

補陀落渡海僧日秀上人と琉球：史書が創った日秀伝説

高橋, 康夫 / Takahashi, Yasuo

---

(出版者 / Publisher)

法政大学沖縄文化研究所

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

沖縄文化研究 / 沖縄文化研究

(巻 / Volume)

37

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

40

(発行年 / Year)

2011-03-31

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00007282>

# 補陀落渡海僧日秀上人と琉球

—— 史書が創った日秀伝説 ——

高橋 康夫

はじめに

十六世紀に活動した日秀上人は、真言密教と観音信仰、熊野信仰、法華信仰をあわせもち、補陀落渡海と那伽定を实践した捨身行者であった。また琉球、薩摩・大隅において宗教活動を行い、寺社を建立・修復し、仏像を彫刻するなど、遊行宗教者・勸進僧・仏師でもあった。<sup>1)</sup> 日秀の活動はいかにも多面的であるが、日秀三十三回忌の法筵に列して南浦文之が呈した「水雲の僧にして密宗の徒なり」〔南浦文集〕中）がもつとも簡にして要を得た人物評と思われる。こうした日秀の事蹟は、琉球では王府編纂の正史や地誌に取りあげられ、また薩隅では『三国名勝図会』（一八四三年）に詳しい伝記が

1 補陀落渡海僧日秀上人と琉球

載り、さらに清の徐葆光『中山伝信録』（一七二二年）や周煌『琉球国志略』（一七五九年）などの冊封使の記録においても言及されている。

日秀は多くの研究者の注目も集めてきた。このような僧としてはめずらしく関連資料に恵まれていること、また琉球への真言宗や熊野信仰の伝播・普及とかわわっていること、さらには琉球那覇における波上権現護国寺の再興や薩隅における坊津一乘院と正八幡宮（鹿児島神宮）の復興など有名な寺社の造営に従事したことなどによるのであろう。すでに戦前の東恩納寛惇『大日本地名辞書 続篇（第二 琉球）』（富山房、一九〇九年）から近年の根井浄『補陀洛渡海史』（宝蔵館、二〇〇一年）<sup>3</sup>、知名定寛『琉球仏教史の研究』（榕樹書林、二〇〇八年）に至るまで少なからぬ研究・概説の蓄積がある。<sup>4</sup>

しかし、さまざまな視点から研究されてきたとはいえ、日秀の事蹟、歴史的意義が十分に明確になったとはいえない状況である。同時代史料がきわめて少ないこと、また琉球の正史と地誌、薩隅の日秀伝記類のあいだに事実関係の食いちがいが多々あることも大きな問題となってきた。<sup>5</sup> 琉球における日秀の活動については、とくに『琉球国由来記』と『中山世譜』・『琉球国旧記』・『球陽』のあいだの異同をどのように解決し、信頼性を確認するかが不可欠の課題である。

本稿では先学の業績に学びつつ、近世琉球の正史・地誌などの基本史料を、内容のちがいはもとより著者の立場や見方にも留意しながら詳細に考察する。その上で、日秀の琉球漂着地とその時期、琉球滞在期間などの基礎的な事実関係を検討しつつ、琉球における日秀の事蹟とされることから、すな

わち金峰山観音寺の創建、波上権現護国寺の再興、那覇・首里・浦添における旧跡や祭祀などを捉え直し、近世社会と日秀信仰のかかわりなど歴史的意義の一端をあらためて提示することにした<sup>(6)</sup>。

## 一 近世琉球と日秀

### 1 正史・地誌の刊行と日秀

琉球王府は十七世紀半ばから十八世紀半ばにかけて、いくつもの正史と地誌を編纂させた。正史として向象賢『中山世鑑』(二六五〇年)をはじめ、蔡鐸『中山世譜』(一七〇二年、蔡鐸本)、蔡温『中山世譜』(一七二五年、蔡温本、以下では『世譜』と略称)、鄭秉哲らによる『球陽』(一七四五年)があり、また地誌として『琉球国由来記』(一七二三年、以下では『由来記』と略称)と『琉球国旧記』(一七三二年、以下では『旧記』と略称)<sup>(7)</sup>がある。

これらの中で最初に日秀を取りあげたのは『由来記』である。その記事は四卷十七項目にわたり、内容は、那覇・首里・浦添の旧跡や祭祀、そして寺社(波上権現護国寺・金武観音寺・大日寺)の縁起にかかわるものと大別される(表一)。

表-1 『琉球国由来記』の日秀関係項目

<b>■卷八 「那覇由来記」</b>
①「那覇地藏ノ事」
②「(那覇)夷殿ノ事」
③「西照寺旧跡」(堂を建立し、阿弥陀如来像を刻した石を安置)
④「若狭町地藏ノ事」
⑤「同所(若狭町)夷殿ノ事」
⑥「湧田地蔵ノ事」
<b>■卷十一 「密門諸事縁起」</b>
「波上権現護国寺」の項
⑦「波上山三所権現縁起」
⑧「本尊」(波上宮再興、本尊造像)
⑨「軸銘」(本尊の軸銘)
⑩「大日如来堂」(阿の字を刻んだ石を建立)
⑪「開聞山正一位権現」 ※日秀の勧請とするが、名幸芳章『沖繩仏教史』(護国寺、1968年、93頁)によると、無関係
⑫「弁財天対面石」(腰掛石)
「金峰山観音寺」の項
⑬「金峰山補陀落院観音寺縁起」(日秀の簡単な伝記を含む)
⑭「観音寺」(金峰山観音寺の創建)
「大日寺」の項
⑮「日秀上人」(日秀像を勧請し、安置)
<b>■卷十二 「各処祭祀」</b>
「真和志間切」の「旧跡」項
⑯「指帰橋北方小岡碑文」
<b>■卷十四 「各処祭祀 三」</b>
「浦添間切」の「旧跡」の項
⑰「経幕」(金剛経を書写・埋設し、経塚=金剛嶺碑を建立)

『由来記』に続いて、『世譜』・『旧記』・『球陽』も、日秀の事蹟を取りあげる。これらは『由来記』を祖述する一方で、後に明らかにするように伝承を改変し、史実として記述するなど、史料として利用する上で注意が必要なことも多い。

正史として初めて日秀に言及した蔡温の『世譜』は、わずか一箇所とはいえ、尚真王の正徳十六年（一五二二）条の附に、正徳年間のこととして「日本僧日秀上人、隨流至國。自建社宮于金武村」と記載した。このことは大いに注目されてよい。『由来記』の内容を熟知していたにちがいない蔡温が、日秀の事蹟の中からただ一つ、金武における「社宮」（金峰山三所大権現）の造営を取りあげたことは、それが日秀の経歴において重要な位置を占めると考えたからであろう。蔡温本が琉球国の正史のなかに、しかも『由来記』の「尚清王代」とは異なり、尚真王の時代に日秀を位置づけたこと、また近世琉球の代表的な政治家・学者として知られる蔡温がそのような歴史的評価を下したことは、次代に少なからぬ影響を与えたにちがいない。

『由来記』を補訂し漢文に改めたとされる『旧記』は、当然のことながら日秀についてもほぼ同じ内容の記事を載せている。しかし大きく異なる点は波上山三社の項の「附」として、『由来記』にはない日秀の伝記を掲載していることである。『由来記』が古琉球期の有名な日本人禅僧、芥隠承琥——琉球第一の禅宗寺院で王家の菩提寺である円覚寺などの開山、仏智円融国師——を取りあげ、「開山国師行由記」の項を立ててその伝記を記載したのに対して、『旧記』の著者鄭秉哲は芥隠の伝記を

省略し、日秀を顕彰したのである。この「日秀上人伝」が『旧記』におけるただ一つの伝記であることをあわせ考えると、『旧記』の著者が日秀を格別に評価していたことがうかがわれる、注目すべき点といえよう。

『球陽』は、『由来記』や『旧記』などが掲載した日秀の伝承・説話のほとんどすべてを編年体の正史のなかに組み込んだ。それは、国王の事蹟から庶民の暮らしや伝承に至るまで採録する編纂方針の所産であるとともに、先行の正史や地誌の評価を反映しているのであろう。日秀に琉球史上きわめて高い評価・位置づけを与えた『球陽』が巷間に流布し、こうして日秀の事蹟は世に広く知られることになった。ただ、『球陽』は年代不詳の事蹟の多くを尚真王の時代、古い時期のできごととして記載するなど、無理な史料操作が目立つことに注意を払う必要がある。<sup>(9)</sup>

## 2 日秀の顕彰

琉球を離れて一世紀ほどの時が経過したにもかかわらず、日秀が琉球の王府や知識人の関心を集め、地誌さらには正史にまで記録されるにいたったのは、なぜであろうか。この疑問に答えるのは後にして、まずは『由来記』が十七世紀前半に始まる日秀の顕彰というべき動向を掲載していることに着目したい（以下の典拠は表1-1の丸数字で示す）。

イ 一六三三年、日秀作の波上権現の本地仏が焼失を免れる(⑧)

崇禎六年（一六三三）に波上権現の社殿が炎上したとき、日秀作の本地仏三尊像はたまたま前日に護国寺に移されていて焼失を免れた。これは「日秀霊作の尊像」であったからという。本尊の移動について、『由来記』が「無思慮」とするのに対し、『球陽』では「あらかじめその火焼を知り」と伝説化が進行し、新たな霊験譚が創りだされている。

ロ 一六四八〜九年、「弁財天対面石」（腰掛石）の石囲いが築かれる（⑫）

『由来記』によると、弁ヶ岳の弁財天（琉球の象徴とされる）<sup>(11)</sup>に会うことを望んだ日秀が七日にわたって毎夜祈願したところ、つぎの夜に弁財天が垂迹し、この石の上に立つて日秀と対面、「密契」したという。石囲いを築いたのは「順治子丑之年間」（一六四八〜九）で、日秀と琉球とのかかわりを象徴する遺跡を保護、顕彰するために設けられたものという。<sup>(12)</sup>おそらく護国寺によるものであり、あるいは琉球王府の意向も反映しているのかも知れない。<sup>(13)</sup>

ハ 一六六二年、金武観音寺が再興される（⑭）

日秀が開いたとされる観音寺はその後衰退し、禅宗寺院に変えられたため、靈山は日に衰え、神明の現れることもなかったという。そこで尚質王は康熙元年（一六六二）大臣具志川王子朝盈に命じてもとの真言宗寺院に戻した。その後も王の庇護が続いたようで、一七〇〇年、時の住持慧朗が腐朽していた草葺の社堂の新造瓦葺を尚貞王に願い出て許可され、翌年には本堂などが新造されたという。

ニ 一六七四年、日秀作の阿弥陀如来像が海蔵院へ移される（⑮）



日秀は内辻村に小堂を建て、阿弥陀如来像を右に刻んで安置したという。<sup>(14)</sup> 康熙十三年、海蔵院開山当住の有盛座主が海蔵院に移し、またこの経緯を記した碑を建てて日秀の事蹟を広く伝えた。<sup>(15)</sup> この年が日秀入定後百年の遠忌にあたることと関連しているであろう。有盛の撰になる碑文によると、西照寺は歳月を経て廃絶し、周囲に民家が連なり、また道路の傍らにあつて塵穢の恐れもあるので、「三公（三司官）の命を受け」て阿弥陀如来像を移し、これを崇敬して「十方の檀門を扣（たず）ね道場を建立」したという。

ところで、『由来記』巻八の典拠資料である『那覇由来記』には碑文の全体を載せており、その末尾には「願主」の名前、すなわち「前中村柄親雲上」・「香手納親雲上」・「友寄子親雲上」が記されている。<sup>(16)</sup> 願主の三名はおそらく那覇にかかわりのある人々であつて、阿弥陀如来を刻んだ石を海蔵院に移し、碑を建てる事業を実行したのであろう。願主は地域の人々の要望を代表していたのであろうから、日秀信仰が那覇にあつたことも示唆していると考えられる。

ホ 一六八〇年、若狭町夷堂の夷神画像が修復される（⑤）

那覇の若狭町には日秀が建立したという夷堂があり、夷神の絵を安置していた。この画像は長年の間に破損していたが、「村人がまた信心を発し」（『旧記』）、夷神像を模写して夷堂に懸けた。

へ 一六九二年、佐敷王子尚益が日秀上人の像を大日寺に奉安する（⑬）

尚益（一七二〇年即位）は「朝覲」のために薩摩へ渡つた時に日秀上人像を勧請し、帰国の後、首里

の大日寺に安置した。<sup>17)</sup> 尚益の意図はわからないが、王家（第二尚氏王朝）と日秀とのかかわりを示唆しているようである。大日寺は、護国寺住職を務めた頼慶が尚質王（在位一六四八～六八）から寺地を得て十七世紀の中ごろに創建した真言宗寺院である。頼慶を尚質王の身近に置くことが創建の目的であったとはいえ、大日寺は禅宗寺院しか建てられなかった王都首里において初めての、そしてただ一つの真言宗寺院なのであり、創建の意味はけっして小さくはない。そのような寺に日秀上人像が勧請・安置された意味もまた小さくはあるまい。

ト 一六九七年、「阿」字石を保護するため大日如来堂が創建される<sup>(10)</sup>

日秀は石に「阿」の字を刻んで波上の海辺に立て、即身成仏の意を知らしめたという。この阿字の石が風雨により破損するのを恐れ、また日秀の教えを伝えるために、護国寺の住持頼賢が「人民に縁募」（『球陽』尚貞王二十九年条）して建立した石堂が大日如来堂であった。

要するに、ロ・ハ・ニ・へは日秀と琉球王国・王府・王権との関係を示すものであり、イ・ロ・トは護国寺が日秀信仰を広げようとしていたこと、ホ・ニ・トは日秀信仰が那覇の民衆のあいだにあったこと、あるいは受け入れられていたことを示している。十七世紀において王家から民衆に至るまで、日秀への信仰は忘れ去られることなく受け継がれ、むしろ関心が増しているようにみえる。島津侵略以降の近世琉球においても、日秀信仰が息づいていたといえよう。<sup>18)</sup>

このような社会的状況があったから、王府による琉球の正史・地誌編纂事業のなかで日秀の事蹟が広く取りあげられたと考えることができる。しかしながら、それよりも正史・地誌における日秀の叙述そのものが日秀を顕彰する大きな動きの一環であったとみておいたほうがよい。『由来記』から『世譜』、『旧記』、『球陽』に至る日秀関連事蹟の記述には、特定の意図や立場からの歴史叙述が想定されるのであり、十分に内容を吟味する必要があるといわねばならない。

以下ではそうした見地から日秀の宗教活動の中心をなす金武と那覇における造仏と社殿の創建・再興を検討する。

## 二 金峰山三所大権現の創建——日秀の漂着地とその時期

『由来記』巻十一「金峰山観音寺」の項は次の二項目を挙げる。いずれも康熙五十二年（一七一三）、観音寺現住頼仁によるものであり、金武の観音寺に伝承された縁起を知ることができる（傍線は引用者による）。

### ⑬ 「金峰山補陀落院観音寺縁起」

A 南瞻部州中山国、金武郡金武村、金峰山三所大権現者、弥陀・薬師・正観音也。日秀上人自作。

按「開基」、封尚清聖主御宇、嘉靖年中、日域比丘日秀上人、修「行三密」、終而欲「趣」補陀落

山<sup>一</sup>、随<sup>二</sup>五点般若<sup>一</sup>、無<sup>二</sup>前期<sup>一</sup>到<sup>二</sup>彼郡中富花津<sup>一</sup>。上人自安<sup>レ</sup>心、歎曰、誠知<sup>レ</sup>為<sup>二</sup>補陀落山<sup>一</sup>。又行<sup>二</sup>何所<sup>一</sup>、求<sup>レ</sup>之耶。留<sup>レ</sup>錫安住。(中略)。上人爰刻<sup>二</sup>彼三尊<sup>一</sup>、建<sup>レ</sup>宮、奉<sup>レ</sup>崇<sup>二</sup>権現正体<sup>一</sup>也。

⑭ 「観音寺」

B 金峰山観音寺者、社堂一時建立歟。御本尊者、弥陀・薬師・正観音也。……開山日秀上人也。(下略) 金武における伝承の主な内容は、補陀落山を目指した本土の僧侶日秀が「封尚清王」の嘉靖年間、金武郡の富花津に漂着したこと、日秀が阿弥陀・薬師・正観音像を彫刻し、金武村に社殿を建てて安置したこと(金峰山三所大権現の創建)、観音寺を同時に創建したらしいことなどである。また「誠に補陀落山たることを知り。またいずこに行きて之を求めんや」といった日秀のことばを引用していることも、真偽は別として興味深く、あるいは観音寺には近世までそうした所伝が遺されていたのかもしれない。

この縁起Aで注目されるのは内容がきわめて具体的なことである。漂着年についても、たんに「嘉靖年中」とするのではなく、「封尚清聖主御宇」という特徴的な表現で漂着年代を記していることが注目される。「封」尚清王の「封」とは、即位はしたものの、いまだ中国皇帝から冊封を受けていないことを意味している。尚清王は尚真の没後の嘉靖六年(一五二七)に即位し、嘉靖十三年(一五三四)七月二日に冊封を受けた<sup>19)</sup>。したがって、日秀の富花津漂着は、嘉靖六年から嘉靖十三年に至る七年半ほどの期間に限定される。この結論は、別に薩摩の日秀伝記から憶測した漂着年、享祿

元年（一五二八）すなわち嘉靖七年とも矛盾することなく整合している。<sup>(20)</sup>

つぎに、『世譜』以下の関連部分を引用し、それらの内容と典拠を検討しよう。Cは蔡温、D・E・Fはいずれも鄭秉哲が著したものである。

C 正徳年間、……又日本僧日秀上人、隨流至國、自建社宮于金武村。觀音寺、何代何年。建之今不可考焉。（『世譜』尚真王の正徳十六年（一五二二）条の附）

D 嘉靖年間、尚清王世代、有日本僧日秀上人者。隨流漂至富花津。遂創建寺社于金武邑。自刻弥陀・薬師・正観音三像、而奉安焉。（『旧記』「金峰山三社並観音寺」）

E 日本僧日秀上人、隨流至國。自建社宮于金武邑。今有観音寺。何年建之、今不可考焉。（『球陽』卷三、尚真王四十三年、正徳十四年（一五一九）条の附（鄭秉哲の担当））

F 嘉靖年間、有日本僧日秀上人者、流至金武富花津、創建寺社于其地、而栖居焉。自刻彌陀薬師観音三像奉安之于此中、名之曰金峯山観音寺。（『球陽』附卷一、尚質王十五年（一六六二）、鄭秉哲の担当）

これらの典拠を考えてみると、Dが『由来記』を、EがCを、FがDを祖述していることは、字句の比較から明らかであろう。『球陽』では、蔡温本に拠ったEを中国・清を意識した正巻に、また自身の著作『旧記』に拠るFを琉球薩摩関係が中心の『球陽』附巻に配置したが、それは鄭秉哲が蔡温本を正史として重く見たからであろう。いずれも『由来記』の「金峰山観音寺」を根本史料としてい

るので、ほとんど同じ内容にならざるを得ないのであるが、なぜか年代についてはかなりの食い違いが生まれている。この点を検討しておこう。

蔡温のCは簡潔である。先行する『由来記』にある漂着の時期や場所、本地仏の造像などについて言及しないのは、伝承を史料として評価しない蔡温の立場が表れているようである。<sup>21</sup>このような編纂方針によった蔡温が、『由来記』の掲載する日秀の事蹟のうちからただ一つ金峰山三所大権現の創建を取りあげたことは、小さくはない意味をもっているといえよう。ただ、「封尚清聖主御宇、嘉靖年中」を無視したことはその立脚点からすると当然のことなのであるが、「何れの代、何れの年に之を建つるや、今考ふべからず」と注記する一方で、とくに新たな根拠を示すこともなく、尚真王の時代、しかも嘉靖よりも古い「正徳年間」に配置した。蔡温の説は、自身の史的な判断に加えて、金武漂着を二百年前のことと伝えた徐葆光『中山伝信録』に影響された可能性も考えられなくはない。一七一九年に尚敬王の冊封副使として琉球に渡来した徐葆光は、帰国後、康熙帝への復命報告書というべき『中山伝信録』(一七二二)を刊行し、その巻四、「琉球地図」の項において金武を解説して、「二百年前、有日秀上人泛海到此」と述べる。蔡温が金武の三社権現の創建を尚真王の正徳年間に置いたのは、二百年前のこととする琉球の定説、さらに波上権現の再興を嘉靖元年(一五二二)とする説(後述)を疑わなかったからであろう。編年体史書としてある意味で当然の操作ないし配慮ともいえようが、しかしこれには疑問を呈しておく必要がある。

このように琉球の地誌や正史には年代不詳の日秀上人の事蹟を根拠を示さないまま古く遡らせて記載する傾向があるといつてよく、とくに『球陽』は先に指摘したようにその傾向が顕著であり、正徳年間に当てはめていることが少なくない。<sup>22)</sup>『球陽』Eはこの問題点をより大きくして引き継いだのであり、蔡温本をそのまま引用するにかかわらず、正徳年間ではなく、正徳十四年（一五一九）条の附に掲げており、年代観にさらなる歪みをもたらした。

さらに年代の異同についてAとD・Fを比較すると、Aに「封尚清聖主御宇、嘉靖年中」とある文言が、Dでは重要な意味をもつ「封」が脱落して「嘉靖年間、尚清王世代」となり、Fではさらに「尚清王世代」も略されてたんに「嘉靖年間」となったと考えることができる。これらの異同（脱落・省略）も、新史料に基づく修正がなされたためというよりも、故意によるものか、たんなる不注意によるものなのであろうが、結果としてしだいに年代の幅が広がってあいまいになっている。より古く遡及しうる余地が生じているといつてもよい。

以上から明らかなように、観音寺住職の頼仁はもとより蔡温、鄭秉哲なども、日秀が金武の富花津に漂着したと信じていた。徐葆光『中山伝信録』が「二百年前、有日秀上人泛海到此」に続けて「時年大豊、民謠云、神人來兮、富藏水清、神人遊兮、白沙化米」と金武の俗謡を引用し、今日も金武に多くの日秀説話が伝えられているように、金武漂着は琉球の人々には疑問の余地のないできごとであった。その時期については諸説あるとはいふものの、実質的には「金峰山補陀落院観音寺縁起」が唯

一の根拠史料といふべきであり、それが伝える「封尚清王」の嘉靖年間、すなわち嘉靖六年（一五二七）から嘉靖十三年（一五三四）に至る七年半ほどの期間とする説がもつとも説得力に富むと考えられる。嘉靖七年（一五二八）との憶説が正鵠を射ている可能性も高い。ともかくも、琉球における日秀の活動は金武の地から始まり、その冒頭を飾ったのは阿弥陀・薬師・正観音の造像と宮の建立、すなわち金峰山三所大権現の創建であつたといえよう。

### 三 波上権現の再興と日秀

前章の成果によつて、日秀の活動を嘉靖初年に遡らせる正史・地誌の記述、またそれらによる所説は訂正する必要がある。以下では、この点を踏まえ、波上権現の再興と日秀のかかわりについて考え直してみたい。

『由来記』巻十一、「密門諸事縁起」の「波上権現護国寺」は、六つの項で日秀に言及する（表一）が、そのうち日秀がかかわるとされ、かつその年代が示されるのは、⑧「本尊」、⑨「軸銘」、⑩「大日如来堂」の三項である。まず年代を嘉靖の初頭に遡らせる二つを示そう。

⑧ 于時嘉靖元年辛巳（壬午の誤り——引用者注）、日域比丘、日秀上人、当社再興、自刻弥陀・薬師・観音三尊正体、崇奉神宮。靈光燿然。



⑩嘉靖三年甲申、日秀上人、為書真言本有素性之阿字、建即身成仏之旨。

これらによると、日秀が波上権現を再興し、みずから彫刻した熊野権現の本地仏、阿弥陀・薬師・観音三像を「神宮」に安置したのは嘉靖元年（一五二二）のことであり、その後の嘉靖三年には海辺に営んだ庵の地に阿の字を刻んだ石を建立し、即身成仏の意を知らしめたとする。右のような由緒は、『旧記』巻七、「寺社」の「波上山三社」と「大日如来堂」や、『球陽』尚真王四十六年（嘉靖元年）条の「日秀上人奉安弥陀・薬師・観音于護国寺」、尚真王二十九年（二六九七）の「移建大日石堂于波上山」条に引き継がれていて、日秀の事蹟を尚真王代のできごととみるのが地誌・正史三者に共通の認識であった。

前章で明らかにしたとおり、日秀の活動が尚真王代に遡ることは考えがたい。とくに波上権現の本地仏と社殿の造立年時については、早く伊東忠太・鎌倉芳太郎「琉球における日秀上人造像考」が論じたように、⑨「軸銘」、そして伊東・鎌倉の調査による本尊底部の銘（後掲）からも、本地仏が嘉靖二十三年（一五四四）十二月完成であることは確かな事実と考えなければならず、嘉靖元年説の成りたつ余地はない。したがって、考えるべき問題は、社殿の造営や造仏などをめぐる具体的な状況を探るとともに、なぜ嘉靖元年説が創られたのか、そしてなぜ『由来記』などの地誌・正史に広く記載されたのかということであろう。

まず⑨「軸銘」からみていこう。

奉建立熊野三所大権現御本地三尊形像。自嘉靖二十一年壬寅卯月吉祥日、始之。同二十三年甲辰十二月七日、三仏像、一身一手一刀作奉成就。殊者、国土安穩、万民快樂。別者、三世諸仏、三部界会、一切三宝、垂哀納給。世々生々、仏法興隆、化度衆生、令成就大願給。以此功德、普及於一切、我等与衆生、皆共成仏道、

日本上野国住侶渡海行者広大円満無礙大悲大願日秀上人随縁正衆千松々子

大明嘉靖二十三年甲辰十二月大吉日敬白

「軸銘」は伊東・鎌倉をはじめ、多くの研究者が古琉球時代の事実を伝える同時代史料として用いられてきたといつてよいが、造仏の期間を除いて、その内容自体にはほとんど言及されることがない。以下では銘の作者である「日本上野国住侶渡海行者広大円満無礙大悲大願日秀上人随縁正衆千松々子」に着目し、もう少し内容を考えよう。これから知りうるのは、第一に、銘の作者が日秀の「随縁正衆」である「千松々子」の手になるものであること。これは、言い方を変えれば、「千松々子」が本地仏を製作したということになるのではないか。銘の作者についてこれまでとくに言及されることはなく、日秀であることが自明のように扱われてきたが、日秀作という所伝に小さくない疑問を抱かせるものである。第二に、少なくとも波上滞在期の日秀が単独行動をとっていたのではなく、組織とはいえないまでもある種の集団、「随縁正衆」と行動を共にしていたこと、また「千松々子」など「随縁正衆」が仏像の製作にも関与していたことをうかがわせること。第三に、「随縁正衆」が日秀を上野国出身

の補陀落渡海行者、「広大円満無礙大悲大願」<sup>24</sup>、「上人」と呼んでいたことがわかるが、日秀がそのように呼ばせていた可能性も示唆している。これらはいずれも重要な情報といえよう。

ところが、「波上権現護国寺」の項の著者護国寺現住覚遍は、社殿再興・本尊造像嘉靖元年説を公的な見解として示し、「軸銘」はいわば史料紹介として掲載するだけで、それほど重視していないようにも見える。さらに『旧記』や『球陽』になると、⑧「本尊」と⑩「大日如来堂」の内容を踏襲する一方、⑨「軸銘」を掲載しないのである。内容が重なっている⑦「波上山三所権現縁起」と、日秀上人に関係がないとされる⑪「開聞山正一位権現」を掲載しないのは肯けるが、稀少な同時代史料といふべきこの「軸銘」に言及しなかったことには留意する必要があるであろう。

ところで、現実には護国寺に日秀の製作とその年代を明証する仏像が残されていた。一六三三年に波上権現の社殿が炎上した際、たまたま護国寺に移されて難を逃れた日秀作本地仏である(前述)。戦前に護国寺の仏像などの調査を行った伊東と鎌倉は本尊底部に記された銘を発見し、紹介している。奉建立熊野三所大権現御本地阿弥陀・薬師・観音各形像。自嘉靖二十一年壬寅四月吉日始之。同二十三年甲辰十二月吉日、一身一刀作之奉成就。

右意趣者、奉為金輪聖王天長地久、御願円満、殊者、両部界会、諸尊聖衆、一切三宝、垂哀愍納受給。於世生生、仏法興隆、化度衆生、令成就所願給、願以此功德、普及於一切、我等與衆生、皆共成仏道、

日本上野□□呂補陀落渡海行者上人日秀

大明嘉靖二十三年甲辰十二月吉日

銘の本文には「軸銘」と同じく、日秀による波上権現本地仏の造像が尚清王の治世、嘉靖二十三年であることが記される。重要なちがいは、「補陀落渡海行者上人日秀」とあるように、日秀自身が銘の作者であつて、確かに造仏にかかわっていたことが判明する点である。

日秀自身の手になる銘であることからいくつかの興味深い事実がわかる。第一に、日秀が上野国出身であること（最も早い時期の史料）。第二に、「補陀落渡海行者」と称していたこと。第三に、造仏の意趣について「奉為金輪聖王天長地久、御願円満」と述べることである。金輪聖王が尚清王を指していることは明らかであり、日秀は尚清王の天長地久、御願円満を目的の一つとして一身一手一刀にて本地仏を刻んだというのである。「随縁正衆」の「千松々子」による「軸銘」が「国土安穩、万民快樂」とするのと対照的である。これは波上における日秀の宗教活動と王権（第二尚氏王朝）が結びついてきたこと、また波上権現護国寺と第二尚氏王朝とのあいだに強い関係があつたことを示唆している。

さて、嘉靖元年造仏説はあらためて指摘するまでもなく誤りである。しかもこの誤りは本尊の銘などから誤りであることが容易にわかる誤りといつてよい。波上権現護国寺では日秀の造仏について事実関係を把握していたにちがいないと見るのが自然ではなからうか。護国寺覚遍の手になる「波上権現護国寺」においても、事実ではないことを十分に承知の上で、尚真王の時代、嘉靖元年の社殿再興・

本尊造仏説と尚清王代の嘉靖二十三年の造仏を示す「軸銘」が併記されたと推察される。なぜ、あえて併記する必要があったのか不明であるが、一六三三年に社殿が焼失したため、仏像が日秀との縁を伝える唯一の遺物となり、そのことを記録に留めるため「軸銘」を記載する必要があったという推定もあり得よう。「軸銘」を記載しても社殿の嘉靖初年再興が否定されることはないと考えたのかもしれない。

いずれにせよ、波上権現護国寺にとつて波上権現の再興は尚真王の嘉靖元年のほうが望ましい、都合がよいという状況があつたのではなからうか。『由来記』はとくに尚真王の名をあげて言及することもなく、日秀の個々の事蹟を簡潔に記載するにとどまるが、『旧記』になると、「嘉靖元年壬午、尚真王世代」と明言するように、尚真王の時代という点が強調され、そして前述のように「波上権現護国寺」の「附」として新たに「日秀上人伝」が掲載される。これは日秀に対する評価の上昇を明確に示していて、重要な差異というべきである。優れた真言僧日秀と琉球史上もつとも有名な尚真王をある意味で結び付けたことは、大きな宣伝効果をもつたはずである。

ここで、高僧の伝記の有無に注目して、『由来記』と『旧記』を対比すると、次のようになる。<sup>25)</sup>

『由来記』 尚真王 — 芥隱 — 円覚寺（禅宗寺院首位、菩提寺）創建

『旧記』 尚真王 — 日秀 — 波上権現（琉球八社首位、「宗廟之靈社」）再興

護国寺（真言宗首位、祈願所）

『由来記』巻十、「諸事旧記」は冒頭から芥隱の名を上げ、尚真造営の大伽藍円覚寺を詳説し、芥隱の伝記「開山国師行由記」を掲載する。初代尚円の創建した天王寺と、三代尚真の創建した円覚寺（禅寺最高位にあり、第二尚氏王朝の菩提寺）の開山はいずれも芥隱承統であり、芥隱はまた王家の信任が厚く、護持僧の立場にあつたものと考えられる。<sup>26</sup>第二尚氏王朝と禅宗寺院との強固な関係は、尚真王と芥隱・円覚寺より始まるといつてよい。『旧記』は真言宗寺院についても禅宗寺院と同様の由緒があつたといいたかつたのではないか。すなわち第二尚氏王朝と真言宗寺院との深い関係が尚真王と日秀・波上権現より始まると主張しようとしているように見える。

背景には琉球王国の宗教社会における「聖家」（真言宗）と「禪家」（禅宗）の対立構造があろう。禅宗に比べて王権との関係が弱い真言宗寺院の中にあつてその最上位に位置する護国寺の立場からすれば、なるべく歴史や由緒を古くし、しかも尚清王よりも、高名な尚真王の時代に王権との関係があつたとするほうがさらによかつたにちがいない。そうした真言宗の強化をはかる意図から、嘉靖元年や同三年とする由緒・縁起が創り出されたといつても誤りではあるまい。<sup>27</sup>

ここで、日秀が琉球を去つた時期について私見を示しておきたい。先に検討したように日秀が琉球・金武に漂着したのが嘉靖六年（一五二七）から嘉靖十三年（一五三四）に至る七年半ほどの間（あるいは嘉靖七年）、また波上権現護国寺の本地仏の造像を終えたのが嘉靖二十三年十二月であるから、およ

そ数十年間琉球に滞在したことになる。これを踏まえて日秀がいつ琉球を去り、薩摩に渡ったかを考えておきたい。

早い時期に日秀の在琉年代を検討したのは、伊東・鎌倉である。<sup>28)</sup> 両人はまず『旧記』『日秀上人伝』の「上人留在波上、已經三年。然後亦欲帰本国而重修仏閣伽藍之破壊。遂辞国王而帰」を根拠に「日秀在琉三年」の説をなすものを批判した。日秀の在留期間が三年を超えることは、「日秀上人伝」自体に日秀が波上に滞在してすでに三年が経過したとあるので、自明といってもよいのであるが、伊東・鎌倉は論拠として、日秀の事蹟（『由来記』『旧記』）のなかから、嘉靖十七年（湧田地蔵）、嘉靖十八年（那霸地蔵）、嘉靖二十三年（波上権現本地仏軸銘）の年代が記されているものをあげ、「日秀上人の来琉を嘉靖十年代とし、約十箇年こゝに過ぎたりと考へる」と主張した。この結論はおおむね首肯すべきもののようにみえるが、日秀の事蹟であるとの確証を欠く那覇・湧田地蔵の銘に依拠していることに疑問があり、また来琉と帰国の時期が明確でない憾みがある。

ところで、先の「日秀上人伝」引用箇所要点は、日秀が波上に滞在してすでに三年が経過した、その後日本に帰った、ということである。こうした経過を述べるのは、薩隅における日秀の伝記、すなわち『日秀上人縁起』・「開山日秀上人行状記」・「日秀上人伝記」（『三国名勝図会』）も同じであるから、これは共通の伝承ということができよう。<sup>29)</sup> ただ、徐葆光『中山伝信録』のみ「日秀上人波上に住まうこと三年、のち北山に回る<sup>30)</sup>」と記す。波上から北山（おそらく金武の観音寺）に帰ったというのであり、

その後日本に渡ったのであろう。どの伝記も船出の港や年月を記さないが、日秀の帰国は波上権現の再興後まもないころ、嘉靖二十四年（一五四五）ころのできごとと推定できる。

薩摩における事蹟から帰国時期の下限を推定してみよう。『三國名勝図会』巻六「行屋観音堂」の項に「天文弘治の際、真言僧日秀上人、本藩に來り」とあつて、編者が日秀の薩摩坊津着を天文二十四年＝弘治元年（十月改元、一五五五）前後と考へていたことが知られる。しかし、宮下満郎の紹介した史料「日新公御譜中」によつて、すでに日秀が天文二十一年（一五五二）十月に薩摩坊津一乘院の多宝塔の造営に着手していたこと、また「殿堂閣舎、補已破、興未足、以琉球國之珍材」とあるように、その前から一乘院全体の復興を行つていたことが明らかである。<sup>31)</sup>波上権現の再興に三年、一乘院多宝塔の造営にも三年を費やしていることから、この「殿堂閣舎」の復興事業に仮に三年を要したとすると、坊津への船出は一五四五年（嘉靖二十四）から一五四九年（天文十八）の間、およそ五年ほどの間に限定することができよう。さらに坊津の人々や一乘院の僧侶が日秀上人を信仰するに至る期間として数年、また一乘院全体の復興に至る準備（勸進）の期間として数年を考慮する必要もあろう。推測を重ねているが、日秀は一五四五年（嘉靖二十四）からさほどまもないころに坊津へ渡つたとみて大きな誤算はない。

以上のように、日秀上人の琉球滞在は、一五二七年（嘉靖六）～一五三四年（嘉靖十三）ころ（あるいは一五二八年）に始まり、一五四五年（嘉靖二十四）ころに終わった。滞在期間は十数年間（あるいは



十八年間」とみるのが妥当であろう。

#### 四 日秀と那覇・首里・浦添における事蹟

さて、琉球における日秀の活動は、金峰山三所大権現の本地仏の造像と社殿の創建に始まり、波上権現の本地仏の造像と社殿の再興に終わる。在琉期間中に金武から那覇、波上に至る地域において宗教活動を行ったと考えられているが、ここでは『由来記』をもとに日秀の足跡をたどりながら、その事実と伝承、実像と虚像について考えてみたい。

前述のように、『由来記』には日秀関係記事が四卷十七項目にわたって掲載されている(表1)。そのなかで日秀の活動に関連するものに限って、また金武と波上を除外して地域別に見ると、那覇が六項目(①・②・③・④・⑤・⑥)、首里の真和志間切が一項目(⑬)、浦添間切が一項目(⑰)となっている。

那覇における日秀の事蹟について、『由来記』巻八、「那覇由来記」と、その典拠資料とされる『那覇由来記』<sup>(33)</sup>を比べると、③は事実を事実、②や④、⑤、⑥は伝承を伝承として踏襲し、表記の変更を別にすると、記載内容をおおよそそのまま受け継いでいる。ただ一箇所の例外が①那覇地蔵の記述であり、伝承を事実として取りあげている。<sup>(33)</sup>

③西照寺旧跡は、『由来記』巻八の典拠資料である『那覇由来記』がただ一つ事実として記載する事例である。『由来記』もまた同様に掲載するが、注目されるのは、碑文の一部、すなわち碑文の末尾にあった「願主」の三名、「前中村柄親雲上」「香山納親雲上」「友寄子親雲上」を省略したという大きな相違である。『由来記』がなぜ願主以下の文言を掲載しなかったのかはわからないが、③西照寺旧跡の記述からそれらが削除されることによって、地域民衆の信仰を背景とした動きも消え去り、「三公の命」を受けた王府の事業という意味合いがより強くなったことはまちがいない。事実の一部を記載しないことによって、地域的なものから国家的なものへとその意義が大きく膨らんでいるのである。『由来記』の記述の仕方にも、ある種の意図を感じざるを得ないであろう。

つぎに『由来記』をもとに、『旧記』、『球陽』の取りあげ方を考えてみよう。『旧記』では、

事実 ↓ 事実……①那覇地蔵、③西照寺旧跡

伝承 ↓ 伝承……②那覇夷殿、④若狭町地蔵

伝承 ↓ 事実……⑤若狭町夷殿、⑥湧田地蔵、⑩指帰橋北方小岡碑文、⑪経墓

と整理することができ、また『球陽』では、

事実 ↓ 事実……①那覇地蔵、③西照寺旧跡

伝承 ↓ 伝承……なし

伝承 ↓ 事実……②那覇夷殿、⑤若狭町夷殿、⑥湧田地蔵、⑩指帰橋北方小岡碑文、⑪経墓

となる（『球陽』は④若狭町地蔵を取りあげない<sup>35</sup>）。

興味深い点は、『旧記』と『球陽』が日秀の事蹟のほとんどを事実として語ることである。伝承を事実化する強い傾向があるといつてもよい。伝承から事実への経過を示す特徴的な事例は、⑰経墓Ⅱ金剛嶺碑の建立である。<sup>36</sup>『由来記』は浦添間切の旧跡として次のように記載する（傍点は筆者による）。

浦添ヨリ首里往還ノ大道ノ側、松岳ニ經墓トテ立<sup>レ</sup>石。銘書ニ金剛嶺トアリ。俗説ニ、昔此ノ所、悪魔時々出現シテ怪事共アリテ、人々通道仕兼タルニヨツテ、経ヲ書写為<sup>レ</sup>埋ヨリ、悪魔退、人々往還タヤスクシタルトナリ。此竊ニ思フニ、日秀上人当国滞在之時、金剛經書写シ玉ヒテ為<sup>レ</sup>被<sup>レ</sup>埋歟。

傍点部は、『由来記』の著者がこの碑の由来を改めて考えてみたとき、日秀が琉球滞在時に金剛經を写して埋めたのではないかと推定したということであつて、これは一つの憶測としての意味しかないものである。石碑を建てたのが誰かはもともと不明であり、日秀建立という伝えさえなかったのが実情であろう。ところが、『旧記』では、

昔日、此地多妖怪、時時出来、詐変状貌、屢悩行路之人、時有日秀上人、写経于小石、藏之于此山、即建碑石、以压之、碑石有大書、金剛嶺三字。自此而来、妖怪不復起、而行旅之人、亦楽往還之安矣、

と、日秀の建碑として記され、『球陽』もまたこれを祖述する。新たに日秀の事蹟が創りだされた

いうことができよう。『由来記』が日秀建碑の推測を掲載したことは多大な影響を及ぼした。

ところで、『由来記』は、同様の目的で建てられた⑩指帰橋北方小岡碑文の項では、「此碑文者、日秀上人立<sub>レ</sub>之也。古老伝云。此辺時々、有<sub>二</sub>妖怪氣<sub>一</sub>。犯<sub>二</sub>往來人<sub>一</sub>。是故、日秀上人立<sub>レ</sub>之也。以後、妖怪氣止<sub>三</sub>云<sub>二</sub>」と述べる。「此竊<sub>二</sub>二思<sub>一</sub>フニ」と注記することもなく、古老の伝えによつて梵字一字を記した碑を日秀の建立としてゐる。『由来記』の段階で早くも伝承が事実と記され、日秀の事蹟が創り出されていたといつてよい。<sup>(37)</sup>

右のように、『由来記』には伝承を事実化する傾向、少なくともその萌芽が認められ(①・⑩・⑱)、さらに『旧記』と『球陽』になると、日秀の事蹟のほとんどを事実として語つてゐる。それに加え、地誌・正史はそれぞれのやり方でより豊かな内容に膨らませようともしている。『由来記』の③西照寺旧跡や⑦経墓＝金剛嶺碑のような事例は、『旧記』・『球陽』にも明瞭に認められるのである。『球陽』では年代不詳の日秀の事蹟の多くを尚真王の時代のできごととして記載し(②・⑤・⑯・⑱)、また③西照寺旧跡について『由来記』に「三公(三司官)の命を受け」とあるを「恭しく欽命を請い」と変えている。また『旧記』では、『由来記』に加えた補足説明が注目される。③西照寺旧跡の項で「四季祈福、以濟群生」と補い、また同じように⑤若狭町夷殿の項で「而為衆生求福焉」、「村人亦発信心」、⑥湧田地蔵の項でも「而為衆生求福焉」と説明を付加している。客観的に事実を述べることが『旧記』の基調とされることを考えあわせると、日秀の業績を強調、評価するこうした補足は、興味深く重要な情

報といつてよい。民衆のためと強調する意図は、おそらく近世真言宗寺院の立場を反映しているのであろう(第三章)。

ところで、日秀の事蹟という伝承が那覇にいくつかあったのは確かであり、それは日秀の宗教活動を物語るものかもしれないが、問題となるのはそれを傍証するような史料さえないことである。言い伝えではなく、事実とされる③日秀作の阿弥陀如来石仏についてもないし、また同時代の史料が掲載された事蹟、すなわち造仏を除いた①那覇地蔵、④若狭町地蔵、⑥湧田地蔵の三件にもない。①と⑥は広く日秀の事蹟と考えられているものであるが、『由来記』編集の時点で判読し得た石厨子の銘は、

一紙半銭助成輩、現世安穩、後生善所、嘉靖十八年己亥二月十二日 敬白(①)

欽奉：六道能化地蔵菩薩：現世安穩、後生善所、嘉靖十七年戊戌三春晦日 敬白(⑥)

であり、これによつて日本僧の勧進と民衆の寄進によつて地蔵・石厨子がつくられたことがわかるものの、その僧が日秀かどうかは知り得ない。また④若狭町地蔵の場合は、木像の蓮台に「舜姓普請」とあるので、『由来記』は日秀の建立との言い伝え自体に疑問を示している。

那覇・首里・浦添における日秀の事蹟はいずれも伝承に過ぎないから、結局、事実と考えてよい事蹟はないということになる。金剛嶺碑のように、十八世紀初頭までは日秀建碑伝説さえなかったというところにも留意する必要があると考える。

要するに、那覇・首里・浦添などの地域におけるいくつもの伝承が、日秀の事蹟として、それも確

かな事実として『由来記』から『旧記』に語り継がれ、正史『球陽』にも史実として登場した。これらは、日秀の事蹟が地誌・正史に記録されたというよりも、地誌・正史に掲載されることによつて日秀の史実、伝説として確立、定着したといつてよいであろう。

### おわりに

日秀は補陀落渡海を行い琉球に漂着した。琉球における日秀の活動として確実なものは、金峰山三所大権現の創建と波上権現の再興のわずか二つに過ぎないが、「琉球第一大靈験」(袋中『琉球神道記』)となる波上権現の再興、すなわち本地仏の造像と社殿の造営に関わつたことは重要な功績といふべきであろう。またこれら二つの事例のみによつても、日秀が補陀落渡海行者、熊野信仰を持つ僧、遊行聖、勸進聖、仏師であつたことを知ることができる。

一方、日秀によるとされた事蹟の多くは、新たに創られたものか、あるいは日秀に付会された伝説であるが、それらは①那覇地蔵・⑥湧田地蔵を除いて、古琉球の時代のものかどうかもわからないのである。しかし、実際の功績もさることながら、日秀がどのような活動をしたと考えられていたかという点も、当時の社会をうかがわせ、興味深い。

日秀によるとされた事蹟や伝説、実際には日秀と関係のない十七世紀の伝説から、中世の社会的・

宗教的状況についていくつもの推定がなされてきたが、それについては妥当性を確かめようがない。ただ、古琉球の時代には「修験的品格を強く持った熊野系の遊行聖」（宮家準）がきており、また隠遁僧や修行僧が地方に隠れ住み、地域の住民と結縁するなど仏教の流布にかかわっていた（知名定寛）といわれるように、<sup>(39)</sup> 那覇地蔵や湧田地蔵を建立した日本僧のような、名もない遊行僧・隠遁僧・勧進僧たちの事蹟が有名な日秀のものとして集約されたと考ええることもできる。この場合、日秀は固有名詞ではなく、ある遊行僧を意味するたんなる普通名詞にすぎないのである。

古琉球の日秀の実像はともかくとして、近世琉球社会において、日秀は波上権現護国寺と尚真王、薩摩藩と琉球を結ぶ鎖・紐帯であったこと、それとともに日秀が民衆を救う仏教の実践者、その代表としての役割を担わされたこと（琉球仏教に欠落していた側面）も重要である。こうした背景のもと、護国寺ないし真言宗の政治的・社会的・宗教的地位の維持向上を意図した、日秀顕彰へのさまざまな動きが、伝説の収集、評価、創造をもたらし、正史と地誌に結実することになった。

日秀伝説を創った史書と地誌は、近現代の琉球史・地誌の叙述にまで大きな影響を及ぼし、<sup>(40)</sup> 日秀の事蹟・伝承をあたかも史実であったかのように記述する著書・論文は少なくない。ある意味で現在も日秀顕彰が行われ続けているといつてよい。<sup>(41)</sup>

## 【注】

(1) 日秀の出自は上野国（琉球護国寺本尊の銘、薩摩一乘院多宝塔五仏の銘など）、字は照皆・照海（根井浄『補陀落渡海史』、二八五頁）、生没年は「開山日秀上人行状記」（『神社調』「大隅国之部六」、東京大学史料編纂所蔵）と『三国名勝図会』三光院の項所収の「日秀上人伝記」からそれぞれ文亀三年（一五〇三）、天正三年（一五七五）と考えるのが妥当である。

(2) 日秀の伝記については、藤浪三千尋「旧三光院（隼人町）」と日秀上人について、『鹿児島民俗』第九二号、一九八八年六月）が『日秀上人縁起』などを、五味克夫「坊津一乘院関係史料について」（『鹿児島中世史研究会報』四〇号、一九八一年十二月）が「開山日秀上人行状記」を紹介した。

(3) 同書、第二章三「日秀上人の補陀落渡海」（二一六頁～三三二頁）は、日秀についてのもっとも包括的かつ詳細な著述である。根井浄には最近刊行された概説書『観音浄土に船出した人びと——熊野と補陀落渡海』（吉川弘文館、二〇〇八年）もある。

(4) 以下、主要な論考とその論点をあげるが、日秀の活動時期（渡琉年代、漂着地、琉球滞在期間）、金武観音寺と波上権現護国寺における造仏については本論中において検討する。

① 東恩納寛惇『南島風土記——沖繩・奄美大島地名辞典——』（沖繩文化協会・沖繩財団、一九五〇年）。『大日本地名辞書』の三項目で日秀に言及した東恩納寛惇は、『南島風土記』では十一項目で日秀を取りあげる。史料を博搜し、また日秀による護国寺本尊造仏の年時を尚清王代とするなど、妥当な見方を示している。



②真境名安興・島倉龍治共著『沖繩二千年史』（一九二三年、二五九頁）は、「沖繩に真言を伝へたる日秀上人」について、『続日本高僧伝』巻第二、「紀州智積院沙門日秀伝」によつて「紀州真言宗智積院の住僧なり。字は玄紹」とした（この結論は誤り。⑤参照）。

③伊東忠太・鎌倉芳太郎「琉球における日秀上人造像考」（『芸苑巡礼』第一冊、巧藝社、一九二九年十月）は最初の専論といえよう。右の真境名説を踏襲しつつ、金武と波上の造仏を論じ、新たに発見した銘文をもとに護国寺本尊三仏像の嘉靖元年造立説を否定し、嘉靖二十三年造立説を提示した（本稿第三章参照）。造仏以外の布教活動（「密教流伝」）として『琉球国旧記』・『球陽』などにみえる経墓・大日如来堂・対面石、那覇と湧田の地蔵をあげる。ついで那覇・湧田の地蔵の厨子の銘から日秀在琉三年説に疑問を呈し、嘉靖十年の来琉、そして在琉約十箇年と考える見地（本稿第三章参照）から、『球陽』が那覇夷堂の創建を尚真王代に掲載することにつき、尚清王代に訂正すべきであるとした。広く用いられる『球陽』に編年上の問題点があるというのは重要な指摘といえよう。

伊東・鎌倉の論文は画期的なものであるが、なぜか研究史上これまでまったく参照されず、そのため同じ議論が繰り返されることになったことが惜しまれる。

④宮家準「遊行宗教者——山伏の跡を求めて」（窪徳忠『沖繩の外来宗教——その受容と変容——』、弘文堂、一九七八年）は、琉球に渡来して宗教活動を営んでいたと推定できる修験的性格の遊行宗教者と民衆との交流を、「遊行僧の宗教活動に関して沖繩の人々が語り伝えてきた史話や伝説の中に求めてみる」という新た

な視点を提示した。『中外経緯伝』の「日種上人」を紹介し、「日秀上人とも考えられるが、定かではない」と述べる。日秀を「修験的性格を強く持った熊野系の遊行聖」と推定し、「沖繩に本格的な密教をもたらしたのは日秀である」という。『琉球国由来記』（以下、『由来記』と略称）により伝承を紹介しつつ、遊行した僧侶たちの「修験的な活動が権威づけの為に日秀に付会されたことは充分推測されよう」とする。『由来記』の若狭地蔵について「伝説が付会されている」、対面石について「修験と結び付ける話を創作した」とするなど、『由来記』の日秀伝を批判的にみている。

⑤島尻勝太郎「護国寺の創建と日秀上人」（『沖繩大学紀要』、第1号、一九八〇年三月）、同「日秀上人の事蹟」（窪徳忠先生沖繩調査二十年記念論文集刊行記念会『沖繩の宗教と民俗』、第一書房、一九八八年）。論述の充実した後者を主に取り扱う。史上の「日秀」について検討し、琉球や薩摩・大隅にかかわる日秀は、『続日本高僧伝』の日秀ではないこと（真境名説の否定）、『南聘紀考』と『三国名勝図会』にみられる「行動的、行者的な色が濃厚」な日秀であることを示した。『三国名勝図会』の日秀の没年一五七七年、七十五歳から生年を文龜三年（一五〇三）と推定、これを軸として日秀の活動を検討し、『由来記』の護国寺の記事から嘉靖二年に薩摩から那覇に渡来し、護国寺を創建、本地仏を奉安した（造仏を嘉靖元年とする記事と嘉靖二十三年とする軸銘を無視）。その後金武へ移り、本地仏を観音寺に安置したとする。観音寺創建を『球陽』が尚真王四十三年の条の附に置くのを、まだ来島していないと批判する。『由来記』・『球陽』によって日秀の事蹟を列記し、那覇・湧田の地蔵の厨子の銘から在琉年代を、「嘉靖の初年から十八年までは滞琉し、十九

年か二十年頃に薩摩に渡ったのではなからうか」と推定する（ここでも軸銘を無視）。概して、薩摩の十九世紀の編纂資料『三國名勝図会』に依拠しすぎている感が否めない。

⑥伊藤 聡「渡琉球僧の物語——特に日秀上人をめぐる」(『文学』(季刊)第9巻・第3号、一九九八年夏)は、琉球における密教の伝播と流布を説明しようとしたものであるが、伊東・鎌倉の前掲論文を見落とし、また島尻説をそのまま受け継いだため、問題点が少なくない。興味深く重要な指摘として、「八嶋の記」(『慶長年録』・『慶長見聞録案紙』)の紹介と詳細な検討を行い、「日種上人」が日秀であることは疑いがなく、したこと、また琉球の密教について「坊津一乘院を中心とする密教僧の間歇的な渡来の中で、徐々に定着していったのである。それが十七世紀以降に禅密二門体制が確立していく中で、日秀一人に諸伝承が収斂・整備されていったと考えられる。薩琉双方で造寺・造仏活動を行った彼の存在は、宗教的方面においても、琉球支配を正当化しようとする薩摩側の政策とまさに合致するものであった」などがある。

(5) 日秀の伝記、薩隅における活動については、拙稿「補陀落渡海の勸進僧日秀上人の伝記について」(『建築史学』第五十四号、二〇一〇年三月)において検討している。

(6) 波上権現護国寺については、拙稿「古琉球の波上権現護国寺について」(『沖縄文化』第一〇七号、二〇一〇年七月)において創建と再建を論じている。

(7) 『由来記』・『旧記』・『球陽』の編纂のあり方については、伊波普猷「琉球国旧記解説」(伊波普猷・東恩納寛惇・横山重編『琉球史料叢書 第三』、名取書店、一九四〇年)、東恩納寛惇「中山世鑑・中山世譜及び球陽」

- (伊波普猷・東恩納寛惇・横山重編『琉球史料叢書 第五』、名取書店、一九四〇年)、島尻勝太郎「球陽解説」(球陽研究会編『球陽』(原文編)、角川書店、一九七四年)、田名真之「史書を編む―中山世譜・中山世譜」、『首里王府の史書編纂をめぐる諸問題―「球陽」を中心に』(『沖繩近世史の諸相』、ひるぎ社、一九九二年)、波照間永吉「琉球国由来記」解説(『定本琉球国由来記』、角川書店、一九九七年)、玉城伸子「由来記」と基礎資料―編集作業のありかたについて―(『沖繩文化』九三号、二〇〇二年五月)、島村幸一「琉球国由来記」を読む―『那覇由来記』との比較から(『国文学解釈と鑑賞』第七一卷第一〇号、二〇〇六年十月)、呉海燕「旧記」の編纂特性について―『由来記』との比較を通して―(『沖繩文化』一〇一号、二〇〇六年十一月)がある。
- (8) 蔡温本『中山世譜』の引用は、沖縄県教育庁文化課編『蔡温 中山世譜』(沖縄県教育委員会、一九八六年)による。
- (9) 『球陽』にこうした問題点があることは、田名真之「首里王府の史書編纂をめぐる諸問題」(『沖繩近世史の諸相』、ひるぎ社、一九九二年、四四―四七頁)が指摘している。
- (10) 『由来記』は崇禎六年六月焼失とするが、その後崇禎八年に作られた阿弥陀如来の背面の銘に「崇禎六年癸酉初冬廿一日回禄」(伊東忠太・鎌倉芳太郎前掲論文、注4の③)とあり、同時代史料のこれを採るべきであらう。
- (11) 原田禹雄「琉球を守護する神」(『琉球を守護する神』、榕樹書林、二〇〇三年)。

- (12) 『旧記』の「日秀上人伝」に「円圍其石、永存遺跡、往来此路者、不敢入其圍」とある。
- (13) 東恩納寛惇『南島風土記』は、伝説を記す一方、諸方に存在する一里塚の一つとみている。
- (14) 『旧記』とこれに拠った『球陽』が阿弥陀如来の五文字を石に刻んだとするのは誤りである。
- (15) 『由来記』所収の碑文は次の通りである。
- 夫以、阿弥陀如来者、司<sub>二</sub>於于西方<sub>一</sub>、構<sub>二</sub>九品浄土<sub>一</sub>、救<sub>二</sub>穢土之群迷<sub>一</sub>、示<sub>二</sub>於于拔苦与楽之正路<sub>一</sub>。導<sub>二</sub>即身成仏本<sub>一</sub>。故、日秀上人、刻<sub>二</sub>尊像於石<sub>一</sub>、經<sub>二</sub>宮小堂於辻村<sub>一</sub>、安<sub>二</sub>置之<sub>一</sub>。雖<sub>レ</sub>然至<sub>レ</sub>今、俗家如<sub>二</sub>魚鱗<sub>一</sub>連、又在<sub>二</sub>道路傍<sub>一</sub>、恐<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>塵穢<sub>一</sub>。是故、受<sub>二</sub>三公命<sub>一</sub>、於<sub>二</sub>于斯地<sub>一</sub>崇<sub>二</sub>敬之<sub>一</sub>。扣<sub>二</sub>十方檀門<sub>一</sub>、建<sub>二</sub>立道場<sub>一</sub>、温<sub>レ</sub>故、惟<sub>レ</sub>新、廟堂巍々乎奮、神威赫々兮如在。仰願一切衆生、二世安楽、可<sub>レ</sub>令<sub>二</sub>所願成就<sub>一</sub>給<sub>上</sub>故也。
- 大清康熙十三年甲寅八月吉日
- 海蔵院開山当住有盛
- (16) この海蔵院碑は現存しないが、『金石文―歴史資料調査報告書V―』（沖縄県教育委員会、一九八五年、二二―三九頁）に台湾大学所蔵拓本による翻刻が掲載されている。同書は碑の年紀を「康熙十二年甲丑」とするが、康熙十二年は甲丑ではなく、癸丑である。本論文では、『由来記』や『那覇由来記』の「康熙十三年甲寅」にしたがう。なお、このほかにも読みの異同は少なくない。
- (17) 『由来記』巻十一、「東松山大日寺」の項。
- (18) 日秀が建立した三光院に「乾隆辛卯、定、中山向」の銘のある円相の額が残っている（藤浪三千尋前掲論文、

注2)。一七七一年にこれを書いた中山の向とは、『三国名勝図会』によると「向越中」のことという。王家一族と三光院の関係は十八世紀の終わり頃にも続いていたらしい。琉球家譜には「向越中」と名乗る人物はみられないが、「向執中」の誤りとするなら、伊江家八世朝藩（伊江按司、唐名向越中、一七四〇～一八〇二）を比定することができる。ただ彼が薩摩に赴いたのは「乾隆辛卯」の一年前、乾隆三十五年庚寅であり、ずれがある。

(19) 陳侃『使琉球録』嘉靖十三年七月二日条。

(20) 日秀の漂着年について、『日秀上人縁起』が「永禄元亀間歟」、「開山日秀上人行状記」が「永禄初元戊午」とともに誤り記している。両者の依拠した典拠資料には「享禄元年」とあつたが、破損・汚損などのため判読が困難な状態になっていたためか、「行状記」の著者は永禄元年と読み、正親町天皇の即位をうけての改元なので、「初元」とし、また『縁起』の著者は永禄元亀と読んだという憶測を試みた（前掲拙論、注5）。

(21) 田名真之「史書を編むー中山世鑑・中山世譜」（田名真之前掲書所収、注9）一五頁。

(22) 田名真之前掲論文（注9）。

(23) 島尻勝太郎の護国寺の創建、本地仏の造像の検討は、軸銘を無視している。

(24) これが日秀の呼称であることは、根井浄『補陀洛渡海史』、二七八～二八五頁。

(25) 『由来記』には一六〇九年の薩摩侵略に際して尚寧王に随行し薩摩に渡った恩叔宗沢（報恩寺・円覚寺住持）の伝もあるが、時代も事蹟も異なるので取りあげない。

(26) 小島瓊禮「芥隱承統伝」、島尻勝太郎・嘉手納宗徳・渡口眞清三先生古希記念論集刊行会編『球陽論叢』、ひるぎ社、一九八六年。

(27) 知名定寛は、『由来記』の神徳寺の条を引き、「糸蒲の寺院を真言宗と推定し、その本尊が首里城に飛来、やがて神徳寺本尊となり、ついには真言宗寺格第一の護国寺に安置されるようになったという経緯は、禪宗に比して王国との結合関係に遅れをとっていた真言宗側が、王国との関係強化あるいは正当化を歴史的に遡って主張しようとする意図が反映されているようにも理解できる」と述べている(『旧記』が創った寺)、『がじゅまる通信』四一号、原田禹雄『訳注 琉球国旧記』、榕樹書林、二〇〇五年、所収)。

(28) 伊東忠太・鎌倉芳太郎前掲論文(注4の③)。

(29) 「開山日秀上人行状記」のみ三年ではなく、「秀不能固辞、留滞三十年」とある。伊東・鎌倉以後の通説的・常識的な説から懸け離れた年数であるが、これはたんなる誤写によるものであり、内容の問題とはならないと考える。仮に誤写ではないとしても、日秀が人を殺めた一五二一年と一乗院多宝塔着工の一五五二年のあいだに合理的に収まるとは考えられない。殺人事件の年代は、「開山日秀上人行状記」の天正三年(一五七五)入定の年齢七十三歳、『三国名勝図会』の「日秀上人伝記」の没年齢、天正五年(一五七七)、七十五歳から算出したものであり、誤りの可能性がないとはいえない。しかし、この没年情報を誤りとして捨てるよりも、もともと誤字脱文の多い「行状記」の誤写と推定し、他と同じように波上滞在三年と考える方が、史料評価の上でも妥当性が高いと考える。

- (30) 徐葆光『中山伝信録』巻四の「琉球地図」、「日秀上人住波上三年後回北山」。
- (31) 宮下満郎「薩隅の補陀落信仰小考」(『鹿児島中世史研究会報』四〇号、一九八一年十二月)は、『神社調 薩摩国之部九』「二乗院」、「日新公御譜中」天文二十四年(一五五五)条(『鹿児島県史料 旧記雑録後編1』)を掲載する。
- (32) 那覇市市民文化部歴史資料室編『那覇市史 資料編第1巻12 近世資料補遺・雑纂』(那覇市役所、二〇〇四年)所収。
- (33) 『那覇由来記』では「地蔵菩薩の縁起を尋るに日秀上人の立給ひけると」とあり、「云伝り」を省略した表現となっている。これに対し、『由来記』では「此地蔵菩薩ノ開基ハ、倭国ノ人、日秀上人、建立ナリ」と事実として記述しているのである。地蔵の木像六体を納めた六角の石厨子に銘があつたからなのかもしれないが、同じ状況の⑥湧田地蔵では、「是モ日秀ノ建立トゾ」と述べている。
- (34) 注15および注16参照。
- (35) ④「若狭町地蔵」については『由来記』と『旧記』がともに日秀の建立との伝承に疑問を呈している。それは、言い伝えは残るのであるが、地蔵像の台座に「舜姓普請」あるいは「舜氏普請」の文字があることによるものであり、『由来記』は「如何成ユヘニヤ、知人ナシ」と述べ、『旧記』は「二説不合、不知孰是」、すなわちどちらが正しいかわからないとする。このような場合、日秀の活動として事実化しうる可能性は乏しく、『球陽』が「若狭町地蔵」を記載しないのはこのためではないか。



(36) 前掲『金石文』(二三頁、注16)によると、浦添市字経塚に現存、年代は不明とし、『球陽』の伝承を載せる。金剛経を小石に書写して埋め、経塚碑を建てた例として金剛山碑(国頭村字奥間、一七〇六年)と金剛尊経碑(伊江村字東江上、一七七四年)、『球陽』の真和志郡松川邑の梵字碑(⑩指帰橋北方小岡碑文)をあげる。また、多田孝正「浦添経塚について」(『沖縄歴史の道調査報告書—国頭・中頭方西海道(Ⅰ)・弁ヶ嶽参詣道—』第六章 道と仏教関係遺跡)、沖縄県教育委員会、一九八五年三月)は経塚、金剛の意味について重要な指摘がある。

(37) 国頭村字奥間の経塚についても日秀伝説が付会されているという(多田孝正前掲論文、注35)。

(38) 呉海燕、前掲論文(注7)。

(39) 多田孝正前掲論文(注35)、知名定寛前掲論文(注27)。

(40) 例えば、東恩納寛惇『南島風土記』は、久茂地の「才神」ではこの道祖神が「日秀上人の勧請と思はれる」とし、また「長寿寺」では本尊の薬師如来を「日秀上人の奉斎ではないか」とするなど、新たに事蹟を指摘・追加している。

(41) 一例を挙げると、『沖縄県の地名』(平凡社、二〇〇二年)は、『由来記』があげる事例のほかに、嘉手刈観音堂(うるま市指定文化財)について「日秀が伊波按司に勧めて建立させたという」と掲載し、また読谷村渡具知の項には「比謝川河口断崖上には胎藏界大日如来の真言アピラウンケンを刻んだ梵字碑があり、十六世紀前半の日秀の関係者による建立ではないかとされる」と伝承を伝える。