

東アジアにおける仏教の伝来と受容

——日本仏教の伝来とその史的前提——

蘭 田 香 融

序章 仏教の東漸

中国仏教の伝来

中国仏教の特色

第一章 朝鮮諸国の仏教受容

高句麗仏教の伝来と受容

百濟仏教の伝来と受容

新羅仏教の伝来と受容

第二章 日本仏教の伝来と受容

仏教伝来をめぐる異伝とその検討

仏教伝来の史実

結 章 仏教受容をめぐる史的背景

序章 仏教の東漸

中国仏教の伝来

紀元前五世紀のころ、インドの釈迦牟尼によって創唱された仏教

東アジアにおける仏教の伝来と受容

は、紀元前三世紀にいたり、古代インドの最初の統一者、アショカ大王によって全インドに宣布され、やがて西北インドから中央アジアを経て、紀元一世紀には中国の中原地方にまで達した。中国仏教の伝来に関する説話として最も有名なものは、後漢の明帝（五七—七五年）が夢に金人を見て、求法の使節を西方に派遣し、その結果として迦提摩騰と竺法蘭の二僧が洛陽に來たという説である。この時、最初にもたらされた仏典が「四十二章経」であり、最初に建てられた寺が洛陽の白馬寺であったという。二僧が洛陽に到着した年を永平十年（六七）とするのは、梁の慧皎（四九七—五五四）の『高僧伝』あたりに始まるらしいが、説話の原型は、晋の袁宏（三二八—三七九）の『後漢紀』までさかのぼることができるという。明帝の感夢求法説は、おそらくこのころに形成された説話と考えられている。⁽¹⁾しかし、一世紀後半には、シルクロードを通じて多くの西域僧が中国に仏教をもたらし、漢人の間にも信奉者を獲得するような情勢にあったことはたしかで、そのことは諸書に散見する断片

的な史料からも知られる。⁽²⁾

中国仏教の特色

仏教伝来期の中国では、仏は「浮ふ図と」とよばれ、黄帝・老子などの道教の神に准じて受容され、攘災招福・不老長寿の靈力を有する神として信仰されたようである。仏教はもともと超世間的な宗教であるが、少くとも初期の中国仏教では現世の福徳を祈る世間的な宗教として受け入れられたのであり、そこにはすでに中国仏教の最も基本的な特色である現実的性格が窺われる。⁽³⁾

中国仏教がインド仏教の中から、大乘仏教を選択、受容したことも、おそらく右に述べたことと無関係ではなからう。一般に西北インドからシルクロードを経て中国に伝えられた「北伝仏教」は、「大乘仏教」と同義語のようにみなされがちであるが、決してそうではない。当時の西北インドや西域諸国では、大乘とともに小乗もさかんに行われていたのであり、そのことはやや時代が降るが、法顯や玄奘の旅行記からも知られるとおりである。また大乘仏典とともに多数の小乗仏典が伝訳されたにもかかわらず、中国人とその社会は、小乗仏教を大乘仏教の基礎学として受容するにとどまり、それを彼ら自身の生き方の指針とすることはなかったのである。

次に中国仏教を大きく特色づけるものは、歴大な漢訳仏典の存在である。⁽⁴⁾ 仏典の漢訳は後漢の末にはじまり、唐代にかけてさかんに行われた。後漢の滅亡とともに中国は長い分裂期に入り、北方民族

の大活動期を迎えるが、いわゆる「五胡十六国」に属する胡族の王朝は仏教の受容にきわめて熱心であり、仏典の漢訳もいちじるしく促進された。胡族の王たちは、競って高僧を招き、その訳経事業を援けた。中国仏教の最初の組織者といわれる道安(三二二―一八五)に傾倒した前秦王苻堅や旧訳の頂点を形成する鳩摩羅什(三五〇―四一四)の訳業に保護を与えた後秦王姚興などは、その最も代表的な例である。こうして世界の翻訳史上に類をみない夥しい量の仏教聖典が漢訳され、その総集としての大蔵経(一切経)が成立した。大蔵経目録の最も早いものは、道安の『綜理衆経目録』⁽⁵⁾であるが、合計六三九部八八六巻を収め、梁の僧祐(四四五―五一八)の『出三藏記集』⁽⁶⁾の目録では、二、二二一部四、二五一巻を数えた。南北朝時代には、歴大な漢訳仏典を対象とする本格的な研究がはじまり、のちの「宗派」の基礎となる涅槃・成実・地論・撰論などの諸学派が成立してくるのである。

最後に注意しておきたいことは、中国仏教が伝来当初から、礼拝の対象としての仏像を有したことである。周知のように初期のインド仏教では、人間的な姿をもった仏像は作られず、獅子座や菩提樹や法輪などのシンボルをもって聖なる仏陀を表現してきた。ところが紀元一世紀ごろ、西北インドのガンダーラ地方に仏教が伝播し、この地方に住むギリシャ系植民の保持する西方の造形美術にふれた結果、同地方および中インドのマトゥラー地方において仏像の製作がはじまった。⁽⁷⁾ ガンダーラやマトゥラーでは、仏像の素材に当地特

産の彫刻に適した片岩もしくは砂岩が用いられたが、仏像製作の風が各地に普及するにしたがって種々の材質が用いられるようになり、塑像・銅像・木像なども現われた。五胡十六国時代から南北朝時代にかけての仏教を特色づける金銅仏も、かなり早い時期から作られていたらしいことは、先述した明帝の感夢求法説話に仏を指して「金人」と称したことから推測される。

こうして仏教は、中国社会に根を下ろしてゆくとともに、いろいろな点でインド仏教とは異なった独自の性格をそなえるようになっていった。そして中国に受容・定着した仏教は、儒教や道教と並ぶ中国文化の重要な一構成要素となり、時にはそれらと一体となり、中国の有する政治的・文化的優越性を背景として、東アジアの諸国・諸民族に伝播されてゆくであろう。六世紀の中ごろ、朝鮮半島の百済を経由して日本にもたらされた仏教も、インド仏教そのままのもではなく、中国において再構成された「中国仏教」であった。このことは、百済から日本の天皇に送られた「仏像・経巻」が、他ならぬ金銅仏であり、漢訳仏典であったことに注意すれば、これ以上多言を要さないであろう。

第一章 朝鮮諸国の仏教受容

高句麗仏教の伝来と受容

日本にはじめて伝えられた仏教は、百済を経由したものであったから、日本仏教の伝来の事情を正しく理解するためには、朝鮮諸国における仏教の伝来と受容を概観しておくことが必要であろう。

当時の朝鮮半島では、高句麗・百済・新羅の三国が鼎立していたが、このうち、最も早く仏教を受け入れたのは、地理的に中国に最も接近した高句麗であった。高句麗はツングース系の扶余族の一支族であるが、紀元前一世紀初に、南下して鴨緑江中流域に拠り、紀元後一世紀末ごろには、強固な部族連合国家を作り上げ、しばしば楽浪・玄菟二郡を犯した⁽⁸⁾。二四四―五年に魏の將軍毋丘儉の征討を受け、大打撃を受けたが、まもなく勢力を回復し、三一三年には楽浪郡を侵略し、四〇〇年にわたる中国の郡県支配に終止符をうった。

しかし高句麗は、北方の前燕、南方の百済という二大強敵と対決しなければならなかった。

五胡の一、鮮卑の慕容氏（前燕）は、西晋末の動乱に乗じて中国東北の遼河流域に興り、高句麗を圧迫しはじめた。三四五年、前燕王慕容皝は大軍を発して高句麗の首都丸都城（吉林省集安）を強襲

し、王陵を発いて先王の屍を奪い、王母・王妃を拉致した。この屈辱的な敗北を喫した高句麗は、その後二十数年間、前燕に臣従することを余儀なくされたが、やがて氏族の苻氏（前秦）が華北を征圧し、三七〇年には前燕を滅亡させた。⁽⁹⁾

同じころ南方では、新興の百済が北上の勢を示し、たびたび高句麗と交戦した。三七一年、百済の近肖古王とその太子は、精兵三万を率いて平壤を攻め、防戦に出た高句麗の故国原王を戦死させた。⁽¹⁰⁾

百済はこれを機会に都を漢江流域の漢山（京畿道広州）に移し、翌年、東晋に入貢して「鎮東將軍領楽浪太守」の叙爵を得た。⁽¹¹⁾ 百済が東晋に入貢し、とくに「領楽浪太守」の号を受けたことは、現実には楽浪郡の故地を支配していた高句麗にとって不愉快きわまる出来事であったろう。

高句麗にはじめて仏教が伝えられたのは、このようなときであった。『三国史記』（巻一八）によると、小獸林王二年（三七二）六月、前秦王苻堅が高句麗に使を派遣し、僧順道とともに仏像・経文を送ったので、小獸林王はただちに謝使を遣わして前秦に入貢したという。さらに同四年（三七四）には僧阿道が高句麗に來た。王は、翌年、順道のために肖門寺を、阿道のために伊仏蘭寺を建てたといひ、「海東（朝鮮）仏法の始なり」と特記している。

三七年といえ、前秦が前燕を滅ぼした二年後にあたり、百済が南朝の冊封をうけたその年である。前秦が高句麗に仏教を伝え、高句麗がただちにこれに応じて入貢したのも、当時の国際情勢から

見て納得のできる話である。しかも前秦王苻堅は、五胡の諸王中でも屈指の崇仏君主であったから、高句麗仏教の三七二年伝来説は、ほぼそのまま信じてよからう。その後、三九二年には故国壤王が「仏法を崇信して福を求めよ」という教令を下し、その翌年には広開土王が平壤に九寺を開創したという。⁽¹²⁾ そのまま史実とは見なしがたいが、その後の高句麗仏教が順調な発展をとげたことは間違いないさそうである。

以上は、『三国史記』等、朝鮮側史料の伝える高句麗仏教の起源説であるが、これとは別に、『高僧伝』が語る曇始の高句麗開教の事跡は、中国側の教団伝承史料として注目される。曇始は関中（陝西省）の人、晋の太元末年（三九六ごろ）に経律教十部をもたらし遼東にいたり、教化に従うこと十年、義熙の初（四〇五ごろ）に関中に帰ったという。⁽¹³⁾ 同伝はこれを「高句麗、聞道の始なり」と評し、統一新羅の文人崔致達も、「西晋の曇始の貌（高句麗）に始むるは、撰騰の東入の如し」と述べ、⁽¹⁴⁾ 中国仏教の初伝者、迦提摩騰を引合いに出して称揚している。

曇始のもたらした仏教は、どのような内容をもつものであったろうか。これについて一つの示唆を与えるのが、徳興里壁画古墳の墓誌名が語る次の事実である。一九七六年、平壤西郊の南浦市徳興里で発見された壁画古墳では、前室北壁の天井部に一四行一五四字に及ぶ墓誌銘が見出され、それによってこの古墳が、四〇八年に没した「建威將軍、国小大兄、左將軍、竜驤將軍、遼東大守、使持節、

東夷校尉、幽州刺史」という長い肩書をもつ高句麗に亡命した中国人の高官貴族の墓であることが判明した。今とくに注目されるのは、この亡命貴族の名が「釈迦文仏弟子□□氏鎮」としるされ、彼が熱心かつ敬虔な仏教信者であったことである。⁶⁹

「釈迦文仏」は釈迦牟尼仏の異訳で、漢魏の旧訳にしばしば見出されるのであるが、この場合は、田村円澄が指摘するように、「弥勒下生経」によつた可能性が大である。⁶⁹ 同経は「増一阿含経」卷四四の第三段を分出した別生経で、三八四年夏から翌年春にかけて、曇摩難提と竺仏念が訳出したものを、道安がさらに修治を加えて成つたものである。⁶⁹ 三八五年に長安で訳出された本経が、三九六年には早くも曇始によつて高句麗にもたらされ、そして四〇八年に死んだ徳興里古墳の主人公のような熱心な信奉者を得るに至つたと考えることは、ありうべき推定である。もしこの推定が当ていれば、曇始が高句麗にもたらした仏教——具体的にいえば、彼がもたらした「経律数十部」——の内容についても、ある程度の推測を加えることが可能である。すなわちそれは、道安と苻堅との合作ともいふべき前秦時代の長安仏教、換言すれば、羅什入関以前の長安仏教であつたといえよう。『三国史記』などの朝鮮側史料が、高句麗仏教の起源を前秦王苻堅の名とともに記憶したのも、決して偶然ではなかつたのである。

曇始の開教に關してもう一つ注意しておきたいことは、彼が「白足和尚」の異名をもつて知られる神異僧であつたことである。おそ

らく彼のもたらした仏教は、高句麗の固有信仰に習合しやすい呪術的、靈異的性格を濃厚に帯びており、それゆゑ短期間に顯著な成果を収めることができたのであろう。このことは、高句麗の仏教受容の側面を窺わせるものである。

高句麗の固有信仰については、『三国志東夷伝』が簡単なが貴重な記述を残している。それによると、三世紀の高句麗では首都丸都の宮殿の左右に大きな宗廟を建て、鬼神・靈星・社稷を祀つてゐた。高句麗の原始国家を構成する五部族はそれぞれ宗廟をもつことが許され、部族の長である「古雛加」がこれを祀つた。毎年十月になると、国中の人が集まつて大いに天を祭り、その際、国の東方にある洞穴神（隱神）を迎えて祭つた。これを「東盟」というが、この日は、王や貴族たちは美々しく着飾つて祭に参加したといふ。⁷⁰

三品彰英によれば、「東盟」の祭儀は、「隱神」を王都東郊の鴨綠江畔の聖所に迎えて行なう国家的な收穫祭である。⁷⁰ 「隱神」は別のところでは「歳神」とも見え、穀母の女神である。高句麗の始祖神話では、始祖の朱蒙は、河神の女が日光に感じて生んだ子であるが、別れにのぞんで母より五穀の種を授けられたといふ。⁷⁰ してみると、東盟祭は、穀母神を迎えて穀靈（始祖）の再生を祈る收穫祭であり、始祖祭である。狩猟と農耕の両方に生活を依存させていた原始高句麗社会では、北方的狩猟民的なシャーマニズムと南方の農耕民的な地母神崇拜とが並存していたが、「東盟」をめぐる祭儀と神話は、両者の複合型と見なしうるというのが、三品の研究の興味ぶ

かい結論である。

高句麗における仏教受容の必然性を理解するためには、宗廟祭儀をめぐる王と部族との関係に注目する必要がある。『三国志』にも述べられたように、原始高句麗社会では部族組織が重要な意味をもち、宗廟の祭儀も部族単位で行われていた。ところが四世紀に入ると、楽浪郡のような、早くから文化のひらけた肥沃な農耕地域を支配するようになると、古い部族制支配は適応しなくなり、官僚制的領域支配が必要とされるようになった。四世紀後半から五世紀にかけて、高句麗の歴代諸王が、中国文化をとりいれ、王権の伸長をはかり、王直属の家臣、すなわち官僚の育成に努力した理由である。このような経過の中で、古い部族制度に密着した伝統宗儀―固有信仰に代って、新しく伝来した仏教が、中央集権体制の確立のために、一定の重要な役割を果たしたことは想像に難くない。

一九七八年に発掘調査が行われた平壤市力浦区域成進里王陵洞の東盟王陵では、石室内に残された蓮花文の装飾壁画や陵墓前庭から高句麗時代の寺院跡が検出され、注目を集めた。東明王とは、高句麗の始祖朱蒙に与えられた諡号で、その名義は、「東盟」と無縁ではあるまい。この陵は、はじめ故都卒本（吉林省桓仁）にあり、ついで丸都に移され、さらに四二七年の遷都とともに平壤に移されたものであろう。古墳の構造や様式が物語る年代観も、ほぼ右の推定を裏付けている。

まず壁画であるが、高句麗の壁画古墳に特有の人物風俗画や四神

図を採用せず、蓮花文装飾文を主題にしたのは、報告者もいうように「古墳を極楽世界と見なす仏教的観念」によるものである。次に寺跡は、陵墓の前方約一二〇メートルほどのところに位置し、八角塔を中心とし、左右対称に配置された十余棟の建物跡から成る。八角塔を中心とし、その三方に金堂を配する伽藍配置は、これまでも平壤の清岩里廃寺や上五里廃寺の例が知られ、日本の飛鳥寺の祖型として注目されていたが、今また一例を加えたわけである。寺跡からは「陵寺」の刻印をもった瓦が出土し、この廃寺が始祖王の陵廟の墓前祭祀のための寺院であったことを証明した。

このように始祖廟の祭祀が仏教儀礼で行われるようになったこと自体が、高句麗仏教の受容の新しい段階を示すであろう。あたかもこのころ、高句麗では広開土王や長寿王のような英主が相つぎ、遼東から漢江流域にわたる広大な版図を収めるとともに、内には、古い五族制に代る新しい行政組織としての五部制を採用するなど、中央集権的な国制改革を推進し、高句麗の最盛期を現出した。四二七年、長寿王によって断行された平壤遷都は、このような国制改革の画期を形づくる事件であったが、この平壤を舞台に高句麗仏教もまたその全盛期を迎えるのである。

同じころ中国では、拓跋氏の北魏が華北を統一し（四三九年）、江南では東晋が減んで劉氏の宋が立ち（四二〇年）、南北は分裂したまま、比較的安定した時代に入る。この南北朝時代に、中国仏教はいよいよ本格的な発展期を迎え、北朝の国家仏教と南朝の貴族

仏教が互に特色ある発展を見せた。高句麗は四二五年に北魏に入貢し、四三五年にはその冊封をうけ、以後密接な国交を維持したので、北魏仏教は高句麗に直輸入され、首都平壤は朝鮮半島における北朝仏教文化の中継基地となり、百濟、新羅、そして遠く日本にも、新しい影響を与え続けるのである。

百濟仏教の伝来と受容

高句麗について仏教を受容したのは百濟である。『三国史記』(卷二四)によれば、百濟枕流王の元年(三八四)九月、胡僧摩羅難陀が東晉より来て、はじめて百濟に仏教を伝えた。王はこれを宮中に迎えて礼敬を致し、翌年二月には漢城に仏寺を創建し、一〇人の僧を得度して住ませたという。『晋書』には三八四年七月、百濟の入貢を伝え、摩羅難陀の渡来は、この入貢使の帰国に付随したものと考えられる。

馬韓五十余国の一つである伯濟(百濟)が、漢江流域の馬韓諸国を統合し、帶方郡を滅ぼしたのは四世紀前半のことである。そして三七一年には平壤に進攻して高句麗王を戦死させるとともに都を漢城に遷し、翌三七二年、はじめて東晉に入貢してその冊封をうけたことは前述したとおりである。その後も百濟は、たびたび東晉に入貢しているから、このとき、東晉から仏僧が渡来したことも不思議ではない。

ところが、百濟仏教の三八四年渡来説をやや早きに過ぎるとして

疑う説がある。末松保和は、『日本書紀』推古三十二年条に引かれた百濟僧觀勒の上奏文に、漢・百濟・日本の仏教初伝年次にふれた叙述があることに注目し、この一節の解釈から、百濟仏教の伝来年次を推古三十二年(六二四)より一〇〇年前の五二四年ごろと推定した。末松説は妥当な見解として現在も多くの学者から支持されている。百濟が漢城に都した時代(三七一一四七五年)に属する仏教関係の遺物や遺跡が皆無であることも、末松説を支持する有力な証左と見なされている。

しかし私は、末松説に従って、軽々しく三八四年伝来説を否定することができない。まず觀勒の上奏文については、解釈の余地があるように思う。問題の部分を文脈に即して理解すれば、「一〇〇年前」の算定の起点は推古三十二年(六二四)に置くより、日本仏教伝来年次である五五二年(もしくは五三八)に置くべきである。そうすると、百濟仏教初伝年次は四五二年(もしくは四三八)ごろということになり、少くとも漢城時代に溯ることになる。また仏教関係の遺物や遺跡が乏しいことも、それがただちに仏教の伝来を否定する証拠とはできないと思う。日本の場合を考えても、推古朝以前に溯る仏教関係の遺物・遺跡は皆無であるが、だからといって欽明朝伝来説を否定できないのと同断である。こうしたわけで私は、三八四年伝来説を軽々しく疑う説に養成できないのであるが、一方、漢城時代に属する仏教関係の遺物・遺跡、ならびに文献史料の乏しいことも動かすべからざる事である。私はその理由を、百濟の国情

にもとづく仏教受容の特殊なあり方に起因すると考える。

『三国史記』以下の朝鮮史料や『宋書』以下の中国史料が一致して伝えるように、百済王家は扶余族の出身で、始祖温祚王は高句麗の始祖朱蒙(東明王)の第二子であったといわれる。百済は、土着の韓族を主体とするが、流移の扶余種の王によって支配される国家であった。この異民族支配は、国家形成期には一定の利点をもたらしたが、同時に多くの弱点を残した。もともと百済は帯方郡の故地を継承し、また旧楽浪・帯方系の漢族遺民を多数吸収し、朝鮮諸国中では最も中国風に洗練された文化を享有しながら、最後まで国家構成上の脆弱性を払拭することができなかった理由である。南朝と通好し、日本や新羅と提携を深めたのも、それによって高句麗の圧迫に対抗するとともに、国内支配の弱点を補おうとしたものである。要するに百済は、支配下の韓族社会を充分把握できていなかった。初期の百済仏教は、王室を中心とする支配層に受容されたにとどまり、一般の韓族社会には浸透しなかったのであろう。これが私の考える初期百済仏教関係の遺物・遺跡の乏しい理由である。

百済国家の基盤をなす韓族社会の固有信仰については、やはり『三国志東夷伝』が貴重な史料を提供している。三世紀の韓族社会は、半獵半農の高句麗と異なり、すでに純然たる農耕社会であった。五月の播種と十月の收穫のあとに行われる祭には、人々は群集して屋夜の別なく歌舞飲酒した。その歌舞とは、数十人が一斉に手足を上下させながら、勇ましく大地を踏みしめる踊りである。国邑(部

落国家)ごとに司祭者が一人づつおり、天神を祀るので「天君」とよばれた。国邑には、本邑の外に別邑があり、「蘇塗」とよばれた。そこには大木を立て、これに鈴や鼓をとりかけて鬼神を祭った。逃亡者がここに逃げこんでいても、誰も追いつ出そうとしない。この風習は仏教(寺院)に似ているが、事の善悪はあべこべである、と述べている。

右に羅列的に述べられた事柄を統一的に理解すると、彼らの固有祭祀が農耕儀礼であったことは明らかで、中国の「鐸祭」に似たという地踏みの舞は、「土地の神靈を鼓舞して豊饒を求める儀礼」であり、日本の「だだ踏み」神事に通ずるものがある。しかし、天神を祀る「天君」とよぶ司祭者の存在は、北方系シャーマニズムの影響を窺わせるであろう。すなわち、韓族の固有祭儀も高句麗同様、南北両要素の複合型と解されるが、違うところは、百済では前者(南方的農耕要素)が古層を形成し、後者(北方系要素)は二次的に加わったものと考えられることである。

「蘇塗」については問題が多いが、これを(1)文中に見える「大木」のことと考え、現行民俗の神竿信仰に類推して理解しようとする説、(2)文中の「別邑」に当て、アジールの機能を果す聖所とする説、がある。語義的には後説が正しいらしいが、本来「蘇塗」は、この両義を含むものではなかったか。すなわちそれは、各部落国家ごとに設けられた、神の降臨したもう神秘的な聖所であるが、そこには必ず神のよりましとなる大木が立っていたのであろう。「蘇塗」

とは、この聖所の称であるとともに、それを象徴する神木の称ともされたのであろう。そして五月と十月の祭は、この聖所の周辺で行われたのであろう。

このように理解してみると、『三国志』が語る原始韓族社会の一連の祭事儀礼は、「蘇塗」を中心に展開されるものであったから、「蘇塗祭」とよんで差支えなからう。これを高句麗の「東盟祭」に比較してみとめられる大きな相違は、彼が血縁的な部族単位で行われたのに対し、これは「国邑」すなわち地縁的な部落国家単位で行われたことである。このような固有祭儀の構成原理の差が、両者の国家組織に反映し、さらに仏教受容のあり方まで規定したのである。すなわち、高句麗では部族的な宗廟祭祀を通じて仏教は比較的早く社会の各層に伝達されたが、百済では、仏教は宮廷貴族のアクセサリーたるにとどまり、原始農耕儀礼に閉鎖された土着の韓族社会に影響を及ぼすには至らなかったであろう。

しかし百済は、四七五年、高句麗長寿王の強襲をうけ、首都漢城は奪われ、国王蓋鹵王が斬殺されるという亡国の危機に追い込まれ、都をはるか南方の熊津（忠清南道公州）に遷すことを余儀なくされた。百済の支配者たちは、百済国家が内包する構成上の弱点を痛感したに違いない。武寧王の時代（五〇一—五二三）になって、さまざまな国制改革が矢継早にこころみられた理由である。新都熊津は、旧都漢城の所在した漢江流域と違って、純然たる韓族の居住地域の中核に位置したから、従来のような貴族制的間接支配から、中

央集権的直接支配への転換が必要となった。武寧王はまず全国を二の行政区に分ち、その長官には王室の子弟・一族を配置し、これを「檐魯」とよんだ。ついで王都熊津には高句麗の制を模して、上・前・中・下・後の五部制を布いた。のち聖明王代になって、泗水遷都後、地方組織としての五方制（東・西・南・北・中）を採用し、百済の官僚制的領域支配が完成するが、武寧王代の檐魯・五部制は、その準備的な前段階をなすものであった。五二一年、武寧王は梁に使を遣わして武帝に上表し、「百済は亡国の一步手前から立上って、今や再び強国となった」と宣言している。国家の改造を断行し、自信に満ちた武寧王の時代に当って、百済の仏教受容が本格化したのも不思議ではない。

一九七一年、公州宋山里で華麗な塹築墳が発見され、武寧王（五二三没）とその王妃（五二六没）の合葬墓であることがわかった。世界の学界の関心を集めた二つの墓誌石や豪華な副葬品からは、高句麗の徳興里古墳のような、直接被葬者の仏教信仰を立証するものは何も見付からなかったが、金製冠飾・木机・足座などの装飾に用いられた忍冬唐草文や蓮花文は、中国南朝の仏教美術の粹を集めた「仏教に関係のふかい文様」である。とくに墓室や羨道の側壁を飾る蓮花文塼の文様形式は、公州や扶余の百済時代寺院跡から出土する瓦当のそれと共通し、その祖型と見なされるものであった。その中の一つには、「壬辰年作」の銘があり、また隣接する宋山里六号墳でも「梁官品為師矣」の銘書銘の入った蓮花文塼が発見され

た。これらによって、百済の王陵を飾った埴は、梁の官瓦を模範として作られたこと、そして壬辰年（五一二）には早くも製作が開始されたことがわかる。二つの篋書銘文は、百済の仏教文化の源流と創始年代を何よりも明快に指示するであろう。

百済の古瓦については、朴容慎の様式的研究とそれを基礎にした稲垣晋也の編年研究を参考にすることができる。それらによって百済古瓦の変遷をたどると、百済瓦当は、素弁八葉蓮花文を主体とした南朝様式が主流を形成し、その起源をなすものが上述の武寧王陵と宋山里六号墳の蓮花文埴である。それは、花卉が厚肉で、中房がやや突出し、花卉の先端が反転した、いわゆる「足袋先型」を呈するもので、類似のものが公州の大通寺址や西穴廃寺から出土している。大通寺は、大通元年（五二七）に梁の武帝のために聖明王が創建したという国営寺院であり、西穴寺は伽藍造営の性格上、大通寺に先行すると見られる公州最古の寺院である。

五三八年、聖明王は泗泚（忠清南道扶余）に遷都し、中央集権国家の完成と南朝文化を直写した新都の造営をめざす。百済仏教は最盛期を迎え、王都には多くの寺院が建立された。泗泚時代の後期（六世紀末以降）になると、瓦当文も百済の独自性をそなえ、特有の繊細美を發揮している。それはそのまま、百済仏教の受容の深化と土着化を示すであろう、瓦当の文様に即していえば、花卉が薄肉で、中房は凹形を呈し、弁端の処理は「足袋先型」とともに「ハート型」のものが現われている。前者は日本の法隆寺創建瓦の祖型を

なし、後者は同じく飛鳥寺創建瓦の源流をなすものである。古瓦の変遷をたどることによって、南朝（梁）↓百済↓日本という初期仏教文化の伝播経路をあざやかに復原することができるのである。

『梁書』の記事を整理すると、百済と梁との国交は、実質的に前後六回を数える。うち二回は武寧王代、四回は聖明王代である。百済がはじめて梁に入朝したのは武寧王代の五一二年であるが、このとき早くも梁の官瓦を輸入し、蓮花文埴の製作が開始されたであろう。次に五二一年には遣使入貢して梁の冊封をうけた。「百済は再び強国になった」という上表文を呈したのはこのときである。

聖明王の時代（五二三―五五四）には、五二四年、五三四年、五四一年、五四九年の四度を数えるが、このうち最も注目されるのは五四一年の遣使である。『梁書』によれば、「累りに使を遣して方物を献じ、並に涅槃等の経義、毛詩博士、並に工匠・画師等を請ふ。勅して並に之を給ふ」とある。百済の南朝外交が、仏教・儒教をはじめ、南朝文化の総合的な摂取をめざしたことがわかる。「毛詩博士」は「詩経」の学者。別の史料では、百済は梁に「講礼博士」すなわち「礼記」の学者の派遣も要請している。やがて日本は、この百済に「五経博士」の派遣を要請するようになった。ここでも、南朝↓百済↓日本という文化伝流のルートを見出すことができる。

ところで今、最も問題なのは「涅槃等の経義」である。宝亮（四四四―五〇九）撰の「涅槃義疏」をこれに擬する説があるが、私はむしろ武帝御製の「制旨大涅槃経講疏百一卷」をこれに擬したい。

宝亮の義疏ならば、「累りに使を遣して」下賜を申請する必要はなかつた筈だからである。中国史上随一の崇仏君主といわれた武帝の仏教信仰については、ここで詳述するではないが、彼のさかんな造寺造仏、あるいは四度にわたる「捨身」の行為などとともに、彼が専門家を凌ぐ仏教学者であったことを想起しなければならぬ。『梁書』や『広弘明集』の伝えるところによれば、武帝には上述の「涅槃經講疏」のほかにも、「小品（般若）經」「三慧經」「淨名（維摩）經」などの注疏、すべて二百数十巻の著作があつたといふ。武帝の仏教思想は、般若經と涅槃經を中心としたものであるが、中でも彼が最も深く傾倒したのは涅槃經の学説であつたといわれる。それは当時、江南地方でさかんに行われた涅槃學派の影響をうけたものであろう。五二九年の有名な第二回目の捨身の際も、武帝は同泰寺において親しく「涅槃經」を講じたといふ。

このように見てくると、百済が「涅槃等の經義」の下賜を申請したことは、当時の南朝仏教界の動向を的確に把握し、かつ武帝の思想的立場を充分に見きわめた上での措置であつたことが知られるとともに、同時にそこに、百済の首都に寺院を建立し、梁の年号をとつて大通寺と名づけたことと共通する、聖明王一流の事大外交の真意を感じ取ることができよう。

新羅仏教の伝来と受容

朝鮮三国のなかで最も遅れて仏教を受容したのは新羅であつた。

東アジアにおける仏教の伝来と受容

辰韓十二国の一、斯盧国が周辺の諸国を統合し、国号を新羅と稱したのは、百済の建国と相前後する四世紀中ごろのことであるが、三十七年には高句麗に随つて前秦に入朝し、ついで三八二年にも新羅王楼寒の名で前秦に遣使朝貢した。「楼寒」は「麻立干」の音写で、新羅十七代目の王、奈勿麻立干（三五六一—四〇一）に比定されている。建国当初の新羅をとりまく国際情勢はきびしいものがあり、北方からは広開土王・長寿王を戴く高句麗がたえず圧迫を加え、南方からは、弁韓（加羅）地方に足がかりをもつ倭（日本）の侵入がくり返され、五世紀の末ごろまでこのような状況が続いた。こうした中で、部落連合国家としての新羅の独立を支えてきたものは、強固な地縁的結合の精神であつたが、これを最もよく示すものが、新羅の建国神話である。

『三国遺事』（卷一、新羅始祖赫居世条）によると、前漢の地節元年（前六九）三月、斯盧国を構成する六村の長たちが關川ありなほの岸に集まり、有徳の君主を迎えて国を建てたいと祈つた。すると川向いの樹林に、電光とともに一個の大きな青い卵が天降り、その中から生まれたのが始祖、赫居世だつたといふ。「赫居世」とは、「光りいませる君」の意で、神聖な樹林に降臨した光り輝く穀霊の神童であり、同時に司祭者的君主である。そして始祖が天降つた樹林は、「徐伐」（*sub*—神聖な樹林の意）とよばれ、長く記念されたといふ。

このような卵生型始祖神話は、インドネシアを中心に西太平洋沿

岸の稲作地帯にひろく分布する南方的農耕的な神話要素であるが、今とくに注目されるのは、その祭祀組織にみられる地縁的性格である。すなわち關川のほとりに会して始祖の降臨を迎えた人々は、部族の長や氏族の長ではなく、六つの村の長であったと物語られていることが重要である。この説話は、各部落首長の総会議によって國王を推戴した原始新羅の政治的習慣の神話的反映とみなすこともできるであろう。

新羅では後世まで、國王の推戴をはじめ、國家の大事は、貴族の合議によって決せられ、このような合議を「和白」⁽⁴⁾とよんだ。和白の構成員は、新羅の國家的發展につれて、「六村」の長から「六部」の代表者へと變化した。「六部」とは、梁部、沙梁部、本彼部など、個有名を冠してよばれる六つの部で、これを六つの氏族と解する意見もあるが、末松保和がくわしく考証したように、王京内の居住地区にもとづく貴族の部分けである。發展期の新羅では、周辺の諸國を統合すると、旧首長を王京に移し、新羅の官位を授け、故國を食邑として与えた。その際、彼らは王京内の居住地によって「六部」に編成され、やがて和白の構成員に加えられた。したがって新羅の發展にもなつて、和白の構成単位は、「六村」の長から、「六部」すなわち旧部落國家の首長層貴族へと格上げされたわけであるが、その編成原理は、建國以來の祭政組織における地縁的結合の原理が踏襲されたのである。

「徐伐」をめぐる新羅の原始祭儀は、百濟の「蘇塗祭」と共通す

るところが多い。新羅の「徐伐」は、そのまま百濟の「蘇塗」とよばれた聖域に対比することができるし、聖林に天降った「赫居世」というシャーマンの君主は、蘇塗の司祭者「天君」に対応させることができよう。新羅も百濟も農耕を主たる生業とする同じ韓民族國家である以上、それは当然のことであったが、ただ百濟では、異民族である扶余種の百濟王家が韓族諸國の上に君臨したため、この原始農耕祭祀は単なる部落祭にとどめられ、「天君」も部落國家の司祭長以上の存在にはならなかった。ところが新羅では、韓族社會の内部から興起した勢力が四隣を征服・統合して部落連合國家を形成したため、部落の祭祀は國家の祭祀に転化され、百濟の「天君」に対比するべき祭祀王は連合國家の王にまで上昇して、固有祭祀における地縁的結合の原理は、そのまま國家構成の原理にまで高められた。ここに、高句麗とも百濟とも異なる、新羅の國家構成の基本的特色をみとめることができる。そして新羅の仏教受容の特殊性のもとづくところも、またこの点に求められるのではなからうか。

新羅佛教の傳來を最もまとまった形で記録したものは、『三国史記』(卷四)法興王十五年(五二八)条である。この年、新羅は「肇めて佛法を行ふ」とあり、佛教の國家的公認に踏みきったという。時の新羅王が「法興王」と称された理由である。ところで同条には、佛教の公認に至るまでの経緯を次の三段にわたって述べている。

(1)はじめ、訥祇王の時代(四一七―四五八)に沙門墨胡子なるも

のが高句麗より新羅の一善郡に來た。同郡の毛礼は自宅に窟室を作つて墨胡子に提供した。そのころ、梁の使が來て「衣著の香物」をもたらししたが、誰もその用途をしらなかつた。墨胡子はその用途を知つており、香を焚いたところ、王女の難病が忽ち平癒した。よろこんだ王が礼をいおうとしたが、墨胡子はいづこともなく姿を消してしまつた。

(2)次に、毗処王の時代(四七九—五〇〇)に僧阿道が毛礼の家にやつて來て住んだ。その行儀は墨胡子と全く同じであつた。數年後、阿道は病無くして死んだが、三人の侍者が留まつて経律を講じ、信者もしだいにできた。

(3)ここに至つて法興王は仏教を信奉しようとしたが、群臣はこぞつて反對した。近臣の異次頓は、身を犠牲にして王の希望を叶えようと決意し、會議の席上、ひとり仏教の受容を主張し、ついに斬罪に処せられた。彼は、「仏にもし靈感があれば、異事を示せ」といつて斬られたが、果して白乳のような血が吹き出した。群臣たちもこれにおどろき、仏教の受容に反對しなくなつた。

この記事には、いろいろ疑問の点が多い。たとえば訥祇王の時代に梁(五〇二—五五七)の使が來たとするなど、一見して氣のつく矛盾である。『史記』の編者が(1)(2)の出來事をそれぞれの年次に繋げず、ここに一括記載したのも、そのためではなからうか。異次頓の血が白乳に變じた話も、仏典(賢愚經)にもとづく造作と思われ

る。⁽⁴⁾

末松保和は、『三国遺事』や『海東高僧傳』の中に残された新羅仏教傳來に関する異伝に注目し、それらの比較検討から、次のような結論に達した。⁽⁵⁾今、上述の『三国史記』の傳來説話を②とし、以下、他の異説を、

⑤我道和尚碑の伝承(三国遺事卷三、阿道基羅条所引)

⑥古記の伝承(海東高僧傳卷一、阿道伝所引)

⑦高得相の詩史の伝承(同右)

とすると、⑦が最も古形を伝え、以下⑥⑤の順に新しい發展を示すと考へている。そして、これら諸異伝の綜合と批判を通じて、新羅仏教傳來に関する中核的史実を指摘するとすれば、次の三点に帰するとする。

(1)新羅仏教の傳來者は、僧阿道(我道)であつたこと。

(2)新羅仏教の起源的年代は、大通元年(法興王丁未年(五二七))に求められること。

(3)新羅仏教は高句麗仏教の傳來によつて素地が築かれ、梁使の到來を契機として國家公認に至つたこと。

この末松の精緻な研究につけ加へるものは何もないが、以下若干の説明を補足しよう。(1)新羅仏教の傳來者阿道については、高句麗より新羅一善郡に來り、郡人毛礼の宅にとどまつたことは、諸伝はば一致する。一善郡は今の慶尚北道善山付近で、竹嶺もしくは馬嶺を経て漢江流域に達する幹線道路に面する地であるから、地理的に

も納得できる話である。阿道の到来年代を毗廼王や味鄒王代とする
 ②③説は、もとより信用の限りでない。④説によれば、法興王の
 丁未年に現存した人物とされるから、法興王の初年(五二〇ごろ)

の到来とするのが妥当であろう。それはとりもなおさず新羅仏教の
 初伝年次である。(2)新羅仏教の起源的年代については、法興王十五
 年(五二八)とする②説は、『三国史記』の繫年の誤まりで、丁未
 年(五二七)が正しいことは、末松の考証したとおりである。ただ
 しこれは、「肇行仏法」すなわち国家的公認の年である。(3)新羅仏
 教は、高句麗仏教の私伝にはじまるが、梁使(④説ではそれを
 僧元表とする)の到来を契機として公認に至ったことも諸伝に共通
 する。とくに梁使のもたらした「衣著の香物」(④)、「五香」(⑤)、
 「沈檀」(⑥)などと、仏教に付随してもたらされた焚香に関する
 話が、きわめて具体的な形で問題とされており、史的事実の片鱗で
 あることを窺わせる。新羅が百済の仲介で梁に通信したのは五二一
 年のことである。梁使が到来した記録は存しないが、おそらく入貢
 使の帰国に伴ったものであろう。したがってそれは五二一年もしくは
 五二二年のことと考えられるであろう。

ここで注意しておきたいのは、末松も指摘したように、新羅仏教
 伝来説の諸伝承が、すべて三段的構成をとって語られていることであ
 る。すなわち、新羅では、高句麗や百済のように何の抵抗もなく
 仏教が受容されたのではなく、何度も迫害や弾圧を経験した末、漸
 く国家的公認に至ったと伝えられていることであり、これこそ新羅

仏教伝来に関する最も重要な歴史的事実の反映と見なければならな
 いだろう。このことは、同じような初伝時における迫害の伝承をも
 つ日本仏教の伝来を考える上でも注目される。

まず仏教の受容に反対し、これに迫害を加えたのは誰であったか
 を考えてみよう。奉仏の反対者について、④では「群臣」、⑤では
 「君臣」、⑥は明記しないが、⑥と同じとしてよいであろう。要す
 るに、当時の新羅の国家権力そのものが仏教の受容に反対したので
 ある。その理由については、④が最も明快に語っている。すなわち、
 奉仏の希望を懐く法興王に対して、群臣たちは口をそろえて次のよ
 うにいった。「僧侶の風体が異様であり、議論は奇詭で常識的でな
 い。今もしこれを許したら、将来きつと後悔するであろう。私たち
 はたとえ重罪に処せられようとも、詔に従うことができな」と。
 この「口をそろえていった」(原文「僉云」)ことといい、「たとえ
 重罪に処せられようとも、詔に従うことができな」(原文「臣等
 雖即重罪、不敢奉詔」というするどい反対の語調といい、私は、
 この議論が「和白」の席で行われたものと推定する。

前述のように新羅では、国家の大事は「和白」と称する貴族の会
 議で決せられた。議決は満場一致を旨とし、一人でも反対があれば
 成立しなかった。そして「和白」は、国王の推戴や廃位を決するこ
 ととさえてきた。法興王が和白の決定に容易に反対しえなかった理由
 である。しかもこの和白は、新羅建国以来の祭政の伝統をふまえ、
 固有の穀霊信仰の上に成立したものであった。このようにみえてくる

と、仏教受容に対する「和白」の反対は、地縁的結合を国是とする新羅の伝統的な国家体制そのものの仏教に対する反撥であったといわなければならない。

次に、仏教の受容を推進したのは誰であったかを考えてみよう。

新羅の場合、それは法興王その人であった。末松保和は、法興王の事跡として次の四項を数え挙げている。⁴⁰⁾

- (1) 律令の頒示（五二〇年）。本格的な成文法典の判定ではなく、「始めて百官の公服・朱紫を秩す」というのが実態であろう。官位十七等の原型が成立したのも法興王代と考えられ、律令制導入の準備段階として注目される。

(2) 仏教の公認（五二七年）。（既述）

- (3) 金官国の併合（五三二年）。加羅諸国の併合は法興王の初年にはじまり、真興王二十三年（五六二）の高霊加羅の併合をもって完結する。法興王・真興王代は、新羅史上、第一次膨張期を形成する。金官加羅は、加羅諸国中の要衝であり、かつて倭（日本）が半島における拠点としたところでもあった。金官国の併合は、加羅地方がやがて新羅に併合さるべき大勢を決した事件として記憶される。

(4) 年号の始用（五三六年）。法興王二十三年に始めて年号を立てて建元元年とした。年号の始用は、時代の画期性を内外に宣示するものであった。

要するに法興王の時代は、華々しい新羅の第一次発展の開幕期で

あった。高句麗と日本の圧迫に長らく屈服を余儀なくされていた新羅も、今や急激な発展期を迎えた。版図の拡大にともなう新領土の支配には新体制の導入が不可欠であり、またこのような膨張を可能とする軍事力の編成にも新しい工夫が必要とされよう。当時の東アジア世界の現実では、そのためには、中国の先進文化をとり入れ、王権を強化し、官僚制的中央集権国家を作り上げる道しかないであろう。北魏に入貢し（五〇八年）、⁴¹⁾ 梁に遣使した（五二一年）のもそのためであった。そして梁との外交を契機として仏教受容が本格化するのである。

このような新体制の導入は、当然のこととして、旧体制との衝突・摩擦を惹き起こさずにはおかないであろう。新羅の場合、旧体制を代表するものは、建国以来の伝統をもつ首長層貴族の合議制、すなわち「和白」であった。しかもそれは、祭政国家のつねとして、古い固有信仰⁴²⁾ 祭祀組織と密接不可分に結びついて成立していた。このような旧体制を克服するためには、どうしても新しい普遍宗教の援けをかりなくてはならない。ここに、法興王が仏教の受容を熱烈にのぞんだ根源的な理由を見出すことができる。

それにしても、法興王自身、決して旧体制と無縁の存在ではない。いな、例の建国神話が象徴的に物語るように、新羅王こそは部落長の総会議で推戴された司祭者的君主である。したがって、旧体制の克服ということがいわれるとすれば、誰よりもまず王自身が一種の自己否定を迫られる筈である。この間の事情を新羅の王号の変遷に

よって跡づけてみよう。

新羅では、国家形成後も長らく王を称するに「麻立干」号を用いたことは、さきに奈勿王に関して述べたとおりである。『三国史記』では、法興王の父、智証王までを麻立干と称し、「王」号の使用は、智証王四年(五〇三)に始まるとしている。「麻立干」の語義については、統一新羅の文人、金大問(八世紀初頭)の説があり、それによれば、「麻立」はマルとよみ、韓語の概をいい、和白の時、参加者の座席を示す標木である。王は、和白の最上座を占めるから、その座席を「麻立」というと説明している。この説では、「麻立」は概そのものをいうのか、王の占むべき座位をいうのか判然としないが、末松保和は、高句麗の最高執政官「莫離支」を「麻立干」の原語とみなし、「莫離」「麻立」をともにマカリとよみ、『新日本紀』に見える「上臣(マカリダロ)」や「正夫人(マカリヲリクク)」の古訓を採用して、マカリには上・大・正などの意味があったとしている。次に「麻立干」の「干」は、旧部落国家の首長層の出自を有する貴族をいう。新羅の官位十七等の上位九等は、一伐干・匝干・大阿干などの某干(食)グループで占められている。「和白」を構成したのも、多くこの干位を有する旧首長層貴族であった。このように見てくると、「麻立干」とは、部落首長会議(和白)の上座を占めるべき「大首長」の意となるであろう。それは、日本の天皇の古称「大王(オオキミ)」の意味するところと全く同じである。

このように、「麻立干」という称号は、和白に参加する首長層貴

族と新羅王との共通性・同質性を意識した呼称であった。しかるに今や法興王は、「麻立干」号を捨て、新羅史上最初の「王」号を称する王となった。「麻立干」から「王」への脱皮は、新羅王の超越性・絶対性の強調であり、いわば新羅王の自己更新・自己否定といつてよいであろう。赤い血が白くなったのは、異次頓ではなくて、実は法興王自身だったといわねばならぬ。「王」号の始称は、「肇行仏法」とまさしく対応する史的象徴であったと理解される。

五四〇年、法興王は没して真興王が立った。この時に当って新羅はさらに躍進をつづけ、いわゆる第一次発展期を完成させた。すなわち、五五一年、百濟とも高句麗に進攻し、漢江上流域を占領し、翌年、漢城を奪って漢江下流域を領有し、五五六年には咸鏡南道に進出して比烈忽州を置いた。いっぽう南方でも五五五年に比斯伐(慶尚南道昌寧)を収めて完山州を置き、五六二年には、前述のとおり高靈加羅を併合した。こうして新羅は、北は咸鏡南道、西は京畿道、南は慶尚南道に及ぶ広大な版図を収め、一世紀後の半島統一の足場を固めた。とくに漢江下流域(京畿道)を領有し、直接中国に通ずる窓口を確保したことは重要であった。

領土の拡大が一段落を告げた五六一〜五六八年ごろ、真興王は辺境を巡狩し、国境の要所に拓境碑を建てた。現在、(1)昌寧、(2)北漢山、(3)黄草嶺、(4)磨雲嶺の四碑が残り、新羅最古の金石文として有名である。とくに碑銘の後半部に列挙された随駕の人名とその肩書は、新羅の古代官制史料として史家の注目を集めている。碑面の残

存状態の良好な(2)(3)の碑文によってみると、筆頭に「沙門道人法藏・慧忍」をあげ、次に「太等喙部居柘夫智伊干」以下数十名の隨駕人の名を列挙している。後者の「太等」は官職名で、王に仕える家臣、「喙部」は六部の一、「伊干」は官位十七等の第二位である。

この高い官位職を帯びる「居柘夫智」とは、五五一年の高句麗進攻作戦の指揮をとり、新羅に「竹嶺以外高峴以内十郡」の新領土をもたらした名将、居柴夫キヤシフその人にはかならない。このときも文武官の筆頭として真興王の辺境巡狩に随従したのであろう。

しかるに碑文では、真興王の信頼厚きこの高官貴族をさしおいて、法藏・慧忍の二僧を最高位に位置づけている。法藏・慧忍がいかなる資格で王の巡幸に随従したのか、二人に関する一切の傍証史料を欠くことは残念であるが、ここに「肇行仏法」、すなわち新羅王の仏教受容の成果が端的に示されているように思う。つまり、国王が仏教を厚く信奉し、僧侶を百官の上に位置づけることは、逆にいえば、王の権威を超越的なもの、絶対的なものに押し上げることになるのである。真興王の拓境碑は、古代官制史料として重要であるが、同時に宗教史料としても見逃がすことのできないものである。

最後に新羅仏教の伝来経路について考えてみよう。新羅仏教は、高句麗仏教の伝来によって素地が作られ、その後、梁使の到来を契機として国家的承認を得るに至ったというのが、従来の定説であったが、果してそうであるうか。新羅の初期仏教関係の遺物や遺跡についてたしかめてみよう。

東アジアにおける仏教の伝来と受容

新羅最初の国営寺院は、慶州の興輪寺で、「肇行仏法」の五二七年の草創、五四四年の完成と伝える。現在、慶州市沙正洞に寺跡があり、金堂跡と思われる土壇を残している。一部発掘調査が行われたが伽藍配置を明らかにするに至っていない。出土瓦のうち、創建瓦と思われるものは、素弁蓮花文の鏡瓦で、花卉・中房ともに厚肉弁端が反転した「足袋先型」を呈するものである。それは、例の武寧王陵蓮花文塼の流れを汲む百濟第二期の様式に属し、初期の新羅仏教が、南朝(梁)↓百濟の影響下に成立したことを明瞭に物語っている。

興輪寺につづく国営寺院は、月城の東に造られた皇竜寺である。五五三年に着工し、五六六年にほぼ竣工したが、本尊の丈六三尊像は五七四年の鑄成、有名な木造の九層塔はさらに遅れて六四五年の完成と伝える。慶州市九黄洞に広大な寺跡が残り、大規模な発掘調査の結果、一塔三金堂の伽藍配置が確認された。これは、いうまでもなく高句麗の影響をうけたものである。出土瓦のうち古式に属するものは、(1)素弁蓮花文の鏡瓦で中房の蓮子を四区分したものの、(2)複弁八葉蓮花文鏡瓦で、中肉の花卉をもち、先端を「ハート型」にまとめたものの、二種である。どちらも一見して高句麗様式と思われるものである。

新羅の仏教伝来では、まず高句麗仏教が伝来し、ついで梁の影響が加わったことであったが、事実はその反対に、まず南朝(梁)↓百濟の影響のもとに最初の寺院である興輪寺が作られ、つ

いで皇竜寺の造営の段階になって高句麗の影響がみとめられる。こ

は一体なぜだろうか。稻垣晋也は、皇竜寺出土瓦にみられる高句麗様式について、これは高句麗からの直伝ではなく、五五二年の新羅の漢江下流域領有以後、同地に遺された高句麗仏教文化を移した結果であろうと推測している。

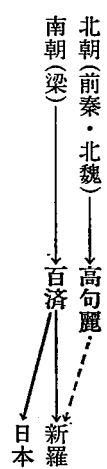
ここで想起されるのが『三国史記』（巻四四）の居柴夫伝が伝える左の挿話であろう。すなわち、五五一年、將軍として高句麗に進攻した居柴夫は、出陣先で旧知の高句麗僧惠亮に再会し、凱旋の際、彼を伴って帰った。真興王は惠亮を新羅の僧統に任じ、また彼の奨めで百座仁王講会と八閔法会を創始したという。この両法会がのち皇竜寺で行われる例となったこと、皇竜寺の着工があたかも居柴夫らの凱旋した五五三年に当ることなどから、李基白は、皇竜寺の開創も惠亮の建議によるものと推定している。おそらく皇竜寺は、惠亮が新羅に到来した年に、彼の建議により、戦勝を記念して建てられた寺であろう。居柴夫らは凱旋の際、惠亮とともに高句麗系の寺工や瓦工たちを伴って帰ったのかもしれない。

新羅古瓦の変遷をたどる限り、新羅の瓦当文様に与えた高句麗様式の影響は、二次的、副次的なものである。時期的にも仏教初伝期より一段階遅れて見られるにすぎない。それはおそらく五五二年の漢江下流域併合を契機として伝えられたものである。中国交通の窓口（漢江下流域）を確保した六世紀後半以後の新羅は、高句麗や百済の仲介を要することなく、自前で中国文化を摂取するのである。

う。

これを要するに、初伝期の新羅仏教を主導したものは、百済を媒介とする南朝（梁）仏教であった。梁使の到来が法興王の「肇行佛法」を動機づけたとする伝承は、非常に意味ぶかいものがある。だからといって、阿道による高句麗仏教の私的な伝来の事実を否定するものではないが、それは、固有信仰と伝統祭儀に閉ざされた新羅の国家・社会に何ら決定的な影響を与えることができなかった。換言すれば、当時の社会情勢では、民間仏教の私的な伝来の可能性は、きわめて小さかったということである。これは、新羅と同じく百済を媒介として中国仏教を受容した日本の場合にも宛てはめることができるであろう。

以上、朝鮮三国における仏教伝来の経路をまとめて図示すれば、次のようになろう。



日本仏教の伝来も、この構図に即して考えなければならぬであろう。

第二章 日本仏教の伝来と受容

仏教伝来をめぐる異伝とその検討

すでに何度も述べたように、日本にはじめて仏教が伝えられたのは六世紀の中ごろであり、そして日本に仏教を伝えたのは百済の聖明王であった。このことは以下に述べる日本側の諸伝承が一致して語るばかりでなく、前章で考察した朝鮮三国における仏教の伝播・受容の経過に照らしても、ほぼ首肯しうるところである。やや時代が降るが、六世紀末〜七世紀初頭の日本の国情を伝えた『隋書東夷傳』の倭国条にも「仏法を敬い、百済より仏教を求得し、始めて文字あり」とあり、日本が百済を通じて、漢字文明とともに仏法を受け入れたことは、いわば当時の東アジア世界における国際的常識であったことが知られる。

仏教伝来の経路については、百済を通じての伝来というところで異説はないが、伝来の年代その他、具体的な点になると所伝が一致せず、これらの点をめぐって多くの学者によって議論が重ねられてきた。ここでは従来の学説史をかえりみながら、仏教伝来をめぐる異伝を検討し、できる限り正しい史実に接近することを試みたいと思ふ。

仏教伝来に関する伝承は、二次的なもの、断片的なものまで含め

るとかなりの数にのぼるが、これを系統的に整理すると、結局、(A) 欽明天皇十三年(五五二) 伝來說と(同) 天皇戊午年(五三八) 伝來說に二分することができる。(A) 説を代表するものは、いうまでもなくわが国最古の官撰史書である『日本書紀』 欽明十三年十月条の記載である。そのほか、豊安撰『戒律伝來記』所引の「百済許智部所述年代記」などにも見えるが、いずれも『書紀』の説にもとづく二次的な伝承にすぎないので、ここでは『書紀』の仏教伝來記事を中心に考察をすすめることにしよう。

そこでまずその概要をみると、欽明天皇十三年十月、百済の聖明王は使者を遣わして仏像・経典等を天皇に献じ、かつ「表」を添えて礼拝弘通をすすめた。ここにおいて仏教受容の可否をめぐる宮廷内に賛否両論が起り、態度を決しかねた天皇は賛成派の大臣蘇我稲目に仏像を授け、試みに礼拝させた。ところが、にわかに関内にて疫病が流行し、多くの人々が死んだ。反対派の大連物部尾麻呂は、これを国神(日本古来の神)の怒りとみなし、天皇の許しを得て、仏像を難波の堀江に投棄し、寺に火を放った。すると、天に風・雲も無いのに宮殿が炎上した、というものである。

この記事は、一見して明らかのように、何年間かにわたる出来事を一括記載したもので、このような記述の仕方は、『書紀』にしばしば見られるところであるから、そのこと自体、奇異とすべきではない。しかしこの記事には、いくつかの疑問点が指摘されている。

第一に、百済から派遣された使者の「西部姫氏達率怒喇斯致契」と

いふ人名の記載に問題がある。「西部」は百済五部の一であるが、前章で述べたように、百済の五部には王都内と王都外の二種があり、「西部」は都外の五部(方)に属する。『日本書紀』の百濟人名記載例についてみると、都外の五部を帶する人名が出るのは斉明天皇元年(六五五)条以後で、ここに「西部」が出てくることは不自然である。次に「姫氏」という姓が他に全く所見しないばかりでなく、姓は官位の次にしるすのが普通である。「達率」は百濟官位十六階の第二位であるが、そのような高官が日本に派遣されてくることは、六世紀には他に例がなく、百濟の存亡が危急を告げる七世紀段階になってみられる現象だといふ。要するにこの使者の人名記載、とくに官位や五部の称号は、後世の観念で付加された可能性が大きい。

第二に、百濟王が天皇に送った「表」の内容についても問題がある。早く敷田年治が指摘し、その後飯田武郷や藤井頭孝が補強したように、この表文が「金光明最勝王經」の如来寿命品や四天王護國品にもとづいて書かれたことは明白である。同経は、唐の義浄が七〇三年に訳出したものであるから、それより一五〇年も前の聖明王の利用しうるところではない。おそらくこの表文は、七〇三年に長安で訳出された本経が、日本に伝えられたもの、これを参照して日本で書かれたものであろう。井上薫はこの間の事情をくわしく追求し、七〇二年に入唐し、七一八年に帰朝した大安寺の道慈を同経の将来者に擬するとともに、帰朝後の道慈が『日本書紀』の編纂に

関与し、みずから問題の表文を含む仏教伝来記事を述作したのではなからうかと推定した。この説得的な推論にしたがえば、道慈がこの記事を述作したのは、彼が帰朝した七一八年(養老二)十二月以後、『日本書紀』が完成する七二〇年(同四)五月以前の、僅か一年半たらずの間だったということになる。

以上見てきたように、『日本書紀』欽明十三年条にかけられた仏教伝来記事には、後世、とくに書紀編纂時における造作や潤色が加えられたことは間違いない。しかし、だからといってここに述べられた基本的な事実、すなわち百濟の聖明王から日本の天皇に宛てて、佛像・經典が送られて来、それが日本仏教の起源をなしたという事実まで否定することはできないであらう。だが、この点を詮議する前に、仏教伝来に関するもう一つの有力な異伝にふれておかねばならない。

それはいうまでもなく、(B)戊午年(五三八)伝來說をとる一群の史料で、これに属するものには、『上宮聖德法王帝説』、伴信友撰『仮字本末追考』所引の「最勝王聊簡略集」などがあるが、醍醐寺本『元興寺縁起』所収の「元興寺伽藍縁起并流記資財帳」(以下「元興寺縁起」と略称する)が最も基本的な所伝と考えられる。今この「縁起」の本文冒頭の部分と『書紀』の仏教伝来記事を読みくらべてみると、日本仏教の起源が、百濟の聖明王から佛像や經典を送ってきたことにあること、仏教の受容をめぐって朝廷内に賛否両論が起り、何度かの迫害を経てようやく受容されるにいたったこと

を説くなど、基本的な筋書きでは両者一致する点が少なくない。しかし、具体的な問題については、いくつかの相違点を数えることができる。たとえば、『書紀』では、聖明王が天皇に献上したのは「釈迦仏金銅像一軀・幡蓋若干・経論若干卷」であるが、「縁起」では、「太子像并灌仏器一具、及説仏起書卷一篋」である。大臣蘇我稲目が仏教の受容に熱心であったことは両者共通するが、反対派については、『書紀』が、物部尾興・中臣鎌子などの具体的な人名を挙げるのに対し、「縁起」は、「余臣」という漠然とした表現をとっている、などである。しかし最大の相違点が、伝来年代の異伝にあることはいうまでもなく、学者の関心もまずこの点に向けられたのも当然であった。

「元興寺縁起」では、伝来年次を「(欽明天皇の) 治天下七年歳次戊午十二月度来」とし、これを「大倭国ノ仏法」の創始とみている。この七年戊午(五三八) 伝来説は、『書紀』の伝える五五二年説と単に一四年差をもった年代を指示するばかりでなく、欽明天皇の在位年代に関して、異なった編年観に立っている。この点に着目して、継体と欽明天皇の在位年代の改訂をこころみたのが平子鐸嶺の研究である。平子は、継体と欽明紀に錯簡や重複記事の少ないことから、これらの記事の整理を通じて、継体・安閑・宣化・欽明の四天皇の在位年代を改訂し、五三八年が欽明天皇の即位七年に当ることを論証した。すなわち、継体天皇の崩年を『古事記』の崩年記事にしたがって丁末年(五二七)に修正し、次に『書紀』の

伝える継体天皇の崩年(五三一)が実は宣化天皇の崩年であることを論証し、その翌年に欽明天皇が即位したとすると、五三八年はその即位七年となるのである。平子の研究は、継体と欽明天皇の在位年代の改訂を目的としたものであるが、その論証の過程で戊午年伝来説を重要な論拠の一つに用いたものであったから、結果として、仏教伝来に関する戊午年(五三八)説の史的正当性を立証することとなった。平子のあざやかな論証は、古典的名著とされる辻善之助の『日本仏教史』にも採用され、長らく仏教伝来に関する定説としての地位を占めた。

もっとも、平子説に対しては、早く喜田貞吉の批判がある。喜田は、平子説の論証の矛盾をつき、継体天皇の崩年はやはり五三一年であることを論証し、しかも一方では、仏教伝来の戊午年説を重視した結果、継体天皇の崩後、安閑・欽明両天皇が同時に皇位につき二朝並立の状況を呈したと考えられるという大胆な仮説に到達した。喜田の着想は、その後、林屋辰三郎によって発展的に継承され、いわゆる「継体・欽明朝の内乱説」を導き出したことは有名である。

右に紹介した平子・喜田・林屋三氏の研究は、仏教伝来年代を正面から考察したものでなかったが、戊午年伝来説を重要な論拠として継体と欽明天皇の在位年代の改訂をこころみたものであったから、それはおのづから戊午年伝来説の正当性を立証することとなった。さて戊午年伝来説が正しいとすると、こんどは『日本書紀』が、

どうして仏教伝来を欽明天皇十三年条にかけたかを説明しなければならぬ。この点に関して、欽明天皇十三年が、たまたま仏滅一五〇一年目に当ることから、仏典の説く正像末三時説や五堅固説で理由づけようとする考えが出されるようになった。

すでに平安末期に成立した『扶桑略記』が欽明天皇十三年（五五二）が釈迦入滅一五〇一年目に当ることを注意し、『聖徳太子平氏伝雜勸文』（上ノ一）所引の「皇代記」や『一代要記』にも同様な記載がある。仏滅年代については、古くから(a)周の穆王五十五年壬申（BC九四九）説、(b)周の匡王四年壬子（BC六〇九）説が知られており、正像末三時説については、(1)正法千年、像法千年、(2)正法五百年、像法五百年、(3)正法千年、像法五百年、(4)正法五百年、像法五百年、とする諸説がある。このうち仏滅年代の(a)説に立って、三時説の(回)もしくは(イ)説を採ると、五五二年はまさしく末法第一年月となる。

田村円澄によれば、中国南北朝から隋・唐の初世にかけて、末法思想が急速に普及し、初唐の仏教界はすでに末法の様相を深めていた。あたかもそのころ、十七年間に及ぶ留学生活を体験した道慈は、末法期を迎えた唐の仏教に対する優越感の保持を意図して、日本仏教の起源の年を、あえて末法第一年月の五五二年に指定したと考えている。五五二年伝来説の成立を正像末三時思想に関連させる点で田村説に近いが、その理由づけのやや異なるのが益田宗の説である。益田によれば、道慈は、仏教渡来とともに仏教迫害の伝承を一括し

て記録するにふさわしい年として、末法第一年月を選んだのであらうという。

しかし考えてみるに、日本仏教の起源を説く仏教伝来記事を、こともあろうに仏教の衰滅をしるしづける末法第一年月に指定することがあるだろうか。田村説も益田説も、この点についての説明が苦しい。水野柳太郎は、正像末三時思想ではなく、「大集経月蔵分」などが説く「五堅固説」に注目する。「五堅固説」は「五五百歳説」ともいい、仏滅後の二五〇〇年を五分し、解脱堅固、禪定堅固、声聞堅固、造寺堅固、鬪静堅固と推移するという予言説である。これによると、仏滅一五〇一年目は造寺堅固の第一年月となるが、道慈の帰朝した養老年間は、平城遷都に伴う諸寺の移建造営がさかんであり、彼自身も大安寺の造営を勾当した。この道慈が造寺堅固の段階を仏教伝来時に擬したことは、大いに理由のあることではなからうかというのである。しかし、五堅固説も仏法の衰滅を予言した教説であり、造寺堅固は一見、仏教の興隆を示すに似て、実は衰亡の第四段階として説かれたものである。この点に注意すると、水野説にもやはり落着かないものを感じるのである。

以上見てきたように、仏教伝来に関する考説は、(A)(B)両系統の異伝の示す年代問題の検討を中心に展開されてきた。そして、いずれかといえば、後世の造作や潤色が加わったことの明らかな『書紀』の伝来説話よりも、「元興寺縁起」が素朴に物語る戊午年伝来説の方が正しいとする見方が有力であった。この前提のもとに、『書紀』

の伝来説の成立を探るころみまでなされたわけである。しかし、すでに指摘したとおり、『書紀』の記事と「縁起」の文を比較してみると、両者はいくつかの顕著な相違点を有するとともに、一方では基本的な点において共通する点も少なくなかったのである。一般に『日本書紀』のような編纂物は、多くの原史料を集成して作られるものであり、その編纂過程についてもしだいに研究がすすめられている。すなわち、皇室系譜を中心とした記録である「帝紀」を根幹に、諸家の所蔵した「旧辞」や「家記」、諸寺の「縁起」、「百済三書」をはじめとする外国史料、それに個人の日記や旅行記などを加えて成ったものが『日本書紀』である。今、欽明天皇十三年十月条に限っていえば、事柄の性質上、その出典は、寺院縁起か、もしくは『欽明紀』に引用の多い「百済本記」に求めざるをえないであろうが、この二つの可能性のうち、当該条が「百済本記」からの引用でないことは、その用字や叙述の体裁から見て明白である。既述の百済使者の人名表記のごときは、このことを集約的に示したものである。してみると、本条が寺院縁起にもとづいて書かれたというのは最もありうべき推定である。そしてその寺院縁起というのが、わが国最初の本格的な仏教寺院であった飛鳥寺、すなわち元興寺のそれであることは、あらためていうまでもないであろう。「元興寺」の号は、天武朝の命名であるが、わが国最初の寺たることに因んで名づけられたものであろう。考えてみると、仏教伝来の記事が、元興寺の縁起から採られたということは、しごく当然のことであって、

今残る「縁起」の文と、『書紀』の記事が、基本的な筋書きにおいて共通する点の多いことも決して不思議ではない。

だが、今残る「縁起」と『書紀』の仏教伝来記事が、伝来年代のごとき、かなり顕著な相違点を有することを思うと、両者の関係は直接の親子関係ではなくて、姉妹関係であり、つまり、両者の共通の祖本として、今は失われた元興寺の古縁起の存在を想定しなければならぬであろう。そして仏教伝来の史実は、この古縁起の復原をぬきにして語ることはできないであろう。これを逆にいえば、「縁起」と『書紀』の仏教伝来記事は、一つの史実に、関する二つの異伝、という関係にあるといえるのである。

なおここで、仏教の伝来について、壬申年（五五二）か戊午年（五三八）かを決定することは重要なことではない、百済からの仏像・經典の貢上は何回あってもよい、という考え方に對して意見を述べよう。この説には二つの難点がある。(1)われわれが追求しているのは、仏教がはじめてわが国に伝えられた年代である。今かりに論者にしたがって五三八年と五五二年の両説をみとめるとしよう。

この場合には、古い方の五三八年説をみとめたことになるのである。(2)『書紀』の記事と「縁起」の文にみえる百済王の仏像・經典の貢上は、同一事実に對する二つの異伝の関係にある。論者の説は、二つの記事に對する十分な史料的吟味を欠いたものといわざるをえない。物事の本質をその始源において把握しようとするのは、歴史研究の常道である。五五二年説と五三八年説のいずれが正しいかは、

不可知のペールに包まれていようと、史家の探求心をそそってやまない問題である。

仏教伝来に関する(A)(B)両説を二つの異伝としてとらえ、異伝発生のメカニズムを追求した二つの労作がある。北条文彦の研究は、『日本書紀』の今ある欽明天皇の紀年が成立する以前に、二段階の変遷のあったことを想定し、異伝発生の事情を考えようとしたものであるが、論証過程に無理があつて、その試みは成功したといえない。北条説は五三八年伝来説を正説とみなす立場に立つものであつたが、むしろ五五二年説を重視する立場に立つて、異伝発生の事情を考えたのが、笠井倭人の考説である。笠井は、『三国遺事』巻首に収められた百済王暦の中に、独自の価値をもつ異伝史料の存在を指摘し、ここに仏教伝来年代の異伝発生の事情を求めようとした。今、当面する問題に限っていえば、聖明王の即位年次が問題になるが、王暦には、癸巳(五一三)・癸卯(五二三)・丁未(五二七)の三異伝が存在する。このうち、五一三年と五二七年の年代差一四年が、あたかも仏教伝来年代に関する(A)(B)両異伝の年代差一四年に一致することに注目し、(A)(B)両異伝の発生は、その母史料とされた百済史料の準拠した王暦の差にもとづくものと考えた。そこで(A)説の五五二年を第三の王暦に、(B)説の五三八年を第一の王暦に貼りつけると、ともに聖明王即位二十六年という年次が与えられる。したがって日本仏教伝来の年次は、百済の母史料では、聖明王二十六年とされていたのであり、これを聖明王即位年に関する客観史料によつ

て教え直すと、即位年は、梁の普通五年(五二四)、その二十六年は五四九年と算定される。すなわち、五四九年、わが欽明天皇十年こそが、考えられる正しい仏教公伝年次であろうとする。

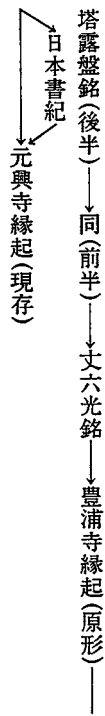
笠井説は、非凡の着想を含むが、今、論証の過程を再検してみると、立論の基礎となる百済王暦の即位年の算出に当って、歴代百済王の治世年数を積算する方式がとられていることに疑問を感じざるをえない。この種の年表風の記録では、このような計算は通用せず、指摘された即位年干支の異伝も、単なる誤記として処理すべきではなからうか。

前にも述べたように、仏教伝来の史実は、今は失なわれた「元興寺古縁起」の復原をぬきにして語ることはできないが、そのためには、まず、与えられた史料としての『書紀』の仏教伝来記事と「元興寺縁起」の比較検討を通じて両者の史料の性質を充分吟味する必要があろう。福山敏男の「元興寺縁起」に対する研究は、このような観点からなされた画期的な業績であつた。

福山によれば、「元興寺縁起」は、天平十九年(七四七)二月十一日撰上というが、信じられず、奈良末・平安初期の成立と考えられる。ただし部分的には古い史料を含み、全体を(1)序記、(2)本文、(3)誓願文、(4)末文、(5)付属記、(6)塔露盤銘、(7)丈六光銘の七部分に分つと、(1)(3)(4)(5)は本書成立時の「拙劣なる造作」であるが、(2)(6)(7)は検討に値する史料である。(2)本文は、元興寺(飛鳥寺)の縁起と称しながら、なぜか豊浦寺の創立を説くことに重点をおき、同寺

が池辺皇子（用明天皇）・大大王（推古天皇）・聡耳皇子（聖徳太子）らの保護によって発展してきたことを強調しようとしている。

(6) 塔露盤銘は、前後二部分に分つことができ、後半は推古朝の原文と考えられる「蒼古たる文体」で書かれているが、前半はその後（大化以後）の追記である。(7) 丈六光銘は、露盤銘の後半のみならず前半も書かれたのち、これを参照して作られたもので、文武朝ごろの成立であろう。そして(2)本文は、さらにその後、(6)(7)を参照して書かれたものであろうとしている。以上の考定は、むろん『日本書紀』の関連条文との比較検討の上でなされており、随処にすどい史料批判がこころみられているのであるが、ここでは一切割愛して、福山の見解を図示すれば次のようになろう。

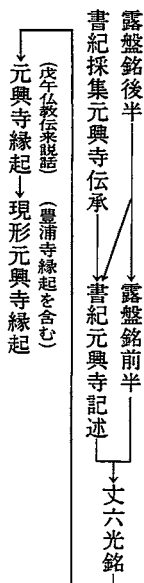


福山説にしたがえば、仏教伝来説は推古朝にはまだ発生しておらず、露盤銘(前半)の段階、すなわち大化以後まもないころに成立したものであるが、最初は、欽明天皇の御世、蘇我稻目が大臣の時百済の聖明王が仏教を伝えた、という程度の、いたって単純なものであった。戊子年という年代や百済王からの献上物の内容など、仏教伝来に関するあらゆる要素は、今は失われた「豊浦寺縁起(原形)」において具備したものであり、現存の「元興寺縁起」や『書紀』関連記事は、この共通の祖本から出たものということになる。

東アジアにおける仏教の伝来と受容

しかし、福山説については、すでに松本裕美が指摘したように、想定される「豊浦寺縁起(原形)」から、どうして『書紀』の飛鳥寺縁起を含む仏教関係記事が構成されたのかという疑問が残る。

福山の史料批判の仕事が継承した二葉憲香の研究も、この疑問に端を発していると思われることができる。二葉は、福山が想定した「豊浦寺縁起(原形)」を認めない。福山が『書紀』や現存「元興寺縁起」の祖本として、「豊浦寺縁起(原形)」の存在を想定したのは、現存の「元興寺縁起」の記述の重点が、元興寺(飛鳥寺)ではなく、豊浦寺の縁起を語るにおかれていたから、その祖本もまた豊浦寺の縁起でなければならぬと考えたのであるが、これは本末顛倒した考え方ではなからうか。逆に、祖本の古縁起ではそうでなかったのに、その後改変の手が加えられた結果が、現存の「縁起」における豊浦寺縁起の強調となったと考えることもできるのである。二葉は、このあとの考え方に立って、『書紀』の記述に古形をみとめ、次のような関係を推定した。



この二葉説にしたがえば、『書紀』元興寺関係記述は、きわめて高い地位を与えられ、大局的にいって、『書紀』から「縁起」へとという発展が考えられることになる。仏教伝来年代のごときも、二葉

説によれば、『書紀』の伝える五五二年説の方が古伝で、「縁起」の伝える五三八年説は、寺伝を飾ろうとする元興寺側の意図より出た溯上ということになる。なお、その際戊午年をえらんだのは、道家の説く戊午革運説によったのではないかとしている。¹¹¹⁾

しかし、現存の「元興寺縁起」の本文は、稚拙な宣命体の文章で書かれていて、『書紀』のようなととのった漢文をもとに、このような稚拙な文章を造り出すことは困難であろう。また『書紀』の記述のもとになったという「書紀採集元興寺伝承」についても、多くの疑問が残る。

これより早く西田長男は、『書紀』と「縁起」を比較研究して、『書紀』の記事はすべて「縁起」から出たことを論証しようとした。¹¹²⁾ 個々の論証には聞くべき点も多いが、そのころみは成功したとはいえない。現存の『書紀』と「縁起」の文をしっかりと読みくらべれば、二葉説のように『書紀』から「縁起」へという関係も、西田説のように「縁起」から『書紀』へという関係も、考えがたいのではなからうか、どちらが親であり子であるかは別として、両者の間に親子関係を想定することはできず、想定できるのは共通の祖本で結ばれた姉妹関係である。

ところで、このような祖本（今かりにこれを「元興寺古縁起」とよぶ）を考える場合、『書紀』と「縁起」の比較検討によるほか、広く類書に逸文を博搜する必要があるであろう。最近の松木裕美の一連の緻密な労作は、元興寺縁起の逸文の蒐集と整理研究を企てたもので

ある。¹¹³⁾ 中世の仏教関係、とくに太子伝関係の典籍に、「元興寺縁起」「本元興寺縁起」の名でしばしば引用された一群の逸文の存在することは早くから知られていたが、松木はこれらの逸文を幅広く蒐集・整理して次のような事実を明らかにした。すなわち、これらの逸文は二種類の縁起より成り、(1)現存の「元興寺縁起」と同じく宣命体の文章で書かれ、内容もまたそれと一致するもの、(2)純然たる漢文体の文章で書かれ、内容上、『書紀』の文と共通するところが多いもの、の二種である。(1)は、いうまでもなく現存の「元興寺縁起」からの引用である。(2)は、それは全く別系統のもので、『書紀』以後の成立であることは明らかであるが、一部、飛鳥寺の古い記録にもとづいたと思われる独自の所伝を含んでいる。松木は、(2)に属する逸文一七点を集め、その史料的价值を明らかにした。この一群の逸文を、松木は「飛鳥寺系縁起」と称するが、ここでは福山敏男が用いた「元興寺新縁起」の称を用いることにしたい。

松木の綿密な労作がもたらしたもう一つの重要な成果は、「元興寺縁起」や「本元興寺縁起」の名で引用される多く逸文の中に、われわれが追求する「元興寺古縁起」の逸文と思われるものが、一点も見出されなかったことである。これは何を意味するであろうか。われわれが『書紀』の仏教伝来関係記事（それは具体的にいえば、欽明天皇十三年十月条のほか、敏達十三年是歳条、同十四年二月条、及び崇峻三年是歳条以下の若干の飛鳥寺関係の記事を指す）と「元興寺縁起」との共通の祖本としての「元興寺古縁起」を求める

のは、『書紀』と「縁起」との間に見られる一種微妙な関係（共通点とともに相違点も多い）が、親子関係でなく姉妹関係を示しているからであるが、その理論的要請として求められる「古縁起」は、『書紀』と「縁起」の外にあるのではなく、両者の内にあることを示したのが、松木の研究であったといえよう。具体的にいえば、「元興寺古縁起」は、現存の「元興寺縁起」の中に含まれているのである。さらに換言すれば、「元興寺縁起」の中から、二次的な改変や潤色を取除いたものが、「古縁起」である。

では、現存の「縁起」の中から、二次的な改変や潤色を洗い落すにはどうすればよいか。われわれの求める「古縁起」は、『書紀』の関連記事の祖本でなければならぬから、『書紀』と「縁起」を対照して、両者共通する部分は、「古縁起」と見なしてまず間違いないであろう。問題は、両者一致しない相違点であるが、そのすべてを二次的な改変や潤色として一概に切捨てることはできない。なぜなら、「古縁起」に存しながら、『書紀』が採用しなかった部分もあるかもしれないからである。「縁起」の中から、「古縁起」の部分洗い出す仕事は、なお慎重な配慮を必要とするであろう。

この点に関して貴重な示唆を与えるのが、『書紀』との比較対照を行なった日野昭の研究である。日野は、『書紀』敏達十三・十四年条と「縁起」の該当部分との対照表を作成し、両者の異同を検討した結果、『書紀』になくて「縁起」だけに見出される部分の文章が、だいたい「豊浦寺のことを特記しようとする意識の働いたも

の」であること、またいずれも「爾時……」で始まる文章であること、を指摘している。前者は内容に即し、後者は文体に即して、「縁起」作者の改変と潤色の意図と傾向を捉えたものであり、このような作業を積重ねることによって、「元興寺古縁起」の全貌を明らかにすることができるであろう。

仏教伝来の史実

以上のわずらわしい異伝の考察を経て、ようやく仏教伝来の史実について語る段となった。前節でくわしく述べたように、仏教伝来年代については、『日本書紀』の伝える五五二年説と「元興寺縁起」の伝える五三八年説とがあり、これらは、両異伝の完全にくい違う部分に属するから、今の段階では、決定的な結論を出すことができない。

しかし、仏教伝来に関する最も古い伝承と考えられる「元興寺縁起」の塔露盤銘（前半）では、欽明天皇の治世（縁起の紀年では五三二―五七一）、蘇我稲目が大臣であった時（五三六―五六九）、百濟の聖明王（五二三―五五四）から仏教を伝えたことを述べているから、この三要素が示す年代五三六―五五四年が考えられる許容年代であるが、それは結局、仏教伝来の両異伝の示す許容年代五三六―五五二年とほぼ一致することになる。

やや視点をかえて、『日本書紀』の継体く欽明条に集中的に引用された百濟系の外国史料「百濟本記」及びそれにもとづいてしるさ

れた記録に目をそそぐと、二、三仏教伝来に関係する史料が見出される。

欽明十五年(五五四)二月条には、百済からの番上僧の交替の記録がある。すなわち、このとき百済は使者を派遣して救援軍の派遣を要請するとともに、五経博士や僧侶の交替を行った。五経博士の渡来はすでに継体七年六月条に見え、その後の交替の記録もあるが、僧侶の渡来・交替の記録は、これが初めてである。このとき交替した前番の僧道深ら七人の渡来年代が問題になるが、これについては『書紀』に記録がなく、仏教伝来の欽明十三年より溯る可能性が大きい。

次に、欽明六年(五四五)九月是月条に、百済が丈六の仏像を送り、「願文」を製して、天皇及び天皇の「弥移居(官家)」の福祐を祈ったことがみえる。この「願文」は「金光明最勝王経」の十方菩薩讚嘆品の文をとった作文であるから、欽明十三年十月条の「表」と同様、書紀編纂時の潤色と考えられるが、文中には「弥移居」という用字があり、これは「百済本記」の常用のものであるから、本条を「百済本記」にもとづく記録と見ることも可能である¹¹¹。この記事の物語る事実には多少の信憑性がみとめられるとすれば、百済からの仏教伝来年代は、欽明十三年よりなお数年溯らせて考えてよいように思う。

なおこれに関連して、同年九月条に、百済が使者を任那に遣し、「呉の財」を日本府の臣及び任那の諸早岐に贈った記事が見える。

これは五四一年に百済から梁に派遣された使がもたらした南朝の珍奇の財物であろう。この五四一年の遣使の意義については、前章で述べたところであるが、百済の仏教受容の一画期を示すものであった。日本への仏教伝授、番上僧の派遣も、このような百済仏教の高揚の余波とみることができれば、日本府に南朝の財を贈った欽明六年(五四五)前後に、仏教伝来の年代を位置づけてみたくなる。

以上は、仏教伝来の考えうる許容年代の下限をなす五五二年を何年か引上げる方向に有利な材料を並べたわけであるが、逆に、上限年代を引下げるのに有利な材料もある。まず第一は、「元興寺縁起」が伝える五三八年という年は、百済の泗泚遷都が行われた年である。遷都の行われた慳惚の間に仏教使節の派遣などは考えがたいように思われる。第二は、右に述べた五四一年の百済の梁への入貢である。この遣使が百済仏教の一画期をなすことを言えば、日本への仏教の伝来も、五四一年の梁への遣使以後と考えることが妥当な推定ではなからうか。

このように与えられた許容年代をしばってゆけば、百済が天皇のために丈六の仏像を送り、かつ任那の使臣に「呉の財」を贈った五四五年、すなわち欽明六年前後が、仏教伝来の行われるに最もふさわしい年代といえそうであるが、なお決定的なきめ手をかく。そこで仏教伝来年代に関しては、今のところ五三八―五五二年という漠然たる推定に甘じておくしかないであろう。

次に、百濟から伝えられた仏教に対する日本側の反応をみると、天皇はみずから態度を決しえず、群臣に下問したところ、賛否の両論が起ったとする点は、『書紀』「縁起」の所伝が一致し、「元興寺古縁起」にもとづく古伝なることが推定される。天皇の下問、賛成派の蘇我稻目の奏言、反対派の物部尾與ら（縁起では余臣）の奏言も、内容的に一致するところが多く、いずれも古伝にもとづくであろう。

賛否両論によって、態度を決しえなかった天皇は、蘇我稲目に仏像を授け、試みに礼拝せしめたところ、国神の怒りを買ひ、反対派による仏教弾圧が行われたという点も、両者共通する。ただし、「縁起」では、堂舎を焼き、仏像を投棄したのが、蘇我稲目の薨じた己丑年（五六九）のちとするが、『書紀』は欽明十三年十月条にまとめて記載している。これは、「縁起」の伝えるところが事実に近いであろう。

五六九年（欽明三〇）の第一回弾圧によって仏教は地に潜んだ。「縁起」には、池辺皇子（用明天皇）や大々王（推古天皇）が仏教信仰をひそかに保持したことを説くが、これは、「縁起」独特の修飾とみなすべきである。

稲目の死去とともに、いったん滅んだかにみえた仏教が再び復興するが、再度の弾圧をうけることを述べたのが『書紀』敏達十三・十四年（五八四―五）条である。ここでは、馬子は、鹿深臣が百濟からもたらした弥勒の石像及び佐伯連の有した仏像を得て祀ったこ

と、播磨国で高麗の恵便なる還俗僧を得て、これを師として三尼を出家せしめたこと、司馬達等から仏舍利を得て馬子に献じ、大野の丘に塔を建て、その柱頭に舍利を蔵めたこと、馬子が卜者の言により、天皇の許しをえて弥勒の石像を祀ったところ、国内に疫病が流行したこと、そこで再び物部守屋らによる破仏が行われたこと、などを例によって一括記載している。

「縁起」にも、これに該当する記事がほぼ見出されるが、若干事実が前後している。これは、「縁起」の方に古形をみとめるべきであろう。両者の間に見られる最も重要な違いは、『書紀』では破仏の張本を物部守屋・中臣勝海らとするのに対して、「縁起」では、「他田天皇、仏法を破らんと欲し云々」と敏達天皇を破仏の張本として明記していることである。この点の追求は、後述にゆずらう。

敏達天皇が崩御し、用明天皇が即位したところから、仏教に対するきびしい状況はしだいに取除かれていったようである。『書紀』の仏教関係記事は、蘇我氏対物部氏の抗争が、崇仏問題を軸に展開されたようにするすが、「縁起」には一向それらしい状況は窺われず、蘇我馬子に保護されていた三尼が受戒のために百濟へ留学する問題を主軸として叙述が展開される。この三尼の百濟留学の事実は、『書紀』にも断片的に見えるが、「縁起」に見える百濟使人との問答などには全くふれない。これは、事柄の性質上、『書紀』が取上げなかっただけで、『書紀』に見えないからといって、「縁起」の造作とはいえないであろう。

三尼の百済留学問題が取沙汰された五八七年の四月には用明天皇が崩御し、同年七月、物部氏は滅んだ。翌年、百済は六人の僧と四人の工人を送ってきた。同じことをする『書紀』崇峻元年是歳条には、記事の重複と混乱がみられ、「縁起」の記述の方が事実に近いと思われる。そしてこのとき送られてきた工人たちによって、飛鳥寺の造営が開始され、本格的な仏教の受容期を迎える。

結章 仏教受容をめぐる史的背景

以上の簡単な素描から、日本仏教伝来に関する基本的な史実を示せば、次のようになろう。

- (1) 日本仏教の伝来は、百済を通じてなされた。これに関する異伝は全くない。
- (2) 伝来年代については、二つの有力な異伝があり、今のところそのいずれが正しいとも決することはできない。そこで二つの異伝の示す許容年代は五三八―五五二年となるが、当時の百済・日本の国情や両国の交渉などを考慮すると、五四五年前後に正しい年代を求めうる可能性が大きい。
- (3) 仏教伝来とともに宮廷に賛否両論が起り、国論を決することができなかった。そこで天皇は、大臣である蘇我稲目に仏像を授け、礼拝させた。日本仏教の伝来と受容に当って蘇我氏の果し

た役割はすこぶる大きい。

- (4) こうして蘇我氏を中心に仏教の受容がすめられていったが、これに対する反対もつよく、少なくとも二度以上の大がかりな仏教に対する弾圧が行われたことはたしかである。

右の要約によって考えてみると、初伝期の日本仏教の状況は、限られた貴族の間で信奉されたという点で百済の場合に近く、またたびたびの弾圧を経験したという点で新羅の場合に近い。このような状況も、当時の日本の国家構成や社会事情の所産と考えられるであろう。そこで以下すすんでその史的背景をみることにしたい。

まず仏教受容の先駆者となり、その後の仏教の発展にも主導的な役割を果たした蘇我氏についてみよう。蘇我氏の祖は、武内宿禰の子、石川宿禰と伝えるが、その史実在性は乏しい。ついで史上にその名を現わす蘇我満智宿禰は、稲目の三代ほど前の人物であるから、蘇我氏は決して古い氏族ではない。満智宿禰は、履中期に平群木菟宿禰・物部伊苜弗大臣・円大使主などと国事を執り、また雄略朝に三蔵を檢校したというから、¹¹⁴五世紀前半から後半にかけて活躍した人物である。同じ雄略朝に、蘇我韓子宿禰が將軍として新羅に派遣され、同輩と争って射殺された話が伝えられている。¹¹⁵

蘇我氏が台頭した雄略朝という時代は、大和政権が国内支配を強化し、それまでの部族連合的な性格を克服した画期的な時代と考えられている。『宋書』に現われる有名な倭王武が雄略天皇に当たると考えられるが、百済を媒介として南朝と通交し、このルートを通じ

て、先進文化を輸入し、大陸や半島の技術者の導入につとめたことは、『書紀』の断片的な記事からも充分窺い知ることができる。たとえば、雄略七年是歳条によれば、新羅に派遣された吉備弟君が、百済の貢上した「今來の才伎」である新漢陶部高貴・鞍部堅貴・画部因斯羅我・錦部定安那錦・訳語卯安那らを率いて帰り、天皇はこを上桃原・下桃原・真神原に置いたという。こうした新しい技術者の渡來に伴って形成された生産組織が、いわゆる新しい職業部民制であり、三藏を管掌した蘇我湍智宿禰は、その職掌を通じて、これら新しい渡來系の職業部と結びつきを深めたことであろう。『古語拾遺』によれば、履中期に内蔵を建て、雄略朝に大蔵を設置したというが、大蔵の分立は、のちの大蔵省の管掌に照らしても、これら職業部民制の發達に対応した措置と理解できる。

伝來期における仏教が、まず半島系の渡來者によって受容されたことは、顕著な事実であり、なかでも司馬達等とその一族の仏教信仰は有名である。司馬達等は、蘇我馬子の命をうけて修行者を求め、播磨から高麗惠便を携えて帰った人物である。やがてこの惠便を師として日本最初の三尼の出家がなされるが、その一人が達等の女嶋であった。¹¹¹ また達等の子の鞍部多須那は、用明天皇の病に際して天皇の為に出家して徳斉法師を名のり、多須那の子の鞍作鳥は飛鳥寺丈六銅像を造った仏工であった。¹¹² 多須那・鳥は「鞍部」を冠しているが、司馬達等も敏達十三年是歳条の初見史料に「鞍部村主」と冠し、「縁起」には「案師首」と称している。さきに引用した雄略七

年 is 歳条に見える鞍部堅貴をその祖先とみなすことができるならば、達等の一族は百済系渡來人であったことになる。同じ条に、彼ら百済系の職業部民たちが飛鳥の上下桃原や真神原に集居したことをしるしているが、最初の本格的な寺院である飛鳥寺の建設地にかかれらの居住地がえらばれたのも理由あることであつたと考えられる。このように蘇我氏は、雄略朝以來、財務官僚として勢力をのびしてきた新興の氏族であるが、稲目にいたって、はじめて大臣に任じた稲目は、その女堅塩媛と小姉君の二人を欽明天皇の後宮に納れ、外戚氏族としての發展を歩みはじめた。¹¹³ しかし蘇我氏は、最後まで渡來系氏族との結びつきを失わず、外交路線も親百済外交を守つた。

このような蘇我氏の國際的意識を最もよく示すのが、松木裕美の蒐集した「元興寺新縁起」に属する逸文の一つである。『書紀』推古天皇元年（五九二）正月十五日条によれば、飛鳥寺の塔の建築が進捗し、この日、塔心礎に仏舍利を納めることになった。この逸文は、この日の行事の模様をしるしたものであるが、仏舍利は嶋大臣（蘇我馬子）の宅から大がかりな中国式の葬送儀禮を模して行われたこと、馬子とその二郎（蝦夷か）は従者百余人を随えて行列につきしたがったが、皆、弁髪を結い、百済服を着用したので、見るものみな悦んだとある。蘇我氏による仏教受容は、このような文化意識の延長上ですすめられたのであろう。

次に、仏教の受容に反対した勢力をみよう。この点について『書紀』と「縁起」の所伝は対照的である。『書紀』では、仏教伝來の

当初、これを受容すべきか否かを問うた天皇の下問に答えて、反対意見を述べたのは大連物部尾輿と中臣鎌子であった。やがて蘇我稲目の礼仏の結果、疫病が流行したので、これを国神の怒りとみなし、天皇の許しを請うて破仏の先頭に立ったのもこの二人であった。

(欽明天皇十三年条)。ついで仏教に対する第二次の弾圧を記録した敏達天皇十四年三月条でも、破仏の先頭に立ったのは大連物部守屋と大夫中臣勝海の二人であった。世代が更新されているが、物部・中臣の両氏を排仏派の先鋒とする点で同じ語り口がくり返される。そして仏教の受容をめぐる蘇我対物部の対立が、やがて物部氏の滅亡をまねくという筋書である。

これに対して「縁起」では、物部・中臣両氏は全く表面に現われてこない。排仏の意見を述べるのは、つねに「余臣」であり、別に宮廷の群臣全体を意味する場合は「諸臣」の語を用いるから、「余臣」は、蘇我氏をのぞく他の諸臣ということになる。ただ一か処、福山敏男のいわゆる誓願文の末尾に近い部分で、中臣連・物部連らが上首となって三宝の護持を誓う記事がある。この誓願のなされたのは、「等由良(豊浦)寺」の成った癸丑年(六一三、推古二一)のこととされるから、この場合の物部連は、少なくとも五七七年に滅ぼされた物部氏本宗ではない。この記事から、「縁起」もまた物部・中臣両氏を排仏派と見なしていた証拠と見る意見もあるが、それは当たらないであろう。

『書紀』と「縁起」のくい違いをどのように理解すればよいか。

前に異伝を考察した結論にしたがえば、両異伝の共通するところに古伝をみとめるべきであり、相違する点は、『書紀』なり「縁起」なりの二次的変改もしくは潤色とみなさねばならない。すなわち、物部氏を排仏派に仕立て、仏教をめぐる対立が物部氏の滅亡を招いたとする叙述は、『書紀』編者の造作した筋書きであって、そのまま事実とは見なしがたい。同様に「縁起」の「余臣」にも作者の一定の意図が反映されているであろう。もっとも「余臣」というのは巧妙な表現で、崇仏派(蘇我氏)以外はすべてこれに収まってしまいうから、事実には反したことにはならないけれども、少くとも排仏派の張本を隠匿してしまふであろう。

『書紀』と「縁起」の重なるところに見出される排仏派とは誰か。われわれは具体的な人名を二人見出すことができる。一人は、敏達十四年の破仏に、三尼を海石榴市の亭(「縁起」では「都波岐市長屋」)に引出し、衆人環視のもとに還俗せしめた佐伯造御室(佐俣岐弥牟留古造)であるが、彼は『書紀』では物部守屋の命をうけた執行吏であるから、排仏派の張本と見なすことはできないであろう。それでは、「縁起」で佐伯造に命を下したのは誰れとしているかという点、ここにはっきりと「他田天皇」すなわち敏達天皇の名が明記されているのである。『書紀』は、敏達天皇が排仏の張本であることを該当する敏達十四年条にすることをさすがにはばかたが、その即位前紀には「天皇、仏法を信じたまわず、文史を愛したまう」と記録することを忘れていない。排仏派の中心が敏達天皇

であったことは、二つの異伝がともに承認する古伝であったのである。

私は、日本仏教の伝来に当って、百済や新羅とも異なる特異な反応の生じた基本的な理由をこの点にみとめたいと思う。すなわち日本では、仏教は新興の大貴族、蘇我氏によって受容されたが、長らく天皇の承認が得られなかったため、普及することができなかったばかりでなく、その間何度かの迫害を蒙ることがあった。仏教の受容が国家的な承認をうるのは、伝来後五〇年近くを経た推古朝の初年であり、さらに天皇家が仏教信仰を受け入れるのは、一〇〇年後の孝徳朝をまたねばならなかった。

註

- (1) 塚本善隆『中国仏教通史』第一卷（鈴木学術財団、一九六八年三月）四五―四七ページ。
- (2) 鎌田茂雄『中国仏教史』（岩波書店、一九七八年九月）一八一―二四ページ。
- (3) 鎌田前掲書、二二ページ。
- (4) 塚本前掲書、五ページ。
- (5) 「綜理衆経目録」は現存しないが、僧祐撰『出三藏記集』の録（巻二―五）は道安の「綜理衆経目録」を考校増補したものでこれによってその内容を窺うことができる（『大正新修大藏経』第四九巻、史伝部一、二九ページ以下）。
- (6) 註(5)参照。
- (7) 高田修『仏像の起源』（岩波書店、一九六七年九月）。
- (8) 池内宏『満鮮史研究』上世第一冊（吉川弘文館、一九五二年九月）八五―一〇七ページ。

- (9) 池内前掲書、二九五―三三四ページ。
- (10) 『三國史記』卷一八、故国原王四一年冬十月条、及び同書卷二四、近肖古王二六年条。
- (11) 『晋書』帝紀第九、簡文帝咸安二年六月条。
- (12) 『三國史記』卷一八、故国原王九年条、同広開土王二年条。
- (13) 『大正新修大藏経』第五〇巻、史伝部二、三九二ページ。
- (14) 『鳳巖寺智証大師寂照塔碑』（『朝鮮金石総覧』上、八九ページ）。
- (15) 『朝鮮画報』一九七九年一月号（朝鮮画報社）。武田幸男「徳興里壁面古墳被葬者の出自と経歴」（『朝鮮学報』第一三〇輯、一九八九年一月）。
- (16) 田村円澄『古代朝鮮仏教と日本仏教』（吉川弘文館、一九七〇年六月）九ページおよび八一ページ。
- (17) 『大正新修大藏経』第二巻、阿含部、七八七―七八九ページ。『同』第一四巻、経集部、四二二―四二三ページ。
- (18) 『大正新修大藏経』第二巻、阿含部、五四九ページ。
- (19) 『高僧伝』によれば、彼は足が白く、「泥水を涉るといえども、未だかつて沾湿」しなかったため、「白足和尚」とよばれたという。
- (20) 『三國志』魏書（卷三〇）東夷伝、高句麗条。
- (21) 三品彰英『古代祭政と穀霊信仰』（平凡社、一九七三年二月）一五八―二三〇ページ。
- (22) 三品前掲書、一六四ページ。
- (23) 三品前掲書、四九ページ及び一七三ページ。
- (24) 三品彰英『神話と文化史』（平凡社、一九七一年九月）五三〇―五三一ページ。
- (25) 井上秀雄「四世紀後半における高句麗王の性格」（『朝鮮学報』第九〇輯、朝鮮学会、一九七九年一月）五七ページ。
- (26) 「新しく発掘整理した高句麗東明王陵」堀田啓一訳、（『古代学研究』九二号、一九八〇年五月）。

- (37) 菅谷文則「八角堂の建立を通じてみた古墳終末時の一様相」(『史泉』四〇号、一九七〇年三月)。
- (38) 『晋書』(卷九)孝武帝紀、太元九年七月条。
- (39) 末松保和『新羅史の諸問題』(東洋文庫、一九五四年一月)一三五ページ。
- (40) 『晋書』及び『梁書』によれば、三七二年、三七九年、三八〇年、三八四年に入貢の記録がある。
- (41) 末松前掲書(註29)二〇七―二三四ページ。
- (42) 鎌田茂雄「中国仏教の展開と東アジア仏教圏の成立」(『岩波講座世界歴史』六、一九七一年一月)一四八―一四九ページ。
- 田村円澄「百濟仏教史序説」(田村円澄・黄寿永編『百濟文化と飛鳥文化』、吉川弘文館、一九七八年一〇月)三一―三二二ページ。
- (43) 『三國史記』(卷二三)百濟始祖温祚王条、『三國遺事』(卷二)南扶余、前百濟条、『宋書』(卷九七)夷蛮伝。
- (44) 旗田魏『朝鮮史』(岩波書店、一九五一年二月)三二二ページ。
- (45) 『三國志』(卷三〇)魏書、東夷伝、韓条。
- (46) 『三國志』(卷三〇)魏書、東夷伝、韓条。
- (47) 三品彰英『古代祭政と穀靈信仰』(平凡社、一九七三年二月)二四三―二四八ページ。
- (48) 三品前掲書(註6)二二二ページ。
- (49) 三品前掲書(註6)二四七ページ。
- (50) 三品彰英『神話と文化史』(平凡社、一九七二年九月)二一五ページ。
- (51) 井上秀雄「古代朝鮮の文化領域——三國時代地名語尾から見て——」(『朝鮮学報』二四輯、一九六二年七月)七五ページ。
- (52) 池内前掲書(註8)三二五―三八七ページ。
- (53) 池内前掲書(註8)三六三ページ。
- (54) 『梁書』(卷五四)諸夷伝、百濟条。
- (55) 金元竜・有光教一編『武寧王陵』(学生社、一九七八年一月)。
- (46) 田村前掲註6論文三二二ページ。
- (47) 前掲『武寧王陵』。
- (48) 輕部慈恩『百濟美術』(宝雲舎、一九四六年)二四五ページ。
- (49) 朴容慎「百濟瓦当の体系的分類——軒丸瓦を中心として——」(田村円澄・黄寿永編前掲書、註6)。
- (50) 稲垣晋也「新羅の古瓦と飛鳥白鳳時代古瓦の新羅的要素」(田村円澄・秦弘燮編『新羅と日本古代文化』吉川弘文館、一九八一年一〇月)。
- (51) 『三國遺事』(卷三)原宗興法条。
- (52) 朴容慎前掲註6論文一八九ページ。
- (53) 北野耕平「百濟時代寺院址の分布と立地」(田村・黄編前掲書、註6)一一五―一八八ページ。
- (54) 『梁書』(卷二)武帝紀天監二年条に見える百濟王余の進号は、武帝即位に伴う形式的なものと思われるので省いた。
- (55) 『梁書』(卷五八)諸夷伝、百濟条。
- (56) 今西竜『百濟史研究』(近沢書店、一九三四年五月)一三一―一三二ページ及同二六七ページ。
- (57) 『日本書紀』(卷一七)繼体天皇七年六月条、同一〇年九月条、同(卷一九)欽明天皇十五年二月条。
- (58) 田村前掲註6論文三二八ページ。
- (59) 森三樹三郎『梁の武帝——仏教王朝の悲劇——』(平楽寺書店、一九五六年七月)一四九ページ。
- (60) 森前掲書、一三四―一六九ページ。
- (61) 森前掲書、一五〇―一五一ページ。
- (62) 『資治通鑑』(卷一〇四)晋紀二六、太平二年条。
- (63) 『太平御覧』(卷七八一)四夷部二、東夷二、新羅条。
- (64) 末松前掲書(註29)一五四ページ。
- (65) 井上秀雄「朝鮮・日本における国家の成立」(『岩波講座世界歴史』六、岩波書店、一九七一年一月)三五ページ。

- 66) 三品前掲書(註67) 二七〇、五五四―五八一ページ。
- 67) 三品前掲書(註67) 五六六―五八一ページ。
- 68) 三品前掲書(註68) 三四三―三八一ページ。
- 69) 『新唐書』(卷二二〇)東夷伝、新羅。
- 70) 末松前掲書(註69) 二三五―三〇七ページ。
- 71) 末松前掲書(註69) 二一八―二一九ページ。
- 72) 末松前掲書(註69) 二二三―二二五ページ。
- 73) 『梁書』(卷三)武帝紀、普通二年一月条。
- 74) 『新唐書』(卷二二〇)東夷伝、新羅。
- 75) 末松前掲書(註69) 一八一―二六六ページ。
- 76) 『魏書』(卷八)世宗紀、永平元年三月己亥条。
- 77) 『三國史記』(卷三)訥祇麻立干条分注。
- 78) 『新日本紀』(卷一七)秘訓二、(新訂増補前代史大系本二四〇ページ)。
- 79) 『新日本紀』(卷一八)秘訓三、(同上二四五ページ)。
- 80) 末松前掲書(註69) 一六〇、三三二―三三三ページ。
- 81) 池内宏『滿鮮史研究』上世第二冊(吉川弘文館、一九五〇年六月) 一九六ページ。末松前掲書(註69) 四三九―四四九ページ。
- 82) 末松前掲書(註69) 二七六―二九四ページ。
- 83) 『三國史記』(卷四四)居柒夫伝。
- 84) 『三國遺事』(卷三)興法、阿道基羅及原宗興法。
- 85) 金正基『仏教建築』(田村円澄、秦弘變編前掲書註69) 一一八ページ。
- 86) 稻垣晋也、前掲註69論文、一六一ページ。
- 87) 『三國史記』(卷四)真興王二四年二月条、同二七年条、同三五年三月条、(卷五)善徳王二四年三月条、『三國遺事』(卷四)皇竜寺文六、皇竜寺九層塔。
- 88) 金正基前掲註69論文、一一〇―一二六ページ。
- 89) 稻垣前掲註69論文、一六四、一六六ページ。
- 90) 稻垣前掲註69論文、一七三―一七四ページ。

東アジアにおける仏教の伝来と受容

- 91) 李基白「皇竜寺とその創建」(田村・秦編前掲書註69) 一八八ページ。
- 92) 稻垣前掲註69論文、一六三―一六四ページ。
- 93) 『隋書』(卷八一)東夷伝倭国条。
- 94) 松本裕美「欽明朝仏教公伝について―公伝年次を中心として」(『東京女学館短期大学紀要』第一輯、一九七八年一月) 六一―六二ページ。
- 95) 池内前掲書(註8) 三五六―三五七ページ。
- 96) 『日本書紀』(日本古典文学大系) 下巻補注(岩波書店、一九六五年七月) 五五四―五五五ページ。
- 97) 松木前掲註69論文。
- 98) 敷田年治『日本書紀標注』卷二(小林林之助刊、一八九二年四月) 八丁。
- 99) 飯田武郷『日本書紀通釈』卷五〇(敵傍書房、一九四〇年一月) 第四冊、二七四―二七九ページ。
- 藤井頤孝「欽明紀の仏教伝来の記事について」(『史学雑誌』三六編八号、一九二五年八月)。
- 100) 井上薫「日本書紀仏教伝来記載考」(『歴史地理』八一卷二・四号、一九四二年二月、四月。のち同氏『日本古代の政治と宗教』吉川弘文館、一九六一年七月に収む)。
- 101) 平子鐸嶺「継体以下三皇紀の錯簡を弁ず」(『史学雑誌』一六編六・七号、一九〇五年六月、七月)。
- 102) 辻善之助『日本仏教史』上世編、(岩波書店、一九四四年一月) 三四―四三ページ。
- 103) 喜田貞吉「継体天皇以下三天皇皇位継承に関する疑問」(『歴史地理』五二卷一、一九二八年七月)。
- 104) 林屋辰三郎「継体・欽明朝内乱の史的分析」(同氏『古代国家の解体』東大出版会、一九五五年一〇月)。
- 105) 田村円澄「欽明十三年仏教伝来説と末法思想」(『日本歴史』一七八号、一九六三年三月。のち同氏『日本仏教史』一飛鳥時代、法蔵館、一

九八二年一月に再録)。

- (40) 益田宗「欽明天皇十三年仏教渡来説の成立」(『坂本太郎博士還暦記念日本古代史論集』上巻、吉川弘文館、一九六二年九月)。
- (41) 水野柳太郎「日本書紀仏教伝来年代の成立について」(『統日本紀研究』一一二号、一九六四年六月)。
- (42) 中井真孝「日本古代の仏教と民衆」(評論社、一九七三年九月)一八一—二二二ページ。
- (43) 北条文彦「日本仏教公伝年代の問題」(『書陵部紀要』第九輯、一九五八年三月)。
- (44) 笠井倭人「三国遺事百済王暦と日本書紀」(『朝鮮学報』二四輯、一九六二年七月)。
- (45) 笠井は聖明王の即位年、すなわち武寧王の没年を示す客観史料として、『梁書』の記事を用いて、五二四年と推定したが、その後、武寧王陵が発見され、武寧王の没年が五二三年であることが明らかになった。これによって算定しなおすと、聖明王二六年は五四八年となる。
- (46) 笠井前掲註(45)論文。
- (47) 福山敏男「飛鳥寺の創立」(『史学雑誌』四五編一〇号、一九三四年一〇月)のち同氏「日本建築史研究」墨水書房、一九六八年六月に再録)、同「豊浦寺の創立」(『史学雑誌』四六編一二号、一九三五年一二月)のち同氏前掲書に再録)。
- (48) 松本裕美「日本書紀編纂と平城京元興寺」(『国学院雑誌』七六巻八号、一九七五年八月)。
- (49) 二葉憲香「元興寺縁起と日本書紀」(『末永先生古稀記念古代学論叢』同記念会、一九六七年一〇月)。
- (50) この場合、戊午革運説を想定しがたいことは、松本裕美前掲論文(註(49))参照。
- (51) 西田長男「日本書紀の仏教関係記事」(『大倉山論集』第一輯、一九五二年六月)のち同氏「日本神道史研究」第三巻、講談社、一九七八年六

月に再録)。

- (40) 松本裕美「二種類の元興寺縁起」(『日本歴史』三二五号、一九七五年六月)同「日本書紀編纂と平城京元興寺」(前掲註(48))、同「欽明朝仏教公伝について——公伝年次を中心として」(前掲註(49))。
- (41) 日野昭「日本古代の氏族伝承の研究」(永田文昌堂、一九七一年九月)一八七—二〇七ページ。
- (42) 日野前掲書(註(41))一九六ページ。
- (43) 日野前掲書(註(42))二〇〇ページ。
- (44) 池内宏「日本上代史の一研究」(近藤書店、一九四七年八月)三二五ページ。
- (45) 『日本書紀』(巻二二)履中天皇二年一〇月条。
- (46) 『古語拾遺』(『群書類従』第一六輯、雑部、経済雑誌社、一八九四年八月)七ページ。
- (47) 『日本書紀』(巻一四)雄略天皇九年条。
- (48) 『日本書紀』(巻二〇)敏達天皇一三年是歳条、なお『元興寺縁起』にも「校師首達等女斯麻売年十七」と見える。
- (49) 『日本書紀』(巻二一)用明天皇二年四月丙午条。
- (50) 『日本書紀』(巻二二)推古天皇一四年五月戊午条。
- (51) 平野邦雄「大化前代社会組織の研究」(吉川弘文館、一九六九年五月)二〇二—二〇三ページ。
- (52) 『日本書紀』(巻一八)宣化天皇元年二月壬申朔条。
- (53) 『日本書紀』(巻一九)欽明天皇二年三月条。
- (54) 『上宮太子拾遺記』巻二、「太子伝玉林抄」巻八所引の「元興寺縁起」逸文、松本前掲註(49)論文(4)のち。なお『扶桑略記』推古天皇元年正月条にも、同趣旨の記事がある。
- (55) 益田前掲註(49)論文。
- (56) 拙稿「わが国における内道場の起源」(『仏教の歴史と文化』仏教史学会編、一九八〇年二月)。(完)