

説話文学から見た『梁塵秘抄』の須弥山世界観

高陽

一、はじめに

須弥山は東アジアに広まった独特の世界観であり、仏教思想と緊密な関連性を持つ。仏教のいわゆる「世界」は漢語の「宇宙」に相当する。唐・般刺蜜帝訳の『楞嚴經』巻四に「何名爲衆生世界。世爲遷流、界爲方位。汝今当知、東、西、南、北、東南、西南、東北、西北、上、下爲界、過去、未來、現在爲世」とある。「世」は時間を表し、「界」は空間を表す。これは『淮南子』「齊俗篇」に記載されている「往古來今謂之宙、天地上下謂之宇」と近い。しかし、細かく見ると両者に異同もある。それは仏教にこの世界に対する独特の宗教的理解があることによる。仏教の「世」は「過去」、「現在」、「未來」の時間を指し、「界」は欲界、色界、無色界の空間を指す。或いは「有情界」、「器世界」に分けられる場合もあり、「有情界」を主体とする。三界は有情によって作られた善行、悪業及びさまざまな「業」の「苦」「楽」「色」「無色」の異なった果報によって、形成されたものである。

仏教の考えによると、宇宙は無数の世界で構成されている。一小世界は須弥山を中心に、鉄围山を外圍とし、同じ日と月で照らされた四天下は、一つの仏の救済が届けられる世界である。その

世界の下は地獄まで、中は欲界（俗世界）、色界、上は無色界まで含める。現存する須弥山の絵巻から察するに、古代のインド人、中国人、日本人、ほかのアジアの人々はそれぞれ自分の知識あるいは生活の領域の範囲にある現実世界を描き、自分と須弥山の距離を測量し、須弥山を認識していた。かれらの須弥山宇宙は現世界を延長し、拡大化した空間である。古代世界において、人々は須弥山の存在を信じていた。こういう存在を信じてこそ、仏教による世界の構想、万事万物の法則、多々の仏教観念と教義も須弥山をめぐって具体的に展開できたのである。中世以後、近代科学とキリスト教の導入によって、仏教の須弥山説は強烈な反措定の衝撃を与えられた。仏教の宗教地位を揺さ振られると同時に、人々の世界に対する考え方と宗教生活にも影響を受けた。須弥山が実在すると考えるべきかについては、近代仏教の信仰とも関わる。中世に生きた人は須弥山の存在を求め、それを確かめたく思っていた。近代自然科学の興隆によって、須弥山はもう一度宗教の懐にかえらざるを得なくなった。須弥山は仏教信仰の根本である。時代の変遷、地域の違いによって、須弥山のイメージも多様であったが、須弥山と天上世界の変化は人の世の信仰の変遷過程をあらわすものでもあると言えよう。

須弥山について、文化人類学から岩田慶治・杉浦康平『アジアの宇宙観』（一九八九年）にまとめられた近世までのアジアに及ぶ諸須弥山図、歴史学から海野一隆『日本人の大地像』（二〇〇六年）が須弥山世界を受容した日本文化や近世の西洋地球説と遭遇した相についてまとめている。須弥山世界の文献研究として、中世の代表的な資料である『日本須弥諸天図』（ハーバード大学所蔵）を本格的に紹介したのは小峯和明『須弥山世界の図像と言説を読む』（注1）で、通行の須弥山図について夢の表象・風景の須弥山・比喩としての須弥山をめぐって文学作品に収録された例をあげて詳細かつ精緻を極めた論証を展開され、これを踏まえた近世以後の須弥山世界の天界について展望を示されている。氏は言うまでもなく、説話文学が専門であるゆえ、同氏編・新潮古典文学アルバム『今昔物語集・宇治拾遺物語』に一部の図版が掲載され、さらに「説話に宇宙をみる」（注2）では世界の喩をテーマにこれまでの宇宙観をとりあげた説話について論評を加えた後に、説話と須弥山の関わりについて画期的な見解を示して、須弥山世界を説話文学としての議論に載せている。江上琢成「中世歴史叙述における須弥山説の諸相」（注3）では、『水鏡』、『愚管抄』、『元享釈書』、『神皇正統記』の須弥山の用例を挙げながら、須弥山説との関連で、中世説話における有神論的世界観の特質を明らかにした。小峯和明は「東大寺諷誦文稿の異世界」（注4）では『東大寺諷誦文稿』にある須弥山についても議論を展開している。須弥山の言説は如何に法会を媒体にイメージされたのか、須弥山の巨大さ、動かぬものとしてのイメージはどう投影されたのかということに注目した研究である。

説話文学としての須弥山の議論は以上だが、先行研究の成果を

要するに須弥山世界観は説話文学の世界にシステムとして有機的に取り入れられることはなく、その用語や有名な話型が散見される程度のものでしかないというものである。このままでは文学として議論を進めようがないので、本稿では視点を変えて、須弥山教義についてまだしも踏まえたものとして作られている『梁塵秘抄』を『今昔物語集』との比較資料として検討することで、説話文学における須弥山世界観を逆照射してみようと考えた。

二、今様・和歌に於ける須弥山世界受容

須弥山に「関する」文学作品は数多くある。しかしその多くは『今昔物語集』同様、「須弥山」「切利天」などの須弥山図にある用語が単発的に用いられているだけで、『俱舍論』に説く須弥山図にあるような有機的な仏教世界観のもとに用いる例は稀である。例えば『拾玉集』四「春日百首草」に以下のような和歌がある。

修羅

須弥のうへはめてたき山とききしかど修羅のいくさそ猶さ
かしき

「とききしかど…」という詞続きは「前々から」と聞いていたが、今現実には「だ」という意味である。

つひにゆくみちとはかねてききしかどきのふけふとはおもき
ざりしを（『古今集』哀傷・業平朝臣）

この歌の例が古来有名である。「人としてある以上は死出の道には）いつか行くものとかねがね聞いていたが、今現実に今日死ぬのだとは予想もしていなかった」という意味で、死とは人ごとであった過去と、それが現実のものとなった今日の自分を対比している。『拾玉集』のような釈教歌の例を探すと、

このもとぞつひのすみかとききしかどいきてはよもとおもひしものを『行尊大僧正集』

この歌でも上句が自分には直接縁のないと思っていた一般論、下句が現実の自分のことで、『古今集』業平歌と構造が一致している。

ここのよをはかなきつゆとききしかどいまははちすの露となるらん『兼澄集』

『兼澄集』では「ききしかど」の前が生前、後が極楽往生後のこととなっている。『拾玉集』歌も「須弥山はすばらしい山と聞いていた」のがこれまでのことで、「阿修羅が乱を起こしている」のが現在ということになる。この阿修羅の乱については『今昔物語集』巻一「帝釈与修羅合戦語第三十一」にも説話がある。

今昔：阿修羅王：常ニ帝釋ト合戦ス。或時ニ、帝尺、既ニ負テ返リ給フ時ニ阿修羅王追テ行ク。須弥山ノ北面ヨリ帝釋逃ゲ給フ。：

『今昔物語集』では須弥山北面が戦場とあるが、『拾玉集』歌では須弥山のごとは特定されていない。『今昔物語集』のこの説話は『観仏三昧海経』一「六髻品」や『雑阿含経』四六・一二二二等の参考典がある。

『拾玉集』歌を参考典に添って解釈するならば、須弥山はすばらしい山と聞いていたとは、五世紀に成立した『俱舍論』や、それを取り入れた空海『秘密曼荼羅十住心論』にもとづく須弥山世界のことであろう。しかしそれは「ききしかど」のことであって、現実に広く受容されているのは『観仏三昧海経』にあるような異国神話の舞台となった土地というものでしかない、ということである。つまり『今昔物語集』の説話にあるような須弥山理解が平安末期から鎌倉時代にかけての通行のもので、「須弥山は異国の高山の一つ」というものでしかなかった。

こうした中で『梁塵秘抄』巻二の須弥山関連今様群とそれをめぐる和歌は比較的まとまった須弥山世界を形成しているとも言えるよう。

仏は様々に在せども 実は一仏なりとかや 薬師も弥陀も釈迦弥勒も さながら大日とこそ聞け（『梁塵秘抄』巻一・一九／巻二・二五）

須弥山世界は基本的に密教体系中にあるものである。大日如来を中心とする世界観を歌ったこの今様が『梁塵秘抄』にあることは、須弥山世界観も受容されている可能性を示すものである。これと似た表現が同時代にある。

さまざまにわくるかたちもまことには一仏のさとりなりけり
『続後撰集』釈教・慈円／『拾玉集』二七二五・第三・春
日百首草)

ただしこの歌では「一仏」そのものではなく、「一仏のさとり」であるし、慈円の天台座主という経歴も併せ考えれば、法華一乗の意味であろうか。

次に阿弥陀信仰を歌う中に須弥山の用語を用いた今様がある。

眉間の白毫は 五つの須弥をぞ集めたる

眼の間の青蓮は 四大海をぞ湛へたる

(『梁塵秘抄』卷二「三十二相」四三)

これは『観無量寿経』真身観の「無量寿仏身：眉間白毫。右旋宛転。如五須弥山。仏眼如四大海水。青白分明。仏眼清淨如四大海水清白分明。身諸毛孔演出光明如須彌山。」(『佛説観無量壽佛經』大正藏No. 365第十二冊^{34b})を原拠とする。この歌だけであるならば『観無量寿経』を翻案しただけの釈経今様というにすぎないかもしれない。しかしこの歌の直後に次の歌がある。

眉間の白毫の 一つの相を想ふべし

須弥の量りを尋ねれば 縦広八万由旬なり

(『梁塵秘抄』卷二「三十二相」四四)

ここで須弥山を「縦広八万由旬」の大きさがあると歌っている。

これによって『梁塵秘抄』は単なる『観無量寿経』の翻案から決

別し、須弥山世界観からの見方で『観無量寿経』を逆照射することになる。

諸比丘。其須彌山。佉提羅迦二山中間。廣八萬四千由旬。周匝無量優婆塞。鉢頭摩。拘牟頭奔荼利迦。搔捷地雞遍覆諸水。

『起世因本經』卷第一「閻浮洲品第一」大正藏No. 25第一冊^{366c})

須彌山頂東西南北、縱廣八萬四千由旬。近須彌山南有大鐵圍山。長八萬四千里。高八萬里。(『增壹阿含經』卷第三十四「七日品第四十之一」、大正藏No. 125第二冊^{736a})

『観無量寿経』以外の經典に基づく須弥山世界への理解がある。こうした『梁塵秘抄』のあり方は同時代の阿弥陀信仰讃仰歌と比べると歴然とした差異のあることがわかる。

まはりつつたからのはしにひざまづきみだのみかほをけふみ
たてまつる(『忠盛集』八五・百首「釈教五首」)

これは年来希望していた阿弥陀像に拝礼しての感動を歌った和歌であろう。阿弥陀信仰では阿弥陀如来の尊顔に関する関心はなみなみならないものであった。

阿弥陀仏の御身は世のなかにみちてはかりうべからずと
いへる事をよめる

みだの身もあまのみそらにはばかりてよもせばしと思ひし
るらん(『散木奇歌集』九一一・第六・釈教)

この歌は「佛身高六十萬億那由他恒河沙由旬」「觀無量壽經」(大正藏第十二冊343b)に依拠した、阿彌陀如來の身体が人智の及ぶ得ないほど大きいことを賞賛した歌である。「梁塵秘抄」のような「その広さがどれぐらい」という、いわば「觀無量壽經」を相対化するような見方ではない。

須弥の峯をば誰か見し 法文聖教に説くぞかし
阿修羅王をば見たるかは 智者の語るを聞くぞかし

(『梁塵秘抄』卷二「方等經」五〇)

これは以下の經典を踏まえた今様であろう。

爾時復有諸阿修羅王。其名曰大叫羅睺阿修羅王。種種可畏毘摩質多阿修羅王。須婆睺善臂阿修羅王。波訶羅舒展陀阿修羅王。有大威神具大勢力。聞佛警聲。心生驚悚身毛皆豎。各與無量百千眷屬前後圍遶。來入耆闍崛山集於佛所。

(『大方等大集經菩薩念佛三昧分』大正藏 No. 415 第十三冊 830c)

此界所有一切山 須彌鐵圍黑山等 能以口風吹令散 仁者我住如是通 衆生所有住須彌 及餘諸山不動處 爾時令彼無損 覺 智者我有如是通

(『大方等大集經菩薩念佛三昧分』大正藏 No. 415 第十三冊 840c)

須弥山と阿修羅のことは、同一經典内とはいえ、随分と記述が飛んだところにある。やはり先に議論した『拾玉集』歌や『今昔

物語集』卷一第三十の説話が前提にあつて、「須弥山」と「阿修羅」がいれば縁語のようにみなされていたのではないだろうか。

伝来した仏教典の法文に対する敬意は並々ならないものがある。同時代にも次のような例がある。

かれのこる法のことはすゑまでもすてぬめぐみにいかであ
ふらん(『続拾遺集』釈教・法印聖憲)

『梁塵秘抄』には切利天に関する今様が三首続けてある。

切利は尊き処なり 善法堂には未申
円生樹より丑寅に 中には喜見の城立てり

(『梁塵秘抄』卷二「雜法文歌」二〇四)

喜見城と善法堂・円生樹の位置が經典の記述と正反対になっていることは諸注の指摘するところだが、今様は理屈の精密よりも韻律を重視するからこの程度の差異は仕方のないところかもしれない。この今様の依拠した原典を確認すると、

今三十三天住在何處。頌曰。「妙高頂八萬 三十三天居 四角有四峰 金剛手所 中宮名善見 周萬踰繕那 高一半金城 雜飾地 中有殊勝殿 外四苑莊嚴 衆車轟雜喜 妙池居四方 相去各二十東北圓生樹 西南善法堂

(『阿毘達磨俱舍論』大正藏 No. 1558 第二十九冊 59c)

とある。『俱舍論』とこの今様を比較すると、作者は、韻律よく経

典の文言そのものをとりこむことに意を用いたのであって、須弥山世界への理解不足による誤解ともあながちにはいえないのではないか。

切利の都は 歡喜の御名をぞ唱ふなる

五台山らは文殊こそ 六時に華をば散ずなれ

(『梁塵秘抄』卷二「雑法文歌」二〇五)

切利天に歡喜園があることは須弥山図のとおりである。歡喜園に「御名」と敬意表現が用いられている理由は、帝釈天直屬の、選ばれた者のみが入園できる場所だからである。

諸比丘。有三十三天。不得見歡喜園亦不得入。亦不得以彼園苑中種種五欲和合功德同體快樂具足而受。何以故。彼處果報前世造時業別異故。又有三十三天。得見歡喜園。唯不得入。亦不得彼歡喜園中種種五欲和合功德同體快樂。具足而受。何以故。(『起世因本經』大正藏No.25 第一冊397c~398)

今様後半について、文殊菩薩が左手に青蓮華を持つことは『大日經』一などに見える。文殊と五台山については以下のような漢籍がいくつもある。

佛陀波利者。唐言覺愛。北印度罽賓國人也。亡身徇道。遍觀靈跡。聞文殊師利在五臺清涼山。遠涉流沙。躬來禮謁。以唐高宗大帝儀鳳元年。至臺山。…波利持本。再至五臺山。相傳入金剛窟。于今不出。僧順正等。具波利所述聖誨。序之經首

耳。(『廣清涼傳』「佛陀波利入金剛窟十二」大正藏No. 2099 第五十一冊1111a~1111b)

佛陀波利は五台山で文殊菩薩のいるという窟を不思議な老人から聞き、いったん唐の高宗に報告して、再び五台山に行き窟に入ってそれきり出てこなかった。

から国や五台山にはいはとあけて文殊のみかほみる人やたれ(『拾玉集』第三・春日百首草「三國」)

この「いはと」は『廣清涼傳』の説話を踏まえたものと考えられる。慈円にも親しい説話であれば、『梁塵秘抄』でも同様であろう。しかしここでも『梁塵秘抄』は『廣清涼傳』だけに依拠するのでなく、『大日經』一などからの知識を用いて、文殊であれば散華すると歌い込んでいる。

切利の都の鶯は 埒定めでさぞ遊ぶ
浄土の植木となりぬれば 花咲き実生るぞあはれなる

(『梁塵秘抄』卷二「雑法文歌」二〇六)

鳥と浄土の組み合わせは極楽浄土を説く浄土三部経にも、兜率天浄土を説く弥勒三部経にもある。同様に切利天(三十三天)にもある。

諸比丘。三十三天善見城側。為伊羅鉢那大龍象王。立一宮殿。其宮縱廣六百由旬。七重牆壁。七重欄楯。略説乃至。種種衆

鳥。各各和鳴。(『起世經』起世經「三十三天品第八之一」大正藏No. 24第一冊341b)

「衆鳥」とあるのだから鶯がいてもおかしくないし、鳥が死後浄土に往生する説話は例えば『今昔物語集』卷三「須達長者家鸚鵡語第十二」など数多くある。

なにとなくさへづるだにもあるものをいかなる鳥の法をとくらん(『散木奇歌集』九〇〇・第六・积教)

これは極楽浄土の鳥で、鳴き声が法文になるという『阿弥陀経』や『無量寿経』の經典文言に拠る。それに対して『梁塵秘抄』二〇六番歌は「遊ぶ」であるから、ひたすら美しい声で切利天世界の人々を、そして自らをも楽しませているのである。

今様後半の浄土は切利天とも極楽とも解釈できる。従来はこれを浄土の樹として解していたようだ。確かに积経歌の例でも「浄土の樹」とあれば極楽の樹が多く詠まれている。

さまざまのうゑきは花もときはにて枝もとををにひかりをぞさす(『散木奇歌集』九〇七・第六・积教)

あだにちるはなちるだにもあるものをたからのうゑ木おもひこそやれ(『続古今集』积教・花山院)

しかしこれらの歌における「浄土の花」の特徴は散らずに咲き続けるというもので、『梁塵秘抄』二〇六番歌の「花咲き実生る」

と微妙にずれる。

有切利天帝參議殿舎。：殿舎上有曲箱蓋交露樓觀：中有天帝釋座。：殿舎北有天帝釋後宮：殿舎東有釋園觀：下有園觀浴池。中有種種樹木葉華實。種種飛鳥相和而鳴。巖堅園觀中有香樹。高七十里。皆生華實。劈者出種種香。有樹高二十里三十里至六十里者。最卑者高十三里百二十步。次有瓔珞樹。高七十里者。有高二十三十至六十里。最卑者高十三里百二十步。皆生華實。劈之出種種瓔珞。次有衣被樹。次有不息樹器樹音樂樹。高七十里有高二十三十至六十里。最卑者高十三里百二十步。皆生華實。劈者出種種衣被瓔珞。不息器音樂樹。(『大樓炭經』第四「切利天品第九」大正藏No. 23第一冊294c)

この経文の「生花実」を翻案して「花咲き実生る」と表現したのではないか。それならば後半部の浄土も、今様前半と同様、切利天浄土のことと考えるのが妥当であろう。

須弥の峯には堂立てり 名をば善法みたの堂
蓮華や后の一の願 其の日の講師に釈迦仏

(『梁塵秘抄』卷二「雑法文歌」二二三)

釈迦仏が亡母摩耶夫人のために切利天に行き、三ヶ月間説法した話は広く知られていて『今昔物語集』卷二「仏為摩耶夫人昇切利天給語第二」にもその説話があるし、平安中期の漢詩にも例がある。

昔切利天之安居九十日 刻赤梅檀而尊容
今拔堤河之滅度二千年 瑩紫磨金而礼両足

『和漢朗詠集』卷下仏事・大江匡衡

最初の二句は釈迦仏が切利天に行っている間、仏を慕った國王が梅檀で等身像を造ったという伝説による。安居九十日とは『摩訶摩耶經』卷上「如是我聞。一時佛在切利天歡喜園中波利質多羅樹下三月安居。與大比丘眾一千二百五十人俱」(大正藏 No. 383 第十二冊 1005 a) による。「刻赤梅檀而尊容」は『三寶感應要略録』に「是時人間四衆。不見如來。渴仰憂愁。如喪父母。如箭入心。爾時優填王。救國界內諸奇巧師匠。而告之曰。我今欲作佛像。…今造像應用純紫梅檀之木。文理體質堅密之者」(卷之上「第一優填王波斯匿王釋迦金木像感應(出阿含觀佛造像遊歷記律。及西國傳誌誥等)」、大正藏 No. 2084、第五十一冊 827 a & b) と簡潔にまとめられている。

この伝説について『今昔物語集』卷二「仏為摩耶夫人昇切利天給語第二」には「然レバ仏母ヲ教化セムガ為ニ切利天ニ昇リ給テ歡喜園ノ中ニ波利質多羅樹ノ本ニ在シマス」とあり、『摩訶摩耶經』にも「一時佛在切利天歡喜園中波利質多羅樹下三月安居」(大正藏 No. 383 第十二冊 1005 a)、『三寶感應要略録』でも「釋迦牟尼如來成道八年。思報母摩耶恩。從祇洹寺起。往切利天。於善法堂中金石之上。結跏趺坐。爾時摩耶。出兩道乳。潤世尊唇。示親子緣。佛為說法」(卷之上「第一優填王波斯匿王釋迦金木像感應(出阿含觀佛造像遊歷記律。及西國傳誌誥等)」、大正藏、第五十一冊 827 a) であり、当該今様のように切利天をわざわざ「須弥の峯」に言い換えている仏典も同時代文献もない。ここに『梁塵秘抄』今様群の、一典拠に縛られないという特徴が見て取れる。

当該今様の「みたの堂」「蓮華や」については定説がないようだが、私は前者については竹柏園旧藏本の当該本文に傍書されている「弥陀」に従ってよいかと考える。つまり「善法堂、それはあの有名な極楽曼荼羅にある阿弥陀如來の御堂のような堂」の意味である。日本語では修飾句が後置されることは稀であるが、韻律に重きを置く今様であれば、あり得ないことはない。また釈迦仏と阿弥陀仏を一今様に詠み込む例も『梁塵秘抄』には数多く見られる。「蓮華や」については『増宝藏經』一から「蓮華夫人」を摩耶夫人の前生名であることがわかるから摩耶夫人の別名とする説(志田延義校注日本古典文学大系『梁塵秘抄』補注)などがあるが、私は『摩訶摩耶經』に摩耶夫人を蓮華に譬えている箇所があるので『梁塵秘抄』はこれを根拠に摩耶夫人を蓮華に準えたと考える。

即便往至摩訶摩耶所。具以佛言而往白之。并誦如來所說之偈。
時摩訶摩耶聞斯語已。乳自流出。而作是言。若審決定是我所
生悉達多者。當令乳汁直至口中。作是語已。兩乳乳出猶白蓮
花。而便入於如來口中。時摩訶摩耶既見此已。踊躍遍身容色
怡悅。如千葉蓮花日照開榮。摩訶摩耶妙色亦爾。

(大正藏 No. 383 第十二冊 1005 b a)

この説話が広く流布していたことに伴い、原拠經典もそれなりに知られていたであろう。またインドの女性を蓮華に譬えるのは、中国で楊貴妃を梨花に、日本で染殿后を桜に譬えるのがそれぞれ
の国柄を示して納得の行くものであったように、受け容れやすい
言い回しとして歓迎されたのではないか。

須弥を遙かに照らす月 蓮の池にぞ宿るめる
宝光渚に寄る亀は 劫を経てこそ遊ぶなれ

(『梁塵秘抄』卷二「雜」三二二)

「蓮の池」は極楽浄土の池である。『阿弥陀経』など浄土經典に説く極楽浄土の七宝池の渚である。七宝池には車輪のような蓮華が咲き誇っているという。

佛言。阿彌陀佛剎中講堂宮宇。勝於此世界中第六天上天帝所居。百千萬倍終不可及。其内外復有自然流泉及諸池沼。與自然七寶俱生。有純一寶池者。其底沙亦以一寶。若黃金池者底白銀沙。水晶池者底琉璃沙。珊瑚池者底琥珀沙。有二寶為一池者。皆七寶相間而成白珠明月。珠摩尼珠為之底沙。：是諸池者。皆八功德水湛然盈滿。清淨香潔味甘甘露。其間復有百種異華。枝皆千葉。光色既異。香氣亦異芬芳馥郁不可勝言。

(『佛說大阿彌陀經』寶池大小分第十七 No. 364 大正藏 第十二冊 332 a~b)

この七宝池を賞賛する釈教歌も多い。

池水のものにすむ身とは思へどもわれから法にむつれぬるかな

(『散木奇歌集』九〇八・第六・釈教)

極楽の池にいる生物であれば、われからのような虫でもありがたい法文を聴くことができるという、極楽浄土の賛歌である。池

に映る月という実景から、極楽の七宝池に見立てた歌もある。

世の中にしづむとならばてる月のかけをならひの池にすまば
や(『散木奇歌集』九一五・第六・釈教)

この場合、池は七宝池の、月は阿弥陀如来の見立てである。当該今様の月と池も同じように考えていい。

「宝光渚」は七宝池の池の渚で、先に引用した『佛說大阿彌陀經』寶池大小分にあるとおり、名の通り瑠璃などの種々の宝で莊嚴された渚である。この今様は極楽浄土のさまを歌ったもので、須弥山も限りなく高い山の喩として用いられているにすぎない。須弥山世界観に拠る限り、月は須弥山頂上よりも四万由旬下、閻浮提よりは四万由旬上とされているから、須弥山が月に照らされるということはない。『梁塵秘抄』の中の今様でもこのような「須弥山」用語の用いられ方があるのだ。これと同様の例が二首ある。

浜の南宮は 如意や宝珠の玉を持ち

須弥の峯をば權として 海路の海にぞ遊うまふ

(『梁塵秘抄』卷二「神分」二七六)

勝れて高き山 須弥山耆闍山鉄圍山

五台山 悉達太子の六年行なふ檀特山 土山黒山鷲峯山

(『梁塵秘抄』卷二「雜」三四四)

どちらも須弥山を大きな山の喩として用いているにすぎない。

しかし同時代文献にはむしろこうした用例の方が多い。

若人造功德 積如須弥山 一起瞋恚心 一時皆消滅

『宝物集』卷第二「瞋といふは」

仏法を平易に説くことをモチベーションとして書かれた『宝物集』でもこのように用いている。仏教に関する書であれば間違はなく須弥山世界観を踏まえているというわけではないのである。

われらがすみかははなのその うまれは切利天

ちちをはくはん国の王や 金包太子なり

われらがすみかははなのうえ

『梁塵秘抄』卷二「雑」四二二

難解な今様であるが、釈迦仏の過去世を兜率天ではなく切利天とする伝承もあったのでそれによったとする指摘（小西甚一『梁塵秘抄考』一九四一年）に従う。「花園」について、『うつほ物語』「俊陰」に波斯国の天人が母である切利天女の通い場所を花園と言っていることとの関連性が指摘されている（荒井源司『梁塵秘抄評釈』一九五九年）が、用例が天界とか浄土のものに限られている。

花ぞののこてふをさへや下草に秋まつむしはうとく見るらむ

『源氏物語』「胡蝶」・紫の上

胡蝶の舞は、現実の蝶ではなく浄土の胡蝶に扮した美男子たち

の舞である。その胡蝶のいる「花ぞの」は浄土に限定される。

春たちてまことのみちにむかふるむ其行すゑや法の花ぞの
行すゑに開くるのりの花ぞのはただわが君のにほひなりけり

『拾玉集』第五・春日百首草「三國」

この二首はともに「法の花園」で、「仏法に説く天界・浄土」の意味である。以上が「花園」の例である。「花の上」については、

いまはとて山とびこゆるかりがねのみみだつゆけき花のうへ
かな

『続古今集』八五・春上・後京極撰政前太政大臣・藤原良経

このように「桜が満開の地」を飛んで行く雁を詠む時にも用いられるが、「花の園」と同じように天界・浄土のものとしても詠まれる。

もろともきたりむかふる花のうへにのりのこゑこゑきこゆ
なるかな

『殷富門院大輔集』二七五

以上のように、この今様は須弥山世界の天界の一つである切利天を、釈迦仏の過去世に関連づけて詠んだ歌であることがわかった。

『梁塵秘抄』編纂者の後白河法皇は園城寺長吏前大僧正覚忠を戒師として出家した。園城寺は初代長吏・円珍が唐へ仁寿二年（八

五三年)から天安二年(八五八年)まで六年間留学し、青龍寺の法全から密教の奥義を伝授されて帰国した。いわゆる台密の始まりである。また円珍は多くの経巻、図像、法具を携えて日本へ帰国したというから、そこには密教世界観にもとづく須弥山図も含まれていたに違いない。それは円珍の伯父にあたり、やはり唐に留学して密教を伝授された空海が『秘密曼荼羅十住心論』や『秘藏宝輪』で精緻な須弥山世界の解説をしていることから推察できる。円珍は大峯山や熊野三山をめぐる厳しい修行をした。このことから、園城寺は修験道とも深いつながりを持ち続けることになる。修験道では山岳聖地化の理論として須弥山世界観は好都合であった。このことから園城寺には須弥山世界を重視する姿勢があったことが推測できる。後白河法皇編纂の『梁塵秘抄』に須弥山世界観が多く取り入れられているのは、こうした園城寺の須弥山世界重視の傾向に準じたものではなかったろうか。

三、まとめ

『俱舍論』の説く須弥山図の遺物として、日本最古のものは天平勝宝元年(七四九年) 鑄造の東大寺大仏蓮弁須弥山図である。中世における数少ない須弥山図であるハーバード大学所蔵須弥山図(筆者は現在これを翻刻を終え、これに注釈をつける作業をしている)は、醍醐寺僧である隆宥(南北朝時代の山務)の指揮下によつて書き継がれた。『醍醐寺根本僧正略伝』によれば醍醐寺開創の聖宝は東大寺を本寺とし三論宗を本宗としていた。中世における醍醐寺も真言宗とともに三論宗も兼学する場であつて、醍醐寺内には真言宗と三論宗の寺僧も止住していた(注5)。須弥山世

界を踏まえている『日藏夢記』が醍醐寺系の僧によつて書かれたことは論証されている(注6)。

一方、『今昔物語集』は南都法相宗の学僧によつて成つたという説(注7)もある。その当否は保留するにしても、古代・中世における須弥山図及びそれを踏まえる文献が三論宗系の寺院圏に存在していることを考えると、須弥山図の扱いをめぐる何らかの宗派的な要因を考える余地もありそうに思われる。

注

- (1) 小峯和明「須弥山世界の図像と言説を読む」(『THE ARTIFACT OF LITERATURE』、国文学研究資料館、二〇〇八年一月)。
- (2) 小峯和明『中世説話の世界を読む』、岩波セミナーブックス、一九九八年。
- (3) 江上琢成『日本中世の宗教的世界観』、法藏館、二〇〇七年。
- (4) 小峯和明『中世法会文芸論』、笠間書院、二〇〇九年。
- (5) 永村真「古代・中世における密教寺院の組織と教学」国立歴史民俗博物館編『中世寺院の姿とくらし』二〇〇四年。
- (6) 山本五月『道賢上人冥途記』の成立―『北野文叢』所収永久寺本を中心に―、『仏教文学』22号一九九八年三月。
- (7) 原田信之『今昔物語集』天竺部仏伝説話の意味するもの(『論究日本文学』57号一九九二年一月)、同『今昔物語集』天竺部の年代分布(『仏教文学』17号一九九三年三月)。

(こ)・よう／東京学芸大学連合大学院博士課程)