrich

Pustet) 1996.

- 17 "Buddha and Christ-Nativity Stories and Indian Traditions" : by Zacharias. P. Thundy. (E. S. Brill) 1993.
- 18 "The Spiritual Presence in the Theology of Paul Tillich" : by John Charles Cooper (Mercer Univ., Press) 1997.
- 19 『禅仏教とキリスト教との対話』 : 門脇佳吉 (岩波書店) 一九九一
- 20 『宗教への問い(2)「光」の解説』 : 小林康夫ほか編 (岩波書店) 二〇〇〇
- 21 『パウロ・親鸞・イエス・禅』 八木誠一 (法蔵館) 二〇〇〇
- 22 『非仏非魔』 : 阿部正雄 (法蔵館) 二〇〇〇
- 23 『女神・聖と性の人類学』 : 田中雅一編 (平凡社) 一九九八
- 24 『象徴としての女性像』 : 若桑みどり (筑摩書房) 二〇〇〇
- 25 『宗教の比較研究』 : ヨアヒム・バツハ著 (渡辺学ほか訳・法蔵館) 一九九九
- 26 『宗教と宗教とのくあいだ』 : 南山大学宗教文化研究所編 (風媒社)
- 27 『キリスト教神学事典』 : 佐柳文男訳 (教文館) 一九八三

小林圓照氏「仏母マーヤーと聖母マリア」へのコメント

討議者 河波 昌

仏母マーヤーと聖母マリアとが対照的に論じられるということは異例の試みともいえる。マリアに関してはキリスト教世界の歴史においては一貫して重要なテーマであり続け、現在に至っている。それに対してマーヤー（摩耶夫人）については、仏教の歴史においては積尊の生母であるという点で付随的に論じられ、積極的にマーヤー自身が論じられることは殆どなかったように思われる。しかしながら東西両宗教が全面的に交渉するに至っている現在、マリアに対して重大な関心を払う世界宗教としてのキリスト教が、同じく世界宗教としての仏教における仏母マーヤーに対して関心を向けるのはことのなりゆきとして必然的であるとも考えられる。おそらく今回のシンポジウムにおいてかかるテーマがキリスト教の側から提案されたであろうことは容易に考えられるところである。

このシンポジウムはキリスト教の立場、とりわけカトリックの立場からみれば、従来繰り返しなされてきたマリア研究

の一展開としての意味をもつものであるが、そのテーマが仏母マーヤーと関わることに於いて単なるマリア学 *Mariologie* の域をこえての *Mariologie* の展開と云って性格も考えられる。しかしながらまたそのことは仏教の側においてもかかるマリア学に触発されて仏母マーヤーに対して新しい光が投げかけられることにもなり、いわゆる *Mayalogie* の展開への重要な契機となるであろうことも考えられるのである。

ところで最初にマーヤーとマリアのそれぞれの名についてであるが、その名の成立の文化的背景の考察にはそれぞれなりの興味をひくものがある。

マーヤー *Māyā* とはサンスクリット原語で幻、幻影、幻想等を意味することばであり、積尊の生誕後間もなく逝去した摩耶夫人のはかない由来をも想起せしめるが、また彼女の名が最初から *Māyā* であったとすれば、それはそれであつた奇異にも感じられる。しかしながらそのことは現実にのみ執着して生きている現代人にとってそのように感じられるだけ

のことであって、インド的な精神世界においては Maryam 自体は単なる現実主義を超えてより現実的な契機を内包していることも考えられるのである。この問題は「幻」そのものをインド文化の地平で改めて考究さるべき問題であろう。ただ後述するように、後代『華嚴經（入法界品）』等においてマーヤーの幻性の積極的な展開が摩耶夫人のイメージとも一つに結びついて縦横無尽に展開されてゆく点で留意さるべきである。

他方、マリア Maria は、ヘブライ語ではミリアム、モーゼの姉の名ミリアム以来、多くの女性の名として好んで用いられていたものであるが、マリアは MAR（一滴の水）＋YAM（海）、または MYRIAM（女子言者、見神者）等の意であると考えられている。¹¹³ ここでは神もそこから生み出される母のイメージが、大洋、原始の海に連なっているといった考え方も関わっているようにも思われる。

ところで小林氏は仏母マーヤーに関して、『ラリタヴィスタラ』（『方広大莊嚴經』）や『マハーヴァスツ』（『大事』）等の仏伝文学を資料としてマーヤーについての興味深い論述をなされているが、さらにその大乘仏教的展開として『華嚴經』（入法界品）においてもさらにその内容に立ち入ったの興味深い考察が見られる。とくにマリア論における「無原罪の懐胎」とも関連せしめながら菩薩胎蔵としてのマーヤーが大乗仏教的な如来蔵や仏性思想の起源とも係わる点への指摘がなされ

ているが、それはきわめて重要な示唆である。

その具体的内容はたとえば仏伝文学を背景としながら「入法界品」における第四十二番目の善知識である摩耶夫人について論ずる項で、

「我れ（マーヤー自身）、盧舎那仏の母となり、また一切諸仏の母となる」¹¹⁴

といった文にもみられる。ここで一切を包摂する盧舎那仏がかえってマーヤーの胎内から出生するといった論述は、やがて後代さらに体系的に整合化されて、いわゆる「如来蔵の三義」の理論への展開の契機をなしているといえるであろう。その三義とは「能蔵」「所蔵」「隱覆」の三義のことである。

（なおここで能蔵とは、マーヤーが、そして実は人間一人ひとりについてもいえることでもあるが、それみずからのうち（胎内）に如来を蔵していることを意味し、所蔵とはその如来のうちにマーヤーが包蔵されていることを意味している。そして隱覆とはその如来が覆われて見えない。いわゆる隠れた神 *der verborgene Gott* を意味している。）

かかる摩耶夫人から如来蔵（この場合、蔵とはサンスクリット原語では *garbha* であり、それは胎あるいは子宮を意味することばである）思想への展開には、それ自体汎母性論的立場に立つての宗教哲学的体系の形成をみるができるであろう。真言密教における胎蔵界曼荼羅の思想もその一つの極限的展開にはかならない。かかるいわゆる女性的原理にもとづく「胎

の思想体系」の成立の背景には広大なインド精神文化における尽きることのない女性的な豊かな精神的基盤が考えられるのである。

かかる女性的原理の展開はキリスト教世界におけるマリア信仰においてもきわめて顕著である。その展開の基盤はバビロニアや東地中海世界に遍在していた女神崇拜にまでたどることができよう。キリスト教においてマリアの地位が教義的に確立するのは四三一年のエフェソス公会議においてであり、小林氏も言及しているように、そこでマリアが「神の女」¹¹「Theotokos」として認められることになるのである。エフェソスは古代地中海世界でアレキサンドリアに次ぐ第二の大都市であったが、またきわめて重要なことはその地がキリスト教成立以前から、女神アルテミス Artemis の信仰の中心でもあった点である。いわゆるキリスト教におけるマリア信仰の出発点が、実にそれまでのアルテミス神の信仰の中心地であったという点は象徴的である。そこにはキリスト教と異教との間の断絶面もさることながら、また両者の連続面への思考も必要であろう。そこには女神をめぐる非連続の連続ともいべき契機が考えられるのである。そしてまたそこにはアルテミスのマリアへの止場 Aufheben といった側面も考えられよう。現在においても南ヨーロッパから地中海世界一帯にかけてマリア信仰は圧倒的であるが、それらの地方はキリスト教成立以前から女神崇拜の豊かな精神的基盤が存在して

いたことが考えられるのである。

なお第一ニカエア公会議(三二五)において父・子・聖霊の三位一体論の教説が確立せられるが、その三の中にマリアは入っていない。しかしながらそのことはマリア信仰のキリスト教の教義からの排除というよりは、むしろかかる神学体系の中にくみ込まれなかったことを意味し、さらには三位一体の各々がかえってマリアのうちに統合され、その中で三位契機となる、といった可能性さえ考えることができるのである。そのことはたとえば後代「三つのアヴェ・マリア」を広めた兄弟団が成立し、ベネディクトゥス十五世(在位一九一四―一九二二)はそれらを統合していったのであるが、そこではマリアが中心であり、三位一体の各々はそこで統合されているのである。¹² もちろん神学的には問題があるが、キリスト世界においてかかる展開の契機が根底に流れていることも認めざるをえないのであろう。

ここで仏教とキリスト教を通じて父性的契機と母性的契機との相克は共通して一つの中心的課題となる。総じて人類文化史上母性的契機が先行してやがて父性的契機による超克が考えられる。しかしながらかかる両者の二元論的相克は、一方に対する他方による一方的な支配によって決着されるようなものでなく、むしろ第三の道として仏教における縁起・空にもとづく両者の立場の止場といった方向も考えられるであろう。

たとえば『維摩經』（觀衆生品）において男女の空性が説かれるが、そこでは単に女性の男性からの解放が説かれるだけでなく、女性の女性自身からの解放をも伴って両者の平等が説かれるのである。それはまさに般若波羅蜜の世界そのものにほかならない。そしてまさにかかる般若波羅蜜そのものこそが小林氏も支持するように「仏母」にほかならないところのものである。それは母性的契機を超えてかえってどこまでも母性的であるといえるような境位を示すものにも他ならない。

小林氏は最後に西谷啓治の論説に言及している。そして西谷においては「非処女の懐胎」と「処女の懐胎」という両者の対立の立場が論じられているのであり、

人間の存在の根底に、その存在と一つに、絶対的に不染の地平を考えるということは、空想でしかないのだろうか。併し実際には、そういう地平に帰るといふことに人間の真の自覚が成立する……⁴⁾

と西谷は論じている。そこでかれのいう「絶対的な不染の地平」が『維摩經』の説く不二空の立場と一つに結びついているのである。西谷はここでマリアの「処女懐胎」という具体的なテーマに即しつつ、それを空の世界へと突き抜けているのである。まさにかかる空性において母性的契機は何ら父性的契機に礙えられることなく、またみずからの母性的契機からさえも完全に解放されて限りなき母性的契機の積極的な

展開が考えられるのである。

註

- (1) 竹下節子『聖母マリア』一五頁
- (2) 『大正大藏經』第九卷 七六四頁上。
- (3) 竹下前掲書 八七頁。
- (4) 『西谷啓治著作集』第六卷 二七四頁

討議

司会 上田 閑照

八木誠一 一頁の二行目から六行目までを具体的に教えてもらえませんか。

小林 ガンダヴューハ（『華嚴經入法界品』）の終わりの方ですが、いろいろな思想が入っているのですが、善友思想に基づいてその素材を初期仏教などからとり、新しく大乘的に構築し直したと言われています。善財童子がマヤー夫人の所へ行くのですが、宝眼という神が「あなたかマヤー夫人を見ようとするなら、心の城をよく探索しなさい」と言います。心の城の浄化に専念する菩薩は、善知識に出会える、その眼を持つことができます。そしてマヤー夫人に会うわけですが、夫人は立派な楼閣におられた。そのお姿は、姿形はないはずなのに姿を持っている。不生、三界を越える、不來不去などと言われていますが、いろいろな姿を善財童子に見せるのですね。善財童子はマヤー夫人を拝見して、姿のようであるが姿でない、幻の輝き、法性から出現した姿をされておられる、と。形はいろいろに表されるのだが、本当は形亡きものだ、無相の相というか。

八木 胎内での清浄とは、どういうことですか。

小林 お釈迦さまが女性のお腹の中に生まれるとは、清浄を欠くではないか、と。それへの否定であり、マヤー夫人の胎内の清浄さを信ずることが信仰であり、また仏の善友でもある、と。

花岡 ギリシャ語やラテン語では *physis, natura* ですが、サンस्क리트語で自然とは根本的にとどのような意味を持つのでしょうか。

小林 サンस्क리트語では、ないと思います。「おのずから」ですので英語では *spontaneous* ですか。

また、マヤー夫人か仏を生み出すというドラマチックな概念が、仏性や如来蔵思想の原型になっていると考えられます。

奥村 柳宗悦先生のもので「清き母マリア」について書かれたものを思い出したのですが、「清らかさ」を肉体的なものから切り離して霊的な清らかさにおける母としています。それは美しい聖母像ですが、歴史的な聖母像ではない。カトリックの聖母像はもっと現実的な「救い主の母」であるはずですが、その母は重要な信仰箇条ですね。創造主であり絶対的なものである神の母です。

小林 「神の子の母」と「神の母」とは違うのですか。

奥村 違います。「キリストの母」と「神の母」とを切り離したマリア論は、ネストリウスですね。異端思想ですね。

小林 すると「神の母」は世界一内のことではなくて、世界

を越えるのですね。

奥村 そうです。言葉の限界を越えるところで。マリーヤ夫人はもともと人間論的なレベルにある気がします。聖母マリアとはキリストの受肉よりもっと不可解です。

小林 西谷先生のマリア解釈についてどのようにお考えでしょうか。

奥村 柳先生のよりは、カトリックに近いだろうと思います。これ以上言葉では言えないというところを、伝えていこうとするので、矛盾としか思われぬような言葉さえ使う。東洋というか我々の世界ではそれほど言葉に執着しないで、いわば墨絵のように表していく。油絵でやろうとしたら非常に難しい。しかし西洋の神学では油絵で描くしかないのです、そこにあるものはやはり本物であるわけで。

神学的な超人的なマリアと墨絵的な静かな澄んだ水の中に見えるようなマリアと二つのマリア像に共通するのは、人間自身の神秘がそこにあるのではないか。生命の神秘と関わっている。そういうところから、仏教では出家、カトリックでは福音的独身というあり方が出てくる。非人間的なところがあつたわけですね。

小林 密教では理趣経に見られるように、そういう問題を正面切って解決しようとしているように思います。

八木誠一 より古いお釈迦様の誕生話は何でしょうか。

小林 大事（マハーヴァストゥ）があります。

上田閑照 マリーヤ夫人ですが、その名は後から付けたのではないか。もともとの名があったのではないでしょうか。

小林 あつたのではないかと思いますが、それについてはまったくわかりません。

上田閑照 先ほど出た人間自身の神秘ですが、女性性と結びつくところが出てこないか。マリアにしてもマリーヤにしても、神、仏を産む、そこでは「産む」ということが決定的なことになっている。そこで女性性とどう結びつけるか。

「永遠に女性的なもの」と言うと、男性から言うからと思えるけれども、必ずしもそう考えなくてもいいのではないか。女性的なものがある独特な意味を持っている。それが、人間が存在する一番基礎のところと考えられている。

私は前から面白いなと思っているのですが、「父が子を産む」という言葉がありますね。この言い方には超自然的な、ね。人間自身の神秘の中で、女性的なるものを持つ独特な意義を人類はずっと感じてきたと思うのですね。そこを現代、どう掴むか。

小野寺 ゲーテは近代の危機を最初に予感した思想家だと言われています。「父が子を産む」という伝統の中で、ファウストという知的人間のドラマを描いて、最後に永遠に女性的なるものを提起した。今度は「母が子を産む」という方向に転換しているのですね。近代のニヒリズムの予感がゲーテに現われていますが、それを決定的に表現したのはニーチェで

す。ニーチェと接続して新しい展開をしたのがシュタイナーだと思えます。その靈性はソフィア論的ですね。ロゴス的なものに対する。ロゴス論的な真理の追究の仕方は、本質を追求し非本質的なものは排除していく、明確なロゴスを取り出していく。ソフィア論的な学問は、あらゆる矛盾したものを取り込むことによって、その混沌から結晶体のように真理を見出してゆく。ギリシャ正教のベルジャーエフとかドストエフスキーのような。日本の哲学は海外からあらゆるものを取り込んで、包摂しながら新しいものを生み出すという方法論なので。ソフィア論的な叡智が、これから私達が探求しなければならぬ学問の形態なのではないか。ソフィア論的・ロゴス論的なものを相即させるのが私の哲学の課題だと思っています。ソフィア論的なものを無視すると日本の伝統と繋がることがない。西田、西谷、田辺という日本の哲学の伝統に根ざして、大胆に思索すべきだと思います。上田先生のご指摘は核心を突いてるなと思えました。

松岡 インドは地母神が多いのに、なぜマヤー崇拜がほとんど見られない形で大乘仏教は展開してきたのでしょうか。

小林 密教思想の中には女性的なものを取り込んだ尊格が多くあります。仏眼仏母尊が密教の方に出てくるのですが、これはガンダヴューハに展開されたマヤー夫人を密教化したものと考えていますし、女性形の大日如来的存在なのです。明恵上人が夢の中でご自分の母と一体化して見たのは、この

仏眼仏母尊ではないかと思っております。

河波 ぎりぎりのところで男女の関係が超えられているのがインドの仏教の特色だと思います。例えば、維摩経の中で男性、女性は本来空だといわれていますが、男女の対決のぎりぎりのところでそれが超えられている、それで女性崇拜が積極的に出なかったのではないかと私は考えています。