

補陀洛渡海略史

神 野 富 一

一 はじめに

『熊野年代記』および『本願中出入証跡之写別帳』には、熊野那智の補陀洛山寺の住僧たちのフダラク渡海が九世紀から十八世紀にわたって二十例ばかりしるされている⁽¹⁾。この数は現在までに知られているフダラク渡海例のうちの三分の一以上を占めるので、それをフダラク渡海という特異な宗教現象の代表的な事例群とみなすことには無理がない。しかしながら他方、補陀洛山寺の住僧以外のフダラク渡海例も数多く存したことも今ではよく知られている。いま、一つの資料操作として、『熊野年代記』や『本願中出入証跡之写別帳』にしるされた那智の補陀洛山寺住僧たちのフダラク渡海例をひとまず措き、その他のフダラク渡海例の事例を年表の上に引き写してみるならば、その歴史の変遷についての次のような見通しがただちに得られる。

○十一世紀から十六世紀前半までのフダラク渡海

南方海上に存在すると信じられたフダラク山に、小船に乗って生きながらに到達しようとした。入水往生のたしかな例はみられない。渡海の場合は、那智・室戸・足摺という南方フダラク世界に近いと信じられた場所である。

○十六世紀後半のフダラク渡海

入水往生（投身）によってフダラク山に到達しようとした。「生きながらの渡海」はみられない。渡海の場合は、和泉・堺・堀江（伊予）・肥後・博多など、概して人の集う港町であり、その沖合で入水した。

十六世紀前半までの事例と十六世紀後半のそれとは、同じく「フダラク渡海」と称してもその方法・目的・渡海地などにおいて明らかな差異がみられ、一方が「生きながらの渡海」、他方が「入水往生」という点では対照的ですからあるのだ。フダラク渡海という事象にも、歴史の変遷が存したことを読み取るべきだろう。

ひるがえって、那智の補陀洛山寺住僧たちの渡海は、たとえば、『本願中出入証跡之写別帳』にフダラク渡海を行儀について錦の浦の島の先達同行共の「入水」を述べているように、海中に投身する入水往生であったと一般にはみられている。しかし、それを語る資料は近世期のものであり、その頃の認識が投影されているにちがいない。九世紀から十八世紀までの長きにわたったと記録されたその渡海も、資料には年代順に並列的な現れしか見せていないとしても、その実態や性格は終始一様だったのではなく、おのずからに歴史的な変化が存したのではないだろうか。

フダラク渡海の本質について「水葬」、「入水往生」、「捨身行」などといわれ、あるいは「生きながらの渡海」ともいわれてきた。けれども、上記のどの時期のフダラク渡海に焦点を合わせるのか、また那智の補陀洛山寺住僧たちの渡海史をどう理解するかによって本質論は左右される。本質に迫るためには、個別的な事例の検証とともに、あらためてフダラク渡海を視野に入れての史的考察が重要だと思われる。

この点において従来の研究をふりかえるなら、まず宮家準氏の論が注目される。氏はフダラク渡海史の歴史は十二・三世紀、十五・六世紀、十七世紀以降の三つの時期に分けられるとして、それぞれの時期の渡海の特徴を、順に「多く一人で修行・

準備をして南方へ渡海」「儀式化し、死のシンボリズムに強く色どられた渡海」「水葬」(以上、私に要約した)と概括しており、フダラク渡海という事象の歴史の変遷をとらえた点で有意義である。また近くは根井浄氏が、現在までに知られている事例のすべてにふれ、その多くについて詳細な考察を加えて史的展望の便宜を与えている。両氏の論にはその時点で知られていた範囲での渡海の全事例が一覧表に示されてもいる。それらの恩恵をも蒙りながら、ここでは上記の見通しに沿ってフダラク渡海史を概括的に再考してみたい。

二 十一世紀から十六世紀前半までのフダラク渡海

十一〜十三世紀ごろの渡海

年代のもっとも古いものとして、まず賀登(賀東)上人の例を挙げよう。解脱上人貞慶の『観音講式』(建仁二年(一一二〇)撰)によれば、長保三年(一一〇〇)八月十八日、阿波国の賀登上人が、土佐国室戸津より、弟子一人を連れ、一葉船で南に向かって進発した。上人は平生フダラク山を深く信仰し、しきりに夢に見るところありさまであったという。この話は小異を生じつつ後世の諸書に受け継がれたところだが、良観統編『地藏菩薩靈驗記』(巻六第十七話の後段)には、やや詳しく、

長徳三年二、賀登上人阿波ノ国ヨリ来テ、彼寺ニ籠レリ。一両年ノ間ニ観音浄土補陀落山ニ参ヘキ由ヲセメ折玉フニ、感アリテ示現度々蒙テ、ツイニ長保三年八月十八日ニ弟子栄念ト虚舟ニノリ、午ノ剋ニトモツナヲトキテ、遥ナル万里ノ波ヲシノギ、飛ガ如クニ去リ玉フ。男女貴賤、肝ヲ消ス。後ニノコル御弟子達、足ズリヲシテ哀ミケリ。ソレヨリ彼トコロヲ、足摺ノ御崎トハ申也。人皆所願アラバ、先地藏菩薩ニ祈リ奉ルヘシ。

(古典文庫本による。適当に句読点を補った)

とある。土佐国室戸津にある津の寺の本尊地藏菩薩と観音の冥助によつて渡海したというので、その場所は足摺岬だという。津の寺で「一両年ノ間」祈ったこととにも、「飛ガ如クニ」去ったという伝えは注目される。『観音利益集』にも、「南を

指して奔りけり。船、鳥の飛がごとくして去りにき」とある。波に翻弄されるはずの「一葉船」あるいは「虚舟」が「飛ぶがごとく」であったのは、上人の熱心な祈りが観音の受納するところとなり、観音が上人を導いたからである。つけて渡海は、観音の縁日、「十八日」に行われたとされている。渡海は自力ではなく、観音の導きによつてこそ成就すると考えられていたのだ。この賀登上人の例は伝承性の強いものであるにしても、フダラク山への渡海を願つて修行に励み、ついに観音の受納するところとなつて小船で渡海を敢行するというフダラク渡海の一つの典型をすでに示している。

『台記』に示るされたある僧の渡海も、この型をふまえている。藤原頼長の千手経の師であつた権僧正覚宗がまだ若年であつた「堀河院のとき」に実見したという、那智からの渡海例である。

少年籠那智之時、有独僧云、我現身、祈參補陀落山。小舟上、造立千手観音、奉令持楫、祈請已及三年。祈北風七日不止也。如此経数日、得大北風。僧慶乗舟、向南礼拜無止時。差南遙行。僧都以為希有、登山見之。覚宗同見。七ケ日之間風不止。料知願成就矣。

(『台記』康治元年(一一四二)八月十八日。史料纂集本による)

この僧は「現し身」ながらに補陀落山に参詣することを祈り、小舟の上に千手観音を祀り、船舵を持ちまいらせて、祈請すること三年に及んだ。この熱心な祈請がついに観音に通じ、大北風が吹いた。僧は喜んで乗船し、南に向かつて礼拝し続け、南をさしてはるかに去つた。その後たしかに僧の願いどおり七日間北風は吹き続けたので、皆はその渡海の成就したことを知つた、という。修行(祈請)——観音の受納——渡海という典型がここにもみられる。小船に祀つた千手観音に船舵を持ちまいらせたというのは、やはり渡海が自力によるものでなく観音の導きによると考えられていたことを如実に示す。フダラク山が南方海上に、七日間ほどの航程のかなたにあると思念されていたことも知られる。

フダラク渡海をするすもっとも古い文献は、長久年間(一一〇四〇—一一〇四四)の成立とされる『大日本国法華経験記』であろうか。その巻下第百廿八にみえるのは、ただし人間ではなく道祖神(ミチノセノカミ)のフダラク渡海である。熊野詣でから天王寺への帰

途、僧道公が紀伊国美奈部郷の海のとりにて、樹下の道祖神の願いに応じて法華經を誦し、そのフダラク往生を助けた。その渡海は、「沙門柴船を造り已へて、道祖神の像を乗せ、海の上に放ち浮かべり。更に風吹かずまた浪動かずして、柴船南方の界を指して、早速に走り去りぬ」というさまであったという。無風の平らかな海であるにもかかわらず、不思議にも柴船がすばやく南方に走り去ったのは、やはり観音の冥助による。ここでもフダラク山は「南方の界」、つまり南海の果てにあると考えられている。

続く十二・三世紀のフダラク渡海例も、以上と連続的である。まず『発心集』に書きとめられた讃岐の三位という人の乳母の夫なる入道の場合。彼は年来の宿願であった極楽往生を「身燈」(焼身自殺)によって遂げようとしたが、その準備の段階で思い直した。

身燈はやすくしつべし。されど、此の生を改めて極楽へまうでん詮もなく、又、凡夫なれば、もし終りに至りて、いかが、なほ疑ふ心もあらん。補陀落山こそ、此の世間の内にて、此の身ながらも詣でぬべき所なれ。しからば、かれへ詣でんと思ふなり。

〔発心集〕第三一五、「或る禪師、補陀落山に詣づる事 賀東上人の事」。

新潮日本古典集成本による)

たとえ極楽往生できたとしても、死んでしまったら何になるか。また、その今はの際に正念でいられる自信もない。それならば、代わりに、観音菩薩います補陀落山へ参詣することにしよう。補陀落山こそは「此の世間の内」にあつて「此の身ながらも」参詣できる浄土である。彼はそう考え、ゆかりのあつた土佐に行き、小船を新造し、「梶取るわざ」を習った。そして北風の強く吹き続く時を梶取りから教わり、ついに「其の風を待ちえて、彼の小船に帆かけて、ただ一人乗りて、南をさして去りにけり」。妻子は泣き悲しんだが、「時の人」は「こころざしの至り浅からず、必ず参りぬらんとぞ、おしはかりける」。彼は渡海を、以前の諸例のように観音の導きにゆだねたというよりも、「梶取るわざ」を習得して自力で成就しようとしたところがユニークである。ただし、「こころざしの至り浅からず」と、彼も熱烈な信仰者にちがひなかった。彼や周囲の人たちの認識において、補陀落山は南の

方、あの世ならぬ「此の世間の内」にあり、「此の身ながらも」参詣できる所とされている。死の暗い影よりも、何か爽快な印象の残る渡海例であろう。

次に、これも有名な智定房の例。天福元年(一二三三)三月七日、もと鎌倉武士であった智定房が、長年の修行の末、熊野那智の浦から渡海した。その用意たるや、

彼乗船者、入屋形之後、自外以釘皆打付、無一扉。不能觀日月光、只可憑燈。三十ケ日之程食物并油等僅用意云々。

〔吾妻鏡〕天福元年五月廿七日条。新訂増補国史大系本による)

というものであった。智定房が屋形の中に入った後は外からことごとく釘で打ち付け、一扉とてなかった。「暗い船の中に、渡海者は燃ゆるが如き補陀落願求の心に生きた」⁽⁴⁾のだろう。三十日ほどの食物、燈油を用意したというのは、「これだけあれば現身・生身のままに、補陀洛浄土に到達しうる、必要にしてかつ十分な計算による食糧であった」⁽⁵⁾とみられようか。

この時期、その他の渡海者としては「有漏の身をもて、ふだらく山を拜んと誓ひて、一千日の行ほうを始めて」、足摺より弟子とともに船出したが、吹き返され、さらに百日の行法を修して、今度はただ一人うつほ船に白帆をかけて船出したという理上人(『長門本平家物語』巻四)、康元二年(一二五七)正月二十七日、土佐室戸の津から一身一葉の舟で補陀洛往詣の素懐を遂げたという実勝上人(『四座講縁起』)らが知られている。また『とはすがたり』(巻五)にも、渡海のイメージあざやかな伝承がみえる。観音が小法師の姿で足摺の金剛福寺に現れ、慈悲の心で遇してくれた別の小法師を「さらば、わが住みかへ、いざ給へ、見」と誘い、「一葉の船に棹さして、南を指して行く」、二人は菩薩の姿となつて船の艫舳に立ち、補陀落世界へ渡つていったという。フダラク渡海は観音の受納、導きによつてこそ可能となつたと先に述べたが、この伝承の場合はさらに積極的に観音自らが小法師を誘いにわざわざやつて来、そしてフダラク山へ連れ去つたおもむきである。これらの例でも、フダラク山はあの世ならぬ「此の世間の内」の南方海上にあると信じられ、そして熱心な信仰が観音に受納されることによつて「此の身ながら」に参詣できると考えられている。そこに死の影は薄い。

いま一例、取り上げてみよう。『紀州由良鷲峰開山法燈円明国師之縁起』⁽⁶⁾では、中に引用された『那智浜宮補陀落行処記』に、法燈国師覚心(十三世紀の禪僧で渡宋した)が、宋から帰る船中、夢の中で「補陀落」に到り、千手千眼を拜して問答を交わしたことがしるされている。補陀落世界のすばらしいたたずまいに感嘆した覚心が、「観音如何なる難行苦行を為して斯くの如くなる乎。我等如きの行人、肉身を以て此の界に参す可き哉」と問うたところ、千手千眼は、

汝、功德無量也。願望成就して来る可し。但し熊野那智山滝本と浜宮、即ち補陀落世界也。両所の本尊は吾か分身也。然りと雖も、唯本の補陀落山に到らんと欲せば、此くの如く修行して渡海す可しと。

と教えて、「行体の法則、船中の支度、具に相伝」したという。覚心は、その後年月を経て那智で教えられた通りに修行し、順風を得て船出したところ、七日七夜を経て滝本に帰ってきてしまった。これは修行が足りないゆえかまた勤修した末に試みても先の如くだった。七度まで試みても同じだった。そこでようやく、那智こそがとりもなおさず真の補陀落であると悟った。

然る則には、此の那智の滝本は真の補陀落也。尔来、若干の行者等、此の願力に乗じて、尽未来際、怠転無き則には、直に南方宝陀岩上梅檀紫竹の淨域に到らんこと、決定疑いある可からず。

と、この記はいう。史実というよりも伝承性の強い説話であり、またこの『那智浜宮補陀落行処記』の成立が十五世紀以前と考えられることからすれば、この話は次節に引用すべきかもしれないが、ともかくここでも、修行が至り、観音が受納すればフダラク山には到りうると考えられている。また、フダラク渡海の際には、「行体の法則、船中の支度」があったことも知られる。

以上に挙げた十一〜十三世紀ごろの渡海について、ここで一、二の点で考察を深めておこう。

その一は、この時期の渡海者たちが目指した南方海上のフダラク山とは、いったいどれだけの山なのかという問題についてである。現実世界に存在するフダラク山としては、『大唐西域記』にしるされたような南インドのフダラク山があった。たとえば解脱上人貞慶のように、まさにその『大唐西域記』の記事に拠って「粗推方

域、当于我国之西南歟」(『値遇観音講式』⁽⁷⁾)、つまりフダラク山はおおよそ日本の西南にあるかと合理的な思考をほたらかせた人もいた。またこの時代、中国では舟山列島の補陀落山(現在の普陀山)がすでに観音信仰のメッカとして大いに栄えていた。入宋・入元した多数の僧侶や商人・船人らによってその隆盛は伝えられたろうし、元亨二年(一二三二)成立の虎関師鍊『元亨釈書』(巻十六)には、日本僧「慧夢」による普陀山の補陀落山寺開山伝承もしるされている。実際、前述の『紀州由良鷲峰開山法燈円明国師之縁起』には、法燈国師覚心が入宋、その往路に舟山列島の「補陀落山」に感激をもって参詣したことをしるしている。覚心は、建長元年(一二四九)、四十三歳の時に、紀州由良の湊から博多に赴き、そこから宋の大船に乗って大海を渡ったといい、これは実体験であったとみられる。

また、虎関師鍊の師であった一山一寧(一二四七〜一三二七)も舟山列島の補陀(落)山と縁深く、中国僧として補陀山のもようを当時の日本に詳しく伝えた人物であったろう。台州の生まれで浙江の地で禅学を修した一寧は、至元二十一年(一二八四)から十年間、補陀山にも近い明州昌国の祖印寺に住持し、そして至元三十年(一二九三)からの六年間はまさに補陀山の寺、宝陀寺の住持を務めた。一寧はその経歴・名声をもって、大徳二年(一二九八)、当時なお日本を版図の中に入れてもらうとする意志を失っていなかった元朝の国信使に任じられ、翌年来朝、いったん伊豆の修禅寺に編置された後、国信使としてではなく高名な禅僧としての時の執権北条貞時に迎えられ、以後建長寺・円覚寺、さらには南禅寺に住持したのだった。⁽⁸⁾このように、知識としては南インドのフダラク山が、実際のフダラク山としては中国の補陀落山が、このころの日本にもよく知られていたのである。

ところが、先に挙げた古い時代の渡海者たちの資料は、めざされたフダラク山をそのいずれとも語らない。ただそれは、はるかな南方海上に存在し、たとえば七日間の北風、三十日間の航海などで到りつける場所と信じられているばかりである。渡海者たちに南インドのフダラク山や中国の補陀落山の知識や情報があり、たとえば彼ら自身にそれらを目指すという意識があったとしても、その渡海が小船に身をゆだねる特別な信仰の旅であった限り、ひたすらに願求されたその山は現実のそれらとはちがう理想郷へと昇華していたはずである。この点で、『紀州由良鷲峰開山法

燈田明国師之縁起』に、覚心の「補陀落山」（普陀山）参詣にふれて、覚心の訪れた「補陀落山」は、「那智より渡る処に非ず」と説明しているのは興味深い。普陀山は中国に「写された」フドラク山であり、那智からの渡海者たちが目指している本来のフドラク山とは違うというのである。

益田勝実氏はいう、フドラク渡海者たちはその山へ行くためにまず天竺をめざす手続きを望まなかったし、それを必要としなかった。「一挙にフドラクへ直進するのだが、この企ての特色であった」と。⁹⁾ 彼らにおいて、フドラク山は当時の交通路についてや機会を求めて渡唐、渡印することによって行き着くべき場所ではけつてなかったのだ。信仰の情熱と特異な実践の様式がふまえられてこそ行き着ける南海のかなたの世界と考えられた。そのような彼らのフドラク山観念も、『華嚴経』などの仏典の知識やそれをもとに広まった観念にもとづいて形成されたのにはちがいない。しかもそれは、日本古来の理想郷、「常世」の観念とも習合した、その意味で日本化したものであつたらう。従来もしばしば指摘されてきたことだが、日本におけるフドラク渡海という特異な信仰実践の発生を、古来の常世信仰との関連抜きに説明することはむずかしいと私も思う。¹⁰⁾

その二は、この時期のフドラク渡海が、極楽往生をめざす入水往生とは別の信仰実践であつたことである。極楽往生をめざす入水往生は、文献の上では平安末期ごろから現れ、中世に盛行したことが知られている。著名なのは、たとえば太治年中（一一二六～一一三二）に叡山の住僧行範上人が「衣の裏に沙を盛りて」舟から投身したと伝える（『後拾遺往生伝』下）、四天王寺西門の沖合での入水往生である。僧西念も保延六年（一一四〇）に「伝へ聞く、天王寺の西門は極楽の東門に通ず」とし、二親尊霊をはじめとして法界衆生の平等利益、自他の後世菩提往生極楽を願う周到な願文を残して「天王寺の西海に投身入海」を試みた。¹¹⁾ またそれらよりははや早く、鳥羽院の時（一一〇七～一一二三）、愛娘を失ったある宮ばらの女房も、四天王寺への参詣後、宿の主には難波の海の遊覧をかたらつて沖へと漕ぎ出し、「とばかり西に向ひて念仏する事しばしありて、海につぶと落ち入りぬ」（『発心集』三二六）¹²⁾。寺側の宣伝も功を奏して、今様にまで「極楽浄土の東門は 難波の海にぞ対へたる 転法輪所の西門に 念仏する人参れとて」（『梁塵秘抄』卷二・一七

六）と謡われたように、こうして四天王寺の西門は極楽浄土の東門に相對しているから、その沖合に入水すれば直ちに極楽に到達できると広く信じられていた。そしてこのような極楽往生をめざす入水往生は、四天王寺の海のほかにも、薩摩の海（ある旅僧。天永三年（一一二二）のこととされる。『後拾遺往生伝』上）、琵琶湖（入水の聖。『三外往生伝』）、桂河（蓮花城。『発心集』三二八）などでも実践されている。

さて渡辺貞磨氏によれば、そのような入水行は焼身・断食行などとともに本来はわが身を仏・法にささげ供養するという捨身行の一態であつたが、それが浄土教の立場と結合したときにわが身を供養するその功德をもつて極楽へ往生せんと願う往生のための行業へと変化していったものである。そして、「入水往生」と『補陀落海』とは同一のものではない。結果的・実際的にはともに水中での死ということがあるにしても、往生はあの世たる極楽をめざすのであり、渡海はこの世の理想郷へ現身のままに渡海せんとして企図されたものである。¹³⁾ 従来フドラク渡海論においては、「入水往生」と「フドラク渡海」が混同されてきたらしいとしない。後述するように、後世においては両者の烈しい結合がみられるのだが、この時期においてはまだ、渡辺氏の説くように両者は別の思想にもとづく異なる信仰実践であつたとみなければならぬ。『平家物語』が語る平維盛の那智の浦での入水も、フドラクへではなく極楽往生を願つてのものであつた。

十五世紀・十六世紀前半ごろの渡海

上述のように室戸や足摺からの渡海は古くから伝えられていた。最御崎寺のある室戸は、「南は則ち補陀落山に通じ、行者常に彼の山に渡るを得」¹⁴⁾ともいわれている。資料に残された人々以外にも、室戸岬から小船に身を託し、渡海成就を信じて南海の波濤にもまれていった多くの名もない行者たちがあつたのだ。足摺の金剛福寺も「凡南方生身大士不退に影向あり」、「我国におきては四州孤山、金剛福寺ハ去斯不遠の補陀洛界也」¹⁵⁾といわれたフドラク世界で、よつて渡海も多く行われた。足摺や室戸は、「此の所は補陀落山の東門なり」（『三国伝記』卷一）ともいわれた那智とともに日本の南端に位置し、南方海上のフドラクにもっとも近いと考えられた

ので古くから観音の霊場となり、フダラク信仰が行われた。「此の身ながらの渡海」は、そうした場所からなされたことになる。

『蹉陀山縁起』は十五世紀なかばの渡海例として、阿日上人の場合も伝えている。上人は「渡海の願二六時中怠給ふ事なし」という熱心な「補陀洛渡海行者」であり、その渡海は「紫雲たな引むかへ、八音虚空に聞へ、異香薫郁し、白花散乱して南方渡海し玉ひけりとぞ」というありさまであったという。やはり願成就して観音に受納され、渡海成つたとされている。他にも十五世紀の渡海例として、万里小路冬房が文明七年(一四七五)十月、補陀落山に詣でた(『実隆公記』文明八年三月二十八日条)ことがあるが、詳しくはわからない。

十六世紀前半に至ると、いずれも資料に恵まれている日秀上人と高海上人の場合がある。日秀上人は、上野国出身、高野山で修行し、おそらく一五二〇年代ごろ那智から渡海、奇しくも琉球国金武郡に漂着し、そこをフダラク山と観じ、観世音寺を建立した。やがて国王の重んずるところとなつて琉球での仏教弘布に活躍、後には薩摩にも渡つて事跡を残し、土中入定によつてその生を終えたという数奇な人生をたどつた僧侶である。¹⁶その渡海のさまについて、たとえば『琉球国旧記』(雍正八年(一七三〇)成立)には、槎に乗り、櫓は用いず、海に泛んで波のまにまに、流雲のごとく洋上に漂い、天外にまで漂蕩し、ついに琉球国金武郡の富花津に到つた、と伝えられている。他の関係資料によつてもほぼ「入水往生」の気配はなく、上人の渡海はやはり前世紀までの「此の身ながらの渡海」の系譜に立つ。

対して常陸国那珂湊から渡海した高海上人の場合は、「此の身ながらの渡海」から「入水往生」への過渡的形態を示している点で興味が惹かれる。越前の人で諸国廻国の山伏であつたらしい高海上人は、常陸で渡海船を新造、千人を超える結縁者を得て享祿四年(一五三一)十一月十八日、同行二十二人とともに那珂湊から渡海した。恵範『那珂湊補陀洛渡海記』(享祿四年撰)には高海上人の人となりやその渡海に至るまでのようすが賛嘆の情をもつて詳述されているが、その中にはフダラク渡海史の転機を知る鍵になるような叙述が含まれている。すなわち、上人はある夜霊瑞を蒙り、「正しく此の時に当て、日来懺悔の道場は忽爾として補陀に反し、年来持尊の弥陀は覺えずして観音に化す」、つまり極楽はフダラクに、阿弥陀は観

音と化し、そこで渡海を企てたとある。「補陀安養は遠からず近からず」ともいうが、「知ることを得たり、補陀安養は一国の異名、弥陀観音は一仏の因果なることを」と極楽(安養)と補陀落が同一であることを悟つたという。¹⁷ここには明らかに極楽往生の思想とフダラク渡海の思想の結合がみられる。かの『発心集』の入道は年来の極楽往生の宿願を捨て去り、代わつて「此の世間の内」にある補陀落山へ「此の身ながら」に参詣する道を選んだのだったが、対してこの高海上人の場合には極楽往生とフダラク渡海が自覚的に同一視されているのだ。常陸の海に乗り出した後、高海上人たちがどのような行為に及んだのかは知られないが、この渡海は思想・実践の両面でフダラク渡海の変質の過程を内包している。

三 十六世紀後半のフダラク渡海

十六世紀後半の渡海資料には、『熊野年代記』などを除けば、フダラク渡海の記念のために建てられた板碑とイエズス会の宣教師たちによる書簡、および『日葡辞書』の記述があることが知られている。それらにおいてしるされたフダラク渡海の様相は、前節で扱つた事例群とは打つて変わつて、すべてが「入水往生」であつたとみられる。渡海の事例を年代順に、要点とともに列挙しよう。

● 堺のあたりで、ある修行者と同行七人が船に乗り、沖合で投身した。彼らは海水の下にあるカノン(観音)の天国に行くと呼び、天国への道にある荊棘を刈るため大きな鎌を携え、背に大石を縛り付け、袖に石を充たしていた。(一五六二年 発信のビレラ書簡)

● 伊予国堀江で、男六人と女二人が一艘の新造船に乗り、体に石を縛り付け、海上に漕ぎ出て、次々に投身した。このようなことは、当地方では常に行われることである。(一五六五年発信のフロイス書簡)

● 永祿八年(一五六五)二月ごろ、和泉国の海岸から祐海上人が渡海した。それをしるす板碑(大阪府泉南市の林昌寺境内に現存)には、上部の円輪に阿弥陀三尊の種字が線刻されている。

● 永祿十一年(一五六八)十一月ごろ、肥後国の海岸(玉名市付近)近くから弘円

上人と同行二人が渡海した。それをしるす板碑（熊本県玉名市の繁根木八幡宮裏手の稲荷社境内に現存）には阿弥陀三尊の線刻が描かれている。『肥後国誌』には、「里俗ノ説」として、その三人は「補陀落世界へ参ルヘキ大誓願ヲ起シ」、「土船」を造り、海に続く松ノ木川に浮かべ、直ちに沈没したという。¹⁸⁾

・天正四年（一五七六）八月ごろ、肥後国の海岸（玉名市付近）近くから夢賢上人が渡海した。それをしるす板碑（熊本県玉名市伊倉の報恩寺跡に現存）には阿弥陀三尊の種字が線刻されている。

・博多の沖合で、ある修行者と同行二人が船から投身した。袖や懐に石を入れ、石を入れた袋を肩に掛けていた。（一五七七年の某バードレ書簡）

以上のほか、やはりこの時期、明確な年代は明らかではないものの現在の鹿児島県加世田市小湊付近から舜夢上人が渡海したことが知られている。

「フダラク」や「観音」という言葉がみえない場合も含め、これらがすべてフダラク渡海であったことは、次の『日葡辞書』（一六〇三年刊）の記述によって裏書きされる。

○フダラク ゼンチョ（異教徒）が南方にあると言っている観音のパライゾ（天国）。

○フダラクに渡る ある坊主が、上述のパライゾへ赴くために船に乗ること。すなわち、いろいろと美しく装飾を施し、そして石を積んだ船に乗り込み、その船から海中へ身を投じて溺れ死ぬのである。

○フダラクセカイ。または、フダラク 上述の観音のパライゾ。

○フダラクセン 海中に身を投じてイドロ（偶像）である観音のパライゾへ赴くために乗って行く船。 （『邦訳日葡辞書』の記述を省略した）

これらの資料にみるフダラク渡海は、前節でみた「此の身ながらの渡海」とはさま変わりしている。この「渡海者たち」はフダラク山に入水によって到達しようとした。積極的に死ぬことにより、観音による靈魂の引接が期待されたともいえる。

渡海の場所も、伝統的な那智・室戸・足摺ではなく、堺・和泉・伊予の堀江・博多・肥後国の海岸・薩摩の海岸であり、先の高海上人の常陸をも含めれば広範囲に及んでいる。というばかりでなく、これらの場所はほぼ共通して、人々に喜捨を募

り、結縁を勧めるのに有利な港町なのであった。バードレたちの書簡や『那珂湊補陀洛渡海記』によれば、彼らの渡海には群衆に訴える狂躁的な興行的性格すら感じられる。

また、渡海者たちが袖に石を入れたという行為は、たとえば明応四年（一四九五）に真宗法師が「袖の裏に大なる石礪を入れて」琵琶湖に入水した（『真盛上人往生伝記』¹⁹⁾）という入水往生の作法に通じる。三基の板碑には共通して阿弥陀三尊が刻まれていることも、渡海の背景に浄土信仰があることを教える。前代に盛行した極楽浄土への「入水往生」とフダラク渡海とがここに結合しているのだ。渡海行の実践という場面において、いわば「浄土教的フダラク観」が奇妙に成立している。

フダラクが死後に行くべき浄土であるとする「浄土教的フダラク観」自体は、日本でも奈良時代に天皇追善のために補陀落山浄土変が制作された（『興福寺流記』）ように、古くから存在した。フダラク山はこの世のうちにあると考えられたが、もともと死後に行くべき浄土としての性格をも併せもっていた。後世でも、たとえば『梁塵秘抄』の「観音大悲は舟筏 補陀落海にぞ浮かべたる 善根求むる人しあらば 乗せて渡さむ極楽へ」（巻二・三七）にはフダラクと極楽の連関がうたわれている。また、菅原道真の夢に亡祖清公が現れて、「我レ補陀落山二生ント思フ。長谷寺ニ於テ。我カ為ニ法花経ヲ講読セハ。其願ヒ成就スヘシ」と語り、そのとおりにしたところ、結日の夜の夢に清公が現れて願いの成就したことを伝えた。「誠ニ此観音ノ御恵ニテ。在俗ノ身トシテ。彼ノ浄土ニ往生シ給ヒケル事忝哉」という。²⁰⁾

また、明恵上人の弟子喜海が自分の死期の近いことを悟ってか建長二年（一二五〇）に残した「諷誦文」に、「為性靈往生補陀落山」、親近観音大聖、諷誦所請如件」とある。²¹⁾これらはともに、死後に靈魂がフダラク山に「往生」することという例である。

けれども、そうした伝統的な浄土教的フダラク観が、この十六世紀後半に各地で相次いで発生した狂躁的なフダラク渡海の直接的な思想的背景をなしたとは考えられない。伝統的な思考では、死後に靈魂がフダラク山に到るには、ことさらに「渡海」という様式をふむ必要はまったくなかった。十六世紀後半ごろに集中的に起こ

つた入水するフダラク渡海は、厭世的な社会状況の中で浄土教的な「入水往生」とフダラク渡海とが結合し、ファンティックに流行したのではないだろうか。「入水往生」の熱狂が渡海の様式を取り込んだといってもよい。それは当然ながら、フダラク渡海の変質をもたらすことになった。

それが一時期の流行現象であったことは、那智補陀洛山寺の住僧たちのフダラク渡海史を通観してもうかがわれるようである。『熊野年代記』や『本願中出入証跡之写別帳』に示るされた渡海例は、九世紀・十世紀・十二世紀にとびとびに各一例ずつ、十五世紀中葉と末期にも一例ずつが示るされているが、連続して現れるのは享祿四年(一五三二)の足駄上人以降で、以後文祿三年(一五九四)の心賢上人に至るまで六十余年の間に九例もが集中している。それはちょうど先の常陸の高海上人や各地での入水往生の事例と、時期としてびたりと重なっているのだ。次いで江戸時代のもとして寛永十三年(一六三六)の事例から享保七年(一七二二)の事例まで六例が示るされているが、それらは住職の死後に水葬儀礼を行ったものであり、前代のフダラク渡海の遺制にすぎない。そのように那智でも十六世紀の半ば以降末頃までフダラク渡海が流行したわけで、その渡海もまた、『本願中出入証跡之写別帳』にフダラク渡海が行儀について錦の浦の沖合の島で先達同行共の「入水」を述べているように、入水の様式によったのだろう。『熊野巡覧記』にも悲劇的な金光坊の逸話を語って、「例の如く、生きながら入水せしむる」とある。その無理に海に沈められ、生きながらに入水した最後の例となったという金光坊の事例は、ちょうど十六世紀末ごろのことと推測されている。また、「那智参詣曼荼羅」諸本に描かれたフダラク渡海船の帆には多く「南無阿弥陀仏」の文字が書かれ、四門を立てて屋根を設ける渡海船の構造も墓を模したものであるらしいのも、浄土思想の浸透をものがたっている。まさしく「儀式化し、死のシンボリズムに強く色どられた渡海」(宮家準氏)が、この時期の那智でも行われたのである。

十六世紀半ば以降においてそのように浄土教的な「入水往生」とフダラク渡海とが結合したのは、時代の厭世的気分ばかりに理由があったのではなかったかもしれない。戦国期はヨーロッパ人の来訪しきりで、日本人の世界認識が一新された時代でもあった。そうした中で、列島の中世人が近世人へと変貌していった。そこにお

いて、南方はるかな海上にフダラク山が存在するという観想、そして信仰の力によってそこへ「此の身ながら」に渡海するという古代的・中世的幻想は、もはや色あせていったのではなからうか。フダラク渡海をささえた常世思想も衰退し、ひたすらにフダラクを願求するというかつての内面的な信仰の情熱も祭礼的なオルギーに取って代わられたのかもしれない。

四 おわりに

フダラク渡海にも、特に十六世紀半ばを境として歴史の変遷が認められることを述べてきた。

十一世紀から十六世紀前半までのフダラク渡海は小船に乗って生きながらにフダラクに到達しようとしたもので、渡海場所は那智・室戸・足摺という、日本の南端でフダラク世界に近いと信じられ、観音信仰の霊場となった場所である。この場合フダラク山は『華嚴経』の記述などを源として、常世信仰と習合しながら南方海上はるかに存在すると信じられたので、これを「華嚴経的フダラク観」にもとづくフダラク渡海とみなしてもよい。そして熱心な祈請あるいは修行が観音の受納するところとなり、観音に導かれて渡海が成就するとされていたところに一特徴がある。それは冒険的行為ではなく、また捨身行でもなく、あくまで観音の理想郷到達を信じての熱烈な信仰実践であり、古代的・中世的な性格がそこにみられる。

ところが、十六世紀半ばごろには異なる様相のフダラク渡海が発生し、その世紀末まで流行した。海への入水往生(投身)によって靈魂のフダラク往生をめざしたもので、渡海場所は那智のほかには和泉・堺・堀江(伊予)・肥後・博多など、概して人の集まる港町の沖合である。これは当時の世相などを背景として浄土教的な「入水往生」とフダラク渡海とが結合し、ファンティックな流行現象となったものと同らえられる。フダラクを死後浄土ととらえる「浄土教的フダラク観」にもとづく渡海ということができよう。なお、ここで「浄土教的フダラク観」といい、先には「華嚴経的フダラク観」と呼んだが、むろん両者の基底には『法華経』による観音信仰が存在することを前提としてのことである。

こうして史的に考察してみると、その内容からいっても時期の古さ、長さからいっても、前者こそが本来的なフダラク渡海の姿であり、狂躁的、あるいは陰惨な死の影を帯びる後者はその変質したものととらえられてこよう。さらに後者が形骸化したものとして、近世期の那智における水葬儀礼があった。

それとも、前者にも死の影は濃いのだろうか。信仰の情熱によるとはいえ、小船で大海原に乗り出したその行為は当時であっても自殺行にひとしいとみられたのだろうか。しかし、小船で大海に乗り出すことについては、こんな現実的なことも思ってみてみたい。船舶の漂流・漂着は現代でこそ事件として扱われるが、昔はむしろ日常的に多発していた。たとえば江戸時代における日本船の海外への漂着件数は判明しているだけで三七〇件ほどに及び、実際にはその数百倍もの漂流があったろうといわれる。「江戸時代の船の構造では、西風などに吹かれて沿岸を離れば、風と潮流に翻弄され、東西南北に迷走する可能性は、だれにでも、また、いつでも、どこにでもあったのである」²³。しかも長い航海の歴史の中で、漂流ということが常に不慮の事故とばかりみなされてきたとはいえない。現代でも潮流を利用した航法が行われているが、船の推進力の弱かった昔ほど、航法は自然の潮流や風に依存した。遠く時代をさかのぼれば、潮や風にまかせての漂流は自然発生的な航法の一つでさえあったろう。渡海者が大海原に出て、船上にしつらえた屋形の中にひそみ、船の行方を潮や風にまかせるといいうのも、そのような海上交通の古い伝統からそうはずれたものではあるまい。まして信仰者は観音によって導かれた。「三十日分の食糧」が語るように、また現実に日秀上人の琉球漂着の例があるように、その渡海行に水死は前提とされていなかったはずである。

終わりに、フダラク渡海は日本特有の宗教現象であったという常識についても、なお再考する余地があることを指摘しておこう。チベット僧、ターラナータの『印度仏教史』(一六〇八年成立)²⁴には、密教系の熱烈な観音信者が、閻浮提(インド亜大陸)からは海を隔てた南方に存在するフダラク山に到ったという例が、時代を異にして四例まで示されている。そのフダラク山は「行路難、而かも遠し、中途にして生命を損せん」と誰でもが到れる場所ではなかったが、熱烈に信仰し、観音の受納するところとなれば生身でも到れる場所とされたのも日本の場合と似てい

る。本場のインドでも、フダラク渡海の伝えはあったのだ。

- 注
- (1) 根井浄『補陀洛渡海史』(二〇〇一年)に両書の文献学的考察がなされている。
 - (2) 宮家準『補陀洛渡海考』(『神道宗教』八八、一九七七年十月)。
 - (3) 注(1)の書。
 - (4) 橋川正「わが国に於ける補陀洛信仰」(『日本仏教文化史の研究』所収、一九二四年)。
 - (5) 松田修「補陀洛詣での死の旅」(『伝統と現代』一六号、一九七二年七月)。
 - (6) 弘安三年(一二八〇)に原本が成立、永正十四年(一五二七)に再撰。興国寺蔵、『由良町誌 史(資) 料編』(一九八五年)に翻刻がある。いま引用はこの翻刻による。ただし原文は漢文に訓点を付す。
 - (7) 富村孝文「解脱上人と観音信仰」(『民衆宗教史叢書七』『観音信仰』所収、一九八二年)の引用による。
 - (8) 参考、西尾賢隆「元朝国信使寧一山考」(『日本歴史』五〇九、一九九〇年十月)。
 - (9) 益田勝美「フダラク渡りの人々」(『火山列島の思想』所収、一九六八年)。
 - (10) 拙稿「常世と補陀洛」(『甲南国文』五一、二〇〇四年三月)。
 - (11) 『平安遺文 古文書編 第十卷』(補・64)。
 - (12) 参考、石田瑞麿『浄土教の展開』第四章(一九六七年)。
 - (13) 渡辺貞麿『臨終正念』ということへの一視点——入水往生をめぐって——(『平家物語の思想』所収、一九八九年)。益田勝美氏も注(9)の論文で、「天王寺の海へ身を投げる」とフダラク渡りは違っていると述べている。
 - (14) 嘉元四年(一三〇六)の「官宣旨案」(土佐最御崎寺文書)。「鎌倉遺文 古文書編第二十九卷」所収。
 - (15) 享禄五年(一五三二)、尊海僧正述作の『蹉跎山縁起』。「南路志」卷三十所収。高知県立図書館編『土佐国史料集成 南路志 第三卷』(一九九一年発行)による。統群書類従第二十八輯上にも所収。
 - (16) 拙稿「日秀上人のおもかげ——その補陀洛渡海行——」(『甲南女子大学研究紀要 文学・文化編』第四十二号、二〇〇六年三月)。
 - (17) 『那珂湊補陀洛渡海記』からの引用は、注(1)の書に載せられた翻刻による。
 - (18) 『肥後国誌』卷九「玉名郡」の「坂下手永」の「稻荷宮 薬師堂」の項。後藤是山編『復刻版 肥後国誌 上巻』(一九八四年)による。
 - (19) 『真盛上人往生伝記』の例は、注(3)の渡辺論文による。
 - (20) 『長谷寺靈験記』卷上、大日本仏教全書八五。
 - (21) 『高山寺古文書』第一部七〇号文書、高山寺資料叢書四。
 - (22) 五来重「補陀洛渡海」(『熊野詣』所収、一九六七年)。また、注(1)の書。

- (23) 小林茂文「漂流と日本人——漂流記にみる異文化との接触——」(海と列島文化別巻『漂流と漂着』所収、一九九三年)。
(24) 寺本婉雅訳、ターラナータ『印度仏教史』(一九二八年)。

The History of Fudaraku Tokai

KANNO Tomikazu

Abstract : In this essay, I entered into a number of cases of Fudaraku Tokai, and showed that there was a historical change in the meaning of Fudaraku Tokai. In the end, I came to the conclusion that it had changed in the middle of 16th century. Before that, the meaning of Fudaraku Tokai was to reach Fudaraku alive. In the latter half of the 16th century, however, it changed into “Jusuioujou” (i.e. to drown oneself wishing that he will be born again at Fudaraku), which was combined with the thought of the Pure Land.