馬鳴曼荼羅成立の背景について

遠藤純祐

はじめに

馬鳴曼荼羅とは馬鳴菩薩を本尊とする別尊曼荼羅である。馬鳴菩薩の儀軌には金剛智訳とされる『馬鳴菩薩大神力無比験法念誦軌儀』と不空訳とされる『馬鳴菩薩成就悉地念誦』が知られているが、馬鳴曼荼羅は前者の儀軌に基づくものである。

馬鳴曼荼羅の図像は、我が国に於いて心覚（一一一七～一一八〇）撰の『別尊雑記』に初見される。『別尊雑記』では『馬鳴菩薩大神力無比験法念誦軌儀』に見られる印相・真言以外にも、例えば成蓮房と朱書された箇所には「楼閣中有蓮華臺。臺上有月輪。輪中有[illegible]字。字變成◎線句形。形變成馬鳴菩薩。色相白肉色、而合掌坐白蓮華、乘白馬、著白衣、以瓔珞荘嚴見、首戴花冠、垂右足。[1]」とあり、観想法についても示されている。このように馬鳴曼荼羅は他の曼荼羅と同列に取り扱われ、全く真言密教の曼荼羅としての位置付けが保証されている。

テキストの上で、このことに違和感を覚えるようなことは全く無い。しかしながら、そこに示される曼荼羅を

実際に眺めてみると、絵画的には、他の曼荼羅と比してやや異質な感が払拭できない。と言うのも、馬鳴菩薩以外の登場人物が全て中国様式の服飾を装っており、加えて、眷属とされる尊格の名称もあまりに中国的であるように思われるからである。

それでは、この馬鳴曼荼羅は如何に成立したものとして捉えるべきであろうか。もはやこの曼荼羅は純粋に密教教理によってのみ形成されたとは見ることができないだろう。また、印度的な部分についても相当に限定的であろうし、寧ろ大半は中国に於ける他の影響と見るのが妥当ではないかとも予測されるのである。しかし現在、管見の及ぶ範囲では、これと同様の図像を中国に於いて確認することができず、或いは日本での成立という可能性についても想定できるわけであり、この曼荼羅の成立地域・時代については、あらまし特定しておかねばならないだろう。本論ではこの問題を機軸として、馬鳴曼荼羅が如何なる背景のもとで、如何なる過程を経て形成されていったものであるのかについて検討してみることにしたい。

『馬鳴菩薩大神力無比験法念誦軌儀』と馬鳴曼荼羅

馬鳴曼荼羅の成立を考察するに先立ち、その曼荼羅が基づいたとされる『馬鳴菩薩大神力無比験法念誦軌儀』[2]（以下『軌儀』）に於ける馬鳴像を一瞥しておくことにしよう。

筆者は既に拙論―『釋摩訶衍論』と『大宗地玄文本論』に於ける馬鳴像―[3]に於いて、『釋摩訶衍論』成立時期以前に認められる馬鳴像の類型化を試みた。『軌儀』は金剛智訳と伝えられているので、拙論でまとめられた馬鳴像との比較は、『軌儀』の馬鳴像の特徴を知る上での目安としても応用することができよう。

さて、その馬鳴像の類型として以下のものが挙げられる。

①『馬鳴菩薩傳』に見られる馬鳴像
②『付法藏因緣傳』に見られる馬鳴像
③『注維摩詰經』に見られる馬鳴像
④『摩訶摩耶經』に見られる馬鳴像
⑤『婆藪槃豆傳』に見られる馬鳴像
⑥『百論疏』中の僧叡の説と称する馬鳴像
⑦その他の馬鳴像

ここで各類型間の細かな相違点等について再説することはしないが、従来の馬鳴像を要約的に述べるなら、以下の点を指摘することができる。

・脇比丘との論戦に敗北し、彼の弟子となる。
・戦利品として、高額な宝物の代りに身柄を要求される。
・音楽を用いて五百人の王子を開悟したり、馬を感動させたりなど、巧みに説法する。

このような従来の馬鳴像に対して、『軌儀』ではどのように馬鳴を描写しているのであろうか。

先ずその容姿については、「畫作菩薩像。色相白肉色而合掌坐白蓮華。乘白馬著白色衣。以瓔珞莊嚴身。首戴花冠垂右足。」と述べている。この記述によると、馬鳴は白馬に駕した菩薩とされている。その肌は白く、白い衣を身につけ、瓔珞で身を飾り、頭には花冠を戴いているという。

次に、その菩薩の性格として、財利をもたらす尊格であることが知られる。馬鳴は「爲成像末貧窮下賤裸形衆生有情衣服」を誓願としており、行者の供養に応じて「錦繡羅綿財絹縵綴之類」「金寶積如山岳」をもたらすと

されている。

また『軌儀』の末尾に存する「蠶養儀軌」の一句から、馬鳴と蚕との関係性が疑われる。

おおよそ以上のような馬鳴像を『軌儀』から窺うことができるのであるが、そこに従来の馬鳴像と共通する箇所を微塵も見出すことができない。従来説では、基本的に馬鳴は人間存在として描かれており、それに対して『軌儀』ではある種の神格化がなされているものと判ぜられ、このことが両者を決定的に相違させているとも言えよう。馬鳴曼荼羅が『軌儀』に基づくものであるとするなら、もはやその『軌儀』の段階で既に、仏教に於いて相当に独自な内容を有するものであるとせねばならない。

それでは、馬鳴曼荼羅は果たして実に『軌儀』に基づいて作成されたものであるのであろうか。

図1は『別尊雑記』中の馬鳴曼荼羅であるが、先ず図の中央に描かれている馬鳴菩薩について見てみよう。

『軌儀』の中で指示されているように、馬鳴菩薩は白馬に駕した菩薩として描かれている。また、馬の背の蓮華に座り、



図1

片足を下げ、白衣を身につけ、瓔珞で身を飾り、頭には花冠を戴いているのが窺える。馬鳴曼荼羅は、これらの点に於いて完全に『軌儀』の記述を踏襲しているものと判ぜられる。しかしながら、馬鳴が六臂であるとする点、また尊格の性質を象徴する持物などについては『軌儀』に求めることができない。

このように、馬鳴曼荼羅中の馬鳴菩薩は『軌儀』中の馬鳴像にほぼ重なることが確認されるわけであるが、馬鳴菩薩の眷属や啓請の弟子は、『軌儀』に見られない馬鳴曼荼羅に全く独自な登場人物である。絵画の意匠に関わる問題であれば、特に経軌で規定されていないような場合、実際に描画する際に某かの規定を設ける必要性が認められるとしても、新しい尊格の登場についてはそのように見做すことはできない。つまり、『軌儀』に無い尊格を曼荼羅の作者が意図的に挿入したものと見るべきであり、曼荼羅成立の背景を探る鍵がこの辺りに潜んでいるものと考えられる。

それでは、作者の意図とは何かということになるが、この問題を考察するに際しては、先ずその尊格が一体何者であるのかを知っておかねばなるまい。しかしながら、馬鳴曼荼羅、或いは『別尊雑記』を尋ねるだけでは、その尊格が具体的に如何なるものであるかを知ることはできない。但し鑁室・鑁母・鑁命・鑁印といった名称に注目するなら、某か鑁（蚕）に関連を有する尊格であることが予想されるのである。このことから、馬鳴曼荼羅は蚕との関係性を有することになるが、『軌儀』の中でもこの蚕との関係性が示唆されておれば、馬鳴曼荼羅に於いても同様の関係性が認められたとしても不思議ではない。しかし、馬鳴の持物である籠、そして眷属の鑁室・鑁母・鑁命・鑁印らが曼荼羅に初見されるという事実を鑑みれば、馬鳴菩薩と蚕との関係が『軌儀』よりも一層強調されている点を看過することはできない。

以上のことから、馬鳴菩薩と蚕との関係性の強調といったことが、馬鳴曼荼羅を成立させる動機に深く関わっ

ているものと、先ず考えられるのである。

馬鳴菩薩と蚕

これまで、『軌儀』及び馬鳴曼荼羅に於ける、馬鳴菩薩と蚕との特異な関係を指摘したが、これは果たして如何なる経緯で作り出されてきたのであろうか。

既に見てきたように、『軌儀』に先行すると思われる馬鳴菩薩の説話類に、蚕のモチーフが示される例は認められない。そのため、馬鳴に蚕が関係づけられるに至った経緯を仏典に見出すことができない。それでは、馬鳴と蚕の関係性を『軌儀』の独創と見るべきなのであろうか。仏典を窺う範囲では、そのように考えることもできるが、その結論に至ることは些か早急であるかと思われる。何故なら、仏典内で馬鳴菩薩と蚕が直結することが無くとも、このことは「仏教以外の影響の下で、馬鳴菩薩の有する性格を媒介として蚕と関係づけられるに至った」という可能性を退けるものではないからである。寧ろ、仏典の範囲で解決することができないとなれば、専らにそのような観点から求められねばなるまい。

馬鳴菩薩の説話類では様々な行業を伝えているが、総じてその人物像を言うならば、「聡明にして、巧みに説法する菩薩」と言うことができる。音楽に長けている等、幾つか特徴的な点が示されてはいるものの、概して他の菩薩とも共通するような性格がそこに窺える。しかしながら、『馬鳴菩薩傳』の「將欲悟諸群惑。餓七匹馬至於六日旦。普集内外沙門異學請比丘説法。諸有聽者莫不開悟。王繫此馬於衆會前以草與之。馬垂涙聽法無念食想。於是天下乃知非恒。以馬解其音故。遂號爲馬鳴菩薩。」[4]とする箇所は、馬鳴菩薩の名前の所以を明かしておれば、そこに独自な性格を窺うことができると言えよう。馬鳴菩薩という固有名詞の解釈に際して、馬との関係性が述

べられているのであるから、馬鳴菩薩と馬との関係性は相当に緊密であると見て良い。『大乗起信論義記』でも「三此菩薩善能説法。能令諸馬悲鳴垂涙不食七日。因此爲名也[5]。」と述べ、『馬鳴菩薩傳』の記事を信用している。また、この馬鳴菩薩の名前の所以については、『釋摩訶衍論』の「爾時菩薩用神通力現千白馬紹隆正法令不断絶是故世尊名曰馬鳴[6]」という記事以外に異説は認められず、その『釋摩訶衍論』の記事でも同様に馬との関係性の下に述べられており、馬鳴菩薩は馬と深く関わった菩薩と見做されていたものと考えられるのである。

以上のような馬との関係性は、馬鳴菩薩と蚕との関係を考察するに際して実に示唆に富んでいる。と言うのも、中国に於いて馬と蚕との結び付きは極めて緊密であるからである。

干寶撰『搜神記』に収められた蠶女伝説では、次のようなことが述べられている。

舊説：太古之時、有大人遠征、家無餘人、唯有一女。牡馬一匹、女親養之。窮居幽處、思念其父、乃戲馬曰：「爾能爲我迎得父還、吾將嫁汝。」馬既承此言、乃絶轡而去。徑至父所。父見馬、驚喜、因取而乘之。馬望所自来、悲鳴不已。父曰：「此馬無事如此、我家得無有故乎。」亟乘以歸。爲畜生有非常之情、故厚加芻養。馬不肯食。每見女出入、輒喜怒奮擊。如此非一。父怪之、密以問女、女具以告父：「必爲是故。」父曰：「勿言。恐辱家門。且莫出入。」於是伏弩射殺之。暴皮於庭。父行、女以鄰女於皮所戲、以足蹙之曰：「汝是畜生、而欲取人爲婦耶。招此屠剥、如何自苦。」言未及竟、馬皮蹶然而起、卷女以行。鄰女忙怕、不敢救之。走告其父。父還求索、已出失之。後經數日、得於大樹枝間、女及馬皮、盡化爲蠶、而績於樹上。其蠶綸理厚大、異於常蠶。鄰婦取而養之。其收數倍[7]。

この物語は、娘の父親に殺され、皮にされた馬が、娘を連れ去り、娘と馬は共に蠶に変身して父親の前に現れるという筋書きになっている。そこには、「人間（娘）が馬を媒介にして蚕に変身する」及び「馬が蚕に変身す

る」というモチーフが認められ、馬と蚕との関係性が看取される。この両者の関係性について『捜神記』の末尾に註が付されており、以下の三つの引用が示されている。

・『天官』：「辰爲馬星。」
・『蠶書』曰：「月當大火則浴其種。」是蠶與馬同氣也。
・『周禮』夏官馬質：「禁原蠶者。」注云：「物莫能兩大、禁原蠶者、爲其傷馬也。」

これらの引用では、馬と蚕が同じ気で出来ているという説明がなされている。このことが馬と蚕の結び付く根拠だと言うのである。

また、註では続けて次のように述べている。

漢禮皇后親採桑祀蠶神、曰：「菀窳婦人、寓氏公主。」公主者、女之尊稱也。菀窳婦人、先蠶者也。故今世或謂蠶爲女兒者、是古之遺言也。

この一文は娘（女兒）と蚕とが結び付く根拠を示している。蠶女伝説では、馬だけでなく（馬を媒介するにせよ）娘も蚕に変身しているのであるから、娘と蚕という関係性についても言及されているわけである。この蚕と娘の結び付きについては、古くは『山海經』の海外北經に「歐絲之野在大踵東一女子跪據樹歐絲」[8]とする箇所に求められ、非常に古くから言われていることが確認される。

また『荀子』の賦篇に興味深い一文が有る。

帝占之曰。此夫身女好而頭馬首者與[9]。

ここで「身女好而頭馬首」と言っているのは、蚕を指して言っており、蠶女伝説に見られた二つの関係性、つまり「馬と蚕」及び「娘と蚕」の両者を統合するような内容を示している。

このように見てくると、「馬と蚕」の関係を鑑みる上で、「娘」という項目を無視することはできない。馬鳴曼荼羅で中心となる構図は馬鳴菩薩・馬・蚕神により構成されているため、その辺りについても注意しておかねばならないだろう。

以上のことから、『軌儀』及び馬鳴曼荼羅は中国文化の文脈上で理解すべきことが知られる。『軌儀』は金剛智訳とあるが、『開元録』等の経録にその名が認められず、且つ上述のように蚕との関係性が示唆されておれば、金剛智訳とする記述は全く信用できず、偽作である可能性は極めて高いと言える。馬鳴曼荼羅もそのような『軌儀』を典拠とし、殊に馬鳴曼荼羅は蚕と馬の関係性を強調しておれば、以上のような背景を抜きにその成立意義は考えにくい。

また、曼荼羅中の蠶室等の尊格に注目すると、その全てではないが、仏典以外の典籍に散見される。蠶母は『隋書』禮儀志に「有緑襜襦、褠衣、黄履、以供蠶母[10]」と有り、馬鳴曼荼羅に先行して存在していたことが知られる。『欽定協紀辨方書』では蠶室と蠶命について「堪輿經曰。蠶室者歲之凶神也。主絲繭綿帛之事[11]。」、「歷例曰。蠶命者掌蠶之命神也[12]。」と述べている。この書は清代の成立であるから、唐代と時代的にかなり隔たるのであるが、逆に、清代に至るまでその尊格が知られていたとも言うことができる。そこには蠶母・蠶印が見受けられないが、それとは別に蠶官という尊格が示されており、中国に於ける多様な蠶神の存在が予想されるのである。このうち、蠶室については、『荊楚歲時記』に「按斉諧記曰。正月半、有神降陳氏之宅、云是蠶室。若能見祭、當令蠶桑百倍[13]。」とあり、馬鳴曼荼羅の成立以前に確実にその尊格が存在していたことが知られる。このことからしても、馬鳴曼荼羅は中国的な色彩が色濃く反映したものと言えるのである。

馬鳴曼荼羅の成立

これまでの考察から、馬鳴曼荼羅は絵画的に中国風であるだけでなく、その思想・信仰面も極めて中国的な内容を有するものであるとの結論を得た。しかし、馬鳴曼荼羅は『別尊雑記』に初見され、日本でも蠶女伝説の影響が見られるため[14]、馬鳴曼荼羅の成立地域等については少しく慎重にならねばならないだろう。実際、『白寶口抄』に『寶林傳』からの引用として、馬鳴菩薩が「口より絲線を吐く」としているが、年代的に確実な資料としてはこの『寶林傳』だけであり、そのためここで明言しうることは、「八〇七年までには、中国に於いて馬鳴菩薩は蚕との関係付けがなされていた」という点のみである。それでは、馬鳴曼荼羅の成立した時期・地域をどのように考えるべきであろうか。

この問題を考察するに際して、馬鳴と蚕との関係について、『軌儀』に於ける場合、馬鳴曼荼羅に於ける場合、『寶林傳』に於ける場合を、それぞれ整理して見てみることにしよう。

・『軌儀』では、裸形衆生のために衣服を成じようと誓願を立てた菩薩として馬鳴が画かれる。蚕と馬鳴菩薩との関係性は、『軌儀』末尾の「蠶養儀軌」にだけ求められる。

・馬鳴曼荼羅の中では、馬鳴とその眷属らが描かれ、その眷属が蠶室等であることから、馬鳴菩薩と蚕との関係性が認められる。

・『寶林傳』では馬鳴自身が蚕に変化しており、馬鳴菩薩と蚕との関係性が認められる。但し、そこには蠶神の存在が示唆されていない。

以上の三つのパターンは、何れも馬鳴菩薩と蚕の関係に関わる記述であるが、それぞれ微妙に内容を異にして

いることが看取されよう。それではこの三者を時代的に如何に位置づけられるかということを考えねばならない。

『軌儀』では馬鳴の尊像を画くべきことを指示しており、その馬鳴の姿についても論述している。この馬鳴の尊像は供養法に必要な資具として示されており、馬鳴曼荼羅とこの軌儀との結びつきは相当に緊密であると言える。

一方、『寶林傳』はやや趣を異にする内容が披歴されている。そこでは馬鳴菩薩に関して「昔南天竺之境有一馬國。人皆生死毛、聲悉如馬鳴。菩薩曾作蠶虫出彼國、自口出糸令人作衣。馬人欲化悉爲悲鳴。故名馬鳴。」[15]と述べ、過去世に於ける馬鳴の姿を描写しており、本生譚として蚕との同體説を取り扱っている。そのため、この馬鳴説話は『軌儀』及び馬鳴曼荼羅とある程度峻別して考えねばならないが、実際、後になるとこの説は『釋氏稽古略』や『佛祖歴代通載』に引き継がれており、禅家を中心に支持された別系統の馬鳴像として理解すべきであろう。

それでは、この『寶林傳』に示される馬鳴本生譚と『軌儀』の前後関係は如何に考えるべきであろうか。既に見てきたように、この蚕と結びついた馬鳴の説話のモチーフは相当に独自であり、且つ『寶林傳』は偽経という体裁をとらない一介の僧侶の著述であれば、そこで「馬鳴が蠶虫になった」と述べるなど、唐突に特異な馬鳴伝説を示しうるとは考えにくい。このことは作者の独創という範囲のことではなくして、既に馬鳴と蚕との緊密な関係性が定着していたことは勿論のこと、某か聖教量となるべき存在が無ければならないだろう。このように考えてみると、『寶林傳』の聖教量となるべき典籍も、現在確認できる文献の中では、先の『軌儀』以外にはそれに該当するものは見当たらないのであり、それは『寶林傳』以前の成立ではないかとの予想が立つのである。また『軌儀』が偽作であるとするならば、金剛智没後の可能性が濃厚であり、金剛智の没年とされる七四一年以後が先ず想定される。筆者は既に『釋摩訶衍論』と『大宗地玄文本論』に於ける馬鳴説話の比較を試みるに際し、

『釋論』に見られる六馬鳴説は従来の多様な馬鳴説話を継承し統合することを指向するものであるとの傾向を見出したが、そこに特異な蚕との関係性が示唆されていないことからすると、『釋論』の作者にそのモチーフが知られていない可能性が高く、『軌儀』の成立はまず七〇〇年代後半と見てよかろう。馬鳴曼荼羅も仮に『軌儀』の指示に従って直ちに描かれたと考えるならば、馬鳴曼荼羅の成立はこの辺りの時期が上限であろうと予想される。

このように七〇〇年代後半までには、仏教内で馬鳴菩薩と蚕が関係付けられたことが予想されるのであるが、この蚕と馬鳴菩薩の結びつきは一過性のものではなく、道教と混交しながら民間信仰として広く流布していたようである。

南宋戴埴の『鼠璞』巻下蠶馬同本の條では唐代の『乘異集』を引用して次のように言っている。

> 唐乘異集載。蜀中寺觀多塑女人披馬皮披、謂馬頭娘、以祈蠶。搜神紀載。女思父語所養馬。若得父歸、吾將嫁汝。馬迎得父、見女輒怒。父殺馬曝皮於苞中、皮忽卷女飛去桑間、俱爲蠶。俗謂蠶神、爲馬明菩薩。[16]

以上の記事によれば、蜀（四川）地方を中心に蚕の祭祀が盛んに行われ、[17]その本尊は馬頭娘とも蠶神とも馬明菩薩とも称されたのだという。また、そこで言われる蠶神のモチーフは、一見して『搜神記』のそれに基づいていることが看取されるのである。

さて、『乘異集』の成立時期は必ずしも明瞭ではないが、唐代の成立ということであるから、遅くとも九〇七年、或いはそれ以前の記事内容として見て間違いなかろう。杜光庭（八五〇？～九三三）の『墉城集仙録』にも「今家在什邡、綿竹、徳陽、三縣界。毎歲祈蠶者、四方雲集、皆獲靈應。諸觀画塑玉女之像、披以馬皮、謂之馬頭娘、以祈蠶桑焉。[18]」とあり、『乘異集』と同様の記事が示されている。杜光庭は道士であるためか、そこでは寺院に於ける蠶神信仰について言及していないのであるが、ほぼ同様の信仰が、寺院に於いても道観に於いても同

じくなされていたと理解して宜しいだろう。他にも道教では、例えば『太上説利益蠶王妙經』で「是時衆中、有一眞人、名曰日月淨。從座而起、端簡前進、上白。天尊曰、今見世間人民、苦樂不均、衣無所得。將何救済。天尊憐其所請、乃遣玄名眞人。化身爲蠶蛾、口吐其絲、與人収什、教其經絡機織裁製爲衣。[19]」と述べ、真人が蠶に化して絲を吐くとしているように、『捜神記』に由来する蠶女とは別の蠶神の存在が認められる。この経の成立年代は不明なのではあるが、これは明らかに『寶林傳』に見られる馬鳴のモチーフと共通しており、この蠶神についても馬鳴菩薩との緊密な関係が窺えるのである。

また『墉城集仙録』には、馬鳴曼荼羅の成立を考える上で非常に興味深い記述が見出される。

> 父母悔恨、念之不已一旦。蠶女乘彩雲、駕此馬、侍衛數十人、自天而下。謂父母曰、太上以我孝能致身、心不忘義、授以九宮仙嬪之任、長生矣。無復憶念也。言訖、冲虚而去。[20]

『墉城集仙録』では『捜神記』に基づき蚕馬伝説を紹介しているのであるが、以上の部分については本来の『捜神記』には見られず、増嵩された箇所であることが分かる。これと同様の記述は『原化傳拾遺』[21]や唐の孫頠の『神女傳』[22]に於いても見受けられる。しかし『原化傳拾遺』も『神女傳』も成立年代がはっきりしないため、この増嵩のなされた時期が晩唐期をどれほど遡りうるかは明瞭ではない。但し、呉の張儼の著した『太古蠶馬記』[23]ではそのような記事が見当たらず、その文体も『捜神記』と共通していることから、少なくとも増嵩は唐代に至ってなされたものと推測できる。

この部分で言われる「蠶女」の様子に注目すると、実に馬鳴曼荼羅の構図に重なる部分が多い。白馬に乗じた馬鳴は馬に駕した蠶女に、馬鳴の眷属である蠶室等は蚕女の侍衛に、馬の前に居る啓請弟子は蠶女の父母にそれぞれ対応してくる。また、ここで言われる「自天而下」という動きも、曼荼羅中では雲の流れとして表現されている。

以上の共通性から、馬鳴曼荼羅は蚕馬伝説の中でも殊に『墉城集仙録』・『原化傳拾遺』・『神女傳』の記述と密接に関係していると言えよう。『原化傳拾遺』では「蚕女舊迹、今在廣漢。【中略】今家在什邡、緜竹、德陽、三縣界。毎歳祈蠶者、四方雲集、皆獲靈應。宮觀諸化塑女子之像披馬皮。謂之馬頭娘。以祈蠶桑焉。」[24]と述べ、『神女傳』でも「今家在什邡、綿竹、德陽、三縣界。毎歳祈蠶者、四方雲集、皆獲靈應。宮觀諸處塑女子之像披馬皮。謂之馬頭娘。以祈蠶桑焉。」[25]と述べており、蚕女（蠶女）の信仰が四川地方でなされていたとしていることは、これまで見てきた信仰の状況と無関係ではない。先に挙げた『乘異集』では「馬の皮をかぶった女の塑像」を伝えているが、ここでも同様のことが述べられるにすぎず、「馬に駕した蠶神」の姿については、その塑像の存在を示唆していない。しかし、『墉城集仙録』中の「諸觀画塑玉女之像、披以馬皮、謂之馬頭娘、以祈蠶桑焉」とする記事に注目すると、「娘」或いは「女」が「玉女」と換言されており、このことは従来の『搜神記』の範囲では理解することができない。つまり、『搜神記』では単に「娘」が「蠶」に変身するのみであり、「娘」が「玉女」となりうるには、『搜神記』に増嵩された「太上以我孝能致身、心不忘義、授以九宮仙嬪之任。」とする部分を前提とせねばならない。このことからすると、『墉城集仙録』中で言われる「玉女之像」とは「馬に駕した蠶神」である可能性が非常に高いと言える。[26]

これまで、唐代の蠶神信仰をいくつかの資料から窺ってきた。しかし多くの資料の成立年代があまり明瞭ではないため、本来の『搜神記』には見られない「馬に賀した蠶神」が新たに登場するに至ったのか等、蠶神信仰が形成される経緯を明らかにすることができない。それ故、ここで時代的に確実なこととして言いうるのは、これまで見てきた蠶神信仰が晩唐期までには隆盛していたという点のみである。新たな資料の発見により、この時期をいくらか遡ることができたとしても、現時点では積極的に年代を判定する資料が見当たらないのであるから、

ここでは差し当たり、纛神信仰の行われた時代を定める仮の基準として、晩唐期を考えておかねばならない。

さて、件の馬鳴曼荼羅であるが、上文にて、馬鳴曼荼羅の成立の上限を七〇〇年代後半と一往に定めた。この場合、『軌儀』に基づき作成されるということであるから、仮に『軌儀』中に見られる馬鳴菩薩と蚕との関係性を勘案しても、現行の馬鳴曼荼羅と同様の構図が取られていたとする確証は得られない。現行の図様は「馬に賀した纛神」と類似しておれば、寧ろこの類似性を基軸に馬鳴曼荼羅の成立を考えるべきであろう。当時の纛神信仰は民間信仰的色彩を多分に含んでいるため、『乗異集』で言うような、寺院に於ける馬明菩薩（馬鳴菩薩）の信仰についても例外ではなく、同様に民間信仰として営まれたものと見なければなるまい。馬明菩薩の信仰にこのような性格を認めるとすれば、この場合、礼拝の対象となるべき塑像や図像などが想定されねばならないだろう。また、馬鳴菩薩と纛神が習合していたとしても、馬明菩薩と称する限りは、纛神とある程度峻別されるような馬明菩薩の尊像が必要となってくるはずである。筆者は、ここに現行図様の馬鳴曼荼羅が成立する契機を見るのである。『軌儀』中の馬鳴尊像では、纛神と区別されても、習合の痕跡を留めておらず、それに比して、馬鳴曼荼羅は纛神との関係性が強調されており、その製作の動機もそこに求められる。纛神信仰は晩唐期までに興隆し、そこでは纛神と馬鳴菩薩が習合しており、且つ、纛神が馬鳴曼荼羅と同様の構図で（絵画的にも）描かれていたとなれば、纛神との習合を意識した馬鳴曼荼羅の成立は、この晩唐期の状況と深く関わりを有するものと見るべきである。

まとめ

これまで、『軌儀』に由来する馬鳴曼荼羅は、中国に於ける纛神信仰を背景に成立したものと見てきた。その

成立時期は最も早く見積もって七〇〇年代後半とも考えられるが、その現行の図様は晩唐期の鬱神信仰と関わるものであることを指摘した。その明確な成立時期について、この晩唐期の前後の何れに定めるべきであるかは、現時点に於て全く言明することができない。日本で馬鳴曼荼羅が文献的に確認できるのは、『別尊雑記』が最初であり、これは一一〇〇年代の成立であるから、馬鳴曼荼羅が成立しうる時代としては八〇〇年～一一〇〇年の間が想定され、時代的に十分に絞り込むことができない。しかし先に見てきた、中国における鬱神信仰は、馬鳴曼荼羅を製作する上での下地が整った状況として捉えうるのであるから、その成立地域は確実に中国と見て良いだろう。

以上の考察から、『別尊雑記』所収の馬鳴曼荼羅は中国から将来されたものであると言えるが、このように馬鳴曼荼羅の図画的成立は中国に求められても、馬鳴曼荼羅という呼称については確実なことが言えない。何故なら、馬鳴曼荼羅を曼荼羅と呼ぶには、他の仏画と称されるものと如何に決定的に相違して曼荼羅と呼ぶべきかという点に於いて明確にその根拠を示し得ないからである。寧ろ馬鳴曼荼羅という呼称は、日本での成立と見るべきであろう。『軌儀』にも「畫作菩薩像」と言うのみで、曼荼羅という表現が全く用いられておらず、密教教理を背景に別尊曼荼羅としての位置付けを行おうとする意図が伴わなければ、『軌儀』に依る限りその呼称を用いる必然性が認められない。実際、馬鳴曼荼羅成立の契機は鬱神との習合に在り、且つそこに認められる信仰は極めて現世利益的で、その後の展開も民間信仰が推進力となったことが予想され、特段に改めて密教教理が介入せねばならないような契機を想定することが困難なのである。以上のことから、馬鳴曼荼羅は中国に於いては馬鳴尊像として流布し、その馬鳴尊像が日本に将来され、別尊曼荼羅として受用されるに際し、初めて馬鳴曼荼羅との呼称が付けられたものと考えられるのである。

これまで、蠶神信仰と結合した馬鳴曼荼羅は実に雑多な内容を内包しているものと見てきたが、この雑多さも一宗の純粋教理面に於いて抵触をきたす要因となるものではあっても、一方、信仰面に於いてはより豊かな形態として捉えられる。それでは果たしてこの雑多さということは、『軌儀』と『捜神記』の習合といった場面に限定されたものとして見るべきであるのか。密教辞典などでは「大乗仏教の論師馬鳴とは関係なく」[27]とし、明確に両者を選別している。確かに従来の馬鳴像と大きく異なる特異な馬鳴像が披瀝され、従来言われてきた馬鳴という尊格を切り離してしまおうという考えについては、一往に理解することもできる。しかしこのような視点に終始するのみでは、当時信仰されていた馬鳴曼荼羅の馬鳴を極端に矮小化させてしまうことになるのではなかろうか。実際の信仰といった場面に於いては、むしろ従来の馬鳴に新たな性格を付加していったものと見るべきであり、蚕と馬鳴菩薩の結合は馬鳴信仰の一つの円熟した姿とすべきではないか。

註

（1）大正蔵　図像第三巻　『別尊雑記』三一〇頁下

（2）大正蔵巻二〇　一一六六　六七四下～六七五上（本書の本文は極めて短いため、以下の引用文についてはその所在を一々示さない。）

（3）大正大学大学院研究論集　第二十一号　所収

（4）大正蔵巻五〇　二〇四七　一八四頁上

（5）大正蔵巻四四　一八四六　二四五頁下

（6）大正蔵巻三二　一六六八　五九五頁上

（7）景印文淵閣四庫全書（臺灣商務印書館）巻一〇四二　四三四頁

（8）景印摛藻堂四庫全書薈要（世界書局）巻一八〇　六三頁下

（9）景印文淵閣四庫全書（臺灣商務印書館）巻六九五　二八〇頁上

（10）『隋書』（中華書局）巻一　一四五頁

（11）景印文淵閣四庫全書（臺灣商務印書館）巻八一一　二〇九頁下

（12）景印文淵閣四庫全書（臺灣商務印書館）巻八一一　二一一頁下

（13）景印文淵閣四庫全書（臺灣商務印書館）巻一〇四二　五五八頁下

（14）例えば、オシラ信仰に於いて唱えられる「せんだん栗毛物

語」「満能長者物語」「きんまん長者物語」「しまん長者物語」等の祭文に、『捜神記』中の蚕馬伝説の混入が認められる。この信仰は現在、主に青森・岩手・宮城北部などで行われているようであるが、この祭文に見られるモチーフは、他にも山梨県や伊豆七島などに於いても昔話として伝えられている。

(15) 大正蔵　図像第七巻　『白寶口抄』二五五頁上

(16) 景印文淵閣四庫全書（臺灣商務印書館）巻八五四　九一頁下

(17) 『西湖遊覧志』では、「靈隠山北高峯靈隠禪寺」の項に「北高峯石磴數百級、曲折三十六灣上、有華光廟、以奉五顯之神。山半有馬明王廟、春月祈蠶者咸往焉。」（景印文淵閣四庫全書（臺灣商務印書館）巻五八五　一六八頁下）と述べている。このことから浙江省の地域に至るまで、蠶神信仰は流布したことになるが、その馬明王廟の創建がどれほど時代的に遡れるかについては不明である。

(18) 道蔵（文物出版社・上海書店・天津古籍出版社）巻一八　一九六頁中

(19) 道蔵（文物出版社・上海書店・天津古籍出版社）巻六　二四九頁上

(20) 道蔵（文物出版社・上海書店・天津古籍出版社）巻一八　一九六頁中

(21) 景印文淵閣四庫全書（臺灣商務印書館）巻一〇四六　五〇六頁下「父母悔恨、念之不已。忽見蠶女乘流雲、駕此馬、侍衛數十人、自天而下。謂父母曰、太上以我孝能致身、心不忘義、授以九宮仙嬪之任、長生於天矣。無復憶念也。乃冲虚而去。」

(22) 『幻異志（及其他一種）』（中華書局）『神女傳』三頁「父母悔恨、念之不已。忽見蠶女乘流雲、駕此馬、侍衛數十人、自天而下。謂父母曰、太上以我孝能致身、心不忘義、授以九宮仙嬪之任、長生于天矣。無復憶念也。乃冲虚而去。」

(23) 『五朝小説大観』（上海文芸出版社）　一頁

(24) 景印文淵閣四庫全書（臺灣商務印書館）巻一〇四六　五〇六頁下

(25) 『幻異志』（及其他一種）（中華書局）　『神女傳』二頁

(26) この観点からすると、「玉女の像の披するに馬皮を以てするを画塑す」と読むのではなく、「玉女の像を画塑し、披するに馬皮を以てす」と読むべきであろう。

(27) 『密教辞典』（法藏館）　六七〇頁