

第38回 日文研フォーラム



古代日本佛教における韓国佛教の役割

The Role of Korean Buddhism in the Ancient
Japanese Buddhism



洪 潤 植
Hong Yoon Sik

国際日本文化研究センター

日文研フォーラムは、国際日本文化研究センターの創設にあたり、一九八七年に開設された事業の一つであります。その主な目的は海外の日本研究者と日本の研究者との交流を促進することにあります。

研究という人間の営みは、フォーマルな活動のみで成り立っているわけではなく、たまたま顔を出した会や、お茶を飲みながらの議論や情報交換などが貴重な契機になることがしばしばあります。このフォーラムはそのような契機を生み出すことを願い、様々な研究者が自由なテーマで話が出来るように、文字どおりインフォーマルな「広場」を提供しようとするものです。

このフォーラムの報告書の公刊を機として、皆様の日文研フォーラムへのご理解が深まりますことを祈念いたしております。

国際日本文化研究センター

所長 梅原 猛

● テーマ ●

古代日本佛教における韓国佛教の役割

The Role of Korean Buddhism in the Ancient Japanese Buddhism

● 発表者 ●

洪潤植

Hong Yoon Sik



発表者紹介

洪 潤 植

Hong Yoon Sik

大韓民国東国大学校歴史教育科教授

1934年大韓民国生まれ。1959年、東国大学校史学科卒業。1973年、佛教大学大学院修了。1977年、佛教大学より文学博士号（韓国仏教儀礼の研究）を取得。1974-77年、円光大学校専任講師、1977-82年、同大学助教授、1982-87年、同大学副教授。1987年より東国大学校歴史教育科教授。1987-91年、韓国政府文化部の文化財委員を務めた。1991年4月-92年3月、龍谷大学文学部客員教授。佛教大学大学院仏教文化専攻講師。専門は韓国史(韓国仏教史)。

主な著作

「韓国仏教儀礼の研究」(1976年、隆文館)

「高麗仏画の研究」(1983年、同和出版)

「三國遺事と韓国の古代文化」(1984年、円光大学出版局)

「韓国の仏教美術」(1987年、大円精舎)

「韓国仏教史の研究」(1988年、教文社)

その他、仏教美術や仏教史にかんする論文多数。

I 序言

II 百濟仏教と日本初伝仏教の展開

- 一、日本初伝仏教の展開過程
- 二、日本初伝仏教の性格

III 新羅仏教と聖徳太子の日本仏教

- 一、私寺仏教から宮寺仏教への転換
- 二、新羅仏教と聖徳太子信仰
- 三、王権の確立と国家仏教への発展

IV 韓国仏教の受容基盤と日本仏教

- 一、古代韓国の土着信仰と日本仏教
- 二、高句麗・百濟・新羅と日本仏教

V 結語

I 序言

古代韓日仏教文化交流に関する研究は、その研究資料がほとんど古代高句麗・百濟・新羅の三国が一方的に仏教を伝えたという記事ばかりで、今までの研究が大きく誤解されており、もう一方、日本側ではこの部分の研究をなおざりにして、無視してしまう傾向さえあった。つまり、百濟が日本に仏教を伝えたという事実に対し、それが下賜か献上かという問題が提起されたのがそれであり、(一) 一方、日本が古代仏教を論ずるにおいてインド・中国・日本の三国仏教論を提示しながらも韓国仏教を論外にしているのがそれであると言えよう。(二)

しかし、こうした事情は、一方はともすれば仏教を日本に伝え恩恵を施したという立場になりがちであり、また他方は仏教を伝えてもらったのは事実だが、あまり影響は受けたことがないという姿勢をとったことから由来するかも知れない。そのため古代韓日間の仏教文化交流に関する研究は、主に古代韓国が日本に仏教を伝えてくれた事実を中心として研究するべきだが、こうした仏教伝来の事実をもっと総合的な文化交流の次元から見極めていくと、当時の韓日間の関係をより具体的に説明することが出来ると思うのである。

このような視角の研究が今まで全然なかったわけではないが、これらは交流次元という側面では進みがあっても、部分的な交流に限られているので、物足りなさを感じられる。三従って、本研究は出来るだけより多くの因果関係を総合するという立場から、古代韓日間の仏教文化交流の真骨頂に接近していきたい。ここでいう韓国の古代とは、三国時代に限られた時期で、本研究は同時代の両国間の交流関係を対象にする。

II 百濟仏教と日本初伝仏教の展開

一、日本初伝仏教の展開過程

まず、韓国や日本の史書が伝えている両国の仏教初伝に関する記事の相違に注目していただきたい。《三国史記》や《三国遺史》は、高句麗・百濟・新羅に初めて仏教が伝わったことを次のように述べている。

(一) 高句麗

小獸林王二年、前秦の符堅王が使臣と僧順道をもって仏像や経文を送り、翌年省門寺を創建して順道をこの寺に泊まらせた。これが高句麗仏教の始初である。

四

(二) 百濟

沈流王元年、胡僧の摩羅難陀が東晋から来、彼を歓迎して王宮に泊まらせて禮敬した。翌年、新都漢山州に寺を建て、僧一〇人を得度させた。これが百濟仏教の始初である。五

(三) 新羅

新羅の仏教は様々な紆余曲折を経て社会に伝来したので、高句麗や百濟のように簡単には述べられない。新羅に仏教を伝えた者は沙門で、信仰の対象は三宝であった。礼拝の場所がなかったが、初めて持つようになったのは訥祇王のときである。六

以上、古代韓国社会での仏教伝来の史実から見ると、仏像・仏経・仏僧の三宝が伝わり、またこれらを受容する仏寺の創建がなくては、仏教の伝来とは認めら

れなかつたと思われる。

高句麗は、この四つの仏教伝来の条件を明示している。しかし百済と新羅とは仏像や経文が伝えられたことを明確に記述してはいないが、仏僧が来て仏教を伝え、仏寺を創建して仏教を広めたということから、仏像や経典を仏僧が持ってきたのを間接的に伝えていると言える。これに比べて、《日本書紀》が伝えている日本仏教の初伝記事は次のように異なっている。

欽明天皇一三年（五三三）、百済の聖明王は西部姫氏達率怒惻斯致契らを遣わして、釈迦・仏の金銅像一軀、幡蓋若干、経論若干巻を贈った。別に上表し、仏を広く礼拝する功德を述べて、「この法は諸法の中で最勝であります。解り難く入り難くて、周公・孔子も知ることが出来ないほどでしたが、無量無辺の福德果報を生じ、無上の菩提を成し、例えば人が随意宝珠を抱いて、なんでも思い通りになるようなものです」^七とある。

つまり、百済の聖王が仏像と仏典を伝え、仏法の優れたことを賛文をもって理解させているにほかならない。ここでは仏僧が来たこともなく、仏寺の建立もな

いのである。しかし、この日本書記の記録は幾つかの理由から信頼性を欠いていると言われるが、◇これに対して信頼性をもつ日本初伝仏教文献と言われている
△元興寺伽藍縁起並流記資財帳▽でも事情は同じである。この記録によると、太子像、灌仏器、仏説起卷一篋が伝えられたとあり、ここでも仏像類と仏典類のみを言及している。

以上のような日本の初伝仏教の記事は、仏教が一方的に伝えられただけで、日本社会がこれを受け入れていなかったことを示したものと言える。

日本の欽明天皇は仏教の受容を強いられる立場ではなかったため、百濟から贈られた仏像や經典を奉仏派の蘇我稲目に取らせ、自分は中間に立っていた。このように伝えられた仏教を、百濟から日本に贈与された仏教だと見ている。九

しかし、当時の国家間で仏教が伝わるということは、王権確立を通じた古代国家の発展と緊密な関係をもつ文化段階を背景にしているので、二〇日本が仏教を積極的に受容しなかったのは、百濟が贈与したためと言うよりは、むしろ受容できる文化段階ではなかったことを意味しているのである。

一方、以上のような百濟仏教を国家的な立場からは受容しなかったとしても、蘇我氏などの奉仏派豪族がこれを受容して、その後、国家的・社会的な仏教に展

開・発展していくために、古代韓国仏教の支援と指導が続いた事実注目すべきである。またこのような事実も日本仏教伝来の歴史として認めなければならぬのである。つまり、日本の仏教伝来は、新羅仏教のように幾つかの段階の展開過程を経ているが、このような過程には古代韓国仏教が大きな役割をはたしたのである。

その日本仏教伝来の過程の段階をみると、次のようである。

(一) 第一段階

百済系渡来人たちと深く係わっていた(二)奉仏派の豪族、蘇我稲目が百済の送った仏像と経典を自分の家に奉安し、私的な信奉を行なう段階。

(二) 第二段階

反対派によって伝えられた初期の仏像は「難波の堀江」に捨てられ、それ以後、蘇我稲目のあとを継いだ蘇我馬子の私邸に仏像はなかったが、敏達天皇一三年(五四)、鹿深氏が百済から弥勒石像一軀を持ってきて蘇我馬子の私邸の入口に奉安し、善信尼などの尼僧に弥勒石像を礼拝供養させた。(三)

ここでは前段階とは違って、仏像を自宅の奥に隠して個人の崇拜をしたのではなくて家の入口に安置して、より多くの人々に崇拜の便宜を図り、尼僧に仏像を崇拜供養させる仏教儀礼の進展まで到っている。(一三) 一方、同じ時期の敏達一四年(天武)二月一五日、釈迦の涅槃日を記念して、蘇我馬子の根拠地の豊浦に日本最初の仏塔の造営が始まった。(一四) これは百済の威徳王が敏達天皇六年(天武)、僧侶と共に造仏工・造寺工を遣わしたということから、これら僧侶と技術者によって造られたと思われる。(一五)

以上の二段階を見ると、仏像・仏典が伝えられただけでなく、伽藍が形成され、仏教儀礼を行なう僧尼の出現もあったのである。これは豪族勢力による仏教の社会化を意味するが、こうした豪族勢力による仏教の社会化に危機感を感じた敏達天皇は、疫病の流行が蘇我馬子などの奉仏に因るといって、破仏行為を敢行して仏像・仏殿などを破壊し、善信尼などの僧尼を還俗させた。(一六)

(三) 第三段階

蘇我馬子が発病し、仏教への帰依を敏達天皇に発願したので、敏達は蘇我馬子に限りて奉仏を許可した。馬子は善信尼らに弥勒像を供養させて病気が治った。

(一七)これをきっかけに蘇我馬子による奉仏は一段と発展するようになった。つまり、仏教信仰とは、仏像や仏典を奉安し、いいかげんに礼拝供養すればすむのではなくて、伝統的な仏教の戒法に従って受戒した僧尼によって祈願行為を行なうべきだという僧宝信仰への発展を見ることになった。前の第二段階でも、善信尼らの出家者が存在したが、これらは仏僧の役割を代行した巫女に過ぎなかったので、正統の戒法を受け継いだ僧尼を要したのである。

このような願いを用明天皇二年(五七)、来日した百済の臣が聞き、彼は百済の尼僧の受戒法を次のように語っている。

尼僧はまず、尼寺に一〇人の尼師を招請して戒を受け、また法師寺に行つて一〇人の法師を招き受戒する。(一八)

ここで、尼僧の受戒のためには二〇人の戒師が要り、尼寺と法師寺が必要であるが、当時、日本には善信尼らが居住する尼寺はあったが、法師寺と戒師の資格をもつ二〇人の僧尼がいなかった。それで、仏教の正統的受戒のためには、まず法師寺を建て、また百済から戒師の資格のある僧尼を招かなければならなかった。

こうして蘇我馬子は皇室と諸豪族に訴え、反物部勢力を糾合し反仏派の物部勢力を打倒しながら法師寺建立の立志を強化した。蘇我馬子は崇峻元年（五八〇）、百済に要請し、僧侶や造寺工・露盤工・匠工・絵画工人などの法師寺の建立に必要な要員を遣わしてもらった。一九この時、日本に來た百済僧は六人で、受戒のため必要な二〇人の戒師には及ばなかったので、善信尼らはやむを得ず百済に行つて受戒するしかなかった。これが日本最初の百済留学学問僧であつた。二〇崇峻天皇三年（五八〇）、百済に行つて受戒した善信尼ら五人の尼僧が帰国し、尼寺用として造営中の櫻井寺（後の豊浦寺）に泊まるようになり、五八八年、百済から來た僧侶六人は法師寺の建立予定地に假僧房を建てて居住した。

（四）第四段階

この段階では、受戒のためにはもとより、戒を受ける僧侶が僧宝としての役割を果たすため必要な法師寺の建立が続くのである。法師寺建立の必要性はすでに前段階で要求されたところだが、前段階では法師寺の機能を担当する僧宝が設けられていなかったで、これを充足するためには百済に留学僧を送つて、戻つてくるのを待つしかなかった。第三段階ですでに建立中であつた尼寺としての桜井

寺と共に法師寺をその近くに建てようとしたのは、百済の法師寺と尼寺との機能を日本に移植するためだったと思われる。今日、当時百済の法師寺や尼寺について確かめる方法はないが、《大日本仏教全書》によると、

百済の法師寺と尼寺では、毎月一日と一五日の二度にかけて白羯磨の法会を行なうのが恒例であった。二）同地域の僧と尼が一五日ごとに午前中一寺で会同し、読誦した戒律の条目に基づいて各者に該当する罪を絵像の前で懺悔告白する。このような会場の寺は、法師寺と尼寺が交代するが、法師寺と尼寺は鐘の音が聞こえる所に位置して、おたがいに容易に往来する。三）

と書いてある。すなわち、百済の正統仏法を日本に移植するためには法師寺の建立が必要であり、また法師寺の建立のため百済の僧侶や技術者らを招いたのは当然のことであろう。この法師寺は今日の飛鳥寺に当たるといわれるが、一九五六年より一九五七年にかけて発掘調査によって、創建当時の伽藍遺構が見つかった。三）また同報告によると、この寺の伽藍配置は、塔を中心として東西と北に三金堂が配置されて、周りに回廊があり、塔の正面に中門、中金堂の北側に講堂址が発見されたと言う。

このような伽藍配置は、八角塔址を中心として北と東西に三金堂をもつ一塔三金堂の伽藍配置で、高句麗の金剛寺とも比定される韓国平安南道清岩里廢寺址の伽藍配置と同じ系列のものだと見込まれる。(二四)もう一方、同寺址からは百済瓦堂や同系列の瓦堂が発見された。また、前述の百済技術者によって、この飛鳥寺が創建されたという文献記録から見れば、むしろこの伽藍は百済系の伽藍様式によるのではないかと考えられる。

一方、飛鳥寺の完工の後、高句麗の僧惠慈と百済の僧惠聡の二師を迎え、渡来人の止利によって、中金堂の丈六釈迦金銅像が造られたと言う。(二五)これによると、飛鳥寺と関連しては高句麗仏教との係わりをも排除してはならないと思われる。

以上のように飛鳥寺の建立は高句麗・百済の宗教的・技術的な支援なしでは不可能なことであって、後の飛鳥寺の経営にも惠慈、惠聡など高句麗・百済僧の指導を要したのである。のみならず、百済僧の觀勒を僧尼檢校の最高の地位である僧正に任じて僧尼の指導を任せている。(二六)つまり、日本最初の仏寺とも言える飛鳥寺はいろんな紆余曲折を経て完工され、経営が出来るようになるが、以上のように四段階にかけて展開・発展した日本初期仏教のあらゆる役割を百済仏教が

主に担当したとも言えるのであろう。

二、日本初伝仏教の性格

前述したように、日本初伝仏教の展開過程は、韓国のように国家や王室中心の仏教でなくて、蘇我氏などの豪族が中心となっている。すなわち、国家仏教でなくて豪族仏教として成長していったことから、その特異性が見られるのである。

例えば、韓国の場合は、在来の部族的信仰を仏教が受容、統合するという性格をもっているが、(三)日本初伝仏教は、まず、部族信仰を自ら仏教に転換させている。そして、族的信仰から仏教信仰に転換した豪族が他の豪族を転換させる段階を経て初めて、国家仏教に発展するようになったのである。

日本仏教を最初に受け入れた有力豪族の蘇我氏が建立した飛鳥寺が、日本固有の国神を崇拝する豪族の領有地でなく、古代韓国系の渡来人を村主とする渡来人の領有地に建てられたというのは注目すべきことである。(四)なぜならば、真神原と呼ばれた飛鳥寺の創建予定地には昔から槻木があつて、この樹林は、この地元の人々の宗教聖地だったと言う。しからば、飛鳥寺の創建は仏教以前の樹木崇

拜の聖地に仏寺が建てられ、樹林信仰での巫が飛鳥寺の僧尼となるわけだが、二五
こうした例は、古代韓国社会に仏教が受けられた当時の事情からも見きわめるこ
とができるからである。つまり、蘇塗信仰の基盤の上に仏教が受容される百濟仏
教がそれであり、三〇新羅で天鏡林に興輪寺が、神遊林に四天王寺が建てられた
ということなどが、そのようなことだと思われる。三〇

古代日本でも樹林信仰はあっただろうが、飛鳥寺が建てられた聖地が古代韓国
系神の聖地だったとすれば、日本仏教の始源をなす飛鳥寺は蘇我氏を中心とした
豪族の私寺的な性格をもつのは言うまでもなく、その私寺的な性格をもつ飛鳥寺
は古代韓国仏教が蘇塗信仰に基づいて仏寺を建立する類型と同じ脈絡から理解さ
れるのである。

結局、日本の初期仏教は蘇我氏を中心とした豪族の私寺仏教に始まるが、反仏
派の物部氏の豪族勢力が崩壊したのち、より多くの有力豪族らが蘇我氏の支援を
受けて私寺を建立したので、その数は四六個寺に到ると言われる。三〇そして次
の日本仏教は、このように有力豪族によって建てられた余他の私寺が再び高句麗・新
羅の仏教を受け入れながら新たな仏教文化の発展を図るようになったと思われる。

Ⅲ 新羅仏教と聖徳太子の日本仏教

百済の聖王が五三六年、初めて日本に仏教を伝えて以来、蘇我氏の豪族が中心となつて物部豪族らの反対を退けながら、五九六年、飛鳥寺を創建した。そして、他の豪族勢力も仏寺を建て、私的な仏教が發展していくまで日本皇室の仏教への関心が如何なるものだったかを見ると、最初伝来当時の欽明天皇（三三六）は、仏教に対し奉仏派と反仏派の中立的な立場で、敏達天皇（三三九）は、仏教受容の姿勢を取っていなかった。その後、用明天皇（三五〇）によつて初めて崇拜され、聖徳太子に到つて、国家仏教としての性格をもつようになるが、こうした仏教が白鳳奈良仏教に引き継がれたのである。

一、私寺仏教から官寺仏教への転換

私寺仏教とは、国家仏教ではなくて豪族一家の祈願を担当する仏寺を指し、官寺とは、国家仏教、すなわち国家と人民の安寧を祈るのを目当てに建てられた仏寺を指す。韓国の寺院は初期の一部を除いては最初から官寺、つまり国家仏教か

ら始まっているが、日本仏教は前述したように草創期の寺院は私寺から始まっている。そして、このような私寺が官寺に転換するには、半世紀以上の長い日々を待ってからである。これは私寺として創建された飛鳥寺が、官寺に移行する過程を見ればもっと明らかになるのである。

飛鳥寺が蘇我馬子の発願による私寺だったというのは、日本書紀 崇峻天皇前記（天七）で明らかだが、大化改新により、馬子の子孫である蝦夷入鹿親子が滅亡し、飛鳥寺側では新しい飛鳥寺の創建縁起を創作して、皇室との関係を深めて官寺的性格の寺院に変貌していくのである。つまり、飛鳥寺では縁起を創作し直す過程で、創立者の蘇我馬子との関係を出るだけ薄くし、その代りに飛鳥寺の創立に天皇が関与しているかのように記述している事実を幾つかの文献から見極めることが出来るが、大体その過程は次のようである。

第一段階では、馬子が発願者として蘇我氏自身のため創寺したのを明らかにしている。三

第二段階では、馬子が天皇のため寺を建てるといふ発願の主体者に変貌している。四

第三段階では、推古天皇が発願者となって馬子と聖徳太子に命じて寺を建てしめたことになっている。(三)

最終段階では、馬子の名前は全く見えなくなり、推古天皇の勅願で、寺と仏像が造成されたことになっている。(三)

このようにして飛鳥寺は徐々に官寺的性格を強化して、まもなく天武九年(六八〇)には国の官寺である大官大寺の一つになったのである。

以上の如く七世紀末から八世紀の初めになると、日本には飛鳥寺・薬師寺・川原寺・大官大寺・法隆寺などの寺刹が国家的寺院の官寺として経営される。

日本仏教において私寺が官寺に移行する過程を見ると、最初の段階の私寺の性格を明らかに表すのは、発願者が個人であり、目的も個人の安寧を祈願しているのである。しかし、官寺に移行する第一段階において、国王や王室の安全のために寺を建てるという発願文の変化が出る。こうした段階の代表的な寺刹として、四天王寺・法隆寺などに注目すべきだと思われる。なぜならば、これは聖徳太子信仰と新羅仏教との係わりを理解するに役立つからである。

法隆寺は最初の寺名は斑鳩寺で、一次伽藍・二次伽藍・三次伽藍があったのが

発掘調査で確かめられたが、飛鳥寺の記録が《日本書紀》などに詳細に記載されているのに比べ、法隆寺のことは、文献記録からは詳しいことを見ることが出来ない。しかし、遺物を通して見ると、一次伽藍が聖徳太子自身によって創建されたといえ、二次伽藍は聖徳太子の死後、彼を迫慕して再建したことが分かる。一方、四天王寺は聖徳太子自身が建立したとも、または聖徳太子のため建立されたとも伝えられている。(三)

法隆寺は、古代韓国からの渡来人である奏河勝が創建したと伝えられている。(三) この寺は最初に京都九条の河原県に位置していたが、寺域が狭くて今日の太秦に移り建てたという。ところがこの寺を建てようとしていたある日、聖徳太子が諸豪族らに、自分の持っている仏像を礼拝したい者にゆずると言った。それで河勝が聖徳太子から仏像をもらって法隆寺を建てたという。(三)

この時、聖徳太子が奏河勝に寄贈した仏像が如何なる仏像で、また聖徳太子はどのような経路を経てこの仏像を手に入れたのかは分からないが、奏河勝がそれまで仏法興隆の主導権を握っていた飛鳥の蘇我馬子に仏像を求めず、斑鳩地方(法隆寺)の聖徳太子に仏像を求めたという点に目を引かれるのである。なぜならば聖徳太子と法隆寺の奏河勝、四天王寺の難波吉士などの結合は、仏教を通した

ものであり、このように仏教を媒介にする聖徳太子の支持者が徐々に増えていたとも考えられるからである。

聖徳太子は推古天皇の即位により、二〇歳にして摂政皇太子に任命され、政治的には冠位一二階の制定、一七条憲法の制定・公布などにより、革新的な施策を通して人材の登用と儀礼秩序の確立を図り、貴族官僚の徳育教化や政治の質的転換をもたらした。一方、摂政に就任した推古二年（五四）、始めて仏法僧の三法興隆の詔が発表されると、諸臣は君親のため寺の建立を競い合った。以後、聖徳太子崇拜の風潮が生じ、法隆寺と共に太子信仰を高揚するようになったという。四〇）この点に関して新羅仏教と聖徳太子信仰との関係が見られる次のような記事が注目される。

まず、六・七世紀にかけて新羅は、日本に仏像などの仏教文物を伝えている。その記事を《日本書紀》で見ると、

(一) 新羅遣奈此政奈末進調并送佛像

眞平王元年（五九）敏達天皇八年冬一〇月

(二) 新羅遣奈末竹世士貢佛像

眞平王三八年（六六） 推古天皇二六年秋七月

（三）新羅遣大使奈末智洗爾任那遣達率奈末智並來朝仍貢佛像一具及金塔并舍利
且大頂幡一具小幡十二條即佛像居於葛野秦寺以余舍利金塔灌頂幡等皆納宇
四天王寺。

眞平王四五年（六七） 推古天皇三一年秋七月

（四）大宰獻新羅調賦并別所獻佛像

神文王八年（六八） 持統天皇三年二月

（五）新羅獻金銅阿彌陀像金銅觀世音菩薩像大勢至菩薩像各一軀

神文王九年（六九） 持統天皇三年四月

以上のように、新羅では日本に仏像などの仏教文物を随時に送っていたことが分かるが、この中で特に目を引くのは（三）の記事である。この記事で「即仏像居於葛野秦寺」といって当時送った仏像の安置場所を明記しているからである。この葛野秦寺は今日の京都市太秦にある広隆寺で、この寺は我国の国宝八三号弥勒菩薩半跏思惟像と全く同型の弥勒像を奉安していることから我国との関係を思わせる。

ところが、この寺の創建は前述した記事の仏像を送った一年前に聖徳太子が別世(三三)したので、彼の冥福を祈るために新羅系の豪族と推定される奏河勝が創立したと伝えられている。四)そして、奏河勝は広隆寺の本尊仏を弥勒半跏像と奉安することを希望した。従って新羅の真平王にそのような仏像を要請してもらったのが、前記事の仏像であり、またそれが今日に伝わっている広隆寺の弥勒菩薩半跏思惟像だと知られている。四二)

一方、真平王に弥勒像と共に送られた金塔・舍利・灌頂幡などは難波の四天王寺に献されたというが、このような事実は蘇我氏や飛鳥寺などを通して百済関係の仏教文物が伝えられたこととは違って、大秦の広隆寺や難波の四天王寺には新羅の真平王から直接仏像・仏具などが献納されているのが注目されるのである。ここには弥勒信仰をめぐった新羅と日本との新たな仏教文化交流関係が形成されていたと考えられる。

真平王によって送られ四天王寺に献納された金塔・舍利などは《四天王寺御朱印縁起》に書いてある“金塗六十宝塔基”として知られているが、四三)同縁起によると、金堂の本尊仏は、金銅救世観音像一體だが、《太子伝古今目錄抄》所引の《大同縁起》には“弥勒菩薩一驅蓮華座”とされている弥勒菩薩像である。こ

のような菩薩像については百済国王が聖徳太子を敬い慕って造成した像だという寺伝もあるが、以上の四天王寺・広隆寺の新羅との関係から見ると、むしろ新羅との係わりを重視すべきだと思う。

四天王寺は聖徳太子の創建、または聖徳太子の為に創建されたという寺伝がある。(四)これは飛鳥寺が私寺から官寺に移行する過程の中で、創建者の発願が代るようになったことと同じ類型だと思われる。つまり、四天王寺も官寺としての位置を確固たるものにする以前に、私寺としての四天王寺が存在したのである。

田村圓澄は、この私寺としての四天王寺は難波に本拠地をもつ難波吉士によって創建され、一方、難波吉士の「吉士」とは、新羅の官等である十七官階のうち第十四位の「吉士」にあたると言って、難波吉士は新羅系人だと主張している。

そして、この難波吉士は六世紀の後半より七世紀にかけて日本朝廷の対新羅交渉が活発になると外交使節として新羅に度々行ったという。(四)

《日本書紀》によると、六一〇年、新羅・任那の使臣が入京した時、膳大伴は任那の使臣を迎える莊馬長に、そして新羅の使臣を案内する役を奏河勝が担っている。(四)

さて、法隆寺も、再建法隆寺の以前に私寺的性格をもつ斑鳩寺があったという

が、この私寺としての法隆寺の前身は、斑鳩地方（奈良県生駒郡斑鳩町）に本拠地をもつ膳氏豪族によって建てられたと推定されている。〔三〕膳氏家は早くから古代韓国と深い関係を結んでいた。膳斑鳩は、四六四年に高句麗の軍士に囲まれた新羅の王を救う為に、難波吉士赤目子と一緒に出兵しており、膳巴堤便は五四五年、百済に渡ったことがある。また膳傾子は五七〇年、高句麗使者を饗応する役を担うなど古代韓国の事情に詳しい開明豪族で、蘇我馬子と共に反仏派の物部安屋の討伐に参加した奉仏派であった。〔四〕

一方、膳氏と聖徳太子との関係を見ると、膳傾子の娘が聖徳太子の妃にもなるが、聖徳太子が六〇五年に斑鳩に宮を移した動機というのが膳氏による斑鳩の開明性にあった、ということにもっと重点をおくべきだと思われる。

このように見ると、斑鳩の膳氏、難波の難波吉士、太秦の河勝は皆護仏の豪族で、早くから私寺を所有していた。これら豪族の中、難波吉士と河勝などは新羅系人という基盤をもとにして古代韓国と深い関係を結んでおり、膳氏は韓国の事情をよく知っていた開明派豪族で、前述の二人の豪族とは、お互いに意気投合することが出来たのである。そして、聖徳太子と膳氏は仏教を前提とした開明性により、深い係わりが結ばれたと思われる。要するに聖徳太子、膳氏、難波吉士、

河勝氏らは仏教を基盤としてお互いに結ばれ、またその結合は百済仏教をもとにしていた蘇我氏による仏教とは違って、新羅と直接に連結された新しい仏教による結合（開明性）であった。

この新たな仏教は弥勒仏教を指向していた。そのような仏教は、私寺仏教を克服して公的な国家仏教を目指し、ここに聖徳太子による国家仏教が展開されたと考えられる。

二、新羅仏教と聖徳太子信仰

筆者は、韓国仏教史において初期仏教の主流をなしているのが弥勒思想であったのをしばしば強調してきたところだが、(咒)初期日本仏教においても、弥勒仏・弥勒菩薩像がよく登場している点が注目を引く。つまり、敏達天皇一三年に鹿深が百済から弥勒石像一體をもらってきて、善信尼らに供養禮拜させたのがそれである。(五)また、最初に百済が日本に仏教を伝えた時も太子像一軀を送ったというが、(五)この太子像も弥勒像を指していると思われる。もう一方、仏教を通して聖徳太子と関係深かった四天王寺、広隆寺などにも、前述したように弥勒像が

本尊として安置されたという。

それでは、韓国と日本が共に初期仏教において弥勒信仰に深い関心を表していたのは何を意味するのであろうか。

弥勒信仰は、死後、弥勒が修行している兜率天への往生を目的とする上生信仰と、弥勒の娑婆世界下生を待つ下生信仰とに分けられる。(五)ここで前者は弥勒菩薩が信仰の対象となり、後者は弥勒仏が信仰の対象となっている。(五)そして、上生信仰が個人の問題と係わる信仰形態を持つならば、下生信仰は国土や全国民に帰結される信仰形態をもつのである。(五)一方、上生信仰は戒律を守ることを強調するが、下生信仰は弥勒への礼敬のみを強調する。そして、前者は戒律重視ということから転輪聖王思想と結ばれ、(五)後者は弥勒下生が到来した時の世俗の政治は転輪聖王によって行われるということから転輪聖王と結ばれる。(五)ここで弥勒信仰は、上生信仰や下生信仰共に転輪聖王思想との係わりが考えられるが、新羅の弥勒信仰は上・下信仰が共存している。つまり、弥勒半跏像を造成し、八関斎戒など戒律を重んじる新羅仏教は上生信仰と言えるし、真慈らによって弥勒の下生を発願し、弥勒が花郎に化現するというのは、下生信仰の一端として見られる。(五)ところが、前者は主に貴族階層によって流行し、後者は王権を中心

として展開しているが、両形態の弥勒信仰は共に正法政治のために必要だったと思われる。

初期仏教の社会的展開が転輪聖王思想に基づいているというのは、真興王の行跡からも見極められる。真興王は二人の太子を銅輪・舎輪、または金輪と命名しているが、(弄)これは転輪聖王がその威徳に従って、金輪王・銀輪王・銅輪王・鉄輪王として四洲を治めるということから始まったと思われる。一方、真興王の巡狩碑に表れている巡行も、阿育王が行なった転輪聖王としての巡行と同じ性格であるのが理解される。つまり、阿育王は転輪聖王の立場からダルマの政治を行なって法巡行を自らの実践事項とした。巡行の主な目的は、沙門達と会見し彼らに布施を施すことと、各地の大衆と接触しながらダルマ政治に関する意見をまとめることであつた。(弄)

真興王の巡狩碑は、征服した各地方の人々を直接把握し、これらの地域社会に秩序を付与するのに一次的意味をもっていたが、こうした巡狩に法師を同行させていることは、阿育王によるダルマ政治の巡行によく似ている。

以上、初期新羅仏教の社会的展開は転輪聖王思想の実践にあり、それと係わって弥勒信仰が盛行したとも考えられる。特に新羅の弥勒信仰は花郎、すなわち弥

勒であり、半跏思惟像でもあるという信仰形態を展開させたという点に特徴がある。こうした発想は転輪聖王の立場から正法政治を目指していた真興王によって育成されたことから意味があると見られるのである。

百済においても弥勒信仰が大いに盛行したが、《三国遺事》の記録や益山弥勒寺の三院伽藍の遺蹟から下生信仰の盛行の様子を充分に推測できるのである。六〇しかし、このような下生信仰の道場が武王代に大いに経営される前、百済には弥勒上生信仰が流行していたのを、弥勒寺縁起説話が伝えていることから、六一百済にも弥勒上・下生信仰が共存していたことが分かる。そして、百済仏教の戒律上、弥勒信仰との係わりも謙益の事跡から見ることが出来る。六二一方、聖王・法王などによる戒律思想も、転輪聖王としてダルマの政治を行うのに必要だったという事実接近することが出来る。唯、新羅の弥勒信仰に見られる花郎の弥勒化現といった形態は見る事が出来ない。

もう一方、日本では、新羅系渡来氏族の難波吉士と奏河勝などの奏氏に弥勒上生信仰の対象である弥勒半跏思惟像が新羅から送られ、四天王寺と広隆寺に本尊として奉安されたというのはすでに述べたところだが、このような弥勒半跏思惟像を新羅では花郎と崇拜していたが、日本では半跏像信仰が聖徳太子の形で崇拜

されたという田村圓澄の論証はかなり目を引くのである。六三) なぜならばこのよ
うな信仰形態は、弥勒即花郎といった、新羅の弥勒信仰から由来していると考え
られるからである。

半跏像即聖徳太子の信仰形態をもつ寺院は、前述した四天王寺・広隆寺以外に
法隆寺・中宮寺・法起寺・橋寺・葛木寺などの七寺が八世紀前後に広がっていた
ことを△法隆寺伽藍緑起并流記資財帳▽などで見ることができる。

ところが、このような聖徳太子信仰が拡大していくうち、飛鳥寺が意図的に除
かれていたのは興味深いことである。なぜかと言えば、半跏像即聖徳太子信仰は
百済系仏教の影響を強く受けて存立した飛鳥寺を無視することから成り立ったと
見られるからである。そして、これは天智九年（法隆寺）の消失以前にすでに成
立して、(六)この時期を境に、日本仏教に対した新羅仏教の影響が百済に代わって
表れ始めたとも見るからである。

新羅の弥勒半跏像信仰は上生信仰で、またこうした信仰が花郎に関する崇拜だっ
たというのは前述の通りであるが、同時期の新羅においてはこうした上生信仰は
下生信仰と対をなしていたことに特徴的要素が見られる。これら花郎の立場から
見ると、花郎は個人的に崇拜の対象にもなるが（上生信仰）、龍華香徒と呼ばれた

花郎によって導かれた花郎集団と対をなしたのがこれである（下生信仰）。六五しかし日本の「半跏像即聖徳太子信仰」のパターンは新羅に比べれば、聖徳太子個人の崇拜に止まった上生信仰の段階で、これは前述した聖徳太子崇拜の寺院が未だ官寺としての位置を得ていなかった私寺の段階だったのを意味している。

ところが、この聖徳太子信仰は法隆寺の消失年代の六七〇年を境に大きい変化を呼び起こしている。つまり、飛鳥時代が幕を下ろして白鳳期を迎えたのである。言い換えれば、豪族による私寺仏教時代から国家による官寺仏教への移行を意味するのである。これは、個人崇拜段階の聖徳太子信仰が、日本全域を受容の基盤とする公的信仰の対象に転換したのを意味するのでもある。そして、この段階の日本仏教の大転換においても、新羅仏教との深い関わりが存続していることを意識せざるを得ないのである。

三、王権の確立と国家仏教の発展

法隆寺の金堂に奉安された金銅三尊仏像は、推古二九年（六三三）に亡くなった聖徳太子を追善するため、六二二年に韓国系渡来人と知られている仏師によって造

仏された。癸この仏像の光背に次のような銘文が残してある。七)

法興王三一年（推古元、三三）、聖徳太子の母后が死亡した。翌年正月二二日には太子が枕上に臥し、続いて妃の膳郎女が発病した。王后・王子・話臣達は悲歎に暮れて、太子と等身の釈迦像の造立を発願して太子の転病延寿を祈願し、もし定業であるならば浄土に上がって悟りに到るよう念願した。その効果を見ずに二月二一日太子は死んだ。そして、癸未年三月中旬、釈迦像脇侍及び莊嚴具が完成された。仏師は司馬鞍首止利だったと云う。

これに対し、田村圓澄は次のような幾つかの問題点を提起している。六)

まず、法興の年号を聖徳太子の行歴と関連して解釈して、仏法隆興に由来する法興年号は法王、すなわち日本の釈迦である聖徳太子とみてから初めてその意味が生き返ると述べている。釈迦||悉達太子は一九歳に出家入山したが、聖徳太子の一九歳は崇峻天皇四年、すなわち法興元年に当たるといふ。従って、法興年号は聖徳太子信仰が発展し、太子を日本の釈迦として信奉するようになった段階で法隆寺の僧侶によって使われたという。そして、法興年号を伝じている二つの資

料、すなわち「伊予温岡碑文」と前記した「法隆寺金銅釈迦像光背銘」は共に聖徳太子を中心に置き、また太子のことを法王大王法皇と呼んだことは偶然ではないという。

以上、聖徳太子＝釈迦という考え方は、新羅の善徳女王以後に展開した新羅王＝釈迦仏という発想と同じ脈絡で理解されている点が注目を引く。

筆者は、新羅仏教の発展段階を法興・真興王代と真平王代、そして善徳女王以後の三段階に分けて考えてきたが、(充)聖徳太子＝釈迦という発想は、こうした新羅仏教に対比して考える必要があると思われる。

初期の新羅仏教は、靈異力の必要な社会であって、より優れた靈異力と信じられた仏教を受容する(法興王代)。このような仏教は王室を中心に受け入れられ、王室の権威を高める仏教に転換して、弥勒下生信仰に基づいた転輪聖王思想へ展開された(真興王代)。

一方、貴族集団の了解を経て受け入れられた仏教は、貴族集団の修行徳目に展開される。こうした仏教は花郎の修行の徳目としても重要な役割を果たした。結局、八關齋などの修行実践によって身分的品位を高める貴族的宗教と認識され、その信仰は弥勒上生信仰に基づいていた(真興王代)。七〇)

以上のように、新羅の初期仏教は弥勒思想を中心として、王室と貴族社会で、その社会的展開を見るようになるが、真平王代に到ると、中国に行ってきた圓光法師の世俗五戒を通して、より幅広い階層に仏教が受け入れられた。七〇 それは、真興王代には王室と貴族層に弥勒思想という共同の基盤があったが、王室側は転輪聖王思想に立脚したダルマ政治の実現を強調し、これに対し貴族層は身分的地位を高めるといふ信仰動機を持っているのが相互の差として表れる。

真平王代、圓光法師の世俗五戒による仏教は、このような信仰動機の対立性を解消して、社会的に共同の信仰基盤を設け、信仰階層を一層拡大して行ったものと言える。これは圓光法師自身の身分的制約から出た文化運動だったとも言えるが、七二)一方、インドの阿育王のダルマ政治においても、弥勒思想に見られる八關齋戒・具足戒・十善戒などの出家者中心の戒律を対象にしたことでなくて、在家者中心の戒律を重んじたことに注目する必要がある。というのは、新羅では真平王代の圓光法師に到って初めて、一般民衆層まで基盤をおいた理想社会建設運動が起こったと見るからである。特に、圓光の世俗五戒が花郎の倫理徳目として重んじられたというのは重要な意味を持つのであり、当時の仏教は一層社会的意味を持つようになる。このような意味から、圓光法師の大乗仏教に關した諸説はもつ

と大きい社会的意味を持っていると言えるのである。(三)一方、こうしてより広い階層に広がった仏教の社会的展開があつてこそ、これを元にして新羅社会は、さらに華嚴思想を受容し、その社会的展開を見るようになったと考えられる。

新羅に華嚴思想が伝来したのは、慈蔵の入唐求法から始まる。慈蔵は唐から戻つて皇龍寺に九層塔の建立を勧め、重建伽藍を成し遂げ、江原道の五臺山を中国の五臺山に比定して、真身常住の場所と信じ、東・西・南・北・中の五方にそれぞれ修道道場を設けた。(四)また自らの生家を改造して華嚴経を論ずるなど、華嚴思想の社会的展開を導いた。(五)

次はこれまでの弥勒信仰に代つて華嚴思想を受容するようになった歴史的意義を見て行きたい。

新羅弥勒信仰の社会的展開の表われとして、真興王代の興輪寺と一次伽藍としての皇龍寺が建立されたといえ、善徳女王代に華嚴思想を受容し、その社会的な意味を現わして立てられたのが九層塔と重建伽藍としての面目を備えた皇龍寺と言える。(六)しかし、こうした文化転換は社会変動と軌を共にしている。つまり、華嚴思想を受容し重建伽藍として皇龍寺を建立するにあたり、慈蔵が中国の五臺

山で文殊菩薩を親見したことを語っている次の記事からも知ることができる。(七)

君の国王は、すなわち天竺の刹帝利種王としてすでに仏記を受けた。故に特別な因縁があつて東夷共工の種族とは異なる。

また慈蔵が中国の太和地で行なつた神人との対話の中、神人が言つて、

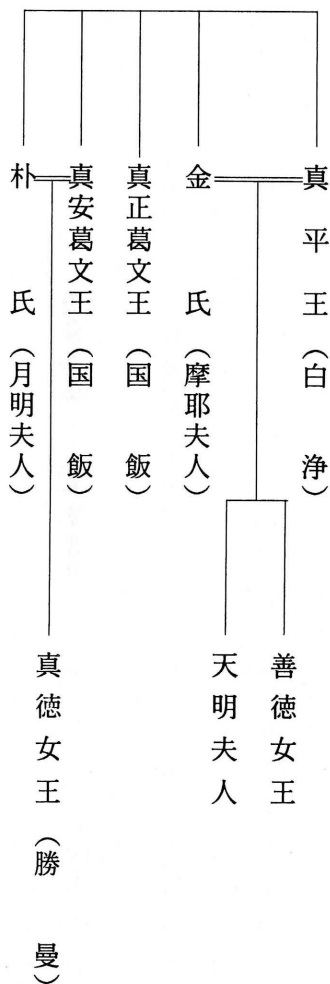
君の国は女を王となして、徳はあるが威嚴がないので隣国が謀ろうとしている。早速本国に帰つて九層塔を建てると、九韓が来て朝貢し、王業が永遠に太平するだろう。

などの事実が注目を引くのは、こうした慈蔵による新羅華嚴思想受容の縁起説話などは、すべてが新羅王権の尊嚴性と深く係わつていゝと思われからである。つまり、弥勒仏教時代の新羅国王は転輪聖王と象徴されたが、華嚴思想の受容は新羅の王を釈迦仏に対比するようになったのがそれである。

金哲俊氏は、新羅仏教が王室即刹帝利種という真種説を主張しながら成立した

王即仏思想がより体質的に敷かれていたと言ひ、(七)また李基白氏は、真興王代には転輪聖王と立ち並んでいた王権が、真平王代になると釈迦仏と考えられる変化をもたらしたと言っているが、これらはすべてこのような事実を裏付けているのである。(八)ところが、筆者はこれに加えて次のように思いたい。

つまり、金哲峻氏は、新羅王権の王即仏思想が高句麗を通じた北方仏教の影響だと言っているが、(八)それに加えて慈蔵による華嚴思想の受容を考察してみれば、王即仏思想は一層説得力を得ると思われる。一方、李基白氏は、新羅の王権が真平王の時には釈迦仏に比肩されたと言うが、これもそれより後の善徳女王代からと考えられる。李基白氏は次の表を作ってその事実を説明している。(八一)



この表からみても、釈迦仏は釈迦の父である自浄（真平王）と摩耶夫人（金氏）の子女である善徳女王になる。

善徳女王代から新羅の主権が釈迦仏と象徴されたことは、前述した慈蔵の求法人唐時、文殊にもらった新羅国王は、天竺刹帝利種族という教示と皇龍寺九層塔の縁起説話でも見きわめられるが、(二)これら諸縁起説話は、華嚴思想に基づいているのを見過ごしてはならない。

なぜならば、華嚴思想こそ、新羅の国王が釈迦仏でありうる根拠を十分に裏付けることが出来るからである。つまり、華嚴思想によると、その主仏は法身毘盧舍那仏だが、釈迦仏は百億化身の一であるので、化身仏としての釈迦仏の出現はいつでも可能なことである。言い換えれば、新羅の国王が釈迦でありうるのは、華嚴思想の三身仏体系によってのみ可能になるということである。

それでは、新羅王権の象徴が転輪聖王から釈迦仏に替わったというのは何を指しているのか。故高翊晋教授は次のように言っている。

弥勒仏があるためにはその前に釈迦仏が、また新しい転輪聖王が出るためには

その前に阿育王が存在しなければならぬ。

これは大変示唆的な説である。(三八)つまり、三国に仏教が受容された初期の国王が転輪聖王と象徴されるためには、阿育王説話を受け入れなければならなかったように、弥勒仏を知るためには釈迦仏を知らなくてはならないことである。(八四)結局、弥勒思想によって支えられた転輪聖王よりは、弥勒思想の一つの根源としての釈迦仏に戻った存在に国王を比喩することによって一層、王権の権威を高めようとしたと思われる。そして、あえて言いたいのは、このような王権に対した仏教的象徴が、新羅王族に対し聖骨・真骨の区分を生じさせたと考えられる。

丁仲換教授は〈新羅聖骨考〉で、聖骨について政治・社会・文化的な面において考察したが、文化的な面の内容の中、聖骨概念の成立を、仏教の公認以後、仏教の宗教的神聖觀念から抜き出されて、当時の政治・社会的与件を基盤にして、王室の骨を聖骨と呼んだと言えるので、遺事の中古期に属する法興王より真徳女王までを聖骨というのは妥当な説であると言えよう。(八五)

と述べている。筆者はこの説に全く賛同するところだが、ただひとつ加えたいの

は、王権が転輪聖王と象徴された時期を聖骨で、もう一方、釈迦仏と象徴された以後を真骨と呼んだと考えてみたい。つまり、聖骨の聖は転輪聖王の聖から取り、真骨の真は釈迦仏の真と象徴されたか、それとも刹帝利種という真種説の真から取ったと考えられる。

以上、新羅の王即仏思想は中国からの華嚴思想の受容によって可能になったと言える。しからは、日本において、聖徳太子Ⅱ釈迦仏の信仰形態はどこから由来しているのか。こうした信仰形態は一応、新羅の王即仏思想と同じ脈絡から理解される。六七〇年代以後、日本は白鳳期に入ってから、新羅と日本との友好関係が続き、日本の仏教界は新羅への求法活動に積極性を見せている。つまり、当時日本の学問僧のうち、唐に留学した者は僅か二人だが、新羅には観常・雲観・知隆・明聡・観智・辯通など一三人を数えるのである。(六)こうして、国家意識が益々成長していた日本が、新羅から王即仏思想を受容して国家仏教を發展させ、もう一方では、これを通した律令国家の体制を確立していったと考えられる。

日本王室が直接仏教を受容したという記事は、これより先立つ舒明天皇一一年(六元)に百済川の方に百済宮と百済寺を建て、九層塔を建てたということからみられるが、(六七)これは国家仏教としての段階に入った官寺でなくて、豪族の私寺に

対比すべき王室の祈願を担当する王室の私寺だったと思われる。唯、豪族の私寺を代表する寺院だった飛鳥寺の一塔三金堂伽藍様式の塔が五層だったのに比べ、(八)王室の私寺だった百済寺の塔を九層塔にしたのは、王室の権威を高めようとした意図が見られる。そして、これは皇龍寺九層塔を立てるようになった動機が、王室の権威を高めるためであったという事実と関連させて考えれば「聖徳太子即釈迦」思想の成立以前から王権強化のための新羅的影響があったことを見ることが出来る。

このように、聖徳太子を釈迦と対比しているのは、間違いなく新羅の王即仏思想に影響を受けたのであるが、一方、両者の間には大きい差があるのが見られる。つまり、新羅では「王即仏」であるが、日本では「太子信仰」であるのがそれである。これを田村圓澄は聖徳太子即半跏思惟像に対する信仰が聖徳太子即釈迦(法皇)の公的信仰に発展・展開していったと主張している。(八九)また、洪淳昶氏は、法王の聖徳太子が天皇の位置であったら、法興天皇と諡号を付けたはずだが、摂政に止まったので後世仏法隆盛の法王としての聖徳太子を崇仰するようになったと言っている。(九〇)しかし、日本仏教が「王即仏」でなくて「皇太子即仏」に止まっているのは他にもその理由をみる事ができると思われる。

前述したように、新羅では早くも貴族層で大いに流行った私的仏教としての弥勒上生信仰から弥勒即花郎の信仰形態を成立させていった。もう一方、国家社会的な仏教として弥勒下生信仰から弥勒下生の雰囲気造成のための転輪聖王としての国王の位置が社会的に大きく浮き彫られた。つまり、公的な国王中心の仏教と私的な貴族中心の仏教が共存していたのである。しかし、日本仏教において半跏像即聖徳太子の信仰形態は弥勒上生信仰のパターンと見ることも出来るが、こうした個人信仰の上生信仰が流行っていたころ、日本では国家・社会的信仰としての弥勒下生信仰の発展・展開がなかった。それで新羅では、次の段階に至って公的な国家仏教を発展させようとした時には、公私の並存仏教の中、公的仏教を選び強調する形態を持ち、日本の場合は、「弥勒菩薩即聖徳太子」の私的信仰形態を公的国家的信仰形態に転換させるにおいて「聖徳太子即釈迦仏」のパターンを形成するようになったと考えられる。日本仏教のこうした転換の契機というのが、たとえ新羅仏教の影響だと言っても、その結果論的意味は相当の隔たりを見せている。つまり、新羅仏教が上向的意味を持つならば、日本仏教は下向的意味を持つのがその事実をいうのである。(九)それ故、この段階の仏教を転換させるには、新羅では華嚴思想の受容が、日本では法華思想の受容が要求されたと考えられる。

すなわち、△日本書紀▽が伝じている聖徳太子の法華經講説や、道慈が法隆寺に招待され法華經を講じたというのは、それと相関関係をもつと思われる。九〇日本が華嚴思想を受容して国家運営の原理となすようになるのは東大寺と国分寺を経営する奈良時代になって始まるからである。

IV 韓国仏教の受容基盤と日本仏教

一、古代韓国の土着信仰と日本仏教

初期に仏教を受容した日本の社会階層が、韓国系の渡来氏族と深く係わった豪族であったか、それとも韓国系の氏族集団であったかということは日本仏教の受容形態を理解するのに重要な意味を持つのである。

つまり、百済の聖王が伝えた仏教に対し反仏派の物部派と対立しながら仏教を積極的に受容した蘇我氏は、飛鳥地方に住んでいた渡来人と密接に関係しながら古代韓国文化を深く理解していた。一方、少し遅れて新羅から仏教を直接に受け入れた難波の難波吉士、大秦の奏河勝などは皆新羅系の移住民だったというのが

その事実を語っている。

また、日本最初の寺院である飛鳥寺を、反仏派達が崇拜していた日本国神の聖地に建てずに韓半島系神の聖地に建てたということは注目に値する。なぜならば、日本仏教はその受容基盤から古代韓国文化の影響を受けたので、古代韓日仏教文化の交流問題は百濟（聖王代）からの仏教伝来のはるかに以前から、韓国の渡来人集団によって受容された仏教を問題にせざるを得ないからである。

韓日間交流の始まりは、遠くは石器時代までさかのぼるといふ。㉞㉟㊱三國志㊲東夷伝などの文献資料によると三世紀以後から接触が頻繁になり、五、六世紀にはいると大和朝廷と古代韓国との交流は一層盛になり、仏教を信仰する渡来人集団が増加し、韓国系豪族の数も増加して、これらによる仏教が徐々に古代日本社会のうちに入り込んだと思われる。

百濟に行つて初めて受戒したと言われる善信尼などの比丘尼は、受戒前には、巫女としての機能を持っていたといふ。㉞もし、そうならば、日本仏教の受容基盤さえも韓国文化との交流関係から探らなければならぬのである。これは、韓国の土着信仰が超越神的巫俗信仰であれば、日本の土着信仰は閉鎖的地域擁護神としての氏神信仰とも言えるからである。㉞従つて、飛鳥寺が国神の聖地に建て

られずに韓半島系神の聖地に建てられたので、巫俗機能を持つ尼僧が必要になったのは当然だと思われる。

古代韓国仏教受容の基盤は蘇塗信仰形態から見る事が出来る。六〇蘇塗とは、魏志東夷伝馬韓條によると、

鬼神を信じて国邑には各一人を立て天神の主祭となし、これを天君と名づく。また諸国には各々別邑があつて、これを蘇塗と呼ぶ。大木を立て、鈴鼓を振り鬼神に奉る。六一)

というところ、飛鳥寺を建てた聖地の槻木は蘇塗の大木に、また天君は善信尼などの巫女に対比して見ることもできる。こうした蘇塗は主に馬韓地方にあったことから百濟仏教は蘇塗信仰を基盤として受け入れられたと言えるし、六二新羅では天鏡林、神遊林などが仏教寺院に替わつたという事実が同じ脈路で理解されるからである。六三)

以上、飛鳥寺の仏教は、蘇塗信仰に基づいて受容した百濟仏教をこの地方の百濟系移住民がはやくから受容していたことから、その淵源を探ることができる。

以後の日本仏教は、豪族たちの私寺仏教から国家的な官寺仏教に展開・発展するにも新羅仏教など韓国仏教の影響を受けるが、反仏派の崇拜対象である諸日本国神を受容して、全国を基盤とする国家仏教へ展開しながら、韓国仏教とは相当の差をみせている。

古代韓国の百済や新羅では、強力な王権を中心とした国家仏教を通して、国王が仏教興隆や仏教統制の両権限を発揮するためには貴族仏教と国家的・社会的仏教とが並行していた段階であって、国王は仏教興隆の役割を担っていた。しかし、日本仏教ではそのような段階が見られない。

つまり、新羅仏教で「王即仏」思想を確立させるためには、国王は自ら仏教興隆の努力をしなければならなかったが、日本仏教は「聖徳太子即釈迦」あるいは「聖徳太子即法皇」という信仰形態で見られるように、日本王権は仏教の中でそのような地位を確保するため自ら努力したのではなく、最初から強力な地位を持って、本来の仏教でも絶対的な機能者という性格を持っている。二〇〇これは、日本仏教の土着化ないし社会化を意味するが、その背景には日本の土着文化の影響があったのを見逃してはならない。すなわち、それは古代王権確立の背景となった開国神話の構造的意味が韓日間に相違していることから由来すると考えられる。

日本の開国神話は降臨する神（瓊々杵尊）を中心に展開し、高天原の神々の動向が中心となっている。二〇しかし、韓国の建国神話は地上の国が舞台となり、ここで主役を演じている者も神々でなくて、その地方の住民達である。新羅の赫居世王神話の中でそのような神話構造を見ることが出来る。

つまり、我々は上に百姓を治める君主がいないので、百姓達が皆、勝手気ままに振る舞っている。徳のある人を捜し出して、君主に立て、国をおこし、都を定めようではないかと言いつつ。そこで、高い所に登り、南の方を眺めてみると、楊山のふもとの蘿井のそばに、不思議な気配が雷光のように地面にさしたかと思うと、一頭の白馬が跪いていて、礼拝するような姿勢をしていた。そこへ行ってみると、一個の紫色の卵があり、人々を見ると、長くないから天に登ってしまった。それで（人々が）その卵を割ってみると、男の子が出て来た。顔だちや姿が綺麗で美しい。驚きながらも不思議に思つて、その男の子を東泉で沐浴させてやると、体から光を放ち、鳥や獣も一緒に踊り、天地が揺れ動き、日と月とが清明であつたので、よつて彼を赫居世と名づけ、位号を居琵琶と言つた。その時の人々が争つて祝い喜んでいうには、「今、天子が降りて来たから、当然徳のある女君を捜して、配偶を決めねばならない」この日、………（二〇）

このような神話の構造は、高句麗や駕洛国の神話からもみられるが、とにかく日本の開国神話が神達の活動を強調し、天皇の支配権の強大さを象徴しているのに対し、古代韓国の開国神話は自らの責任下に始祖王を迎え、彼を優れた国王として支えていく住民中心の神話という差異点が注目に値する。というのは、以上のような神話の背景は王権強化のためであり、また仏教受容の過程で韓国と日本が相違点を見せていると思うからである。

一方、このような文化背景の相違点が、以後両国仏教の主流をなすにおいても相違点を表すようになったと思われる。つまり、新羅で「王即仏」思想が華嚴思想に基づいたならば、日本での「聖徳太子即法王」思想は法華思想が主流をなしたと考えられ、また統一新羅時代の伝統的宗教意識が、包括的な華嚴思想と直観的な禪宗とにあったならば、日本は奈良時代に華嚴思想を受容しても、以後平安時代の宗教意識は統一論的な天台・法華宗や密教が主流をなしていた。

二、高句麗・百濟・新羅と日本文化

高句麗・百濟・新羅の三国が日本と接触しはじめた時期は、《三国史記》によると、新羅建国初から接触が始まっている。二〇三《日本書紀》によると、神功皇后の新羅征伐伝説から始まっている。しかし、こうした接触は六世紀初、大和政権を中心とした古代統一国家の成立以前のことであって、恐らく日本列島の北九州・吉備・畿内などの個別接触であっただろう。そして、三国と日本との関係を仏教文化を中心にする場合は六世紀以後になる。

六世紀以後の仏教文化を中心とする韓日間の関係記事を調べるとき、韓国側の文献資料は皆無の状態だが、《日本書紀》には数多く伝わっている。これを三国の時代別・国家別に分けて見れば次のようである。

(1) 百濟

① 欽明天皇 二年(五三)、百濟聖王三〇)

冬十月 百濟聖明王(更名聖王)遣西部姬氏達率怒喇斯致契等 獻釋迦佛金銅像一軀 幡蓋若干 經論若干卷 別表讚流通禮拜功德云 是法於諸法中爲殊勝 難解難入 周公孔子尚不能知 此法能生無

量無邊福德果報 及至成辨無上菩提 譬如人懷隨意寶逐所須用盡依情 此妙法寶亦得然 祈願依情無
所之且夫遠自天竺 爰泊三韓 依教奉持 無不尊敬 由是百濟王臣明謹遣陪臣怒喇斯致契 奉傳帝國
流通畿內 果佛所記我 法東流

以上の文献は唐の則天武后長安三年（七〇三）義浄によって翻訳された《金光明勝王經》の文句を引用していることが確認された。二〇四）従ってこの資料は信憑性をかいていると判明されたが、この資料の臺本になったのが《元興寺伽藍縁起並流記寶財帳》と知られている。この資料は日本仏教の初伝資料となっているので紹介してみると、

《元興寺伽藍縁起并流記寶財帳》

① 大倭國 佛法 創自斯 嶋宮治天下天國案春岐廣庭 天皇 御世蘇我大臣稻日宿禰仕奉時 治天下七年（三六） 歲次戊午十二月渡來 百濟國聖明王時 太子像并灌佛之器一具及說佛起盡卷一篋度而言 當聞佛法既是世間無上之法 其國亦應修行也

② 欽明天皇 一五年（五五）、百濟 威德王（一）

二月 百濟……僧曇慧等九人 代僧道深等七人（卷一九）

③ 敏達天皇 六年(五七)、百濟 威德王(二四)

冬十一月 庚午朔 百濟國王 付遣使大別王寺 獻經論若干卷 并律師 禪師 比丘尼 呪禁師 造佛工造寺工六人 遂安置於難波大別王寺(卷二〇)

④ 用明天皇 三年(五七)、百濟 威德王(二四)

六月：甲子善信阿尼等 謂大臣曰 出家之塗 以戒爲本 願向百濟學受戒法 是月 百濟調使來朝 大臣謂使人曰 率此尼等 將渡汝國 令學戒法 了時發遣(卷二一)

⑤ 崇峻 一年(五八)、百濟 威德王(二五)

是歲 百濟國遣使并僧惠總 令所 惠寔等 獻佛舍利 百濟國遣思率道信 德率蓋文那率福富味身等 進調并獻佛舍利 僧聆照律師令威惠衆 惠宿 道巖 令開等 寺工太良未太 文賈古子 鏽盤博士 將德日白味淳 瓦博士麻奈文奴 陽遣文 悽貴文 昔麻帝彌 畫工白加

⑥ 崇峻 三年(五九)、百濟 威德王(二五)

春三月 學問尼善信等自百濟遣 住櫻井寺(卷三)

⑦ 推古天皇 一年(五九)、百濟 威德王(二六)

春正月 壬寅朔丙辰 以佛舍利 置于法興寺剎柱礎中 丁巳建剎柱(卷三)

正月 法興寺建剎日 嶋大臣并百餘人皆着百濟服(《扶桑略記》)

⑧ 推古天皇 三年(五九)、百濟 威德王(二六)

五月 戊午朔丁卯 是歲 百濟僧慧聰來之 此僧弘演佛教 并爲三寶之棟梁(卷三)

⑨ 推古天皇 四年(五八六) 百濟 威德王 罽

冬十一月 法興寺造竟 則以大臣男善德臣拜寺司 是日慧慈 慧聰二僧 始住於法興寺(卷三)

⑩ 推古天皇 七年(五九〇) 百濟 武王 亡

夏四月丁酉朔庚子 筑紫太宰奏上言 百濟僧道所 惠彌爲首 一十人 俗七十五人 泊于肥後國葦

地津(卷三)

⑪ 推古天皇 三年(五六四) 百濟 武王 亡

夏四月：壬戌 以觀勒僧爲僧正(卷三)

⑫ 考德天皇 四年(五六八) 百濟 義慈王 亡

二月壬子朔 遣於三韓 學問僧(卷五)

(2) 新羅

① 敏達天皇 八年(五九六) 新羅 眞平王 亡

冬十月 新羅遣柁政奈末進調 并送佛像(卷二〇)

② 推古天皇 二年(五六二) 新羅 眞平王 亡

秋七月 新羅遣奈末竹世士賈佛像(卷三)

新羅王送金佛像 安置峯岡寺(△元亨 釋書▽)

③ 推古天皇 三年(六三)、新羅 眞平王(四)

秋七月 新羅遣大使奈末智洗爾 任那遣達率奈末智 并來朝 仍貢佛像一具及金塔并舍利 且大觀

頂幡 一具小幡十二條 即佛像居於葛野秦寺(卷三)

④ 舒明天皇 二年(六元)、新羅 善德女王(八)

秋九月 大唐學問僧惠隱 惠雲 從新羅送使入京

⑤ 舒明天皇 三年(六四)、新羅 善德女王(九)

冬十月乙丑朔乙亥 大唐學問僧清安 學生高向漢人玄理 傳新羅而至之(卷三)

⑥ 孝德天皇 四年(六六)、新羅 眞德女王(二)

二月壬子朔 遣於三韓 學問僧(卷五)

⑦ 齊明天皇 四年(六八)、新羅 武烈王(五)

是月(七月) 沙門智道 智達奉勅 乘新羅船往大唐國(卷六)

(3) 高句麗

① 推古天皇 三年(六三)、高句麗 嬰陽王(六)

五月戊午朔丁卯 高麗僧慧慈歸化 則皇子太師之(卷三)

- ② 推古天皇 四年(五九六)、高句麗 嬰陽王(七)
冬十一月 法興寺造竟 則以大臣男善德臣拜寺司 是日慧慈 慧聰二僧 始住於法興寺(卷三)
- ③ 推古天皇 一〇年(六〇二)、高句麗 嬰陽王(二)
乙亥朔己丑 高麗僧僧隆 雲聰 共來歸(卷三)
- ④ 推古天皇 一三年(六〇五)、高句麗 嬰陽王(一六)
是時 高麗國大興王 聞日本國天皇造佛像貢上黃金三百兩(卷三)
- ⑤ 推古天皇 一六年(六〇八)、高句麗 嬰陽王(三)
春三月 高麗王貢上曇徵 曇徵知五經 且能作彩色及紙墨 并造碾磑 蓋造碾磑 始於是時歟(卷三)
- ⑥ 推古天皇 一三年(六〇五)、高句麗 嬰陽王(二六)
十一月癸卯 高麗僧慧慈歸于國(卷三)
- ⑦ 推古天皇 一五年(六一一)、高句麗 榮留王(四)
當於是時 高麗僧慧慈 聞上宮皇太子薨 以大慈悲 爲皇太子 請僧而設齋(卷三)
- ⑧ 推古天皇 一三年(六〇五)、高句麗 榮留王(八)
春正月壬申朔戊寅 高麗王貢僧惠灌 仍任僧正(卷三)
- ⑨ 孝德天皇 四年(六〇六)、高句麗 實感王(七)
二月壬子朔 遣於三韓(卷五)

これら資料から見ると、日本書紀に表れた三国と日本との仏教関連記事は、百済が十一件で一番多く、高句麗が九件、そして新羅が七件である。一方、これを時代別に見ると、百済関係記事は初期に多く、続いて高句麗、新羅の順である。ここでは日本が仏教を受容するに当たって初期の六世紀には主に百済を通して交流したが、七世紀に入ると大体高句麗や新羅を通して韓国仏教を受容しているのが分かる。

一方、以上の文献を主題別に分けてみると、百済からは聖王代に仏像と仏経などを送って日本に初めて仏教が伝来して以来、続いて律師・禪師・比丘尼・呪禁師などの僧侶や仏像工・造寺工・鑪盤博士・瓦博士・画工などの技術者、そして仏舍利などを百済を通して受容している。ここで見れば、百済仏教が日本仏教に及んだ影響というのは、日本において仏教寺院の土台を据えることだったと思われる。つまり、百済は日本に「寺」というのが何かを教えたのである。そして、寺の建築技術を支援し、寺の機能を果たすよう多方面にかけて僧侶を遣わしたと考えられる。

日本に最初に伝えられたのは仏像と仏経のみで、これだけで仏教が完全に伝えられたとは言えない。仏教における信仰の機能は仏宝・法宝・僧宝の三宝信仰の

連係的關係によつてその機能を果たすようになるからである。故に仏像（仏宝）と仏経（法宝）を通して仏経を受け入れた日本は僧侶（僧宝）を招聘し、三者の連係的機能を果たすために寺を建てなければならなかつた。そして、寺を建てるには造寺工などの技術者が、造塔には仏舍利が必要だったのである。

これに比べて高句麗の記事は差を見せている。

高句麗の記事が初めて見つかるのは、推古三年（五五）に日本に來た高句麗僧惠慈を聖徳太子が法師にしたことからである。《日本書紀》によると、同年、百濟からも僧惠聡が來ていた。翌年の五九六年、百濟の援助によつて完成した飛鳥寺（法師寺あるいは法興寺）に蘇我氏はこれら高句麗と百濟の両師を招くが、聖徳太子は両師の中、高句麗の惠慈を託している。

これは仏教を通じた外交關係の變化を意味している。言い換えれば、聖徳太子以後には高句麗仏教と日本仏教の間、外交的次元の交流が始まるのである。つまり、六〇五年に飛鳥寺の丈六銅像の焼成のことを聞いた高句麗王が黄金三〇〇両を贈り、僧隆雲聡などの僧侶を派遣して日本仏教の興隆を積極的に助けているのがそれである。従つて、百濟が日本仏教の仏寺の機能を果たすよう支援したといえ、高句麗は社会的機能を果たすよう支援したとも言える。高句麗王が仏教の

僧侶だけでなく儒学や絵具・紙墨にも精通した工芸技術者を派遣しているのは、仏教文化のより幅広い理解をもたらしたと思われる。

一方、新羅では眞平王元年（五五）、日本に仏像を送っているが、しばらく交流を断って推古天皇二四年（六六、新羅眞平王三）再び仏像を送り始め、何回かにかけて仏像だけを送っている。これは百済が僧侶や造仏工など技術者を派遣していることとは対照をなしている。唯、眞平王四五年（六三）には仏像とともに金塔及び舍利大観頂幡一具、小幡十二條など儀式用具を送っているのが注目される。なぜならば、これは信仰儀礼の制度的様式が日本に伝えられたと思われるからである。二〇もし、そうであるならば、仏教のこうした信仰儀礼の制度的様式が政治的に応用されて仏教が天皇権強化に寄与し、また律令制度の確立に初めて寄与するようになったと考えられる。二一これは聖徳太子以後の日本仏教が主に新羅との接触を通して展開している事実とも深く係わっている。そして、このような日本仏教は再び唐の留学僧を新羅を通して接触することによって一層理論化された学問的仏教に発展するようになったとみられる。

日本仏教の伝来と発展において以上のような三国との関係記事を通してみる時、

三国と日本と歴史的交流関係を次のように推測することができる。

第一、大和政権内で新百濟勢力とも見られる蘇我氏が仏教受容を契機に政治的対立関係の物部氏を退けて政権を握ることができた。

そして、蘇我氏によって受容された仏教は主に仏寺の機能を日本社会に土着化させるのに大きく寄与し、その結果、仏法僧の三宝信仰体系を理解するようになって精神世界の発展をもたらした。一方、仏寺の経営などから得られる建築文化の発展をもたらした。

第二、聖徳太子の摂政以後、蘇我氏の専横を阻止するため百濟中心の外交を止揚し、高句麗・新羅などの諸国との多元的外交に転換して多様な文化を摂取することができた。その結果、後の日本仏教は仏寺が仏寺としての機能だけに止まらず、その機能を拡大して社会文化的な展開をもたらしたと言える。これは六世紀中葉以降に成長してきた古代国家を体制的に整備・強化するための時代的な要請でもあった。

V 結語

以上、古代韓日間に於ける仏教文化を通した兩國の交流關係を見極めてきた。その結果を一言でいえば、古代韓国において高句麗・百濟・新羅の三国は一方的に先進仏教文化を日本に伝えたと言えるが、これは五世紀以後の中国・韓国などの国際社会で成熟していた仏教文化受容による社会発展の段階を六世紀後半に日本社会に踏ませたということから交流史的な意味を持つのである。

日本初伝仏教の受容基盤は古代韓国人の渡来人集団文化だったということにまづ、注目の必要がある。つまり、仏教受容において中心の役割を果たした蘇我氏の政治的基盤が渡来人集団だったし、これら渡来人集団の樹木信仰などの在來信仰が仏教受容の基盤となったのである。一方、こうした渡来人集団による仏教受容の形態は蘇塗信仰などを基盤として仏教を受け入れた百濟・新羅での受容形態と軌を一にしているので注目に値する。なぜならば、このような受容形態が国神崇拝者の物部氏らの強い反発に直面し、そのためしばらく日本初伝仏教は蘇我氏などの私寺仏教に止まらざるを得なかったと思うからである。

このように日本初伝仏教の受容と発展に寄与した国は百濟であった。つまり、

百済は日本に初めて仏像や仏典を伝えただけでなく、以後も続けて僧侶や造仏工などの技術者を派遣して仏教寺院の機能を果たさせた。これは百済が日本社会で寺院の機能が何かを教えただけでなく、仏教の宗教的機能や文化的機能の拡大にも寄与したのである。こうして日本社会で寺院の宗教的機能と文化的機能が益々蓄積・拡大するにつれて仏教の国家的受容が必要になるが、この段階で高句麗仏教や新羅仏教の受容が要求されたと思われる。特に大化改新の以後、仏教を律令社会の発展に寄与できる思想体系と違って、新羅の弥勒思想と「王即仏」思想を受容して「聖徳太子即釈迦仏」思想に展開・発展していくことは注目の必要がある。そして、この段階で日本仏教が国家仏教を目指すようになってからは、その受容の基盤が初伝時代の私寺仏教とは異なって日本の国家神話を元にして新羅仏教を受容するようになったと思われる。そして、各々の受容基盤が異なったので新羅仏教の主流が華嚴思想だったのに対し、日本仏教は法華思想がその主流を形成するようになったとみられる。一方、このように仏教思想に対する選択の必要性が生じ、唐などへの学問僧の留学が頻繁になるが、これにも新羅が大きな役割を果たしている。特に興味深いのは、日本国家仏教は百済よりは新羅仏教を受容しているのである。これは仏教の私伝から公伝に到る過程が新羅と共通性を持つ

ていることから起因すると考えられる。

要するに、六世紀後半より七世紀、八世紀にかけての日本社会は、政治的には律令制度を確立して、文化的には仏教を受容して国家仏教に発展して行った時期である。この時期の日本仏教は全く高句麗・百濟・新羅仏教の影響と支援下で発展されたという日本古代史に対する新たな認識が必要である。もう一方、韓国仏教の一方的な日本伝播に対する背景の究明を通じた文化交流史の正しい認識が要求されるのである。なぜならば、それは百濟が日本に仏教を伝えた事実を巡った問題、すなわち下賜か贈与か、あるいは献納かといった問題を正しく認識するためにも必要なことだと思ふからである。

(註)

- (1) 欽明天皇は百濟聖王との関係で仏教受容に強いられたと言つて、百濟から贈られた仏教を下賜でなく、贈与であるというのがそれである。しかし、先進文化を後進社会に送るのは、贈与というよりは下賜の意味がもっと大きいと思われる。田村圓澄、 $\wedge\wedge$ 古代朝鮮仏教と日本仏教 $\vee\vee$ (吉川弘文、二九〇) p.21
- (2) 日本仏教史の研究が $\wedge\wedge$ 三国仏法伝通縁起 $\vee\vee$ を中心に行なわれて来たので、インド・中国・日本以外の韓国仏教を論外にする愚を犯したのである。水谷幸正、 \wedge 日本佛教傳來再照明 \vee (\wedge 東亜三國

- 佛教傳來再照明》、靈鷲佛教文化研究院、一九七九
- (3) ① 洪淳昶、《七、八世紀新羅と日本の關係》(《韓日古代文化交渉史研究》、乙酉文化社、一九七四)
- ② 以上《韓日古代文化交渉史研究》のうち、田村圓澄の《半跏思惟像と聖德太子信仰》、李箕永の《象徴的表現を通して見る七、八世紀新羅および日本の佛國土思想》、毛利久の《白鳳彫刻の新羅的要素》、金宅圭の《新羅および古代日本の神佛習合について》など参考。
- ③ 田村圓澄、《古代朝鮮佛教と日本佛教》(一九〇)
- ④ 柳炳徳、《古代韓日佛教文化交流に関する研究》(《韓國宗教》四・五、圓光大學校 宗教問題研究所、一九〇)
- ⑤ 柳東植、《韓日佛教受容形態 比較考察》(《韓國文化人類學》八、韓國文化人類學會、一九七〇)
- ⑥ 鎌田茂雄、《百濟佛教の日本傳來》(《馬韓、百濟文化》七、圓光大學校 馬韓百濟文化研究所、一九七〇)
- (4) 《三國史記》高句麗本紀、及び《三國遺事》興法條。
- (5) 《三國史記》百濟本紀、及び《三國遺事》興法條。
- (6) 《三國史記》新羅本紀、及び《三國遺事》興法條。
- (7) 《日本書紀》欽明天皇一三年條。
- (8) 藤井顯孝、《仏教伝来の記事に就いて》(《史學雜誌》三一〇)
- (9) 田村圓澄、《古代朝鮮仏教と日本仏教》p. 21
- (10) 洪淳昶・田村圓澄編、《韓日古代文化交渉史研究》、(乙酉文化社、一九七四) p. 26
- (11) 蘇我氏は百濟系人、或いは百濟系渡來人達と密接に係わっていた渡來人だったというのがそれである。
- ① 田村圓澄、《古代朝鮮仏教と日本仏教》p. 28
- ② 島辻義徳、《蘇我氏臺頭の史的意義》(《東アジア古代文化》23、大和書房)
- (12) 《日本書紀》敏達天皇一三年條。
- (13) 右同。
- (14) 《日本書紀》敏達天皇一四年條。

- (15) 《日本書紀》敏達天皇六年條。
前掲註(14)
- (16) 《日本書紀》敏達天皇一四年條。
- (17) 《元興寺伽藍緣起並流記資財帳書記》(《日本仏教全書》寺誌叢諸書第二)
- (18) 《日本書紀》崇峻天皇元年條。
- (19) 《日本書紀》崇峻天皇二年條。
- (20) 《日本書紀》崇峻天皇三年條。
前掲註(18)
- (21) 尼等受戒法者 尼寺之内 先請十尼寺 受本戒已 郎詣法師寺 請十法師 先尼師十合廿所受本戒也：時百濟客白 我等國者 法師寺尼寺之間 鍾聲互聞 其間無難事 半月々々日中之前往還處作也。《元興寺伽藍緣起並流記資財帳》。
- (22) 金正基、《仏教美術を通して見る古代韓日間における伽藍配置の比較》(《韓国史論》16、国史編纂委員会、一九六〇)
- (23) 右同
- (24) 法師寺の原寺名は法興寺であった。今日、飛鳥寺と呼んでいるが、《日本書紀》によると、この法興寺に恵慈と恵聡の両師を招請したという。《日本書紀》推古天皇四年條。
- (25) 洪潤植、《韓国仏教史の研究》(教文社、一九〇) p 5 ~ 25
- (26) 田村圓澄、《古代朝鮮仏教と日本仏教》P 49
- (27) 右同
- (28) 洪潤植、《馬韓蘇塗信仰における百濟仏教の受容》(《韓国仏教史の研究》、教文社、一九〇)
- (29) 右同
- (30) 田村圓澄、《古代朝鮮仏教と日本仏教》P 60 ~ 61
- (31) 《日本書紀》崇峻天皇前記。
- (32) 《日本書紀》大化元年の詔勅、《鑪盤銘》前半部分
- (33) 《日本書紀》推古天皇一三年條、《丈六光銘》前半部分
- (34) 《日本書紀》推古天皇一三年條、《丈六光銘》前半部分
- (35) 《日本書紀》推古天皇一三年條、《丈六光銘》前半部分

- (37) (36) 《日本書紀》推古天皇一三年條。
 法隆寺釈迦三尊像光背の次のような銘文がこれ語っている。『法興元三十一年歲次辛巳十二月
 鬼前太后崩 明年正月二十二日上宮法皇枕病弗念干食 王后仍以勞疾 並著於床 時王后王子等及興
 諸臣 深懷愁毒 共相發願 仰依三寶 當造釋像尺寸王身 蒙此願力 轉病延壽 安住世間 若是
 定業 以背世者 徃登淨土 早昇妙果 二月二十一日癸酉 王后即世 翌日法皇登遐 癸走年三月中
 如願敬造釋迦尊像并俠侍 及莊嚴具竟 來斯微幅 信道知識 現世安隱 出世入死 隨壽三主紹隆
 三寶遂共彼岸 著遍六道 法界含識 得脫苦緣 同趣菩提 使司馬鞍首止利佛師造』(《日本の古寺
 美術》3、《法隆寺》Ⅲ所収、保育社)
- (39) 田村圓澄、《古代朝鮮仏教と日本仏教》P 75
 右同
- (40) 田村圓澄、《古代朝鮮仏教と日本仏教》P 75
 右同
- (41) 黄寿永、《初期仏像様式の交流》(《韓国史論》16、国史編纂委員会、一九六)
- (42) 右同
- (43) 田村圓澄、《古代朝鮮仏教と日本仏教》P 106
 右同
- (44) 右同
- (45) 右同
- (46) 《日本書紀》推古天皇一八年條。
- (47) 田村圓澄、《古代朝鮮仏教と日本仏教》P 70
- (48) 《日本書紀》用明天皇二年條、及び註47参考
- (49) 洪潤植、《三国時代の仏教受容と社会発展の諸問題》(《馬韓・百濟文化》8、一九五)
- (50) 《日本書紀》敏達天皇一三年條。
- (51) 《元興寺伽藍縁起並流記資財帳》(《日本仏教全書》)
- (52) 洪潤植、《三国時代の仏教受容と社会発展の諸問題》(《馬韓・百濟文化》8、一九五)
- (53) 洪潤植、《弥勒思想の造形化とその信仰》(《弥勒思想の現代的照明》、法住寺、一九五)

- (54) 上生信仰が個人の修行など人格的具顯を目的にするといえば、下生信仰は国土的具顯を目的にするものと考えられる。
- (55) 洪潤植、〈韓国仏教史の研究〉P 26
- (56) 『爾時法王出現各曰蠅法(sana)正法治化 七寶成就 所謂七寶者 輪寶象寶馬寶…等所謂七寶 鎮此閻浮地内 不以力杖 自然靡伏(以上『弥勒上生經』)。また『弥勒下生成佛經』では、『其國爾時 有 轉輪王 各曰蠅法有四种兵以威武治四天下…』と書いてある。(『新修大藏經』年14)
- (57) また、金庚 信を国神と支え、その下に集まった朗徒達を『龍華之徒』と呼んだことも下生信仰の形態と思われる。
- (58) 『三国史記』新羅本紀 真興王
- (59) 『長阿含』卷7、〈轉輪聖王修行經〉及び『中阿含』卷15、〈轉輪聖王經〉。揚本啓祥『アショカ王碑文』(第三文明社、六七)
- (60) 洪潤植、〈益山弥勒寺 創建背景を通して見る百済文化の性格〉(『馬韓・百済文化』6、圓光大馬韓百済文化研究所、一九三)
- (61) 『三国遺事』武王條。
- (62) 李能和、『朝鮮仏教通史』弥勒仏光寺條。
- (63) 田村圓澄、〈半跏思惟像と聖徳太子信仰〉『韓日古代文化交渉史研究』(乙酉文化社、一九七四) 右同
- (64) 右同
- (65) 註52参調
- (66) 洪潤植、〈日本法隆寺金堂壁画に見える韓国文化の影響〉(『考古美術』185、韓国美術史学会、一九〇〇)。
- (67) 『扶桑略記』に、止利師の祖父で司馬達の息子の多須奈を『百済仏工鞍即多須奈』ということから。
- (68) 註37参調
- (69) 註63参調
- 洪潤植、『韓国仏教史の研究』、p 33-41

- (70) 右同
 (71) 右同
 (72) 右同
 (73) ①李基白、△圓光と其の思想▽(△新羅時代の国家佛教と儒教▽、韓国研究院、一九六)
 ②△三國遺事▽圓光西學條。
 (74) △三國遺事▽臺山五萬眞身條。
 (75) 洪潤植、△新羅華嚴思想の社会的展開と曼荼羅▽(△三國遺事と韓国古代文化▽、圓光大學校出版局、一九七)
 (76) 洪潤植、△新羅皇龍寺經營の文化的意味▽(△馬韓・百濟文化▽7、圓光大學校 馬韓百濟文化研究所、一九七)
 (77) △三國遺事▽慈威定律條。
 (78) 金哲竣、△韓国古代社会研究▽(知識産業社、一九七) P 302
 (79) 李基白、△新羅時代の国家仏教と儒教▽ P 86、93
 (80) 註78參調
 (81) 註79參調
 (82) △三國遺事▽皇龍寺九層塔條。
 (83) 高翊晋、△韓国古代の仏教思想▽(△哲学思想の諸問題▽) P 194
 (84) 右同
 (85) 丁仲換、△新羅聖骨考▽(△李弘植博士回甲記念韓国史学論叢▽、一九七)
 (86) △三國史記▽・△海東高僧傳▽・△三國遺事▽・△大唐西域求法高僧傳▽・△宋高僧傳▽・△日本書紀▽舒明天皇條。
 (87) 田村圓澄、△古代朝鮮仏教と日本仏教▽ P 113、117
 (88) 田村圓澄、△日本書紀▽舒明天皇十一年條。
 (89) 田村圓澄、△古代朝鮮仏教と日本仏教▽ P 117

(89) 註58参調

右同

(91) 新羅の善徳女王代に王即仏思想が成立するためには、法興王以来、国王による転輪聖王的立場での
仏教興隆政策があったのに対し、日本の王権は仏教伝来以後、中立的立場、或いは反対の立場を取っ
て、仏教を王権と係わる官寺仏教に転換させながら直ちに聖徳太子即釈迦仏形態を成立させている。

(92) 『王命 能悟涅槃常住 五種 佛性之理明開法華三車 權實二智之趣』(《日本書紀》22、上宮聖徳法
王帝説)

(93) 金元龍、《在日韓国古代文化財現況調査の意義》(《韓国文化財調査研究學術會議》発表要旨、浄土
宗寺院所蔵 韓国文化財日韓共同調査研究会、一九〇)

(94) 田村圓澄、《古代朝鮮仏教と日本仏教》P 66

(95) 柳東植、《韓日仏教受容形態の比較考察》(《文化人類学》8、韓国文化人類学、一九七)

(96) 洪潤植、《馬韓蘇塗信仰における百濟仏教の受容》(《韓国仏教史の研究》、教文社、一九八)

(97) 《三国志》魏志東夷伝 馬韓條。
註96参調

(98) 《三国遺事》阿道基條。
註85参調

(99) ①井上秀雄、《古代の日本と朝鮮との文化特質―文字と神話より見て―》(《東アジアの古代文化》、
一九七 秋)

(100) ②大林太良、《神話の系譜》(講談社、一九二) P 109 ~ 131

(101) 《三国遺事》新羅始祖 赫居世王。
《三国史記》新羅本紀。

(102) 藤井顯孝、《仏教伝来の記事に就いて》(《史学雑誌》36-8)

幡は梵語patatakaで、絵幡・幢幡ともいう。仏菩薩の偉徳を表す莊嚴道具である。新羅から贈られた
大観頂幡一具と小幡十二條は仏菩薩の名號を書いた幡と思われるが、大幡と小幡は相互信仰体系で儀

式道場を莊嚴するに使ったと思うが、これは仏教信仰儀礼の制度的様式の確立なしでは不可能だと信ずるからである。

発表を終えて

韓国と日本は近くて遠い国と言われて
いるが、両国はとなりの国の歴史と文化
について互いに無知である事にすぐ気が
つく。

今後は韓国と日本相互理解の為、両国
の歴史と文化を互いに理解して行かな
ければならないと思う。

洪 潤植

日文研フォーラム開催一覧

回	年月日	発表者・テーマ
1	62.10.12 (1987)	アレッサンドロ・バロータ (ピサ大学助教授) Alessandro VALOTA 「近代日本の社会移動に関する一、二の考察」
2	62.12.11 (1987)	エンゲルベルト・ヨリッセン (日文研客員助教授) Engelbert JORI BEN 「南蛮時代の文書の成立と南蛮学の発展」
③	63. 2.19 (1988)	リー A. トンプソン (大阪大学助手) Lee A. THOMPSON 「大相撲の近代化」
4	63. 4.19 (1988)	フォスコ・マライーニ (日文研客員教授) Fosco MARAINI 「庭園に見る東西文明のちがい」
⑤	63. 6.14 (1988)	宋 彙七 (慶北大学校師範大学副教授) SONG Whi Chil 「大塩平八郎研究の問題点」
6	63. 8. 9 (1988)	セップ・リンハルト (ウィーン大学教授) Sepp LINHART 「近世後期日本の遊び—拳を中心に—」
⑦	63.10.11 (1988)	スーザン J. ネイピア (テキサス大学助教授) Susan NAPIER 「近代日本小説における女性像—現実と幻想—」
⑧	63.12.13 (1988)	ジェームズ C. ドビンス (オベリン大学助教授) James C. DOBBINS 「仏教に生きた中世の女性—恵信尼の書簡—」

⑨	元. 2.14 (1989)	嚴 安生 (北京外国語学院日本語学部助教授) YAN An Sheng 「中国人留学生の見た明治日本」
⑩	元 .4.11 (1989)	劉 敬文 (遼寧大学日本研究所副所長) LIU Jingwen 「教育投資と日本の戦後経済高度成長」
⑪	元. 5. 9 (1989)	スザンヌ・ゲイ (オベリン大学助教授) Suzanne GAY 「中世京都における土倉酒屋－都市社会の自由とその限界－」
⑫	元. 6.13 (1989)	夏 剛 (京都工芸繊維大学助教授) HSIA Gang 「インタビュー・ノンフィクションの可能性－猪瀬直樹著『日本凡人伝』を手掛りに－」
⑬	元. 7.11 (1989)	エルンスト・ロコバント (東洋大学助教授) Ernst LOKOWANDT 「国家神道を考える」
⑭	元 .8. 8 (1989)	キム・レーホ (ソ連科学アカデミー・世界文学研究所教授) KIM Rekho 「近代日本文学研究の問題点」
⑮	元. 9.12 (1989)	ハルトムートO. ローターモンド (フランス国立高等研究院教授) Hartmut O. ROTERMUND 「江戸末期における疱瘡神と疱瘡絵の諸問題」
⑯	元.10. 3 (1989)	汪 向榮 (中国中日関係史研究会常務理事・日文研客員教授) WANG Xiang-rong 「弥生時期日本に來た中国人」
17	元.11.14 (1989)	ジェフリー・ブロードベント (ミネソタ大学助教授) Jeffrey BROADBENT 「地域開発政策決定過程を通して見た日米社会構造の比較」

⑱	元.12.12 (1989)	エリック・セズレ (フランス国立科学研究所助教授) Eric SEIZELET 「日本の国際化の展望と外国人労働者問題」
⑲	2. 1. 9 (1990)	スミエ・ジョーンズ (インディアナ大学準教授) Sumie JONES 「レトリックとしての江戸」
⑳	2. 2.13 (1990)	カール・ベッカー (筑波大学哲学思想学系外国人教師) Carl BECKER 「往生－日本の来生観と尊厳死の倫理」
㉑	2. 4.10 (1990)	グラント K. グッドマン (カンザス大学教授・日文研客員教授) Grant K. GOODMAN 「忘れられた兵士－戦争中の日本に於けるインド留学生」
22	2. 5. 8 (1990)	イアン・ヒデオ・リービ (スタンフォード大学準教授・日文研客員助教授) Ian Hideo LEVY 「柿本人麿と日本文学における『独創性』について」
23	2. 6.12 (1990)	リヴィア・モネ (ミネソタ州立大学助教授) Livia MONNET 「村上春樹：神話の解体」
㉒	2. 7.10 (1990)	李 国棟 (北京連合大学外国語師範学院日本語学部講師) LI Guodong 「魯迅の悲劇と漱石の悲劇－文化伝統からの一考察－」
㉓	2. 9.11 (1990)	馬 興国 (遼寧大学日本研究所副所長・日文研客員助教授) MA Xing-guo 「正月の風俗－中国と日本」
㉔	2.10. 9 (1990)	ケネス・クラフト (リハイ大学助教授) Kenneth KRAFT 「現代日本における仏教と社会活動」

27	2.11.13 (1990)	アハマド M. ファトヒ (カイロ大学講師) Ahmed M. FATTHY 「義経文学とエジプトのベールス王伝説における主従関係の比較」
28	3. 1. 8 (1991)	カレル・フィアラ (カレル大学日本学科長・日文研客員助教授) Karel FIALA 「言語学からみた『平家物語・巻一』の成立過程」
29	3. 2.12 (1991)	アレクサンドル A. ドーリン (ソ連科学アカデミー東洋学研究所上級研究員) Aleksandr A. DOLIN 「ソビエットの日本文学翻訳事情－古典から近代まで－」
30	3. 3. 5 (1991)	ウイーベ P. カウテルト (ワーゲニンゲン大学研究員) Wybe P. KUITERT 「バロック・ヨーロッパの日本庭園情報 －ゲオルグ・マイステルの旅－」
31	3. 4. 9 (1991)	ミコワイ・メラノヴィッチ (ワルシャワ大学教授・日文研客員教授) Mikołaj MELANOWICZ 「ポーランドにおける谷崎潤一郎文学」
32	3. 5.14 (1991)	ベアトリス M. ボダルト・ベイリー (オーストラリア国立大学リサーチフェロー・日文研客員助教授) Beatrice M. BODART-BAILEY 「三百年前の京都－ケンペルの上洛記録」
33	3. 6.11 (1991)	サトヤ B. ワルマ (ジャワハルラール・ネール大学教授・日文研客員教授) Satya. B. VERMA 「インドにおける俳句」
34	3. 7. 9 (1991)	ユルゲン・ベルント (フンボルト大学教授・日文研客員教授) Jürgen BERNDT 「ドイツ統合とベルリンにおける森鷗外記念館」

③⑤	3. 9.10 (1991)	ドナルド M. シーキンス (琉球大学助教授) Donald M. SEEKINS 「忘れられたアジアの片隅－50年間の日本とビルマの関係」
③⑥	3.10. 8 (1991)	王 曉平 (天津師範大学助教授・日文研客員助教授) WANG Xiao Ping 「中国詩歌における日本人のイメージ」
③⑦	3.11.12 (1991)	辛 容泰 (東国大学校文科大学教授・日文研来訪研究員) SHIN Yong-tae 「日本語の起源 －日本語・韓国語・甲骨文字との脈絡を探る－」
③⑧	3.12.10 (1991)	洪 潤植 (東国大学校教授) HONG Yoon Sik 「古代日本佛教における韓国佛教の役割」
③⑨	4. 1.14 (1992)	サウィトリ・ウィシュワナタン (デリー大学教授・ 日文研客員教授) Savitri VISHWANATHAN 「インドは日本から遠い国か？－第二次大戦後の 国際情勢と日本のインド観の変遷－」
40	4. 3.10 (1992)	ジャン = ジャック・オリガス (フランス国立東洋言語文化研究所教授) Jean-Jacques ORIGAS 「正岡子規と明治の随筆」
④①	4. 4.14 (1992)	リブシュ・ボハーチコヴァー (プラハ国立博物館日本美術 元キュレーター・日文研客員教授) Libuše BOHÁČKOVÁ 「チェコスロバキアにおける日本美術」
42	4. 5.12 (1992)	ポール・マッカーシー (駿河台大学教授) Paul McCARTHY 「谷崎文学の『読み』と翻訳：アメリカにおける 最近の傾向」

43	4. 6. 9 (1992)	G. カメロン・ハーストⅢ (ニューヨーク市立大学リーマン 広島校学長・カンザス大学東アジア研究所長) G. Cameron HURST Ⅲ 「兵法から武芸へー徳川時代における武芸の発達ー」
44	4. 7.14 (1992)	杉本 良夫 (オーストラリア・ラトロブ大学教授) Yoshio SUGIMOTO 「オーストラリアから見た日本社会」
45	4. 9. 8 (1992)	王 勇 (杭州大学日本文化研究センター教授・日文研 外国人研究員) WANG Yong 「中国における聖徳太子」
④⑥	4.10.13 (1992)	李 栄 九 (大韓民国中央大学教授・日文研客員教授) LEE Young Gu 「直観と芭蕉の俳句」
④⑦	4.11.10 (1992)	ウィリアム D. ジョンストン(米国ウェスリアン大学助教授・ 日文研客員助教授) William D. JOHNSTON 「日本疾病史考 - 『黴毒』の医学的・文化的概念の形成」

○は報告書既刊

発行日 1993年7月16日
編集発行 国際日本文化研究センター
京都市西京区御陵大枝山町3-2
電話 (075) 335-2048

問合先 国際日本文化研究センター
管理部・研究協力課

©1993 国際日本文化研究センター

■ 日時

1991年12月10日

午後2時～4時

■ 場所

国際交流基金 京都支部

