

# 國學院大學學術情報リポジトリ

The religious faith in the gods and Buddha of the kings of Baekje in the 6th century : relating to the facts and issues of an acceptance of Buddhism

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 有働, 智瑛 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.57529/00000797">https://doi.org/10.57529/00000797</a>

# 六世紀における百済王の神仏信仰

— 仏教受容による実態と課題について —

有働智英

キーワード

百済仏教 神祇 威徳王 宗教交流 神仏習合

はじめに

『日本書紀』（以下『書紀』）を見ると、五世紀以降から百済との交流記録が目立つ。当時の百済は中国との国交、及び文化導入に積極的であった。中でも六世紀の仏教伝来は、わが国の思想に大きな影響を及ぼした。そのため、日本宗教文化の展開を知るには仏教を含めた東アジアの宗教・思想を考察する必要がある。つまり、わが国の古代神仏関係を検討する場合、隣国の宗教・思想を踏まえて考証しなければ、七世紀以降の宗教の実態を浮き彫りにはできないであろう。すなわち、百済における宗教を考察し、六世紀の仏教受容と百済における固有の信仰の実態を知る必要があるのではなからうか。

六世紀の日本の対外交流は、中国の文化を直接に受容したのではなく、朝鮮半島を経由していた。この時期の百済王は、武寧王（五〇一～五二三）、聖（明）王（五二三～五五四）、威徳王（五五四～五九八）、恵王（五九八～五九九）、法王（五九九～六〇〇）の五代であ

り、漢城百濟時代の滅亡から熊津・扶余時代に中興するという新しい文化と国家体制を構築していた。<sup>①</sup>

ところで、近年の韓国における旧百濟支配地域の研究成果は、考古学をはじめとして、急速な進展を遂げている。それらの新出史料の成果を利用することで、少ない文献史料を補い、六世紀のわが国を百濟側の視点から考証ができるようになった。そこで本稿では、六世紀における百濟の宗教に視点をおいた基礎的な考察の一端として、主な研究動向を確認し、とりわけ、わが国へ仏教を伝えた百濟の神々（百濟の土着信仰、在地信仰、固有信仰、神祇信仰など）と仏教の信仰状況を検討していきたい。<sup>②</sup>

## 第一節 百濟の仏教研究の動向と諸問題

はじめに百濟の宗教研究の動向、主に仏教研究の展開を確認したい。まず、朝鮮における現代的な学術研究の始まりを検討してみると、「朝鮮仏教」という概念で研究が行われるようになるのは、二十世紀に入ってからである。李能和『朝鮮仏教通史』が刊行され、昭和初期には、高橋亨氏などが李氏朝鮮時代の禪仏教を考察し、赤松智城氏、末松保和氏を代表として「朝鮮仏教史学会」が設立された。中でも江田俊雄氏による古代朝鮮の仏教研究が注目できる。<sup>③</sup>しかし、それは新羅を中心とした考察であって、「百濟仏教」と題して単独では考察されていない。百濟仏教が単独に考察されるようになるのは、二十世紀半ばを過ぎてからである。

その原因は、従来から認識されていた「三国史観」を前提とする思考があったためと考えられる。つまり、朝鮮半島を中国文化の一部として認識し、仏教がインドから中国を経て日本へ伝来したと考える「三国伝来」を念頭に持った研究であった。この三国史観は平安時代後期成立の『今昔物語集』、或いは、鎌倉時代の凝然が著わした『三国仏法伝通縁起』『八宗綱要』などに基づいて形成され、認識されるようになったと考えられる。これらは「天竺」「震旦」「本朝」に纏められており、現代でも朝鮮仏教が中国仏教の範疇で考察されているのは、未だこの三国史観から脱却できずにいるからであろう。<sup>④</sup>

ところが二十世紀になると、わが国における朝鮮半島の植民地政策の一端として、その認識を変革する動きが見られるようになる。<sup>⑤</sup>日本国内では「日鮮同祖論」が提唱され、朝鮮神宮などの宗教施設の設定が盛んとなった。<sup>⑥</sup>これらは当時の朝鮮と日本の融和政策によって、中国と朝鮮との関係より、日本との関係が強いと見る見解が起ったためであろう。この時期、三国史観に疑問を抱いて、朝鮮の仏教

観を考察した人物の一人として挙げられるのが、富貴原章信氏である。彼は日本唯識思想体系を解明するにあたり、高句麗、百濟、新羅の仏教を区分して考察し、「多くは伝通縁起の説を踏襲するようであるが、しかし此の記述には些か不十分な点が存する」と述べた。そして従来の研究は凝然の三国史観をそのまま受け継いでおり、実際には新羅からも仏教が伝来したことを指摘し、三国史観を踏襲する研究者たちを批判した<sup>(8)</sup>。また、坂本幸男氏は従来の中国華嚴思想を再検討し、わが国の華嚴思想史の伝播の基盤が新羅華嚴の解釈であることを示唆した<sup>(9)</sup>。

その後の朝鮮仏教研究者として、田村圓澄氏、鎌田茂雄氏が挙げられる<sup>(10)</sup>。田村氏は朝鮮半島との仏教交流史に着目し、飛鳥仏教の原点が朝鮮仏教であると判断して、日韓仏教交流史に大きな指針を呈した。また、鎌田氏の朝鮮仏教研究は概説的であるが、凝然以後の三国史観を批判し、東アジア仏教思想史における朝鮮仏教の重要性を述べた。これらは日本の思想文化の源流、もしくは日本仏教史の学問的客観性を保持し、朝鮮仏教を理解する必要性を提示した研究である。

一方、韓国においては朝鮮戦争休戦を皮きりに三国時代の各国の仏教を検討するようになる。李基白氏は、百濟仏教を歴史的な観点での本格的な研究の対象とし、百濟が仏教を受容する目的について、古代国家の成立と体制整備期が一致すると指摘した<sup>(11)</sup>。洪思俊氏は百濟寺刹の名称を儒教式、仏教式、地名式、緑起式など四つに区分しながら漆岳寺と烏合寺を地名と関連がある寺刹名に分析した<sup>(12)</sup>。また蔡印幻氏は新羅仏教の戒律の原点を検討する上で、百濟の戒律を考察した<sup>(13)</sup>。

このような経緯で百濟仏教の研究が検討されるようになったが、武寧王陵や風納土城・夢村土城の発掘以降、韓国考古学の進展によって、数多くの木簡や百濟の宗教関連の資料が出現してきた。陵山里寺跡遺跡から金銅大香炉や「昌王」名を刻む舍利龕が出土し、威徳王餘昌（餘昌、及び昌王を以下「威徳王」とする）は実在した百濟王であることが確定した。そして「天」や「道縁」の文字を記す陽物形遺物が発見され、百濟では仏教のみならず、神々の祭祀も行われていたことがわかった。さらに「昌王」名を刻む青銅製舍利函の出土が発表され、続いて益山・弥勒寺跡で武王代の舍利莊嚴具が出土し、百濟王室の信仰を知る手がかりになる史料が増えた。そこで、多様な研究成果をみるようになった。

近年の百濟の宗教思想に視点を定めた成果を幾つか挙げると、まず韓国では、金煥泰氏によって『百濟仏教思想研究』が刊行され、百濟独自の仏教状況の把握が検討された。また忠南大學校百濟研究所から『百濟佛教文化の研究』（書景文化社、一九九四年）という旧百

濟地域の研究業績が発行された。そして六世紀全般の仏教信仰の成果としては、吉基泰氏の『百濟泗泚時代の仏教信仰研究』が挙げられる。吉氏は従来の研究史をまとめて、従来の百濟の神祇信仰から仏教信仰への展開を考察している。<sup>(15)</sup> さらに趙景徹氏は、政治と社会の動向から百濟の仏教導入を考察し、百濟の王統について、「聖王―威徳王―法王」と「転輪聖王―大通仏―釈迦牟尼仏」の関係は『法華經』に基づいていることを指摘した。<sup>(16)</sup> 加えて、従来の百濟仏教の三論・成実思想を考察した研究者として、崔鉛植氏と金天鶴氏が挙げられる。<sup>(17)</sup> 前者は百濟木簡と『大乘四論玄義記』を比較検討し、さらに百濟後期の成実涅槃學の展開過程を明らかにして、六世紀の東アジアへの百濟仏教の伝播を考察した。後者は『書紀』に登場する百濟僧を検討し、現存する逸文から百濟における成実論について検討した。

また、仏教以外で韓国固有信仰を考慮した学際的な研究として、柳東植氏と李炳鎬氏が挙げられる。前者は日韓における土着信仰と宗教の受容に着目し、韓国の土着信仰を「巫教」、日本の土着信仰を「神道」と定義し、外来宗教を受容するという観点から仏教受容の形態を比較検討した。<sup>(18)</sup> 後者の李氏は従来の研究成果をふまえ、美術史や考古学の観点から、百濟仏教の変遷を検討している。特に陵山里寺や定林寺の創建過程について、百濟の外交政策やそれに伴った仏教重視の政策を考察したことは、百濟が従来の土着信仰から外来信仰へ傾倒する様相が伺えた成果として興味深い。<sup>(19)</sup>

なお、日本でも先述した田村圓澄氏の他、百濟と日本の仏教関係を検討した論考が多い。上田正昭氏は、百濟仏教が日本で伝わる過程について検討した。<sup>(20)</sup> 鎌田茂雄氏と中井真孝氏は、百濟と日本の仏教交流について研究した。<sup>(21)</sup> 前者の鎌田氏は百濟の仏教伝来は日本文化発展に貢献したところがあると述べながら、仏教文化に耽溺した百濟王室の派手な生活が百濟国力の衰退を進めて来たことと評価した。そして、百濟滅亡以後、百濟僧侶たちが日本に多く渡来したことにより、日本初期仏教は百濟の影響を受けたことを明らかにした。後者の中井氏は弥勒信仰を中心として百濟と日本の仏教交渉関係を考察した。また芳賀登氏も弥勒下生信仰と関連して百濟の弥勒信仰と益山弥勒寺の関係を検討した。<sup>(22)</sup> 加えて、小玉大田氏は李能和の『朝鮮仏教通史』に引用された謙益と関連した資料を分析することで、史料としての信憑性を考察した。<sup>(23)</sup> しかし、この史料に対する信憑性については問題が残っており、この史料の引用することには慎重さが要求されるという。近年では、門田誠一氏と近藤浩一氏の研究成果が挙げられる。両氏は百濟木簡や金石文の語句を検討して、六世紀の百濟仏教の内容を考察した。<sup>(24)</sup> 前者は陵山里寺址出土木簡の仏教語を検討し、三論學の伝来を明確にした。また、飛鳥仏教と百濟王室の仏教信仰を比較して、飛鳥寺の造寺思想は百濟王室の造寺思想と結びつかないことを述べている。後者は陵山里地域出土の木簡を考察し、梁の仏教と

儒教との関係をふまえて、百済の中国思想の受容を検討した。また百済が儒仏融合した思想を導入し、孝思想と仏教の受容を明らかにした。さらに六世紀の百済の思想状況を「天下観（世界観）」を中心に考察した。なお、王興寺や益山弥勒寺の研究については、古代史研究において日韓ともに活発な研究調査が進められている。<sup>25)</sup>

このように百済の宗教研究の動向をみてきた。これらは主に仏教側の研究成果であるが、百済の土着信仰などの宗教全般の研究については、柳東植氏と井上秀雄氏の成果以外にあまり見られない。近年になり、百済地域の考古学成果によって百済の思想の形成や展開については研究されるようになったが、管見では日本国内で百済における土着信仰と仏教の関係について検討した成果は聞かれない。次に百済の宗教史を確認していきたい。

## 第二節 百済における信仰の展開

百済国は『三国史記』（以下『史記』）によると、前漢の鴻嘉三年（紀元前十八年）、高句麗の始祖である朱蒙の子、温祚によって建国された<sup>26)</sup>。中国史料では馬韓の一つ「伯济国」が、四世紀頃に馬韓を統一して「百济」と名乗ったとある。この頃に石上神宮の七支刀が作製され、わが国に伝わったと考えられている。<sup>27)</sup> その後の百済は蓋鹵王の代に高句麗僧の讒言を信じ、五世紀末に一時的に滅亡する。しかし、倭国の支援を以て、文周王が熊津（公州）に王都を再興し、東城王が中国と外交を結んだ。そして、寧東大將軍武寧王によって国家体制が復活する。このような百済王朝を時代区分する場合、王都によって次のように区分される。

- ・ 漢城（現在のソウル特別市松坡区）時代……始祖・温祚王即位から蓋鹵王戦死（四七五）まで。
- ・ 熊津（現在の公州市）時代……文周王（四七六）から聖王（五三八）まで。
- ・ 泗泚（現在の扶余郡）時代……聖王（五三八）から義慈王（六六〇）まで。

そして、六世紀の百済王は武寧王から法王（五〇一〜六〇〇）の五代であり、この時期にわが国へ仏教が伝来した。また、『書紀』で最も多く記述される隣国の王たちでもある。

ところで、『史記』に百済の仏教伝来は枕流王元年（三八四）と記してある。しかし、当時に仏教が伝来したという確実な文献や遺物

はない。『書紀』推古天皇三十二年条（六二四）の記事にある「夫佛法自西国至于漢經三百歲、乃伝之至於百濟國而僅一百年矣（夫れ仏法、西国より漢に至りて三百歳を経、乃ち伝へて百濟國に至りて僅に一百年なりぬ）」という観勒の上奏文をふまえると、この『史記』の記述は観勒の上奏文と比べても、約一世紀の差があるので『史記』の記述は史実とは断定し難い。一方、観勒の上奏文は武寧王のころから伝来したことになり、まさしく、武寧王陵で見られる仏教受容の姿と一致する<sup>28</sup>。では、仏教を受容する以前の百濟王の信仰状況はどのようなものであったのであろうか。まず、百濟の土着信仰と国家の祭祀を李基東氏の概論を参考として簡潔に見て行きたい<sup>29</sup>。

百濟人の精神世界を長い間支配したのは、シャーマニズムであった。それは東アジア世界一帯に広く見ることができ得る事象であり、個人の日常生活を規制するのではなく、国家現象初期の支配理念の根柢を提供して広範囲に影響を及ぼした。シャーマニズムの起源は新石器時代まで遡れるが、百濟初期にはその政治・社会面に受容機能を持っていた。三世紀中葉まで韓族社会について民族史を広く語る『三国志』「魏書東夷伝」をみると、馬韓は鬼神を信じ、国邑には各自で人を選び天神を祀らせて、これを天君と名付けている。この天君はシャーマニズムの系統を受け継いで祭祀者の性格を繋ぐ人物として、初期の国家社会に入ると、その比重が大きくなり、社会の共同儀式を主宰している。また、諸国の別邑には、蘇塗信仰があることを記録している。これは村落共同体を中心として行われる部落祭で祈願することとして推測され、国家権力が成長するにしがって、祭天儀礼を重要視されることとして推察される。さらに五月と十月に季節祭が執行された記録があり、これは農耕儀礼の性格が強く、一種の祭天行事であろう。

百濟は高句麗や新羅の場合と同じような建国神話がない。なぜならば、始祖・温祚王は高句麗の始祖・朱蒙（東明聖王）の子供として紹介されているためである。実際に温祚王は漢城に東明聖王廟を建てている。『三国史記』には、百濟の歴代国王の即位した翌年には東明聖王へ参拝する事実が記録されている。また、大旱魃になったときには王が祈雨祭を執行し祈禱した。

〈李基東著『百濟史研究』三八～三九頁、筆者翻訳〉

このように、李基東氏は百濟の馬韓統一前の信仰状態を述べている。ここで挙げている『三国志』における馬韓の祭祀記事について、井上秀雄氏は「これらの記事にはいろいろな解釈があつて、細かい点では定説になっていないところもある」と指摘する<sup>30</sup>。しかし、李氏

の解釈は細かい点には触れていないが、大幅な点では妥当な見解であろう。特に百済は高句麗の分国であるため、建国神話がないという指摘に着目できる。それは百済の近隣諸国、高句麗・新羅・伽耶・日本には建国神話があるのに対して、馬韓諸国にのみ建国神話、もしくは創世神話がないことに不自然さを感じるからである。あるいは、馬韓にも建国神話が存在していたが、百済建国と馬韓統合によって消滅したことも考えられる。なお、馬韓時代の遺物には、わが国で出土する鏡・勾玉・剣などと同様な宗教的遺物が見られる<sup>31</sup>。四世紀までの日韓におけるマツリの構造が類似していたことが推測できるため、今後の日韓の研究成果を俟ちたい。

さらに民族成立の象徴である神話の問題をふまえて考察すると、百済の信仰は馬韓時代から居住していた民衆と高句麗から移住してきた王室との信仰が共存しており、各々の固有の宗教儀礼が執行されていた可能性が指摘できる。つまり、百済における初期の在地信仰の形態は支配者階級と被支配者階級の相違した宗教儀礼が同所で共存していたということである。この百済初期（漢城時代）までの在地信仰の状況については今後の検討の余地がある。さらに『隋書』百済伝に、

其人雜。有<sup>二</sup>新羅高麗倭等<sup>一</sup>、亦有<sup>二</sup>中国人<sup>一</sup>。

とあり、六世紀末の百済では馬韓時代からの先住民と高句麗系の移民以外にも多様な諸国の民族が共存していたことが記されている。これは百済が多様な文化を受容していたことにも繋がり、当然、百済の在地信仰以外にさまざまな外来信仰も共存していたことが推測される。また、李氏は百済の在地信仰で注目されることとして龍神・水神信仰を挙げている。これらはシャーマニズムと同様に世界的に広く存在している。その一例として、「夢村土城」と「風納土城」の二つに隣接して存在する漢城の本来の名前が「蛇城」であることや、扶余陵山里寺址出土の龍鳳香炉の存在を挙げて、蛇や龍による信仰を述べている。さらに李氏は次のように述べる。

この（百済の）天地に対する祭祀儀礼は東城王十一年（四八九）十月以降に記録がみられず、一方、『周書』百済伝には、百済王が毎年四仲の月に天神と五帝の神を祭祀する記録が注目される。ここで見られる天神というものは、馬韓時代に天君が祭祀したところで見だが、中国祠令にみられる「昊天上帝」を示すようである。また、五帝の神という五方神を示すことがほぼ明確である。これ

は五方五行思想で祈願することである。ところで、天神、及び五帝の神とは本来、『周禮』の祭祀規定に基づくこととして、結局、百済が中国の礼俗を受容する時期は、おそらく熊津時代ではなく、泗泚時代初期の可能性が高いと考えられる。

〈李著書『百済史研究』四〇頁、筆者翻訳〉

ここで注目できることは、井上氏も指摘した東城王以降で王の祭祀が見られない点<sup>(32)</sup>、五方五行思想、つまり陰陽説が百済にあった点、そして、『周禮』に基づいた祭祀制度があった点の三点である。

まず、東城王以降に王の祭祀が見られない点については、六世紀になると百済国家の宗教政策が神祇よりも仏教に偏ることが、後述する考古学成果からも見られる。次に五方五行思想は中国の天文・易学・曆学と関係し、『書紀』欽明十四年（五五三）六月に易博士・曆博士の交代を百済に要請していることと一致するため、すでに百済に浸透していたことは明らかであろう。これらは道教の信仰も考えられるため、困難な問題ではあるが、後述するように『隋書』百済伝に「道士無し」とあり、道教として特別に重要視されていなかったと考えられる。

ところで百済の政治体制をみると、漢城時代は、真氏、解氏など漢城下流域に勢力を持った貴族（氏族）の連合体制であった。その貴族の連合体から王族が台頭してきたという。四七五年に蓋鹵王が殺害されると、漢江流域から錦江流域に政権が移動した。そこで、百済の貴族は漢江流域に勢力を持った貴族と錦江流域に勢力を持つ貴族に分かれて対立したという。五世紀後期から六世紀前半にかけて百済の王権の拡張と貴族の官僚化を図るが、王の戦死や殺害によって、その実行は進まなかった。遷都の経験がない新羅に対して、百済は王都の移動が重なり、在地の神々の祭祀も変更しなければならぬことが問題であった。さらに新しく熊津や扶余に遷都した地域の貴族と従来の貴族が対立していた。これについて、井上氏は百済の王権の拡張と貴族の官僚化を推進する中央政権では、貴族勢力の基盤となる在地の神を国家が取り上げることが好まなかったことを述べている。<sup>(33)</sup>このような百済の中央政権は、国家の団結を求めるために、『周禮』を強く意識した制度の再編を進行したと考えられる。さらに新旧の貴族による在地の信仰の対立を阻止するため、特定の貴族が信仰する在地の神祇祭祀に百済王室が偏重しないように、新旧の貴族による在地の信仰とは異なった仏教を信仰するようになったと考えられる。後述するように王室が仏教信仰に偏った例は高句麗や新羅にみられず、百済のみの特徴とみられる。

そして百済仏教には儒教の孝思想が融合していることが見られる。<sup>(34)</sup> 百済仏教は儒仏習合の思想であったこともあり得よう。熊津時代の百済では、王権行政の再興にあたり、二十二部・十六階級制などの組織体制が整備されていたという。特に五経の一つである「礼経」(『周禮』『礼記』『儀礼』)は祭祀を執行する典籍として重要であり、その中でも祭祀制度は『周禮』に基づいていた。このことはわが国へ百済から『日本書紀』継体天皇七年(五一三)に五経博士段楊爾が来朝した記録があるため、それによって当時の百済で、すでに「礼経」が受容されていた根拠の一つとなるであろう。さらに百済が『周禮』を重視したことは、十六階級制最上位の「佐平」の用語が『周禮』「夏官 司馬」の「以佐王平邦國」によるという点や『日本書紀』「建邦之神」の用語が『周禮』「春官 太宗伯」に見出されること<sup>(35)</sup> どうかがある。加えて『陳書』卷三十三列伝二七「陸詡伝」の次の記述が注目できる。

陸詡少習「崔靈恩三禮義宗」、梁世百濟國表求「講禮博士」、詔令「陸行」。

ここに記す「三礼」とは、儒教における礼に関わる三種類の経書『周礼』『儀礼』『礼記』の総称である。この陸詡の講礼博士については、李基東氏が盧重国氏や鬼頭清明、武田幸男氏の見解を踏まえて、『周禮』を中心とした百済の政治理念を指摘し、百済の六佐平が『周禮』の六官に則して編成され、祭祀を含めた百済の国家体制が五世紀末から変革していることを述べた。<sup>(36)</sup>

ただし、先述のように李氏は『周禮』などによる中国儀礼の受容時期を熊津時代ではなく、泗泚時代初期の可能性が高いと指摘した。しかし、百済から継体天皇七年(五一三)に五経博士の段楊爾が来朝していることや近年に発見された公州・艇上山遺跡の殯宮儀礼の遺構を考慮すると、『周禮』や『礼記』には殯宮儀礼に関する記述があるため、私は『周禮』は熊津時代に受容したとすることが妥当であると考える。<sup>(37)</sup> このような『周禮』と百済の神祇信仰との関係が、わが国の神祇制度の成立に影響を及ぼしたことも十分に考えられる。これについては、さらに検討する余地がある。

また、百済の宗教は各々の地域で多様な信仰が混合した形態であったため、高句麗の影響を受けた王室と馬韓時代からの在地民衆の信仰が同じではないことを先述した。そのため、祭祀や儀礼の形態についても時代によっても変化が見られたことが考えられる。例えば王族の墳墓形式においては、石村洞古墳群を代表とする漢城時代の積石塚と宋山里古墳群を代表する熊津時代以降の横穴式石室古墳の変質

は留意すべきである。つまり、葬送儀礼の変質は従来の祖先崇拜の変革にも繋がり、百済における始祖廟の認識に変化を与えたことと文献における百済の祭祀記事の展開とが、ほぼ合致するのである。

このように百済はもともと馬韓から発展し、樂浪郡の滅亡を画期として国家を形成した国であった。『魏志』馬韓伝には「鬼神」を使う祭祀を記し、わが国に類似する宗教儀礼を行っていたことが記されている。そして、熊津時代に国家再建の一つとして、儒教を中心に『周禮』に基づいた祭祀儀礼で百済復興を行った。さらに、梁との交流によって急速な仏教受容が始まり、そこから受容した大乘菩薩道の思想に基づいて、王による衆生済度が実行されたのであった。つまり、仏教を国家体制に組み込むまで、その信仰は、王室と貴族、民衆、各々において崇拜対象が相違していたが、仏教信仰を通じて、信仰が共通化されるようになったと推測できる。

ようするに、元来の百済の宗教は「自然宗教」として王室と民衆が各々独自に馬韓時代の延長線上で宗教儀礼を執行していたのが、中国の儒教祭祀の受容とともに変革して行った。さらに「創唱宗教」である仏教の導入によって、泗泚時代には一般民衆まで仏教思想が広まり、高句麗や旧馬韓の民族、及び新羅や倭における各々の民族宗教を超えた共通の信仰として浸透していったと考えられる<sup>38</sup>。そこで、次に『書紀』、『史記』や『遺事』などの文献や考古資料から、王族や貴族（支配者階級）と民衆（被支配者階級）が結びつく史料を確認し、国家内において宗教儀礼の共通化を見出して、百済における国家と宗教を検討していきたい。なお、中国史書については、『史記』編纂において中国史書を踏まえて成立しており、重複を避けるため、中国史書の検討は割愛する。

### 第三節 武寧王と聖王について

はじめに六世紀初頭に在位していた武寧王、聖王の宗教関連記事について考察して行きたい。

#### ① 『書紀』武烈天皇七年（五〇五）夏四月条

百濟王遣「斯我君」進調。別表曰、前進調使麻那者、非「百濟国主之骨族」也。故謹遣「斯我」、奉「事於朝」。遂有子、曰「法師君」。是倭君之祖也。

#### ② 『史記』卷第二十六百濟本紀第四

聖王十九年（五四一）。王遣<sub>レ</sub>使入<sub>レ</sub>梁朝貢。兼表請<sub>二</sub>毛詩博士、涅槃等經義、并工匠、書画師等<sub>一</sub>。從之。

③『書紀』欽明天皇二年（五四二）秋七月条

上達<sub>二</sub>雲際<sub>一</sub>、下及<sub>二</sub>泉中<sub>一</sub>、誓<sub>二</sub>神乎今<sub>一</sub>、改<sub>二</sub>咎乎昔<sub>一</sub>。一無<sub>二</sub>隱匿<sub>一</sub>、發<sub>二</sub>露所<sub>レ</sub>爲、精誠通<sub>レ</sub>靈、深自克責。

④『書紀』欽明天皇五年（五四四）春正月条

百濟國遣使、召<sub>二</sub>任那執事與日本府執事<sub>一</sub>。俱答曰、祭神時到。祭了而往。

⑤『書紀』欽明天皇六年（五四五）秋九月条

是月、百濟造<sub>二</sub>丈六佛像<sub>一</sub>。

⑥『書紀』欽明天皇十三年（五五二）冬十月条

百濟聖明王更名聖遣<sub>二</sub>西部姬氏達率怒瀾斯致契等<sub>一</sub>、獻<sub>二</sub>釈迦佛金銅像一軀・幡蓋若干・經論若干卷<sub>一</sub>。

⑦『書紀』欽明天皇十五年（五五四）二月条

五經博士王柳貴、代<sub>二</sub>固德馬丁安<sub>一</sub>。僧曇慧等九人代<sub>二</sub>僧道深等七人<sub>一</sub>。

以上正史としては、七点の記事がある。中国史書には、『梁書』に②と同様の記事があるが、それ以外で宗教関連の記事は見出せない。

この記事について②⑤⑥⑦は田村圓澄氏の他に、小玉大円氏が仏教受容に関係して考察されている<sup>39</sup>。しかし、①③④については具体的に考察されていない。そこで①③④を検討していきたい。

まず、①は武寧王の王子斯我君が日本に朝貢にきたという記事である。その子の名前が「法師君」という点に注目する。この法師君は倭君の祖として、八世紀の桓武天皇の生母・高野新笠の祖とされた<sup>40</sup>。そのため、八、九世紀において天皇が外戚の氏族神祇も崇拜したという天皇祭祀に関して、倭君の祖が百済王族であることに着目し、桓武朝前後の神祇研究の観点からの考察がある。特に『日本後紀』に見える桓武天皇の大阪・枚方、交野地方の「郊祭」などは、渡来人、特に百済王族の伝統による神祇祭祀として検討の余地がある。これについて、西田長男氏は宗教的側面から考察しており、桓武朝の母系が武寧王の家系であることに注目し、平野社や今來神などの渡来人に信仰された神々の検討を試みた<sup>41</sup>。このようなわが国での百済王室の神祇祭祀に関する考察は見られるが、やはり、注目される視点が「法師」という仏教的な用語である。この法師君が仏教的な名前であることを指摘したのも西田氏である。彼は『書紀』の欽明天皇以前

の紀年や記述は疑わしいことを念頭に置き、「法師」の二字は明らかに仏教語であるとして、六世紀ごろの百済との交流を検討した。<sup>(42)</sup>

次の③は百済聖王による任那の日本府の説諭であり、④は任那の日本府、在安羅諸倭臣の百済使者への回答である。これを見ると、加耶諸国においても祭祀が行われていたことがうかがわれる。これらは、政治外交において祭祀を利用した事例でもあり、<sup>(43)</sup> 仏教交流以外にもわが国の土着信仰は朝鮮半島の土着信仰とも交流があったと推測できよう。

また、④の欽明天皇五年「春正月」の記事からは、朝鮮半島南部にも、わが国で行われた祈年祭のような祭祀があったことがうかがわれる。ここで朝鮮における祈年祭・新嘗祭などの農耕祭祀を考えるにあたり、その中心となる作物はどのようなものかを考えなければならぬ。わが国では稲作をもって祭祀の主流とするが、朝鮮半島では耕作品目や耕作時期、地域が全く異なる。稲は南方の食物であるため東アジア北部では生産できず、現在のところ、古代朝鮮における水田稲作の痕跡は遼東半島以南でしか確認できていない。<sup>(44)</sup> したがって、高句麗の農耕祭祀と日本・南朝鮮地域の農耕祭祀とを同様と考えることは疑問が残り、新羅についても北部まで稲作が行われていたかは確認できていない。<sup>(45)</sup> 一方で、わが国と加耶・百済は、稲作文化という共通点がある。日本神話をみると、天照大神が「斎庭の稲穂」や「天壤無窮」といった神勅をもって稲作奨励をしており、朝鮮半島南部の宗教儀礼との共通性が見出せよう。

また、日韓の正史における聖王の宗教関連記事を見ると、③から⑦の『書紀』の記事と②の『史記』聖王十九年条の毛詩や涅槃経等を梁に招請した記事がある。聖王はわが国の仏教受容の研究において重要な人物である。それにもかかわらず、わが国での聖王自体の信仰についての研究はほとんどみられない。そのため、拙稿において聖王の宗教関連について、日本へ仏教が公伝した年代（五四八年）の蓋然性が高いこと、及び、蘇我氏の「建邦之神」の教諭と百済の祭祀儀礼が仏教儀礼に変換していったことを述べた。<sup>(46)</sup>

このような日韓の両正史、及び中国史書以外の記録としては、『弥勒仏光寺事蹟』と『観世音應驗記』がある。李能和氏や先述の小玉氏の研究を参考にすると、<sup>(47)</sup> 『弥勒仏光寺事蹟』に聖王四年（五二六）に謙益が武寧王代から聖王代にかけてインドへ留学し、インドから帰国する際、『五分律』梵本を持ち帰るとともに、インド僧・倍達多を同行していたという記事がある。そして曇旭と恵仁が律疏三十六卷を著したという記事がある。この『弥勒仏光寺事蹟』については成立年代が明らかでないため、史料性として確証を持つことはできないが、このような百済の戒律学が隆盛であった状況は後述する『書紀』の尼僧留学と齟齬しない。また、『観世音應驗記』には、百済僧・発正が梁の天監年中（五〇二―五二九）に西に渡り、梁に三十年あまり滞在して帰国したという。『観世音應驗記』については、近年の

益山・帝釈寺跡や王宮里寺跡の発掘成果から、その記載と一致する点を確認することができるため、信憑性は比較的に高いであろう。<sup>(48)</sup>

なお、中国史書を見ると、東夷についての記述の中に百済の国状を伝えている。そのほとんどは『史記』にも転用されているが、そこに漏れている百済の記述として、前節で述べた『陳書』『陸詡伝』の『周礼』『儀礼』『礼記』の『三禮』受容の記述が注目できる。

また、⑦は百済から日本への五経博士の交代と同時に、僧侶も交代したことを記している。前者の五経博士については、すでに継体天皇七年（五一三）に「五経博士段楊爾を貢ぐ」とあり、同天皇一〇年（五一六）に

別貢「五経博士漢高安茂」、請代「博士段楊爾」。依レ請代之。

とある。これはわが国で「礼経」を受容していた記録である。⑦の後者の僧侶交代の記事については、わが国で最初の僧侶派遣記事でもある。<sup>(49)</sup>

ところで、この時期のわが国では、穂積氏、物部氏、許勢氏、紀氏、所謂「日系百済官僚」などが朝鮮半島へ派遣されていた。彼等は上哆唎・下哆唎・牟婁などを統括するために派遣され、欽明朝に百済へこれらの地域を譲渡したという記事がある。この場所は現在の韓国・全羅南道地域と推定されるが、近年全羅南道・榮山江流域にある前方後円墳の研究成果によって倭との交流が証明された。<sup>(50)</sup>ただし、現在までの考古学成果でこの地域から仏教遺跡は発見されていない。<sup>(51)</sup>

次に考古資料を取り上げて検討したい。まず、武寧王陵の研究成果を見ると、日韓ともに枚挙に遑がない。特にその墓誌銘は当時の宗教を知ることでもでき、注目されている。

#### 【武寧王墓誌銘】

寧東大將軍百濟斯麻王、年六十二歲、癸卯年五月丙戌朔七日壬辰崩、到乙巳年八月癸酉朔十二日甲申、安厝登冠大墓、立志如左、  
錢一萬文 右一件、乙巳年八月十二日、寧東大將軍百濟斯麻王以前件錢、訟土王土伯土父母上下衆官二千石、買申地爲墓、故立券爲明、不從律令。

この墓誌銘で明らかになったことは、武寧王は六十二歳で崩御したこと、「買地券」が記されていたこと、「寧東大將軍」の称号が『梁書』の記述と一致したことなどである。<sup>(52)</sup> 買地券は本来道教思想と関連し、墓地に対する神の保護を祈願する呪術作法である。道教の成立については未だ議論がなされているが、五世紀には確立したといわれているため、六世紀に百済へ伝来している可能性はある。<sup>(53)</sup> 但し、当時の百済やわが国の人々が道教と仏教の区別があつたかはわからない。例えば、わが国へ百済僧・觀勒が「方術」を伝来した記事がある。仏教僧が道教の「遁甲・方術」を伝えていることから、<sup>(54)</sup> 仏教と同様な認識を持つていたとも考察できる。また、墓誌傍線の用語「安厝」は儒教用語であるという指摘もある。<sup>(55)</sup> さらに先述したように『北史』、『周書』百済伝に「僧尼寺塔甚多、而無道士」とあることから、百済仏教が道教を積極的に受容したと考えにくいのである。ところで、『書紀』雄略天皇五年条に武寧王の誕生年の記述がある。

六月丙戌朔。孕婦果如「加須利君言」於「筑紫各羅嶋」産兒。仍名「此兒」曰「嶋君」。於是軍君即以「一船」送「嶋君於國」。是爲「武寧王」。百濟人呼「此嶋」曰「主嶋」也。

この『書紀』の記述年代が、先述の武寧王墓誌に記述される没年（五二三）から崩御の年齢（六二歳）を引く年とほぼ一致することが判明した。この『書紀』の武寧王の出自記録は、漢城百済期の崩壊による亡命記事として関心が高い。そして、この記事と武寧王陵墓碑名から和歌山県隅田八幡宮蔵の銅鏡に記される「斯摩」の名前が関係すると考えられている。<sup>(56)</sup>

なお、武寧王陵では、遺体が祀られる木棺に日本のみで生息する高野槿（特に和歌山や奈良などの近畿南部産出）が使用されていたことが注目された。高野槿の宗教的意味については、『書紀』神代上条第八段に、

被可<sup>三</sup>以爲「顯見蒼生與津棄戸將臥之具」。

という記載がある。朝鮮半島との金銀を調達するために船が必要であることをスサノオがいい、木材やその材質に応じた用途を指示し

て、被（槨）は遺体を安置する棺に使用することが記されている。ところが、朝鮮半島では『書紀』に記されている杉・松・槨や楠の大木の生息は発見されていない。さらに同じく『書紀』神代上条第八段の記述に、

初五十猛神天降之時、多將<sub>二</sub>樹種<sub>一</sub>而下。然不植<sub>二</sub>韓地<sub>一</sub>、尽以持帰、遂始<sub>レ</sub>自<sub>二</sub>筑紫<sub>一</sub>、凡大八洲国之内、莫<sub>レ</sub>不<sub>三</sub>播殖而成<sub>二</sub>青山<sub>一</sub>焉。  
所以稱<sub>二</sub>五十猛命<sub>一</sub>爲<sub>二</sub>有功之神<sub>一</sub>、即紀伊國所坐大神是也

とある。「然不植韓地、尽以持帰（然れば韓地に植えずして悉く持ち帰る）」と記すのは、当時の『書紀』編纂者が朝鮮半島にこれらの木が生息していないことを知り、疑問を抱いていたからであろう。その理由をスサノオの子である五十猛神が種を播いていないとして、しかも、尽く持ち帰ったことを述べているのは、少なくとも、七、八世紀にこれらの樹木が朝鮮半島に生息していないことを証明している<sup>56</sup>と推察できよう。仮に、これらの樹木が七世紀の朝鮮半島で生息しているにもかかわらず、「然不植韓地、尽以持帰」と『書紀』に記したならば、当時の朝鮮半島より移住した渡来人から理解を得ることが難しい。すなわち、渡来人も関わっていた『書紀』の編纂時に、彼等によって『書紀』の記述が虚言を述べていると指摘されるはずである。さらに槨や檜、杉などの樹の種を持ってきた五十猛神は『延喜式』神名帳において紀伊国の名神大の「伊太祇曾神社」の祭神である。この地域が古代から現在に至るまでこれらの樹木の産地であることが結びつくのは興味深い<sup>57</sup>。

したがって、『書紀』の記述と照らし合わせても、古代から杉・松・槨・楠は朝鮮半島でほとんど生息していなかったと考えたほうが妥当である<sup>58</sup>。この高野槨の木棺については、近年、高野槨を使用して製作された木棺研究があり、二〇〇六年に加耶諸国の一つである安羅国と推定される古墳群で日本産と推定される楠の木棺が出土した<sup>59</sup>ことと併せて、仏教伝来以前の古墳時代における木材用途について今後の進展を俟ちたい。

また、武寧王陵の木棺以外の埋葬物では、単弁蓮華文罽や忍冬唐草文、並び蓮花、蓮蕾、雲竜を施した金属碗などがあり、これらには中国六朝仏教美術の影響がみられる<sup>60</sup>。加えて、銅鏡、勾玉、太刀など所謂「三種の神器」的遺物が出土している。これらから、武寧王は多様な宗教を受容していたことが理解できよう。したがって、六世紀前後の百済では、仏教と百済の神祇信仰が融合する形態であったと

考えることが妥当であろう。

次の聖王代の宗教的考古遺物としては、百済最初の本格寺院として考えられる公州の大通寺跡や陵山里古墳群が挙げられる。しかし、住宅地での土壌の開削の問題や盗掘等の被害もあり、具体的な宗教的遺物はわずかである。古墳壁画の資料としては、四方神や蓮華雲模様などがあり、道教・神仙思想と仏教との融合が見られる。また、扶余遷都（五三八）前、熊津時代の寺院跡である公州・大通寺の瓦などから伽藍建立が伺われる<sup>(61)</sup>。さらに、王室の葬送儀礼から考察すると、先述したように漢城時代は積石塚であったが、熊津時代は横穴式墳墓と変わり、葬送儀礼の形式が大きく変化した。この葬送儀礼は新羅や伽耶諸国の埋葬方法とも相違している。『隋書』では高句麗と類似していることも記載しているが、中国との交流から「礼経」の導入に合わせて、葬送儀礼も取り入れたと考えられよう。

このように、武寧王・聖王の両代の考察からは、陸詡や謙益の記録にみられるような隣国との宗教交流は明らかに理解できた。したがって、両代の百済は、漢城時代の衰退から復興するために、高句麗・新羅に対抗する富国強兵の促進を兼ね、盛んに中国や日本との外交関係を保ち、百済の神々と中国の儒教・道教を融合するように努めていることも認められ、梁の仏教を率先して受容することがうかがえた。なお、この両代においては王族を中心とする支配者階級に仏教受容の様相はみられるが、現時点の研究成果では王から民衆への拡散は認められなかった。

#### 第四節 威徳王について

威徳王についての先行研究は、坂元義種氏が中国との外交政策を中心として検討しているが、武寧王や聖明王に比べて具体的な研究はあまり見られない<sup>(63)</sup>。その原因として、『史記』や『遺事』にも記述が少ないことがあると考えられる。最初に威徳王がどのような人物であったかを考えていきたい。

① 『書紀』欽明天皇十四年（五五三）冬十月条

百済王子餘昌、明王子、威徳王也。

② 『史記』百済本紀第五の条

威徳王。諱昌。聖王之元子也。聖王在位三十二年薨。

③『遺事』王歴第一百済条

第二十七威徳王 名昌。又明。甲戌立。理四十四年。

④『北斉書』後主帝紀・武平元年（五七〇）条

二月癸亥、以百済王餘昌<sup>64</sup>為使持節侍中驃騎大將軍帶方郡公、王如故。

①から④は各典籍における威徳王の初見である。しかし、『史記』『遺事』とも具体的な威徳王についての伝記や日本との関係記事は皆無である。最初の威徳王の朝貢記事は陳の光大元年である。<sup>64</sup>その中国史書の中で実名が記載されているのは、先に掲げた『北斉書』と『隋書』の2点である。<sup>65</sup>このことから、彼の業績記録をまとめると以下の特徴がある。

- ・『史記』『遺事』とも威徳王による日本との関係の記述は皆無である。
- ・従来（五世紀後半以降）の百済の中国外交は、南朝が主であったが、威徳王は北朝にも朝貢した。
- ・史書の中で威徳王についての履歴や逸話が記載されている書は『書紀』がほとんどである。
- ・『史記』『遺事』とも威徳王の宗教記事がない。

以上から威徳王の宗教業績を検討できる史料は、『書紀』と『隋書』である。<sup>66</sup>威徳王の生年を考えると、欽明十四年（五五三）に「年二十九矣」という記述がある。そこから、生年は継体天皇十八年・百済聖王二年（五二四）ごろと推測できる。また、『史記』威徳王四十五年（五九八）に死去の記録があり、<sup>67</sup>推古六年（五九八）に七十四才ぐらいの人生であったと考えられる。威徳王の幼少時代の記述は皆無であるが、『史記』では聖王十六年（五三八）に熊津から泗泚へ遷都しているのが幼少時代は熊津で過ごし<sup>68</sup>ていたと推測できる。次に『書紀』の百済交流記事の中から、「百済国王」或いは「餘昌」として記される威徳王の記事を探ると八点ある。

- ① 欽明十四年（五五三）冬十月条
- ② 欽明十五年（五五四）冬十二月条
- ③ 欽明十六年（五五五）春二月条・八月条
- ④ 欽明十八年（五五七）春三月条

- ⑤ 敏達六年（五七七）冬十一月条
- ⑥ 敏達十二年（五八三）冬十月条
- ⑦ 用明天皇二年（五八七）・崇峻天皇即位前紀六月条
- ⑧ 推古五年（五九七）夏四月条

まず、①は、先述した欽明十四年（五五三）条の「悉發<sub>レ</sub>國中兵<sub>一</sub>、向<sub>二</sub>高麗國<sub>一</sub>、築<sub>二</sub>百合野塞<sub>一</sub>、眠<sub>二</sub>食軍士<sub>一</sub>。」という記述である。王子としての身分でありながら兵士と同等な行動をとっていた。このことから人情篤い人格が窺われる。この戦いで百済は高句麗に勝利した。

②は、欽明十五年（五五四）十二月条に「餘昌謀<sub>レ</sub>伐<sub>二</sub>新羅<sub>一</sub>」という記述がある。新羅が真興王十四年（五五三）に、百済の東北地域を攻めてきたため、その反撃を百済は行うが、餘昌（威徳王）は重臣たちの進言を無視し、新羅討伐に向かう。そして戦況が悪くなり、父の聖明王が援軍に向かったが、聖明王は戦死した。

③は、欽明十六年（五五五）春二月条と同年八月条で聖明王の戦死に関する記事である。ここで威徳王は筑紫国造の助けによって新羅との敗戦で生存するが、弟王子恵をわが国へ使者として遣わし、軍事協力を要請する。そこで敗戦の原因は国家祭祀を軽んじていることを蘇我稲目から指摘され、「建邦之神」を祀ることを諭される。ところが、威徳王は「奉<sub>下</sub>爲<sub>二</sub>考王<sub>一</sub>出家修道<sub>上</sub>」と父王のために出家を試みるが、重臣に「自<sub>レ</sub>始<sub>二</sub>開國<sub>一</sub>、迄于是歳。今此國宗、將授<sub>二</sub>何國<sub>一</sub>。《中略》須度<sub>二</sub>國民<sub>一</sub>」と国家のために王による祭祀の重要性を説かれ、王の代わりに国民、つまり民衆を得度させたという。この記事からは孝行心ある率直な性格が看取できるとともに、注目すべき点は王室から民衆への仏教拡散を見出せることである。なお、この条に記される「建邦之神」については、以前拙稿で、わが国の神祇信仰の教化活動を行った記録として考察した<sup>(69)</sup>。

④は、欽明十八年（五五七）三月条に「百済王余昌嗣子。是爲<sub>二</sub>威徳王<sub>一</sub>」と記される。『史記』では威徳王元年（五五四）「諱昌、聖王元子。聖王在位三十二年薨、繼位」と三年異なっている。欽明朝でこれ以後威徳王の記述はない<sup>(70)</sup>。

⑤は、敏達六年（五七七）十一月条「百済国王付<sub>二</sub>還使大別王等<sub>一</sub>、獻<sub>二</sub>經論若干、律師、禪師、比丘尼、咒禁師、造佛工、造寺工、六人<sub>一</sub>。遂安<sub>二</sub>置難波大別王寺<sub>一</sub>」の記載である。「大別王」については不明な点があるが、大阪市において「大別王寺」跡と考えられる遺

跡が発見された。<sup>(7)</sup>この年に扶余・王興寺の木塔の鎮壇具が納入されたことに注目される。<sup>(7)</sup>また、咒禁師と禪師の役割について、宗教的にどのような活動を行っていたかは明確ではない。咒禁師の役割については、『大唐六典』十四、太常寺太医署條に、

咒禁博士掌<sub>レ</sub>教<sub>下</sub>咒禁生以<sub>二</sub>咒禁<sub>一</sub>拔<sub>レ</sub>除<sub>三</sub>邪魅之為<sub>二</sub>腐者<sub>一</sub>上。有<sub>三</sub>道禁出<sub>二</sub>於山居方術之士<sub>一</sub>。有<sub>三</sub>禁咒出<sub>二</sub>於积氏<sub>一</sub>。

とあり、禁咒（咒禁）は积氏（仏教）に出自することや、咒禁の機能について説明されている。仏教を擁護した隋代にも咒禁の職は見られ、咒禁師を道教の呪術として検討している研究もあるが、咒禁が「道教の呪をもつて身体を防護し」と考えられていることは、疑問が残る。仏教の呪術的な役目を担っていたと考えられよう。一方、禪師は『日本霊異記』にも「禪師弘濟は百済の国の人」（上巻第七）や「大皇后の天皇の代、百済の禪師有り」（上巻第二十六）など七世紀の記録がある。これは現在の禪宗にみる「禪師」とは異なる認識であったと考えられる。これらの具体的な職掌については今後の検討の余地がある。<sup>(7)</sup>

⑥は、敏達十二年（五八三）十月条、日羅の任那復興計画による問題、「百済國主奉惜日羅」「於是百済國主怖畏天朝」の記述である。当時は高句麗、新羅の使者がわが国に頻繁に交渉しており、百済とはやや険悪な状態であった。金煥泰氏は『書紀』に登場する日羅を僧侶と見て論旨を展開している。<sup>(7)</sup>日系百済官僚であった日羅については、拙稿で百済の大乗仏教思想の状況から在家仏教信者としての可能性を指摘した。<sup>(7)</sup>

⑦は崇峻天皇二年（五八七）用明天皇崩御の年の六月に、蘇我馬子が留学僧の派遣依頼を百済の使者に求めた記事である。その使者は「臣等帰蕃先導<sub>二</sub>国王<sub>一</sub>、而後發遣」と述べ、それを受けた威徳王が崇峻天皇元年にわが国に使者を送り、仏舍利や僧侶等の仏教関連の物を伝え、同天皇三年（五八八）には日本の尼僧等の百済留学を認めた。このことから百済においては十分な仏教論理を踏まえた研究がなされていたことが推察できる。ここで蘇我馬子が尼僧の百済留学を求めた記述については、正式な僧になるためには受戒が必要であり、この記述から百済の戒律学や経論研讀が十分に整っていたことが考えられる。ただし、始めに出家した僧が男性ではなく女性尼僧であるということは興味深い。これについては女性を僧にすることに巫女的な認識があったと推察されている。<sup>(7)</sup>

⑧は、推古五年（五九七）の「百済王遣王子阿佐朝貢」の記事である。この阿佐王子については、王興寺址舍利容器銘文に記された死

亡した王子と兄弟と推定されている。<sup>(77)</sup>

このように威徳王の信仰は、『書紀』③、⑤、⑦の記述からうかがうことができる。これ以外の史料では『元興寺縁起』に記される「露盤銘」が挙げられる。<sup>(78)</sup>

戊申、始請百濟主名昌王法師及諸仏等<sup>(79)</sup> (以下略)

これは飛鳥寺創建に際して、威徳王が宗教を介した技術提供をしていた記述である。飛鳥時代の技術は百濟支援が大きく、威徳王が日本への交流にも力を注いでいたことがわかる。<sup>(79)</sup>

ところで、近年、陵山里寺址と王興寺址の塔跡から紀年と銘文が刻まれた遺物が発見された。両者とも「昌王」という威徳王の名前が刻まれており、『元興寺縁起』の露盤銘逸文に記される名前と同じである。その露盤銘逸文をみると、威徳王(昌王)の戊申は、西暦五八八年、威徳王在位三十五年、『書紀』崇峻元年にあたり、まさしく、百濟国より僧や仏舍利、仏教文化の技術保持者が来朝した時期と陵山里寺址出土「石造舍利龕銘文」とが繋がるのである。そのため、わが国の飛鳥寺の源流は王興寺にあるといわれている。ただし、飛鳥寺と百濟王室寺院の造寺の思想は結びつかないという説もある。<sup>(80)</sup>

このように威徳王時代の宗教交流についてみてきた。従来、威徳王の宗教についての諸先学は仏教中心に論じており、③の「建邦之神」や⑥の日羅問題などについて詳しく触れられていない。前述したように陵山里寺跡発掘調査成果で見られる「宗廟」から「菩提寺の寺院」に改築されて、王室の仏教傾倒がうかがえることをふまえれば、百濟王は国家の天神地祇の祭主であったにもかかわらず、仏教と並立して信仰しているという点は、王室における神仏両方の信仰が現れたと理解できる。そこから、威徳王は一方では神に祈り、他方は仏に祈るという行為自体が習合的、もしくは隔離的な要素を持っていると考えられよう。或は公的信仰として「神祇祭祀」があり、私的信仰として「仏教」が行なわれていたとも推察できる。そうならば、百濟仏教が独自の神仏習合思想を形成していた可能性も否定できない。

また、③の出家に関する記事について考えると、百濟では仏陀を「蕃神」や「仏神」として崇拜したという認識はみられない。記事の

内容を見ると、王が出家剃髪すれば、国家の神祇祭祀ができないと述べられていることから、百済の支配者階級では出家と在家の相違を理解していたことが読み取れる。つまり、③の記事は、威徳王が仏陀を「神」ではなく、釈迦族の王子による出家であったことを認知していたことを示している。

そして威徳王は自分の代わりに国民を出家させ、民衆への仏教拡散が確認できた。これは聖明王代までに国王による民衆への仏法流布の功德を説く経典、『涅槃経』や『法華経』が受容されていたことと齟齬しない。以前拙稿で述べたように大乘菩薩道の思想「上弘仏道、下化蒼生」が支配者層に認知されて、非支配者階級の民衆へ流布した。つまり、衆生、或いは蒼生を教化していたと考えられよう。<sup>87)</sup>加えて、出家するときには授戒が必要であるが、当時の百済の戒律の記事として、前節で挙げた『弥勒仏光寺事蹟』による謙益の渡天記事がある。聖王代に謙益が梵僧倍達多三蔵を伴い律部の訳出を行い、これらが⑤の律師・禪師の記事と⑦の戒律学の記事と結び付く。この律部の教義はインドまで典籍を求めたことから中国には請求されていない仏典の可能性もあり、威徳王代の仏教については、中国で見られない教義もあったことが考えられる。少なくとも六世紀の百済仏教では戒律による仏教制度の受容があったことは間違いないであろう。さらに、威徳王は祖父武寧王、父聖明王と比較しても南朝に偏らず、北朝へも使者を派遣しているため、全て中国南朝仏教であると断定することは難しい。そのため、初めて百済が北朝に使者を送った威徳王十七年（五七〇）以降の百済仏教は、中国北朝仏教の影響を直接受けていることも留意しなければならないであろう。

## 第五節 惠王と法王について

文献において惠王と法王の記述は少ない。『史記』では惠王を威徳王の弟と述べ、法王はその息子と記す。一方『隋書』では法王も威徳王の息子と記されている。<sup>88)</sup> 惠王の『史記』の記述は聖王の第二子とした記述のみである。他の文献では、前節で述べたように惠王が即位する前に『書紀』欽明天皇十三年に使者として来日し、蘇我氏に諭された「建邦之神」、所謂、始祖廟祭祀の重要性の指摘を受けた記事がある。このことから日本の宗教事情も理解されていると考えられる。

また、法王については『史記』『遺事』ともに記述がある。『史記』では即位年に殺生を禁じたことが記述される。これについては、

『遺事』卷三「法王禁殺」にも記されている。

下「詔禁殺生」。放「民家所養鷹鷂之類」、焚「漁獵之具」、一切禁止。

これは百済における放生思想を行使した初見である。この放生思想は中国の陳・隋代の高僧、天台大師智顛が広めたという<sup>(83)</sup>。この「下詔禁殺生」の淵源は中国南朝において梁武帝が殺生禁断を重要視したことであろう。注目すべきは、この殺生禁断の仏教思想を民衆に執行したことである。この思想の日本での初見は、『書紀』天武五年(六七六)に諸国へ放生する記述であり、八幡信仰の展開に大きく影響を与えている。八幡神と仏教の関係についての従来の研究は、百済仏教との関連を考慮していないため、今後の課題となろう<sup>(84)</sup>。また『史記』には次の記述がある。

法王二年創「王興寺」。度「僧三十人」。大旱王幸「漆岳寺」祈雨。

従来の雨乞いなどの天災祈願祭は、『史記』仇首(貴須)王十四年(二二七)に東明廟、阿莘王十一(四〇二)に山岳で祭祀しているが、ここで特に注目すべき点は始祖廟や神祇祭祀場ではなく、寺院で執行されたことである。この他の百済王による山岳寺院の行幸記事として『遺事』の武王条に知命法師が住持する龍華山の獅子寺へ参拝に赴いた記録がある。この獅子寺は、現在の弥勒山の山頂付近にあり、発掘調査では古代寺院の遺構が確認された<sup>(85)</sup>。したがって、古代朝鮮半島の山岳寺院における神仏習合現象も考えられ、この思想が日本にも伝来したと推察できる。その事例として、先述した『日本靈異記』に記載される百済僧弘斎が立てた中国山地の山中に推定される三谷寺跡の創建説話が挙げられ<sup>(86)</sup>、日本の山岳信仰にも大きく影響を与えたことは間違いないであろう。

なお、王興寺については、近年に大きな研究成果があった。中でも二〇〇七年に発見された舍利瓶の銘文から、従来の法王創建説が否定され、亡き王子のために五七七年に威徳王が建立したことが判明した<sup>(87)</sup>。そのため、『史記』に記す王興寺創建年代が誤りとなった。

以上をまとめると、法王代では「山岳寺院」の祭祀と民衆への「放生思想」の流布が見られる。これは豊前の宇佐神宮を中心とした地

域の八幡信仰の形態に類似している。そのため、儒教や百済の在地信仰と融合した百済仏教と八幡神との関係を考察する必要がある。加えて、六世紀に渡来人による百済仏教の思想も伝播していたことを検討しなければならないであろう。そうならば、わが国の山岳信仰（修験道）や八幡神の成立問題をふまえると、この時期の百済で民衆へ「放生思想」の流布が見られるならば、六世紀代に百済の王族などの支配者階級ではなく、非支配者階級である民衆がわが国へ渡来して、この思想を請来していたことも考えられる。そのためその影響によって、わが国の律令制以前の信仰形成やその体制についても指摘できるようになる。そうすると、六世紀のわが国の神祇と仏教との関わりが明らかになり、その本質を解明できるのではないか。今後の成果を俟ちたい。

## おわりに

百済の研究は史・資料が少なく、その成果は進展していない。そこで、近年の発掘成果などを参考に文献以外にも学際的な研究を試みた。初期の百済の宗教・思想の形成は、馬韓時代の土着信仰と高句麗からの移民信仰が混濁とした状態であった。そうした中、四世紀に入り百済が馬韓統一したころになると、中国の信仰や思想を取り入れるようになった。しかし、それを取り入れる側である百済の信仰の実態は王室と貴族、民衆、各々において崇拜対象が相違していた。そこで、新たに在地信仰と異なった仏教信仰を通じて、国家内の信仰が共通化されるようになっていった。

ようするに、元来の百済の宗教は「自然宗教」として王室と民衆が各自の在地信仰に基づき、馬韓時代の延長線上で宗教儀礼を執行していたのが、中国の儒教祭祀の受容とともに変革して行った。さらに「創唱宗教」である仏教の導入によって、一般民衆まで仏教思想が広まり、百済国内の各地域の土着信仰（民族宗教、在地信仰）を超えた共通の信仰として、王族・貴族のみならず、民衆まで仏教信仰や儀礼が浸透していった。つまり、仏教が伝来するまでの百済は、馬韓以来のそれぞれの貴族や村邑地域で形成された土着信仰と王室の信仰が並存していたが、仏教伝来によって各々の信仰の垣根が取り除かれて、仏教信仰という同一信仰を持つようになった。そのため、結果的には支配者と被支配者に共通の意識が生じるようになったのである。

また、六世紀の百済王たちは従来の土着信仰と融合した神祇信仰とは異なる仏教を理解するため、六世紀初頭から急速に仏教教学を受

容したことが文献や考古遺物によつてうかがえた。インドから伝わった仏教は信仰以外にも多くの文化を融合した宗教であった。そのため、百済では仏教受容を媒介として、仏教が持つ医薬理工学や文学・芸術などのイデオロギーを受容した。熊津時代から中国・梁へ仏教を学びに百済人を留学させたことや謙益の渡天伝承から、王室が自ら率先して仏教理解に努めていたことが看取できた。そして、六世紀における朝鮮半島の国家の中でも、百済は独自の固有信仰を展開し、隣国との交流によって、多様な宗教・思想を融合した百済仏教を形成していった<sup>(88)</sup>。さらにその百済仏教をわが国が受容したのであった。

この六世紀に百済王が求めた大乘仏教の思想は、仏教を弘めて伝道することが功德であるとする。仏教伝来が宗教を利用した王権の服属儀礼であるという考えもあるが、<sup>(89)</sup> 実際にそうではなく、百済が日本へ仏教を伝道することは、仏教伝道の功德によって聖明王や威徳王たちが百済王朝繁栄を願うことであり、また仏教のイデオロギーを含む文化交流であった。すなわち、百済王が日本へ仏教を伝えた行為は、聖明王・威徳王における鎮護国家の祈願を含めた教化活動（弘法）という修行であったとも考えられる<sup>(90)</sup>。

このような多様な信仰が融合した状態で形成された百済仏教であるが、わが国には百済の宗教政策がどのように影響したのかという疑問が残る。特に百済は仏教のみならず、自国の祭祀制度を『周禮』に基づいて形成していた実態が認められた。それが五経博士を介して日本へ伝えられた可能性が見出せる。この関係についても今後に検討していく必要がある。

【追記】二〇〇八年以降、吉基泰氏、近藤浩一氏には多大なるご教示をいただいた。謝辞を申し上げます。

注

(1) 各王の即位年代は『三国史記』を基準とした年代を用いた。なお、現代の朝鮮（韓）半島の政治問題により「朝鮮」の言語使用について定義が多用であるが、本稿では半島全体を示す。

(2) 百済における宗教用語の定義について述べると、柳東植氏（土着信仰と宗教受容 韓国と日本における仏教受容形態の比較）『朝鮮学報』八十三、一九七七年）は韓国の土着信仰を「巫教」と定義し、わが国の土着信仰を「神道」としている。しかし、柳氏は現代の神社神道を主点に置いた考察であり、古代

の日本の土着信仰を具体的に検討して述べていない。井上秀雄氏（『古代朝鮮史序説―王者と宗教』（寧楽社・一九七八年）は『三国史記』『三国遺事』に使用される語句に基づいて考察している（例…多婁王二年（二九）「謁始祖東明廟祀天地於南壇」「近肖古王二年（三四七）祭天地神祇」。私は次のように定義したい。二節、三節で考察するように、馬韓や漢城時代の百済では中国の宗教や思想をどの程度受容していたか明確ではない。そのため、この時代の百済の宗教は「固有信仰」や「土着信仰」という表現が好ましいと考えられる。しかし、六世紀の時期には「礼経」が伝来していたため、周知のように四書五経の用語である「神祇」「祭祀」「儀礼」という言葉が百済で使われていたと考えるのが妥当である（例…『周禮』春官「掌」建邦之天神人鬼地示（祇之禮）」「掌四時祭祀之序事與其禮」。或いは六世紀の百済では仏教の中観思想が流布されていたため、「神祇」や「神道」という語句が仏典で使用されていたこともうかがわれる（『大智度論』大正二五、五五四・中「未有嫡子求神祇積年無應。」、『肇論疏』大正四十五、一六三・下「夫神道不形心敏難繪者 第五述元情也。述肇法師之元意。明不同莊老也。神道謂神妙之道。即佛道也。敏疾也。」）むしろ、百済が「礼経」に倣い、独自の固有信仰に即して「神祇信仰」や「神祇祭祀」を行っていたことが考えられる。したがって、熊津時代以降の百済では、天神と地祇（하늘과 땅의 신）の祭祀（제사）が行われていたことが見られるため、神祇や祭祀の用語を用いてもよいであろう。

- (3) 高橋亨『李朝仏教』（国書刊行会、一九七三年。初版は宝文館、一九一九年）。
- (4) 江田俊雄「新羅の仏教受容に関する諸問題」（『文化』第二巻、昭和十年）を初め、九、十点ほどの論考がある。同氏『朝鮮仏教史の研究』（国書刊行会、一九七七年）参照。
- (5) 拙稿「6世紀の百済における舍利信仰―北東アジアの仏教受容とその伝播―」（『学術論文集』二七輯、朝鮮奨学会、二〇〇九年十二月）参照。
- (6) 村上智順「朝鮮の鬼神」（一九二九年）、「朝鮮の風水」（一九三二年）、「朝鮮の類似宗教」（一九三五年）以上朝鮮総督府編。及び秋葉隆、赤松智城『朝鮮巫俗の研究』（大阪屋號書店出版、一九三八年）などは統治に関する資料とされた。なお、近年、川瀬貴也氏が戦前期朝鮮の統監府や朝鮮総督府の宗教政策の事例を検討し、宗教布教や政策や学知などを考察している（『植民地朝鮮の宗教と学知』青弓社、二〇〇九年）。
- (7) 菅浩二『日本統治下の海外神社―朝鮮神宮・台湾神社と祭神―』（弘文堂、二〇〇四年）。
- (8) 富貴原章信『日本唯識思想史』（国書刊行会、一九八九年）。
- (9) 坂本幸男『華嚴教学の研究』（平楽寺書店、一九五六年）。
- (10) 田村圓澄・黄寿永『百済文化と飛鳥文化』（吉川弘文館、一九七八年）、同氏「百済仏教の展開」（『日本仏教史4百済・新羅』（法蔵館、一九八三年、七五―八〇頁）。鎌田茂雄『朝鮮仏教史』（東京大学出版会、一九八七年）。他に注目できる研究として日本浄土教での新羅浄土教の影響を指摘した恵谷隆成「新羅法位の無量寿経義疏の研究」（『日本仏教学会年報』二五巻、一九六〇年）。

- (11) 李基白「三国時代仏教伝来とその社会的性格」(『歴史学報』六、一九五四年\*韓国語)。
- (12) 洪思俊「百濟漆岳寺と烏合寺について」(『百濟文化』三、公州大百濟文化研究所\*韓国語)。
- (13) 蔡印幻「新羅仏教戒律思想研究」(国書刊行会、一九七六年)。
- (14) 金煥泰「百濟仏教思想研究」(東国大学出版部、一九八五年\*韓国語)。
- (15) 吉基泰「百濟泗泚時代の仏教信仰研究」(書景文化社、二〇〇六年\*韓国語)。
- (16) 趙景徹「百濟仏教史の展開と政治活動」(韓國学中央研究院博士學位論文、二〇〇六年\*韓国語)。
- (17) 崔鉛植「百濟撰述文献としての『大乘四論玄義記』」(『韓国史研究』二〇〇七年\*韓国語)、及び「百濟後期の仏教学の展開過程」(『仏教学研究』二〇一一年\*韓国語)。崔鉛植氏が陵山里木簡の「寶熹寺」の記事より、慧均「大乘四論玄義」が百濟において撰述されていたと発表した。韓国仏教思想史史において大きな成果であり、今後、百濟の涅槃思想と戒律学と共に研究する。金天鶴「百濟道藏の『成実論疏』逸文について」(『仏教学レビュー』(金剛大学校 仏教文化研究所、二〇〇九年)。
- (18) 前掲注2、柳論文。
- (19) 李炳鎬「百濟仏教寺院の特性形成と周辺国家に及ぼした影響」(早稲田大学 文学博士學位論文、二〇一三年)、一部は「百濟仏教寺院の創立と展開」(社会評論社、二〇一四年)所収。
- (20) 上田正昭「百濟と飛鳥文化」(『百濟研究』二二、一九九〇年\*韓国語)、或いは上田正昭「古代の日本と渡来文化」(『古代日本と渡来文化』(学生社、一九八八年)。
- (21) 鎌田茂雄「百濟仏教の日本伝来」(『馬韓・百濟文化』7、一九八四年\*韓国語)。中井真孝「七世紀の日韓仏教交渉」(『馬韓・百濟文化』7、一九八四年\*韓国語)、及び「朝鮮と古代日本仏教」(東方出版、一九九四年)。
- (22) 芳賀登「百濟における弥勒信仰と益山弥勒寺」(『馬韓・百濟文化』6、一九八五年\*韓国語)。
- (23) 小玉大圓「求法僧謙益とその周辺(上)」(『馬韓・百濟文化』8、一九八五年\*韓国語)、或いは前掲注10鎌田著書。「六世紀中葉のわが国と百濟の国際関係―仏教受容をめぐる一考察―」(『日本仏教文化論叢―北畠典生古希記念論集―』(永田文昌堂、一九九八年)。
- (24) 近藤浩一「扶余・陵山里出土木簡と泗泚都城関連施設」(『東アジアの古代文化』一二五号、二〇〇五年)、同氏「百濟・威徳王の寺院建立と孝思想―陵山里寺・王興寺よりみた東アジア仏教史の一齣―」(『京都産業大学日本文化研究所紀要』一八卷(京都産業大学日本文化研究所、二〇一三年)、同氏「6世紀百濟の思想基盤と天下観の形成」(『京都産業大学日本文化研究所紀要』一八卷(京都産業大学日本文化研究所、二〇一三年)。門田誠一「陵山里百濟木簡にみ

- る仏教語」「佛敎大学アジア宗教文化情報研究所研究紀要」第三号、佛敎大学アジア宗教文化情報研究所、二〇〇七年。同氏「百済王室祈願寺と飛鳥寺の造寺思想」「鷹陵史学」三九卷、(鷹陵史学会、二〇一三年)。
- (25) 鈴木靖民編『古代東アジアの仏教と王権―王興寺から飛鳥寺へ―』(勉誠出版、二〇一〇年)。大橋一章・新川登亀男編『仏教』文明の受容と君主権の構築―東アジアの中の日本―』(勉誠出版、二〇一二年)。なお陵山里寺跡一帯の研究成果については、平川南「道祖神信仰の源流―古代の道の祭祀と陽物形木製品から―」(国立歴史民俗博物館研究報告)一三三号、二〇〇六年、及び徐廷録著、金容權訳『百済金銅大香炉』(三修社、二〇〇五年)参照。
- (26) 坂元義種『百済史研究』(塙書房、一九七八年)。六世紀の百済王については一七八―二三二頁を参考とした。
- (27) 鈴木勉・河内国平『復元七支刀―古代東アジアの鉄・象嵌・文字―』(雄山閣、二〇〇六年)。
- (28) 田村圓澄『百済仏敎史序説』『百済文化と飛鳥文化』(吉川弘文館、一九七八年)。
- (29) 李基東『百済史研究』(二潮閣、一九九六年\*韓国語)。
- (30) 井上秀雄『古代朝鮮史序説―王者と宗教―』(寧楽社・一九七八年、二四頁)。
- (31) 大韓民国・国立扶余文化財研究所編『国立扶余博物館展示図録』(二〇〇二年、「松菊里遺跡遺物」解説)。高慶秀「韓国と日本の鉄鐸に関する一考察」(國學院大學伝統文化リサーチセンター研究紀要)一号、二〇〇九年)。
- (32) 前掲書注30、井上著書。
- (33) 井上秀雄『古代東アジアの文化交流』(溪水社、一九九三年、一九五頁)。
- (34) 近藤浩一「百済時期の孝思想受容とその意義」(『百済研究』四二号、二〇〇五年)、梁へ百済は涅槃等経義や礼経以外に「毛詩」も同等に受容を請っている。
- (35) 前掲注29、李著書、及び拙稿「欽明朝の宗教交流―仏敎受容と建邦之神について―」(『國學院大學大学院紀要』四十一輯、二〇〇九年)。
- (36) 前掲注29、李著書。
- (37) 前掲注29の李氏の『百済史研究』は一九九八年発行によるものであり、艇止山の遺構は二〇〇〇年に発表されたことを付記する。
- (38) 李炳鎬(前掲注19)は百済の宗廟祭祀の変革、また小金銅仏の銘文を見ると死者の来世を祈願していることを指摘。このことから、地方の民間まで仏敎が流布していたと考えられる。
- (39) 前掲注23、小玉論文。
- (40) 『新撰姓氏録』「諸蕃」
- (41) 西田長男『日本神道史研究』第五卷(講談社、一九七八年)、田中史生『日本古代国家の民族支配と渡来人』(校倉書房、一九九七年)。田中は百済王氏と天

皇祭祀の結び付きを百済の郊天祭祀による天命思想を指摘している。

- (42) 西田長男『日本神道史研究』第八卷(講談社、一九七八年、四一三―四五九頁)。
- (43) 前掲書注30、井上著書。
- (44) 中村大介・百原新・孫峻鏞「韓半島における稲作の開始時期」(『日本考古学協会大会』発表冊子、二〇一一年)及び中村氏による教示。
- (45) 朝鮮半島南北区分のみならず、東海(日本海)側と西海(東シナ海)側では気候が異なり、古代新羅において稲作はほとんど行われていない説(李成市氏教示)があり、古代朝鮮半島の稲作の分布を検討する必要がある。
- (46) 前掲注35拙稿、及び「六世紀における仏教受容の問題―『日本書紀』欽明天皇六年条「百済造丈六仏像」の再検討―」(『國學院雜誌』一一二巻七号、二〇一一年)。
- (47) 李能和『朝鮮仏教通史』上(新文館、一九一八年)。前掲注23、小玉論文参照。李能和『朝鮮仏教通史』に載せられている「弥勒仏光寺事蹟」はまだ史料的な価値についての評価が完全に下されていないため、この史料を通じて百済聖王代弥勒信仰を検討することは限界がある。ただし、この史料は「三国遺事」の水源地の記録を検討する時、熊津地域での弥勒信仰が盛んであることを述べる補助的な史料では可能と考える。
- (48) 『観世音應驗記』の研究については、塚本善隆「六朝古逸 観世音應驗記の出現」(『京都大学人文科学研究所 創立二十五周年記念論文集』、一九五四年)。牧田諦亮「六朝古逸 観世音應驗記の研究」(平楽寺書店、一九七〇年)。また、益山・帝釈寺跡や王宮里寺跡については、東潮・田中俊明編著『韓国の古代遺跡2、百済伽耶篇』(中央公論社、一九八九年、一七四―一七五頁)。及び『王宮里遺跡展示館図録』(益山市遺跡展示館、二〇〇九年)。
- (49) 前掲注35拙稿では、『書紀』の仏教伝来記事に僧侶来朝をみないことを指摘して、当時のわが国の人々の僧侶に対する認識を少考したが、僧侶や五経博士が交代する意義については検討していなかった。交代した意義は、新しい思想や儀礼が中国より百済へ伝来し、日本に百済を中継地として伝えるためであるうか。手島文倉氏は曇恵・道深が九人と七人を合わせた十六人と共に渡来したという。(手島文倉「仏教史上よりみた日鮮関係」『宗教研究』四巻14号三四頁)
- (50) 朝鮮半島の日本支配については、日韓ともに議論がなされているが、五世紀から六世紀初頭の采山江流域に日本特有の前方後円墳や祭祀土器が出土していることから、近年では、この記述の信憑性が高くなってきた。(朴天秀「采山江流域における前方後円墳出現の歴史的背景―5、6世紀の韓半島と日本列島―」『東アジアの古代文化』一一七号・大和書房、二〇〇三年)。鈴木靖民編『古代日本の異文化交流』(勉誠出版、二〇〇八年)。
- (51) 佐川正敏・崔英姫「六世紀中葉(泗泚期百済)以後の韓国采山江流域」(『歴史と文化』第五十号、東北学院大学学術研究会、二〇一三年)。
- (52) 『武寧王陵』(大韓民国文化財管理局、一九七四年)。

- (53) 道教については近年の研究成果で明確になってきた。道教の萌芽は、後漢末期、五斗米道・太平道という新興宗教の興起による。堀池信夫・砂山稔編『道教研究の最先端』（大河書房、二〇〇六年）、及び福井文雅『講座道教』第4巻、道教と中国思想』第1章「道教の成立」、二〇〇〇年）。
- (54) 『書紀』推古十年条に百濟僧觀勒が「遁甲・方術之書」を貢ぐ記述。
- (55) 「安厝」は「孝經鄭注義疏」喪親章に「措」と「厝」が同様に使用されていた。（新川登亀男「行基集団にみる東アジアの宗教展開」『アジア地域文化学』構築一雄山閣、二〇〇六年）。
- (56) 篠川賢「隅田八幡宮人物画像鏡銘小考」（『日本常民文化紀要』二十八号、成城大学文学部、二〇一〇年）。
- (57) 前掲注48『韓国の古代遺跡2、百濟伽耶篇』所収、森浩一「紀伊の国と韓の国」。なお、「延喜式」「神名」上下をみると、管見では、出雲と紀伊に五十猛神が祭られている神社があることは興味深い。この二国は律令制後も「国造」が認可された地域であり（瀧川政次郎「唐二王後の制と我が二国造制」『國學院法学』第二十六巻一号、二号、一九八八年、田中卓「二国造制と日本国家の成立」、鈴木正信『日本古代氏族系譜の基礎的研究』東京堂出版、二〇一二年）、五十猛神と日韓関係については、研究の余地がある。韓国と出雲、紀伊の関係については、『書紀』の次の記事を参考とする。
- 一書曰素戔嗚尊所行無狀故諸神科以千座置戸而逐逐之是時素戔嗚尊帥其子五十猛神降到於新羅國居曾戸茂梨之處乃興言曰此地吾不欲居遂以墮土作舟乘之東渡到出雲國鏡川上所在鳥上之峯時彼處有吞人大蛇素戔嗚尊乃以天蠅斫之劍斬彼大蛇時斬蛇尾而刃缺即擊而視之尾中有一神劍素戔嗚尊曰此不可以吾私用也乃遺五世孫天之根根神上奉於天此今所謂草薙劍矣初五十猛神天降之時多將樹種而下然不殖韓地、盡以持歸遂始自筑紫凡大八洲國之内、莫不播殖而成青山焉所以稱五十猛神爲有功之神即紀伊國所坐大神是也。
- (58) 前掲注48『韓国の古代遺跡2、百濟伽耶篇』。なお同書で森浩一「紀伊の国と韓の国」にも『書紀』の五十猛神について触れているが、木棺については触れていない。
- (59) 平成18年度〜平成20年度科学研究費補助金基盤研究(B)(1)研究代表者岡林孝作「古墳時代におけるコウヤマキ材の利用実態に関する総合的研究」研究成果報告書（奈良県立橿原考古学研究所、二〇〇九年）。渡辺延志「韓国の古墳から出土したクスノキ木棺」（『東アジアの古代文化』一二七号、大和書房、二〇〇六年）。
- (60) 吉村怜「百濟仏教伝来考」（『社会科学討究』早稲田大学アジア太平洋研究センター、一九八九年）。大橋一章「百濟・日本への南朝仏教美術の伝播と受容」（『アジア地域文化学』構築一21世紀COEプログラム研究集成一雄山閣、二〇〇六年）。
- (61) 前掲注48『韓国の古代遺跡2、百濟伽耶篇』、『陵寺』（国立扶余博物館図録、二〇〇〇年、\*韓国語）。朝鮮文化研究所編『韓国出土木簡の世界』（雄山閣、二〇〇七年）。陵山里木簡については改訂版図録・国立昌原文化財研究所『韓国の古代木簡』（二〇〇六年、二二二〜二二九頁、\*韓国語）。

- (62) 『隋書』卷八十一、東夷伝百濟条。『周書』百濟伝には、「而無道士」とあるが、「買地券」は、明らかに仏教思想ではなく、道教思想である。
- (63) 坂元義種『百濟史の研究』（塙書房、一九七八年）。崔在錫『古代韓日仏教關係史』第一部（二）、6세기百濟威徳王이大和에서된불교정척과法興寺조영』一志社、一九九八年、\*韓国語。なお、本稿では坂元著書の他、百濟史研究会編『百濟史研究』（国書刊行会、一〇七九年）所収の李丙燾氏、金東華氏、崔權默氏の論文も参照。金相鉉『百濟威徳王の父王のための追福と百濟観音』『韓國古代史研究』十五卷、一九九九年。『百濟仏教思想研究』金寿泰「威徳王当時の仏教」。田村円澄編『百濟仏教史年表』（『日本仏教史』4巻、法蔵館、一〇八〇―一〇三頁）。
- (64) 『陳書』本紀第四「景辰百濟國遣使獻方物」。
- (65) 『隋書』百濟条、「開皇初其王餘昌遣使貢方物拜昌爲上開府帶方郡公百濟王」。同書卷一帝紀開皇元年「百濟王扶餘昌遣使來賀授昌上開府儀同三司帶方郡公」。
- (66) 『隋書』百濟条には、百濟の祭祀や仏教事情が記されてある。隋が中国統一した五八一年から六〇〇年の間、五回の使者を隋へ派遣し、開皇九年（五八九）には隋の使者が百濟に来ている記録があるため、『隋書』の宗教記事もこの時の記録と考えられる。
- (67) 『史記』百濟本紀第五・威徳王四十五年条「冬十二月 王薨 羣臣議諡曰威徳」。
- (68) 『史記』百濟本紀第四・聖王十六年条「春 移都於泗泚一名所夫里國號南扶餘」。
- (69) 前掲注35拙稿。
- (70) 高秉雲・鄭晋和共編『朝鮮史年表』（雄山閣、一九八一年）、及び前掲注30井上著書所収、「古代東アジア諸王朝対照年表」参照。『書紀』と『史記』との紀年格差については議論が多くあるが、一九七一年発見の武寧王陵銘文によって明確になった。
- (71) 藤澤一夫「難波鑄銭司及百濟尼寺考―細工谷遺跡の観察から―」（『大阪の歴史と文化財』第2号、一九九九年）。
- (72) 『古代文化の源流を探る―百濟王興寺から飛鳥寺へ―』（國學院大學文化講演会国際シンポジウム資料集 國學院大學、二〇〇八年）。後、『古代東アジアの仏教と王権―王興寺から飛鳥寺へ―』（勉誠出版、二〇一〇年）。
- (73) 咒禁師については、前掲注15の吉著書「Ⅲ、仏教信仰の社会的拡散 2、薬師信仰と拡散」（のち近藤浩一氏が『京都産業大学論集 人文科学系列46』二〇一三年に翻訳）で考察され、僧侶の職掌である。律令制においては、『令義解』卷五「職員令」典薬寮の条に記載はあるものの、具体的な職役については記載されていない。しかし、本文で挙げた新村拓編『日本医療史』（吉川弘文館、二〇〇六年、二二頁）の記述や吉川弘文館『国史大辞典』、平凡『日本史大事典』、角川『平安時代史事典』をみると、咒禁師は「道教の影響を受けて成立し、呪術によって病氣の原因となる邪気を祓う治療などを行った」と記す。道教の呪術は「道禁」で「咒禁」ではない。この注釈者の見解は、東アジアの宗教史を踏まえずに、わが国のみ信仰で考察し、隋唐の律令の記述や朝鮮半島の「咒禁」については全く検討されていなかったため、この解釈は誤りとなる。吉氏論文に付言すると、咒は「陀羅尼」を唱えることであり、「真言」

(skt. mantra) をいう。真言はインド伝来の言葉や音が重要であることから、翻訳せず音写を用いる。漢訳では咒、明咒と訳された。また、禪師については『続日本紀』大宝元年の道昭没の記事に玄奘三蔵に禪をならつたと書いてあるが、瑜伽法を示しており、『瑜伽師地論』（玄奘訳）における五明の一つ「医方明」を体得した僧侶と考えられる。『靈異記』の禪師の活動を見ると、民衆救済が多いことから、「看病禪師」という僧侶の姿が見出され、後に唐の宮廷に倣い「内道場」の玄昉や道鏡の出現に繋がっていく。つまり、当時、山岳修行で「瑜伽法」(skt. yoga) を修して「禪定」(三昧 skt. Samadhi) を行い、仏教医療などの行為を行っていた僧と推察できる。これら咒禁師や禪師については、本稿の紙面の都合上、改めて詳しく検討したい。

(74) 金煥泰「百済日羅考」(『馬韓・百済文化』6号、一九八三年\*韓国語)。

(75) 拙稿「古代肥後における仏教伝来―百済達率日羅と鞠智城出土遺物を中心として―」(『鞠智城と古代社会』第2号(熊本県教育委員会、二〇一四年) 参照)。日羅については、百済高官ではなく、僧侶として『聖徳太子傳暦』巻上や『本朝高僧傳』第六十九に記してある。金煥泰、手島文倉氏も日羅を沙門としている。筆者は『書紀』から検討した見解では百済高官として考えており、本論では宗教者として取り上げない。

(76) 田村圓澄『古代朝鮮仏教と日本仏教』(吉川弘文館、一九八〇年、三九―四四頁)。

(77) 国立扶餘文化財研究所『扶餘 王興寺跡発掘調査(第八次) 指導委員会の資料』(二〇〇七年、八―十二頁)。

(78) 詳しくは『大日本仏教全書』寺誌叢書二、『元興寺縁起并流記資財帳』6丁参照。

(79) 大橋一章『飛鳥の文明開化』(吉川弘文館、一九九七年)。私は『元興寺縁起』の信憑性について百済側からの視点をふまえて真偽を検討すると、ほとんど平安時代末期の造作であると判断することには違和感を持つ。「昌王」名の時期やわが国へ伝来した百済仏教の内容が一致することを考慮すると、全てが当時の記録とは言えないが、当時の伝承がある程度は伝わっているのではないであろうか。

(80) 前掲注72。及び前掲注24門田論文「百済王室祈願寺と飛鳥寺の造寺思想」。

(81) 「古代日本と百済における仏教と神祇―韓国・益山弥勒寺址出土「金製舍利奉安記」銘文中の「下化蒼生」について―」(『仏教史学研究』五四卷1号、仏教史学会、二〇一一年)。

(82) 前掲書注63、坂元著書。

(83) 道端良秀「梁の武帝の断酒肉文」(『中国仏教史の研究』平楽寺書店、一九八九年)。鎌田茂雄『中国仏教史』第三卷第三章(『南朝の仏教』(二) 梁・陳) 東京大学出版会、一九八五年)。

(84) 拙稿「八幡神と百済仏教」(『神道宗教』第二二〇号、神道宗教学会、七五から七九頁)。

(85) 『韓国の古代遺跡2、百済伽耶篇』(中央公論社、一九八九年)。

(86) 『日本靈異記』上巻所収(岩波古典文学大系)。三舟隆之「『日本靈異記』地方関係説話形成の背景―備後国を例として」(『日本歴史』七五八号、二〇一一年)。

(87) 国立扶餘博物館『百濟 王興寺』展示図録、二〇〇八年。

(88) 金在庚『新羅土着信仰と仏教の融合思想史研究』(民族社、二〇〇七年、\*韓国語出版「김재경 저 『신라 토착 신앙과 불교의 융합사상사 연구』 민족사」)において新羅の宗教交流が論じられているが、周知のように朝鮮三国の中で最も仏教伝来が遅れた国が新羅であり、仏教公伝についても五二七年で、わが国の公伝と同時期である。新羅仏教へも百濟仏教が関与していた。(前掲注46参照)

(89) 田村圓澄『筑紫の古代史』(学生社、一九九二年、三七―四〇頁)。なお、田村氏は贈与と考えている(同氏『古代朝鮮仏教と日本仏教』吉川弘文館、一九八〇年)。

(90) 前掲注81拙稿。