

# 常世と補陀洛

## 一 はじめに

葉の船に身をゆだねてたとえば熊野の大海に乗り出したという補陀洛渡海は、日本人の民衆の精神史を考える上でやはり忘れがたい史実だ。往時の人々は、海のかなたに観音の住所（あるいは浄土）たる補陀洛世界の存在を思いみた。そして厳しい修行を行い、風を待ち、いくらかの食糧を携えて船に乗り込み、補陀洛世界への到達を信じて旅立った修行者たちがあった。また補陀洛への往生を信じて入水を敢行した人々もあった。生きながらにしても、あるいは身体は死に変わったとしても、彼らが当初の願いの通り、観音菩薩のもとに到達できたか否か、ふたたびこの国、この世に帰ってきた渡海者はめったにいな

い。

海のかなたに補陀洛世界の存在を思う、その観想の根底には常世信仰があるといわれる。「常世」もまた海のかなたに幻想された神の世界で、そこからはこの世に豊饒と幸福がもたらされると信じられ、また死者の行き先でもあった。その異界としての性格は、琉球一円でやはり海のかなたに幻想されてきたニライカナイにも近い。

「補陀洛」は、もともと南インドにあった山で、華嚴経など仏教の經典に観音菩薩がそこに住んで説法をするとされた。その補陀洛がなぜ日本では海のかなたに思われるようになったのか、どのようにして常世と関係をもちえたのか、またその習合の具体的なありさまはどのようなようであったのか、そうしたことが

神野富一

らの説明のためには、常世側と補陀洛側と、双方からの接近が  
いままし必要な現状かと思われる。

## 二 常世信仰とその変質

上代文献にあらわれる常世信仰の例は、すでに原初のおもかげを失っているものが多い。一例として、用例の年代としてはもっとも古いものの一つ、皇極紀三年（六四四）七月条にしろされた常世信仰を挙げてみよう。

駿河国不尽河のほとりて、大生部多ら巫覡の集団が橘の樹や曼椒（山椒）などにつく緑の虫を「常世の神」とし、「此の神を祭らば、富と寿とを致す」「常世の神を祭らば、貧しき人は富を致し、老いたる人は還りて少ゆ」とふれながら虫祭りを村里の人々に勧めてまわった。「都鄙の人、常世の虫を取り清座に置きて、歌ひ儼ひ福を求めて珍財を棄捨つ」とある（日本書紀の引用は新編日本古典文学全集本による。以下同じ）。この騒動は、民を惑わすものと見られ、やがて葛野の秦造河勝が大生部多を打つことよって鎮静化された――。

安永寿延氏は、ここにみられる常世信仰について、「七世紀の中葉にいたって、民衆の間ですら常世に関する素朴な原初的

観念がほとんど失われ、かつての共同体全体の繁栄を約束した呪術はみるかげもなく衰弱してしまい、個々の人間の富と長寿をみちびく魔術、あるいは「新興宗教」の対象に変質してしまつた」と述べている。ほぼその通り、原初的な常世信仰は、後にみるように村落を基盤とした周期的な性格のものだつたと考えられるのに対して、この常世騒動は「富と寿」と、個人々の欲望に訴え、突発的・非共同体的である。社会的には、大化の改新前後の氏族共同体的な社会が崩壊し、律令制を準備してゆく時代、民衆はもはや原初的な常世信仰だけでは安住できず、こうした新奇な常世信仰に狂奔したのであった。

またこの事件には、固有信仰（民間道教が融合していた可能性もある）と仏教が対決し、結局民間の固有信仰を国家仏教が弾圧した宗教間の争いという側面もある。大生部多を打つたという秦造河勝は新羅系の渡来系氏族で、長年聖徳太子に近侍し、広隆寺（蜂岡寺）の建立にもかかわつたという国家仏教側の人物であった。民間の常世信仰の変質の因には、この事件に象徴されるように、このころから強まった国家による地方への仏教の強制ということがあっただろう。

上代文献における常世信仰の例の多くは、いまの例にみたように、そこにそのまま原初的な常世信仰が保存されているとい

うのではなく、それぞれの時代の国家社会や文化のあり方の中で常世信仰の変質または展開の相を示している。また、王権をささえる神話や伝説の中に取り込まれて語られたり、大陸の神仙思想の影響を受けて不老不死の理想郷と化したりしたものも多い。けれども、それらの中にも原初性をかいまみせる資料がないわけではない。

たとえば、「是の神風の伊勢国は、則ち常世の浪の重浪帰する国」(垂仁紀二十五年三月条)、「古語に云はく、『神風の伊勢国、常世浪寄する国』といふ」(伊勢国風土記逸文)などは、古代国家の版図の中に位置づけられた伊勢の国の讚美というイデオロギーはあらわであるにしろ、その背後に、海のかなたに常世の国があり、そこから聖なる波が寄せてきて海岸を洗い、聖化するという原初の民俗的な常世信仰の一面をみせている。早くに折口信夫が注目しているが、沖繩本島北部、大宜味村謝名城の海神祭でうたわれるウムイ(神歌)に、「ねらや潮やさすい」(ニライカナイからの潮がさしてくる)という歌詞がある。「常世浪」は「ねらや潮」と同想である。また、常陸国風土記の総記の中に、「謂はゆる水陸の府蔵、物産の膏腴なり。古の人、常世の国と云へるは、蓋し疑ふらくはこの地ならむか」と述べている条も、現実の常陸の国を常世の国そのものとする

のは官人意識や神仙思想の影響による強引な比喩であるにしても、「常世の国」というものが物産豊かな豊饒の国と観念されていたことはうかがえる。

だが原初的な常世信仰をかいまみせるもっとも重要な資料は、スクナビコナの神についての伝承であろう。スクナビコナは、オホアナムチノミコト(大國主の命)に協力して国造りをした神として国家神話に取り込まれ位置づけられたが、また、

夫れ大己貴命、少彦名命と力を戮せ心を一にして、天下を經營り、復頭見蒼生と畜産との為は、其の病を療むる方を定め、又鳥獸・昆虫の災異を攘はむが為は、其の禁厭の法を定めき。是を以ちて、百姓今に至るまでに感恩頼を蒙り。(日本書紀神代第六の一書)

とみえるように、農業生産や医療の神でもあった。さらに、「常世にいます」酒の神でもあり(神功紀の歌謡)、また稲穂をもたらし(出雲国風土記飯石郡多祢郷)、医療のための温泉の開発も行つたとされる(伊予国風土記逸文湯郡)。その登場、退場のしかたにも注目すべきで、古事記には、

かれ、大國主の神、出雲の御大の御前に坐す時に、波の穂より天の羅摩の船に乗りて、鵜の皮を内刺きに刺きて衣服にして、帰り来る神あり。……しかる後は、その少名毗

古那の神は、常世の国に度りましましき。(新潮日本古典集成 本による)

とあり、日本書紀神代第六の一書には、退場のしかたが、

其の後に少彦名命、熊野の御崎に行き至り、遂に常世郷に  
適きます。亦曰く、淡島に至りて、粟の茎に縁りしかば、  
弾かれ渡りまして、常世郷に至りますといふ。

と描かれている。このような資料からうかがわれるスクナビコ  
ナの原像は、従来も考察、確認されてきたように村落の年毎  
の季節祭において、海のかなたの常世から来訪し、村落の人々  
に豊饒をもたらし、幸福を与え、そしてまた常世に去ってゆく  
神である。このスクナビコナの神はそのまま常世の性格、それ  
も原初的な性格をあらわしている。すなわち、常世は海のかな  
たにあってこの世に豊饒と幸福をもたらす神の世界であった。

村落の年毎の季節祭——琉球の村落の祭祀空間に身を置くと  
しはしば感じられることだが、海を渡ってきた神を迎えるの祭  
祀空間には、神と村人との厳粛で親しげなまどいがある。村人  
は神に豊饒と幸福を真摯に願い、神もそれに真摯に応じようと  
する。神は迎えられ、祭られ願われ、ともに遊び楽しみ、そし  
て別れを惜しまれながら帰ってゆく。毎年そうしたことが繰り返  
返されている。祭祀の時空は閉鎖的・円環的であり、そして感

動に満たされている。そしてかつてはそのような祭祀を軸とし  
て村人の一年の営みがあった。原初的な常世信仰も、神と村人  
とのそのようなまどいのうちに完結していただろう。

さて、常世は海のかなたにあってこの世に豊饒と幸福をもた  
らす神の世界であると述べてきたが、しかし、常世の世界とし  
ての原初的な性格はそれにとどまらない。従来も指摘されてき  
たことだが、熊野の沖で浪の秀を踏んで常世に去ったミケイリ  
ノノミコト(神武即位前紀)や、走水の海に入水してやはり常  
世に去ったと考えられる弟橘姫の姿(皇行記紀)は、常世が死  
者の行く国であったことを暗示している。この点は上代文献の  
「常世」の用例のみを考察するばかりの立場からはみえにくい。  
けれども死は、記紀神話においては根の国や黄泉の国に分け持  
たされた常世的要素でもあった。また海のかなたの他界があら  
ゆるものことの原因とされ、必然的に死者の国の性格をももつ  
たことは、琉球のニライカナイの例が濃厚にそれを示している。  
常世とニライカナイを比較考察する方法により、谷川健一氏は、  
「常世はたんに死者たちの霊の住む海彼の国というだけでは十  
分でない。また遠来の神がそこから訪れる南のゆたかな土地と  
いうだけでも不十分である。この二つが分かちがたく癒着した  
ものが常世である。つまり、時間としての他界と空間としての

他界とがみごとにまざりあつた世界、それが常世である」と述べている。ニライカナイの場合と同様、古代において人々、特に民衆が海のかなたの常世に強く引きつけられたとすれば、それは常世の世界が、豊饒（生）ばかりでなく、また死ばかりでもなく、豊饒と死が一体としてある根源的な構造をなしていたからこそである。

しかしそのような常世の信仰も、時代とともに変質していった。先には七世紀の例を引いたが、次には九世紀の例を挙げてみよう。

文徳実録、斉衡三年（八五六）十二月条に、鹿島郡の大洗の磯前に神が一尺ばかりの二つの石の姿で出現して、神がかりして、我は是大奈母知少比古奈命なり。昔此の国を造り訖り、去りて東海に往ぬ。今、民を濟はむが為に、更に亦来たり帰るなり。

と託宣したという記事がある。オホナモチとスクナビコナは先にもふれたように、記紀神話や風土記・万葉集において協力して国造りをしたとされる二神である。そしてこの神（石）は翌年「常陸国に在る大洗の磯前、酒列の磯前の両神を葉師菩薩名神と号く」（同、天安元年十月条）と、那賀郡の酒列の磯前の神とともに「葉師菩薩」の名が与えられた。この両神は延喜式

神名帳にも、いずれも名神大社として、「大洗磯前葉師菩薩明神社」（鹿島郡）、「酒列磯前葉師菩薩神社」（那賀郡）としてみえる。

託宣には国造りの記憶が持ち出され、国造りが終わった後、神は東海に去つたのだとしている。スクナビコナの去つたのは常世の国であったが、ここでの東海も、その常世の国をさすと考えてよい。折口信夫の説いたことにも関するが、東へ東へと版図を広げていった大和国家の東の果てが青波洗う常陸の海岸であった。この神の神体たる石もその海岸に漂着したとある。常陸もまた常世の国から神が訪れるという常世信仰の根づいた「常世の浪の重浪寄する国」であったのであり、このたびの来訪はそれを基盤としていたと考えられる。

しかしながら、ここにもみられる神には原初の常世神のおもかげはいかにも乏しい。このたびの神の帰来は突発的であり、そしてその目的は「民を濟はむが為」であり、また「葉師菩薩」と名づけられたところにも後世的な性格があらわである。先の引用中に「顕見蒼生と畜産との為は、其の病を療むる方を定め、又鳥獸・昆虫の災異を攘はむが為は、其の禁厭の法を定めき」とあったように、オホナモチとスクナビコナはもともと救済的性格をもっていたともいえるが、しかしそれは「方を定め」

「禁厭の法を定めき」とあるように、神授の「方法」として共同体に対して与えられたものであった。その与えるかたちや内容は、琉球の村落の祭祀で今も各戸を訪れている仮装神のふるまいを髣髴とさせる。たとえば石垣島の川平で行われている節祭(シツ)では、当地の古風な農耕曆における大晦日の前夜に、蓑・笠・覆面の神、マングナシが東方の島から来訪し、村内の各戸を巡るが、各戸の庭先で六尺棒を突く姿勢で唱えるカンフツ(神口)の内容が農作・畜産・子孫の繁栄などに関する教授であり、すなわち共同体への「方法」の伝授である。ところが、ここでの救済は、そうであるよりも、薬師如来との習合からすれば、個々人の病苦や不安を対象とするものらしい。薬師如来との習合は、病苦を除くという両者の職能の共通項が媒介となったわけだが、同時にこの神のその職能への特化は、共同体全体に対して農作の豊饒や幸福をもたらすというこの神の原初的な性格がすでに失われつつあることをものがたっている。人々にとってのこのカミのありかたはもはや、同じく九世紀に書かれた日本霊異記の多くの説話にみられる、個々人の苦を救うホトケのありかたに近かったわけだろう。

また、ここで民間的な神々を代表する常世神がホトケに同化していることの意味も小さくない。それは常世信仰の衰弱をも

のがたると同時に、常世神の属性や機能がホトケのそれに包摂されてゆく神仏習合の過程を例示している。

そして、この例でホトケの浄土が海のかなたに考えられた点にも注目すべきである。薬師如来の浄土、東方淨瑠璃世界は途方もない無限のかなた、ガンジス河の砂数の十倍に等しい仏國土を越えたかなたにあるとされる(「東方過」此仏土二十恒河沙等仏土之外、薬師如来本願経)。それがここでは常世神の東海に重ねられている。それは、遠方はかならず海であるという日本の地理上の条件と、他界を現実的にこの世の延長に考えるところという日本的思惟による変容であり、ホトケの浄土の常世化にはかならない。

ここに登場しているのは病苦を除くことを中心的な機能とする現世利益のホトケ、薬師仏だが、現世利益という点ではもつと幅広い功德をほどこす観音菩薩が歴史上ではもつとも信仰された。そこで常世の神と観音との習合、常世と補陀洛の習合というテーマが浮かび上がってくる。

### 三 常世神と観音

前節でみたように、もともと村落に豊饒と幸福をもたらす共

同体の神であった常世の神は文献時代にはすでに変質し、個々人の富と長寿、あるいは病苦などからの救済を願う対象になっていた。変質といっても、むしろそれは一変したというのではなく、琉球の村落では現代でもニライカナイの神を迎える古来の祭祀が毎年おごそかに行われてるように、古代の村落でも伝統的周期的な常世神の祭祀は長く継続されただろう。しかし、もはや人々は、神と親しくまどいをする閉鎖的・円環的な時空にのみ安住しうる時代社会に生きていたのではなかった。古代社会におけるさまざまな矛盾の中に投げ出された人々が生きがたい世を生きるためには、新しい信仰対象に向かわざるをえなかったのである。常世神の変質は、そうした人々の欲求に対応しようとする、固有信仰の側における改革の動きであったともみられる。

けれども、大生部多らの狂蹊的な「新興宗教」が一時の騒動に終わったように、またせっかく人々の救済のためにと出現した常世神、オホナモチスクナビコナノミコトが「薬師菩薩明神」とホトケに名を変えて祀り上げられ、以後は目立った活動がなかったらしいように、さらには平安朝以降には常世信仰そのものの語られることが乏しくなったらしいように、常世神による個々人の救済はさほど成功したようにはみえない。いうまでも

なく、個々人の救済のためにはもう早くにホトケの時代が到来していた。中でも現実の苦悩を救済するホトケとしては、観音菩薩がもっとも信仰された。

観音は、衆生が苦難に遭遇したときその名を唱えればあらゆる所に出現して救いの手をさしのべるという徹底した現世利益の仏として登場した。そうした観音観は、むしろ法華経普門品（観音経）や、それにもとづく靈驗説話の流行によって世間に流布したのだった。その時期は、おおよそ中国では五世紀以降、日本では七世紀以降とみられる。

普門品には、衆生のいわゆる七難を除き、三毒を離れ、二求を満足すると観音の功德を説き、また観音が衆生を救済するときに種々の形を以て現れると三十三身を説いている。また観音は阿弥陀仏や薬師仏などとちがいで、衆生とともにこの世にあって身近な所で常に衆生を見守っている。まことに観音は、信仰の立場からは、

コレ弥陀ハ本師ナリト云ヘドモ、浄土ニシテ化導ヲタレ、  
観音ハ音声門通ノ一門ヨリ出デテ娑婆世界ノ群生ヲ利益シ  
玉フ。（清水靈驗記。続群書類従二六下）

として身近に感じられるホトケであった。そして信仰の歴史は、日本靈異記以降のおびただしい観音靈驗説話などをここに持ち

出すまでもなく、長い時代にわたってこの観音の普門示現という属性に人々が最大限に依存、期待してきたことをものがたっている。

常世神と観音は人々の現世的な幸福や苦悩の救済にかかわるという、いわば両者の職能において重なるところがあつた。これが常世と補陀洛を結びつける要因の一つになつたと考えられる。そして観音信仰のすみやかな普及、常世信仰の衰質や衰弱とともに、早くから常世神の職能はやすやすと観音菩薩の職能の一部に包摂されてしまつたとみられる。たとえば、まさに常世神の領分であつた海域においてすら、観音信仰に取って代わられる趨勢をみせているのが、日本霊異記の次の話であろう。

七世紀後半のころ、百済救援に向かつた伊予の国の越智直は、捕えられ店の国に連行され、日本人八人である島に抑留された。彼らは観音像を得て祈り、やがて小さな舟を造つてその像を安置し、祈りつつ船出したところ、おかげを蒙つて首尾よく筑紫に到着できた。後にこの観音は越智直によつて伊予の寺に祀られ、越智氏は子孫相続いて崇敬したという（上巻十七縁）。ここでは観音は越智直らの信心に応え、彼らの小船による唐から筑紫までの決死の航海を守護したわけだ。

他方、上代文献によれば、そのころ日本で伝統的に海上交通

を支配していたのは、常世にゆかりのある海神（ワタツミ）だつた。海神の神学は、記紀神話において天皇の神学の体系に取り込まれながらある程度の発達をみせているが、ここでは万葉集の数例を挙げるにとどめておこう。万葉集では「海神」の語例が二十余もみえ、海神は海の沖を領し、海中に宮を構えていると観念されていたことがわかる。その海神の宮は、高橋虫麻呂の「水江の浦島の子を詠む歌」（一七四〇）には「常世」と同一視されており、神武即位前紀においてミケイリノミコトが海神の宮を「常世郷」として渡つていった場合と同様である。海神はまた霊威ある白玉を所持していた。そして海を支配するのみならず、雲を起こし地上に雨水をもたらして農耕に関与するのも海神であつた。沖から白波を寄せ、潮流を支配する「海神の恐こき道」（三六九四）と、航海者には航路を支配する畏怖すべき存在であつた。だから航海時には、

ありねよし対馬の渡り海中に幣取り向けて早廻り来ね

（六一二）

海若のいづれの神を齋祈らばか往くさも米さも船の早けむ

（一七八四）

などと海神に加護が祈られたのである。

ところが霊異記の越智直の話では、海上の守護はそうした伝



統的な、常世にゆかりのある海神ではなく、観音に求められたのだった。この越智直の話はけっして特異なものではなく、中國で五世紀ころからさかんになった観音靈驗説話の流れの中にあるものとして東アジア的な視野の中でみる必要があるが、それはともかく、この話は人々の生活の具体的場面で、常世神に代わって観音の加護が求められるようになったことをものがたる一例ではあろう。

#### 四 補陀洛の常世化

さてその観音は、もともと海にかかわりが深かったのだった。普門品のインドとスリランカ(羅刹鬼国)の海上交通を描く箇所からは、法華経が成立した二世紀のころ、南インドの海上交通者間で観音信仰がさかんであったことがうかがえるとされる。また観音信仰が東アジアに広まってからは、中國・朝鮮・日本の囲む海域——東シナ海や日本海で観音が海上交通者を守護する海の女神として信仰されたことも推定される。先の越智直の話はその一例であった。観音が海の女神としての性格をもっていたことも、その住所たる補陀洛を海に思う契機の一つとなつただろう。

ただし、念のためにいえば、観音が海の女神として信仰されたということと、補陀洛を海のかなたに思うということとは同じではない。常世と補陀洛の習合ということを考えるときに、従来はしばしば常世と同じく補陀洛もともと海のかなたの世界であったと前提して論じられてきた感がある。しかし、補陀洛信仰のインドから東アジアへの伝播の歴史に照らすなら、まだ十分には見通せないものの、補陀洛を海上はるかに思うようになったのは、少なくともそうした観念が発達したのは、日本において補陀洛の観念が常世の観念と習合した結果であって、それを原因とみなすのは議論の転倒であろう。海の女神としての性格をもっていた観音が日本においては常世の観念に受け止められ、その住所たる補陀洛もまた海のかなたに思われるようになった、とここでは論じている。

さて、平安時代に浄土教が盛んになるにつれ、観音信仰は世界的色彩をも強く帯びるようになった。往生思想の広まりとともに、浄土經典で説かれた阿弥陀如来の後継者、あるいはその脇侍としての観音が認識され、阿弥陀仏に寄り添って衆生の極楽往生を助けるホトケとして信仰を集めたのである。それにつれ、補陀洛渡海の例にみられるように(後述)、補陀洛も死後に行くべき浄土としての性格を強めたと思われる。他方、前述

のように常世はもともと死者の国としての性格をもっていた。そこでここにも補陀洛が常世と結びつく要因があったと考えられる。

以上、分析的・歴史的な立場から、常世と補陀洛の習合の要因として三点を挙げた。まとめておくと、

- 1 常世神と観音は人々の現世的な幸福や苦悩の救済にかかわるといふ職能において重なるところがあったこと。
- 2 常世は海のかなたに存在するとされたが、観音も海的女神としての性格をもち、海にゆかりが深かったこと。
- 3 浄土信仰の隆盛とともに補陀洛が死後に行くべき浄土としての性格を強め、もともと死者の国でもあった常世に近づいたこと。

となる。むろん、習合の進展は観音信仰の隆盛と常世信仰の変質・衰弱という社会的状況が背景にあってのことである。

## 五 習合の様相

次には、その常世と補陀洛の習合の様相について考察してみよう。先には常世信仰の変質や衰弱について述べたが、しかしだからといって海のかなたに神の世界があるという、民族の深

層意識にも根ざすような観想がたやすく滅びてしまったとみるのは誤りである。常世信仰が人々の現実生活のうえに及ぼす効力は減退したとしても、海のかなたへの思念は潜在的にも生き続け、世々、人々の思考や社会現象に影響を及ぼし続けてきたのではないか。補陀洛の常世化は、その一つの顕著なあらわれではなかったか。

その習合の様相をうかがう資料として、いま平安時代以降の寺院縁起、および補陀洛渡海の史実を取り上げてみたい。

観音を本尊とする寺院の縁起の中に、いわば「海上がりの観音」とも称すべき類型がある。その本尊、あるいはその本尊を刻んだ霊木が補陀洛から海岸に流れ着いたとするのである。

たとえば、有名な東大寺二月堂の観音の縁起には、天平勝宝三年（七五二）のころのこととして、実忠和尚が十一面の悔過の行儀を行うのに必要な生身の観音を難波津で勧請したと伝えられている。

実忠和尚攝津国難波津に行て、補陀落山にむかひて香花をそなへて海にうかべ、懇誠をぬきいでて祈禱勸請す。かの闍伽の器はるかに南をさして行て又かへり来る。かくする事百日はかりを經て後、つるに生身の十一面観音まのあたり補陀落山より闍伽の器にのりて来給へり。（二月堂絵縁

起。統群書類従・二十七下所収)

実忠和尚は難波津に行つて、補陀落山に向かつて香花を供えた。不思議なことに、その閻伽の器は難波津と補陀落山の間を何度も往復した。やがて和尚の熱心な祈請が通じ、「補陀落山」から「生身の十一面観音」がはるばる難波の海にやって来たというのだ。ここには、海のかなたに補陀洛があり、海路を通じてそこと往復できるということが信じられている。

香川県の白峰寺など四カ寺の千手観音像も、「補陀落山より流れ来れり」とされる(白峰寺縁起。群書類従二十四所収)。東京の浅草寺の観音像が、漁夫の網にかかつてきたことは有名だ(武蔵国浅草寺縁起。統群書類従二十七下所収)。沼義昭氏は、さらに東京品川の品川寺・千葉県銚子の飯沼観音・神奈川県鎌倉の長谷寺・同大磯の高麗寺・三重県津市の御厨観音・和歌山県の道成寺・広島県の阿伏兔観音なども海から出現した観音の伝承をもつことを指摘し、さらに「尊像そのものではないが、霊木を海から得て彫刻したという伝説も多い」として、千葉県那古寺・香川県の志度寺・大阪府茨木市の総持寺の観音を挙げている。那古寺・志度寺は、山号を「補陀落山」とする。それらの寺院縁起や伝説において、観音や霊木が流れ来るその出所は必ずしも補陀洛に限られるわけではないが、基本

的なモデルは補陀洛にある。

このような、私にいう「海上がりの観音」の類型の存在は、日本に独自とはいえないまでも、沼氏もふれているように、海から神が寄り付いてくるという古い民俗信仰と関係が深いにちがいない。常世信仰に補陀洛信仰が重層、習合したのである。

次に、補陀洛渡海の視点からながめてみよう。補陀洛渡海は小船に乗って海のかなたの補陀洛へ到ろうとする企てであり、平安時代から江戸時代にかけて行われた。その発船地としては、那智・室戸・足摺・那珂湊(茨城県)などの太平洋岸、玉名・加世田などの九州西岸が挙げられ、さらに堺・松山・博多などでも行われたことが知られている。

いくらか便宜的な分類だが、私は、補陀洛渡海には二つのタイプが認められると考えている。補陀洛をあくまでもこの世にあるとして、生きながら補陀洛への到達をめざすもの(「生きながらの渡海」と、補陀洛をあの世界として、「入水往生」をするもの)とである。

では、前者の「生きながらの補陀洛渡海」をめざした場合は、渡海者たちはいずれの補陀洛をめざしたというのだろうか。補陀洛信仰の発祥の地、南インドの補陀洛なのか、それとも東シナ海に浮かぶ中国の普陀山なのか。そのことをうかがいうる資

料は、しかし必ずしも多くない。

癡心集の「或る禪師」は、「補陀落山こそ、此の世間の内にて、此の身ながらも詣てぬべき所なれ。しからば、かれへ詣てんと思ふなり」として、次のように渡海した。

土佐の国に知る処ありければ、行きて、新しき小船一つまうけて、朝夕これに乗りて、握取るわざを習ふ。その後、握取りをかたらひ、「北風のためゆみなく吹きつよりぬらん時は、告げよ」と契りて、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。妻子ありけれど、かほどに思ひ立ちたる事なれば、留めるにかひなし。空しく行きかくれぬる方を見やりてなん、泣き悲しみけり。是を、時の人、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。(新潮日本古典集成 本による)

「南をさして去りにけり」とあり、そのめざされた「補陀落山」が南方に位置することはわかるが、それ以上の説明はない。「時の人」も、「こころざしの至り浅からず、必ず参りぬらん」とその行き先を漠然と思っただけである。

「生きながらの補陀落渡海」の様態はこの例に典型的で、他の例でも一月分あるいは二三月分の食糧を携えるなどして、

南方の海のかなたがめざされている。ある僧が那智から北風に吹かれて「七日」間で補陀洛に到ったらしいとされる例もある(台記、康治元年(一一四二)八月十八日条)。しかし目指された補陀洛はインドの補陀洛であるとも中国の普陀山であるとも語られず、ただ波濤を越えた南方の海のかなたというイメージのみが優越している。

ここには日本において独自に発達した補陀洛観が認められると思う。めざされたのは現実のいずれの補陀洛でもなく(現実の補陀洛をめざした渡海が皆無だったと断じるわけではない)、観音信仰の熱情と渡海への思念の中で独自に成立した、いわば幻想の補陀洛とでもいうべきものである。このような補陀洛観は、日本以外にはみられない。そして、渡海者たちにいだかれはたはずの、海のかなたに神います異郷を思い、あこがれるという心理は、古代人の常世への思いや琉球の人々のニライカナイへの思いと同質のものである。彼らの補陀洛幻想の根底には、後世に至っても民族の心意の奥深くに流れていた常世信仰が存在したと考えられるのだ。

補陀洛渡海の後者のタイプ、すなわち「入水往生」をめざす渡海は、たとえば次のように、十六世紀のイエズス会宣教師たちに観察されている。

彼等の云ふ所に依れば天国中海水の下に在るものあり。右の人の行かんと欲せしは之にして其サントはカノン(観音)と称し、(中略)彼等は船に乗り、又天国の道にある荆棘を刈る為め大なる鎌を携ふ。彼等は衣を更め最も好き物を着し、各々背に大石を縛り付け袖に石を充し、速に天国に達せんとす。予が觀たる人は七人の同行を伴ひたり。船に乗り海に投ずる時大に欲喜せることは予が非常に驚きたる所なり。(一五六)二年堺発(永祿五年)、パードレ・ガスパル・ピレラより耶蘇会のパードレ及びイルマン等に贈りし書簡<sup>(b)</sup>」

これは堺の沖で実見されたものだという。イエズス会宣教師たちに記録された同様な海への入水は、伊予でも博多でも例がある。那智の浦で平維盛が極楽往生を願って入水した例もこれに類する。

この入水往生の場合も、船を用意し、海に乗り出すわけで、「生きながらの渡海」の場合と同様な様式がとられた。その渡海の場所の多くは、必ずしも古来有名な海に突出した補陀洛渡りの場所ではなかったし、また沖に乗り出せばただちに入水するのだからそうである必要もなかった。けれども逆にいえば、やはり海でなければならなかった、というところに、その補陀

洛観はあらわれている。すなわち、海に入水しさえすれば、魂は観音の導きによって海のかなたの補陀洛に行けるという思考がそこにはある。そのような彼らの姿は、大昔のミケイリノミコトや弟橘姫の姿に重なるだろう。彼らがめざしたのは、前節で述べた浄土化した補陀洛であり、やはり海のかなたに幻想された。あるいは、引用中の「天国中海水の下に在るものあり。右の人の行かんと欲せしは之にして其サントはカノン(観音)と称し」、「各々背に大石を縛り付け袖に石を充し」などの記述からすれば、補陀洛浄土は海底にあると彼らに思念されていたのかもしれない。それは常世の一形態である「海神の宮」が海底に思念されたことと似ており、そこにも常世信仰と補陀洛信仰の重層をみいだしう。

以上、補陀洛の常世化、つまり日本古来の常世信仰に補陀洛信仰が重なり習合して海のかなた(あるいは海底)への補陀洛幻想が成立したようすを、例示とともにみてきた。

## 六 おわりに

日本で補陀洛の存在は、海にばかり思われたものではなかった。日光の男体山、また月山中腹の「東補陀洛・西補陀洛」などは

山であるし、熊野的那智も山の要素が不可欠である。また補陀洛を名乗る寺院の縁起の類には、「ここは補陀洛山なり」と山の要素を重視しているものが多い。たしかに経典に説かれた本来の補陀洛でも山の要素は核になっており、その限りではそれらも経典の記述に符合するといえる。けれども、それら日本国内の補陀洛は本来の補陀洛の、いわば写しとしての補陀洛であるという二次性を免れなかった。もし那智が本来の補陀洛だと観念されていれば、那智の浜からの補陀洛渡海の史実はなかったことだろう。渡海者たちは、本来の補陀洛を求めて海に乗り出したはずであった。その意味からいえば、日本では本来の補陀洛が山ではなく海のかなたに求められたのだった。

しかし、渡海者たちが渴仰したその海のかなたの補陀洛も、実は日本において、古来の常世信仰との重層、習合により、ほとんど新しく成立したものであった。補陀洛が常世化することによって、日本的な他界の一つとして成立したのである。たしかに常世信仰は、民族の心意の基層に潜在して、後世の他界観にまで強い影響を与えてきたのだといえるだろう。

それにしても、補陀洛渡海者たちは生きようとして死に、死んで生きようとした。そこには「〈死〉の意識と重なりながら、なお、それからみ出す、強烈な〈生〉の意識」が認められる

と益田勝実氏はいう<sup>1)</sup>。補陀洛では、死と生とがまばゆい観音の光のもとに横たわっている。他方、常世も死と再生の場所であった。生、死、そして再生——常世も補陀洛もこれらの要素を、あるいは人間の主題を共有している。前には、分析的・歴史的な立場から両者の習合の要因を挙げたのだが、それらともかわりつつ、本質的な要因はここにこそあるといえるのかもしれない。逸脱を恐れずにいえば、さらにその奥にあるものは、有限な人間の永遠性への希求であろう。

#### 注記

1 十六世紀中ごろ、日秀上人は渡海して沖縄本島東岸の金武に漂着し、自らそこを補陀洛世界と観じた。琉球で活躍した後、薩摩に渡り、その地で没した(開山日秀上人行状記など)。史実としては、これが補陀洛渡海僧が帰還した唯一の例か。

2 益田勝実「フタラク渡りの人々」(『火山列島の思想』所収、初出は一九六二年)、五来重「補陀洛と常世」(『仏教と民俗』続)所収、一九七九年)、豊島修「海上他界と補陀洛信仰——熊野那智の補陀洛渡海を通して——」(『熊野信仰と修験道』所収、初出は一九八七年)など。

3 安永寿延「常世の国——日本的ユートピアの原像——」(『文学』、

- 一九六八年十二月号)
- 4 折口信夫「琉球の宗教」(『全集』第二卷所収、初出は一九三三年)。  
また、比嘉政男「沖縄民俗学の方法」一一六頁(一九八二年)。
- 5 参考、注3の論文。また、吉井巖「スクナヒコナの神——神統譜から締め出された神——」(『天皇の系譜と神話』)所収、初出は一九六八年)、神谷吉行「少名毘古那神と王権伝承——常世国からの顕現をめぐる——」(『相模国文』)二〇、一九九三年三月)、西澤一光「上代文献における「常世」をめぐる」(『青山学院女子短期大学紀要』四八、一九九四年十二月)。
- 6 谷川健一「常世論」六二頁(講談社学術文庫版。単行本は一九八三年)。
- 7 折口信夫「姪が国へ・常世へ」(『全集』第二卷所収、初出は一九二〇年)。
- 8 川平村の歴史編纂委員会「川平村の歴史」(一九七六年)。
- 9 このような仏教的他界観の日本の民俗的風土による変容については、山折哲雄氏に論がある(『仏教的世界観と民俗的他界観』、『仏教民俗学大系』3 聖地と他界観)所収、一九八七年)。
- 10 拙稿「普陀山考——古代の東シナ海域における観音信仰——」(『甲南女子大学研究紀要』三七、二〇〇一年三月)。
- 11 注6の書には、「常世は死者のたましいのおもむく世界というだけではない。それは日本人の無限の経験の記憶の集積がいつしか無意識化されて沈殿しているところである。そこからして、常世は日本人の認識の祖型であると考えねばならぬ。常世は日本人の認識の祖型なのであるから、それは幾千年もまえから今日にいたるまで、たえず再生し、増幅される」とある(六三頁)。また、「補陀洛渡海は常世の観念の延長上におこなわれた行為であった」(三七頁)などの言及もある。
- 12 沼義昭「海と観音」(『日本人の信仰 限りなき慈しみ 観音』所収、一九七九年)。堅田修「寺院縁起の研究」(『日本古代信仰と仏教』所収、一九九一年)も、これらの「海上靈仏出現説話」「浮木遺像説話」について関説している。
- 13 根井浄「補陀洛渡海史」(二〇〇一年)。
- 14 拙稿「補陀洛渡海考」(『水門』一九、二〇〇一年二月)。
- 15 村上直次郎訳・渡辺世祐註「耶穌会士日本通信 上巻」(『異国叢書改定復刻版』、一九六六年)。
- 16 根井浄「外国人がみた補陀洛渡海」(注13の書所収)に詳しい。
- 17 注2の論文。
- 11 注6の書には、「常世は死者のたましいのおもむく世界というだけ