

【論文】

新羅と古代日本における仏教の伝来（その一）

—受容をめぐる摩擦と女性の役割を中心に—

金 孝珍

【目次】

- 一、はじめに
- 二、新羅の仏教伝来
 - (一) 初期伝来者と時期
 - (二) 仏教受容をめぐる摩擦—射琴匣説話と異次頓の殉教説話を中心に
 - (三) 仏教受容における女性の役割
- 三、日本の仏教伝来
 - (一) 仏教伝来年次と百済から贈られた物品について
 - (二) 仏教受容をめぐる摩擦—蘇我氏対物部氏の争い
 - (三) 仏教受容における女性の役割
- 四、おわりに

一、はじめに

紀元前5世紀頃、インドにおいて創始された仏教は、中央アジアを經由して紀元1世紀には中国に、4世紀から6世紀にかけて朝鮮半島と日本に伝えられた。仏教という外来宗教の伝来とその受容はそれぞれの国がおかれた状況により諸相を呈する。新進技術の文物とは違って宗教という精神世界は、既存のものとの妥協を模索しながら融合していく場合が多い。中国の場合、仏は「浮図ひくと」と呼ばれ、黄帝・老子などの道教の神に準じて受容され、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¹、初期伝来時期

は現世利益的な性格を有していた。

高句麗は中国と大陸でつながり、そして百済は海を経由して中国と頻繁に交流していたのに対して、新羅は高句麗と百済を経由し、間接的に中国の文物を取り入れた。新羅への仏教の伝来に関しても、その地理的な要因により、高句麗と百済に比べて遅れている。『三国史記』と『三国遺事』によれば、高句麗への仏教は、小獸林王2年(372)に前秦から僧順道が仏像と經文を持って派遣され、その2年後には阿道が来て、彼らのために小獸林王5年2月に肖門寺と伊仏蘭寺を建てたことに始まるという。また百済では、枕流王元年(384)9月に東晋から胡僧摩羅難陀が来て仏教を伝え、翌年2月には漢山州に寺を建て、僧10人を住まわせたとある。このように高句麗と百済は伝道僧たちを優遇しており、寺創建に至るまで高句麗は32ヵ月、百済は5ヵ月しかかからず、受容がスムーズに進んでいる²。

一方、新羅は『三国史記』によれば、訥祇王(在位:417~458)の時に高句麗から墨胡子が来ているが、その後、仏教の受容をめぐる葛藤と摩擦が見られ、王室に公認を得るまでには時間がかかり、527年法興王の時に異次頓の殉教により公認される。最初の伝来から公認に至るまではかなりの時間を要していた。また古代日本においても『日本書紀』によれば欽明天皇13年(552)に百済から仏像と經典が伝わり、その後蘇我氏と物部・中臣氏との対立が見られ、最初の国家公認の寺である飛鳥寺は推古天皇元年(593)正月15日に建てられる。

高句麗、百済、新羅の三国と倭国の仏教受容は、純粹な信仰心というよりは、国内外の状況から政治的目的が働き、国家をまとめ王権を強化するために、王権主導で仏教受容が進められた、という大きな枠組みは共通しているが、その細部の展開状況を見ると、新羅と倭国は非常に似ている。本稿では新羅と古代日本の仏教受容の過程に見られる排仏勢力と親仏勢力の対立と、仏教受容における女性の役割に焦点を当てて、東アジアにおける仏教伝来と受容過程の諸相を考察する。

二、新羅の仏教伝来

（一）初期伝来者と時期

高句麗と百済の仏教伝来に関する記録は諸書物に相違点が比較的少ないが、新羅ではそれぞれの書物によってかなり記述が異なっており、伝来時期を始め、伝道僧の名前や史跡が錯綜している。

新羅の仏教伝来に関する記録として、まず、金大門（生没未詳、統一新羅初期の人物）の『鷄林雜伝』があるが、現在それは散逸しており、その一部が『三国史記』（巻4「法興王」15年条）に伝えられている。また、韓奈麻金用行（生没未詳、新羅中代人物か）が書いた「我道本碑」（『三国遺事』所収）や高得相（高麗前期の人物）の「詠史誌」（『三国遺事』所収）³、朴寅亮（1047～1096）の『殊異傳』（『海東高僧伝』『釈阿道』所収）にも、仏教伝来に関する記事が残されており、『三国遺事』では、『三国史記』所収の『鷄林雜伝』、「我道本碑」、高得相の「詠史誌」、「元魏釋曇始伝」を引用しながら、一然の私見も述べつつ、新羅への仏教の伝来について考証している。ここでは『三国遺事』の記録と『殊異傳』（『海東高僧伝』所収）を詳しく見ながら、新羅の仏教伝時期と伝来者について考察する。

■資料 A -①『三国遺事』（『三国遺事』巻3「興法」「阿道基羅」条）

阿道基羅 一作我道又阿頭

新羅本記第四云。第十九訥祇王時。沙門墨胡子自高麗至一善郡。郡人毛禮<或作毛祿>。於家中作堀室安置。時梁遣使賜衣著香物。<高得相詠史詩云。梁遣使僧曰元表。宣送溟檀及經像。>君臣不知其香名與其所用。遣人齋香。遍問國中。墨胡子見之曰。此之謂香也。焚之則香氣芬馥。所以達誠於神聖。神聖未有過於三寶。若燒此發願。則必有靈應。<訥祇在晋宋之世。而云梁遣使。恐誤。>時王女病革。使召墨胡子。焚香表誓。王女之病尋愈。王喜厚加寶賚。俄而不知所歸。又至二十一毗處王時。有我道和尚。與侍者三人。亦來毛禮家。儀表似墨胡子。住數年。無疾而終。其侍者三人留住。講讀經律。往往有信奉者。<有注云。與本碑及諸傳記殊異。又高僧傳云西竺人。或云從吳來。>¹

■資料 A - ②我道本碑（『三国遺事』卷3「興法」「阿道基羅」条 所収）
 按我道本碑云。我道高麗人也。母高道寧。正始間。曹魏人我<姓我也。>崛
摩奉使句麗。私之而還。因而有娠。師生五歲。其母令出家。年十六。歸魏。
省觀崛摩。投玄彰和尚講下就業。年十九。又歸寧於母。母謂曰。（中略）
道稟教至雞林。寓正王城西里。今嚴莊寺。于時未雛王即位二年癸未也。詣闕
請行教法。世以前所未見爲嫌。至有將殺之者。乃逃隱于續林<今一善縣。>毛
祿家。<祿与禮形近之訛。古記云。法師初來毛祿家。時天地震驚。時人不知僧名。
而云阿頭多麼。多麼者乃鄉言之稱僧也。猶言沙弥也。>。三年。時成國公主疾。
巫醫不效。勅使四方求醫。師率然赴闕。其疾遂理。王大悅。問其所須。對
曰。貧道百無所求。但願創佛寺於天境林。大興佛教。奉福邦家爾。王許之。
命興工。俗方質儉。編茅葺屋。住而講演。時或天花落地。號興輪寺。毛祿之
妹名史氏。投師爲尼。亦於三川歧。創寺而居。名永興寺。未幾未雛王即世。
國人將害之。師還毛祿家。自作塚。閉戶自絕。遂不復現。因此大教亦廢。至
二十三法興大王。以蕭梁天監十三年甲午登位。乃興釋氏。距未雛王癸未之
歲。二百五十二年。道寧所言三千餘月驗矣。

■資料 A - ③ 一然の考証（『三国遺事』卷3「興法」「阿道基羅」条）
 據此。本記與本碑二說相戾。不同如此。嘗試論之。梁唐二僧傳。及三國本史
 皆載麗濟二國佛教之始。在晉末大元之間。則二道法師。以小獸林甲戌到高麗
 明矣。此傳不誤。若以毗處王時方始到羅。則是阿道留高麗百餘歲乃來也。雖
 大聖行止出沒不常。未必皆爾。抑亦新羅奉佛。非晚甚如此。又若在未雛之
 世。則却超先於到麗甲戌。百餘年矣。于時雞林未有文物禮教。國號猶未定。
 何暇阿道來請奉佛之事。又不合高麗未到而越至于羅也。設使暫興還廢。何其
 間寂寥無聞。而尚不識香名哉。一何大後。一何大先。揆夫東漸之勢。必始于
 麗濟而終乎羅。則訥祇既與獸林世相接也。阿道之辭麗抵羅。宜在訥祇之世。
 又王女救病。皆傳爲阿道之事。則所謂墨胡者非真名也。乃指目之辭。如梁人
 指達摩爲碧眼胡。晉調釋道安。爲渠道人類也。乃阿道危行避諱而不言名姓故
 也。蓋國人隨其所聞。以墨胡、阿道、二名。分作二人爲傳爾。况云阿道儀表
 似墨胡。則以此可驗其一人也。道寧之序七處。直以創開先後預言之。兩傳失

之。故今以沙川尾躋於五次。三千餘月未必盡信。蓋自訥祇之世抵乎丁未。无慮一百餘年。若曰一千餘月。則殆幾矣。姓我單名、疑贗難詳。（中略）又按元魏釋曇始<一云惠始>傳云。始關中人。自出家已後。多有異迹。晉孝武大元九年末。賣經律數十部。往遼東宣化。現授三乘。立以歸戒。蓋高麗聞道之始也。義熙初復還關中。開導三輔。始足白於面雖涉泥水。未嘗沾濕。天下咸稱白足和尚云。（中略）議曰。曇始以大元末到海東。義熙初還關中。則留此十餘年。何東史無文。始既恢詭不測之人。而與阿道、墨胡、難陀年事相同。三人中疑一必其變諱也。

■資料 A - ④『海東高僧伝』卷第一「釋阿道」条

釈阿道、或云本天竺人、或云從吳來、或云自高句麗入魏、後歸新羅、未知孰是。風儀特異、神變左奇。恒以行化為任、每當開講、天雨妙花。（中略）然按古記、梁大通元年三月十一日、阿道来至一善郡、天地震動。師、左執金環錫杖、右擎玉、鉢、鉢器、身著霞衲、口誦花論、初到信士毛礼家。礼、出見驚愕而言曰、曩者高麗僧正方、來入我国、君臣怪為不祥、議而殺之。又有滅垢玼、從彼復來、殺戮如前。汝、尚何求而來耶。宜速入門、莫令隣人得見、引置密室、修供不怠。適、有吳使以五香獻原宗王。王、不知所用、遍詢國中。使者至問法師、師曰、以火燒而供仏也。其後、偕至京師、王、令法師見使。使、礼拜曰、此辺国高僧何不遠而至此。王、因此知仏僧可敬、勅許斑行。（中略）若按朴寅亮殊異伝云、師父魏人崛摩、母曰高道寧、高麗人也。崛摩奉使高麗、私通還魏。道寧因有身誕焉。師、生五稔有異相。母謂曰、偏枯之子、莫若爲僧。師、依教即於是日剃髮。十六入魏、覲省崛摩、遂投玄彰和尚受業。（以下略）

上記の諸文献の記録を表にまとめると、大きく次の4つのパターンに分けられる。

	時期	伝来僧	行跡	出典	備考
①	13代味鄒王 2年(263)	高句麗か ら我道	母は高句麗の人で、父は曹魏の人。玄彰和尚に師事。危害を加えようとするものから逃げて一善郡の毛祿(毛禮)の所に匿ってもらう。 三年後、成国宮主の病気を治す。王は喜び彼に願いを聞くと、天鏡林に仏寺を創建したいという。王は工事を許可し、質素な茅葺屋を作り、興輪寺と名付けた。	我道本碑 〔『三国遺事』所収〕、 『新羅殊異伝』 〔『海東高僧伝』所収〕	
②	19代訥祇王 (在位：417 ～458)	高句麗か ら墨胡子	一善郡の毛禮の家に来た。毛禮は自分の家に土窟室を用意し墨胡子に仕えていた。異朝から送られた香物の使い方を王に教える。香を用いて王女の病気を治す。王は礼物を与えたが、墨胡子は俄かに姿をくらました。	『鶏林雜伝』 〔『三国史記』所収、遺事も再引用〕	
③	21代炤智王 (479～499)	我道(または阿道)	毛禮の家に来る。容姿が墨胡子と似ている。	『鶏林雜伝』 〔『三国史記』所収、遺事も再引用〕	『三国史記』では「阿道一作我道」、 『三国遺事』では「我道」

④	23代法興王 14年(527)	梁から阿 道	毛禮の所に匿ってもら う。 呉から届いた香の用い 方を法興王に教える。	「古記」(『海 東高僧伝』 所収)	
---	--------------------	-----------	--	-------------------------	--

まず、いつ新羅に仏教が伝来したのかその時期についてみてみよう。

資料 A-①『三国遺事』引用の新羅本紀(『鷄林雜伝』の内容と同じ)を見ると、19代訥祇王の時に高句麗から来た墨胡子に、毛禮は自分の家に土窟室を用意し仕えていた。その頃、梁から使臣を送り衣著と香物を送ってきた。群臣は香の使い方がわからず、国中の人に聞き、墨胡子がそれを見て、その香を焚きながら発願すれば靈驗があらわれるという。当時王女が危篤であったため、墨胡子を宮中に呼んだ。彼は香を焚き祈祷をして王女の病気を治し、その後は行方をくらましたとある。また毗處王(炤智王ともいう。在位：479～499)の時に我道和尚が毛禮の家に来たが、その様子やふるまいは墨胡子に似ており、数年留まって病気もせず亡くなった。その後彼の弟子三人が残り、経律を講読し、信者が出てきた、とある。

この箇所では一然は「高得相の詠史詩には梁から元表という使僧を遣わし、溟檀と経像を送ってきたとある」と注記してから、自身の私見として「訥祇王は晋宋時代に当たるので、梁から使臣が来たというのは誤りのようだ」と述べている。梁は南北時代(502～557)に存在していた王朝で、新羅の智證王(500～514)か法興王(514～540)の時代にあたる。また元表という人物は『宋高僧伝』(巻16)や『六学僧伝』(巻28)に伝があり、8世紀に活躍した人物であることが確認できる。梁から僧元表が遣わされたという当該箇所の記述は、一然の指摘どおりに信憑性に欠ける。

一方、資料 A-④『海東高僧伝』では、阿道は天竺の人、あるいは呉から来た人、または、高句麗から魏に戻った後、新羅に来たという諸説があるが、どれが正しいかわからないとした上で、新羅本紀(鷄林雜伝)にも見られる墨胡子と阿道の話の後に、「古記」を引用している。以下、「古記」の話

を簡単にまとめる。

梁大通元年（527）3月11日に阿道が新羅の信者毛禮の家に来た。毛禮は以前にも高句麗から正方や滅垢毗という僧が来たが、王は怪しみ不吉だとして2人を殺したと言った。そして阿道を密室に住ませ匿ってあげた。時期を同じくして呉の使者が五つの香を持ってきて原宗（法興王）に献上した。王はその用い方を知らなかったため、国中に尋ね問わせてみた。使者が阿道の所にやってきて問うと、「火を使って焼いて仏に供えるものだ」といった。阿道が使者とともに都に来ると、王は呉からの使者に阿道を会わせると、呉の使者は阿道に礼拝したので、原宗は仏教の僧侶を敬わなければならないことを知り、人々を広く教化することを許した。

「古記」では阿道は梁大通元年に来て、香の用い方を法興王に説明したとあり、この部分は時代のズレは見られない。しかし3世紀に存在した呉国の使者が法興王代に香を持って来たというのは時代が合わない。

19代訥祇王の時に梁から香が伝来した、また法興王代に呉から香が伝来したという記録には時代齟齬が見られるが、『三国遺事』巻1紀異編「射琴匣」条に内殿の焚修僧の存在が見られ、香は21代炤智王の時にはすでに新羅王室内で使われていたことがわかる。「射琴匣」条と資料A-①の新羅本紀記録を合わせて考えると、訥祇王に伝来した仏教が炤智王時代には王室にも浸透し、日官つまり土着信仰によって迫害される事件としても理解できる⁵。つまり19代訥祇王の時に伝わった香物は仏教の儀式に使われるもので、すでに新羅に来ていた墨胡子によって使い方が解明され、その後、危篤に陥っていた時の訥祇王の王女を、香を用い焚き儀式を行い快癒させた。その靈験を目の当たりにした王室では仏教が徐々に浸透し、21代の炤智王の時には内殿に焚修僧をおいたと推定できる。

では、21代炤智王の時に新羅に来た我道和尚は誰なのか、これに関しては古くは一然をはじめとして現在に至るまで諸説がある。

まず資料A-②の「我道本碑」によれば、「我道は高句麗の人で、母高道

寧と魏の使者我崛摩との間で生まれる。16歳の時に魏に行き、玄彰和尚の門下で教わる。19歳で高句麗に帰ってくると、母は新羅に行くようにと言う。母の言う通りに13代味鄒王2年（263）に新羅に来た⁶。味鄒王の娘の病気を治し、王の擁護を受けていたが、王がなくなると、人々は彼を害しようとしたので毛祿の家に帰り、塚を作り、戸を閉じて姿を現さなかった」とある。

この「我道本碑」の内容に対して一然は資料A-③のように私見を述べる。それを簡略にまとめると、「我道本碑の記述通り我道が味鄒王2年の時に来たとするなら小獸林王4年（374）の時に高句麗に来た阿道より百余年早いことになるので、それも不自然である。また「新羅本紀」（鷄林雜伝）の記述通り毗處王（炤智王）の時に新羅に来たとするなら高句麗で百余年留まったことになる。したがって新羅に来た僧は高句麗の小獸林王4年に来た阿道が高句麗にしばらく留まってから、新羅の訥祇王の時に来たのであり、墨胡子と阿道とは同一人物であっただろう。墨胡子は真名ではなく、西域僧の外見を指す「指目之辞」だ」とする。さらに元魏の「釋曇始伝」を引用して、曇始を高句麗仏教の初伝者とし、阿道や墨胡子、百済に渡った難陀と海東（朝鮮半島）に来た時期が同じであるにも関わらず曇始に関する記録がないのは、この3人のうち1人が曇始の異名であるからだと考証している。

また、一然は資料A-③で「阿道が高句麗から新羅に来たのはまさしく訥祇王の時である。また王女の病気を治したのもみな阿道と伝えているが、いわゆる墨胡子というのも本当の名前ではなくいわゆる「指目之辞」、つまりあだ名のようなものである。梁の人々が達磨を「碧眼胡」と呼んだことや、晋の人々が釋道安を嘲弄して「漆道人」と呼んだのと同じことである⁷」と論じている。

資料A-②我道本碑の割注の古記を見ると、「法師（我道）が毛祿の家に来た時に天地が震動した。時の人は僧の名を知らず阿頭多麼と呼んでいたが、多麼は僧を指す郷言だ」とあることを勘案すると、我道のことを阿頭という郷言（朝鮮の言葉）から阿道と呼んだことが類推できる⁸。つまり、阿

道（頭）は固有名詞ではなく、これも「指目之辞」であった可能性が考えられる⁹。資料 A-①『三国遺事』引用の「新羅本記」に「毗處王時、有我道和尚與侍者三人亦來毛禮家、儀表似墨胡子」とあり、文末に容貌が墨胡子と似ていたとあることから、墨胡子と似ていたとするのは我道のみを指すのではなく、我道和尚と侍者三人を指すものとも読める。このように解釈すると、A-①当該箇所「儀表が似ていた」というのは、顔が黒いとか目が青いとかという身体の特徴ではなく、僧侶の服装や雰囲気似ていたことを意味すると思われる。一然は墨胡子と阿道の王女治病の行跡が共通していることや活動年代が近いことから二人を同一人物として見ているが、阿道が「阿頭」から来た「指目之辞」である可能性を勘案すると、訥祇王の時の墨胡子と炤智王の時の阿道とは別人としてみるべきであろう。

訥祇王の時に墨胡子は高句麗から来たが、高句麗王室から遣わされたのではなく、仏教伝承のために私的にできていた。当時新羅は高句麗の南下政策で危機に陥っていた。訥祇王は高句麗の力を借りて即位したが、高句麗の影響から逃れるため羅済同盟を結び高句麗への対抗意識を強めていた。そのような状況で高句麗から来た仏法僧は歓迎されるはずがなく、さらに親しみのない新しい宗教を受け入れる体制になってない状況も加わり、迫害されていた。その頃中国から王室に伝えられた香物が、仏教儀式のみならず病氣治癒にも用いられたことは、仏教を受け入れる一つのきっかけになったと言えよう。

新羅王室への仏教伝来は、仏像、仏典、僧侶の三宝が揃った状態ではなく、さらに仏教伝播にもっとも重要な役割を担う僧侶が敵対国の高句麗から入ったことは、その後の新羅の仏教受容に大きな支障をきたすことになる。

(二) 仏教受容をめぐる摩擦—射琴匣説話と異次頓の殉教説話を中心に

新羅における仏教と既存勢力との対立や、仏教に対する迫害の様子は、炤智王代の射琴匣説話と法興王代の異次頓の殉教説話によく表れている。それ以前の例としては、資料 A-①の記述が該当する。すなわち、訥祇王の時

に高句麗から来た墨胡子は、香を用いて王女の病気を治し、それを王は喜んで厚く礼物を与えたが、墨胡子は俄かに姿をくらましてしまったという。また、資料 A-②には末羅王（味鄒王）二年に我道が宮中に入って布教しようとしたが、人々はそれを嫌い、中には我道を殺そうとするものまでいた、という話がある。墨胡子と阿道（我道）にまつわる話は時代の齟齬など信憑性に欠く部分もあるが、墨胡子と阿道（我道）は人々の迫害から逃れ毛禮に匿ってもらったという点は共通しており、ここから新羅の仏教に対する迫害状況がうかがえる。しかし、これらの記事では、危害を与えた人々が誰なのかは不明である。

では、炤智王代以後の仏教に対する反対勢力について、射琴匣説話と異次頓の殉教説話の二つの説話から考えてみよう。

まず、『三国遺事』巻1紀異編「射琴匣」条の梗概は、以下の通りである。

毗處王（炤智王）10年（488）、天泉亭行幸の時に鳥と鼠がやってきた。鼠がこの鳥が飛んでいくところをさがすよう王に伝えた。王は使者に命じて鳥の行先を追わせたが、見失ってしまった。その時、ふと老翁が池の中から手紙を持ってきた。手紙の表には「この手紙を開けば二人が死に、開かなければ一人が死ぬ」と書いてあった。それを見た王は、手紙を開かずに、一人が死んだほうがましだと思っていたが、隣にいた日官が、二人というのは庶民のことであり、一人というのは王のことだという。王ももともとだと思って封を開けてみたところ、「琴匣を射なさい」と書いてあった。王は宮中に戻って、琴匣を見つけて射ると、中に内殿の梵修僧と宮主が密通していて二人はついに誅せられた。このことがあってからは、国の風俗に毎年の上亥、上子、上午の日は、一切の行事を慎み、みだりに動かない。十五日を鳥忌日といって、強飯で祭祀を行っているが、これは今も続いている¹⁰。

炤智王代に起こったこの事件が正月十五日の歳時の由来になったという話であるが、この「射琴匣」条の記述からは、すでに先行研究で論じられているように当時の宗教的摩擦と政治的対立が読みとれる¹¹。日官は『三国史

記』や『三国遺事』に天文と気象現象の観測や解釈の場面に多く見られ、占星や占トなどを行い王室の安寧を祈る役割であったが、炤智王が日官の進言に従った結果、内殿の焚修僧と宮主の二人が殺される。この説話は表面的には日官と内殿の焚修僧の争いように見られるが、そこに宮主、つまり王室の女性がかわっていることから¹²、炤智王から世継ぎが生まれないことによる、王位をめぐる王室内の勢力争いとみる見解がある。また、手紙の封筒に「手紙を開いて見ないと一人、つまり王が殺される」とある部分は、炤智王の反対勢力による暗殺の陰謀が読み取れるという見解があるなど様々な解釈余地が残る。いずれにせよ、この説話では日官と内殿焚修僧の対立、つまり土着信仰と仏教の対立が、政治的葛藤と重なり合っているとみてよいだろう。

この焚修僧誅殺事件には、475年9月、隣国の百済で高句麗僧道琳のスパイ活動により百済の蓋鹵王が死に追いやられ、首都である漢城を高句麗に奪われた歴史的背景も影響したと思われる。『三国史記』巻25「百済本紀」蓋鹵王21年9月条によると、高句麗の長寿王は百済の蓋鹵王が碁を好むという情報を得て、碁の名手であった僧侶道琳を送り込む。蓋鹵王は道琳を身近に置き、道琳にそそのかされて城郭や宮殿の修理など大規模な土木工事を進めたため、国庫は疲弊し百済は危機に陥った。長寿王はこの機に乗じて百済を攻め、漢城を奪い取ったことが記されている。訥祗王の時から高句麗の南進政策に脅威を感じ、百済と軍事的同盟を結んでいた新羅にとっては、たった一人の高句麗僧の間諜によって百済が壊滅状態になったこの事件はかなりの衝撃であったに違いない。王室においては高句麗僧侶たちの仏教の伝播活動が続いており、そのような中で起こったこの道琳の事件は新羅王室と支配勢力に仏僧に対する反感を抱かせることになった可能性が高い¹³。「射琴匣」説話では、内殿焚修僧と宮中女性の密通という重罪と、その罪発覚により二人が殺害されるという事件が語られているのだが、内殿焚修僧が王室を脅かす存在として描かれていることから、百済で間諜活動をしていた道琳の存在が想起される。

仏教公認をめぐる激しく対立する構図がはっきりとあらわれるのは、墨

胡子が来た訥祇王の時から約百年後の法興王 14 年（527）¹⁴ のことである。諸史料には、仏教を盛んに興そうとする法興王とそれに反対する貴族たちの対立があり、それを見ていた若い異次頓が興輪寺創建のために自分の身を犠牲にする話が伝えられている。異次頓は新羅法興王（在位：514～540）の近臣で、居次頓、または厭觸（厭觸）、異次、伊處、處道という別名がみられる。高麗時代まで異次頓説話を伝えている記録は①『三国史記』所引『鷄林雜伝』（七〇二～七三七）、②『三国遺事』所引「郷伝」（時代未詳）、③『三国遺事』所引「鬻香墳禮佛結社文」（806～821）、④柏栗寺石幢記（九世紀初め）、⑤『海東高僧伝』（1215）覚訓撰）がある。

まず、①の『鷄林雜伝』は先述したように新羅時代の儒学者金大門が著したものである。当該箇所では撰者金富軾は韓奈麻金用行が撰した「我道和尚碑」の記録にも異次頓の話があるが、『鷄林雜伝』の話でも異なっていると指摘しながら、『鷄林雜伝』のみを取りあげて引用している¹⁵。『鷄林雜伝』には次のようにある。

法興王 15 年初めて仏法を行った。この時になって王も仏教を興そうと思ったが、群臣らは仏法を信ぜず、がやがやと意見が飛び交った。そのため王は困っていた。側近の異次頓が、「どうか私を斬り殺して、群臣らの議論を定め、まとめてください」といった。王は「もともと仏教を興そうと思うからで、罪もないあなたを殺すのはよろしくない」といった。すると、異次頓は「仏教が行われるならば、たとえ死んでも、心残りはありません」と答えた。そこで王は群臣を集め、意見を問うた。群臣はいっせいに「今、僧侶を見ると、子供のような髪型に我らとは異なった服装をし、その議論は奇異なもので、常識では考えられません。もしこの状況をそのまま放っておくと、のちのち後悔することになるでしょう。私たちはたとえ重罪をこうむるとしても、どうしても王さまの命令を奉ずるわけにはいきません」と答えた。異次頓一人だけが、「今、群臣らの言っていることは間違っています。平凡ではなく優れた人がいるからこそ、今までにはなかったことが起こるといいます。今、仏教の

奥の深い話を聞けば、きっと信じることになるでしょう」と言った。王は「人々の意見は非常に強固だ。あなた一人が異なる意見だが、両方に従うわけにはいかない」といった。ついに、役人に連れ去られ、処刑されそうになったとき、異次頓は死に臨みながら「私は仏法のために処刑されるのです。もし仏に神聖な霊力があるならば、私が死んだのちに、必ず異変があるでしょう」といった。これを見た多くの人々は驚き恐れて、ふたたび仏事に対して反対する者は現れなかった¹⁶。

仏教を興そうとする法興王は、それに反対する群臣がいたためにそれを押し進めることができず、それを知っていた異次頓が自分を殺して衆議をまとめて欲しいと言ったとあるが、法興王と群臣の意見が対立した直接的な内容や、異次頓との間に予め内約のようなものがあっただろうかについては触れていない。仏法を信じるべきと主張する異次頓とそれを反対する群臣の間で、多数である群臣の意見に従う法興王の姿は君主としての威厳は見られず、どちらかというとな消極的で柔弱な姿といえよう。

一方、⑤の『海東高僧伝』では、大まかな記述は『鶏林雜伝』と類似しているが、群臣との対立の理由や異次頓殉教までの記述が詳しく記されている。

法興王は即位して以来、仏法を興そうとするたびに群臣らから意見が飛び交い、苦しんでいた。しかし王は阿道の切実な願いに鑑み、群臣らを集めては「聖祖である味雛王は阿道とともに はじめて仏教を広く伝えようとしたが、その功績が成し遂げられないうちに亡くなった。(中略) 私はたいそう心を痛めている。大きな伽藍を建て、ふたたび仏像を設置し、先王の徳政に従おうと思うが、お前たちはどう考えるか」と尋ねた。大臣の恭謁らが「近頃凶作が続き、人々は不安を抱えています。それに隣国の兵隊が国境を侵犯していて、戦争が続いています。どうして民に労役させてまでして、無用の寺院を造ろうとするのですか」と、諫めて言った。王は身邊の群臣に信心がないのを嘆いて、「私が不徳の身で王位に継いでから、陰陽の秩序が整わず、民たちはまだ安静な生活

ができない。それ故に臣下らが私に逆らって従わないのだ。いったい誰が妙法の術をもって、この迷っている人々を諭すことができるのだろうか」と言った。しかし、長い間王の呼びかけに応じる者はあらわれなかった。

法興王 16 年の時に、内史の舎人に朴厭嚳がいた。年は 26 歳で、正直な人であった。彼は正義のためなら勇敢に行動する人であった。王の願いを叶えたいと思い、王に密かに奏して、「もし陛下が仏教を興したいとお望みならば、私が王のご命令だと偽って「王は仏事を創めたいとおっしゃっている」と、勅令を司る官吏に伝えます。そうすれば群臣らが必ず諫言するでしょう。そこで陛下は即座に、「私はそのような勅令を下していない。誰が命令を偽ったのか」とおっしゃってください。そうすると彼らは必ず小臣の罪を弾劾するでしょう。その時に陛下が、群臣らの言っているどおりに小臣の罪を認めれば、彼らはそれに従うでしょう」と言った。王が、「彼らは頑傲だから、そなたを殺すといっても仏事をはじめることには従わないだろう」と言った。厭嚳は、「大聖の教えは天神までも信奉するものなので、小臣を斬れば必ずや天地異変が起こるでしょう。異変が本当に起きれば、誰一人として傲慢で不遜でいられる者はいないでしょう」と答えた。（中略）そして王は厭嚳と誓いを結んだ。こうして、ついに「寺を天鏡林に創設せよ。執事らは勅令に従って工事を始めよ」という勅旨が伝えられた。果たせるかな、臣下らは面と向かって王を諫めたので、王は「私はそのような勅旨を出していない」と言った¹⁷。

このように、『海東高僧伝』では、法興王と群臣との対立の具体的な理由が「寺院の創建」であることが記されている。『鶏林雜伝』では「法興王 16 年の時に、王は仏教を興そうと思っていた」とあるが、『海東高僧伝』では、「即位の時から王は仏教を興し、寺院を創建しようとして群臣たちの意見を聞いたが、群臣たちは戦争や労役の負担など国内外的状况から、寺院の創建は無用のことだと反対していた」とあり、群臣の代表的な存在として「恭

謁」という人物が登場している¹⁸。また異次頓と法興王の間では密約が交わされ、異次頓のシナリオ通りに事が進んでいる。密約の内容は、異次頓が寺院工事着手の矯命を出し、寺院創建工事などに対して群臣らの諫言が激しくなったら、そのような命令を出していないとして、その責任を異次頓に負わせ、犠牲とすることで、法興王自身は群臣らの攻撃から逃れるというものであった。

しかし、『三国遺事』所引「鬻香墳禮佛結社文」では、「法興王は威儀を整え、東西には風刀、南北には霜仗といった刑具を並べておいて、群臣を招集して「そなたたちは王である私が精舎（寺）を造成しようとしているのに、故意に遅延させている」と問いただした。そこで群臣たちは震えながら誓いを立てて、東西を指さした。王が舎人（異次頓）を呼んで罪を詰ると、舎人は真っ青になり何も言えなかった。王が怒って「斬れ」と命じた。」¹⁹とあり、寺院創建を故意に遅延させるのはいったい誰だとその責任を問い、王の政策に反対するものは許さないという、強い王権の姿を群臣らに示すために、命令不服の罪を異次頓に着せて処刑したことがわかる。

『三国史記』によると、法興王4年（517）4月には兵部が設置され、7年（520）には律令と百官の公服が制定されており、法興王の中央集権的な国家体制が整ったかのように思われる。しかし、法興王11年（524）に建てられたとされる蔚珍鳳坪碑（1988年に発見）には、「喙<牟即智 寐錦王>」（寐錦王は法興王を指す）とあり、王も喙という部の長として共論していることから、6部の連合体制がまだ続いていたことがわかる。いつ6部が解体され、中央集権的な支配体制に変わったかについては6世紀初期（530年前後）とする見解と7世紀後期とする見解の二つに分かれている²⁰。蔚珍鳳坪碑が建てられた法興王11年は、まだ6部体制であり共論して意見をまとめる様子がうかがえる点からすると、「鬻香墳禮佛結社文」の強い王権を示す法興王にはやはり違和感があり、『鷄林雜伝』や『海東高僧伝』のような共論過程を経て意見をまとめる政治体制だったと思われる。姜・ナリ氏は異次頓説話の諸史料を総合的に考慮して、「法興王は1次仏教公認会議で賛成が得られ

ず、単独に興輪寺創建工事に着手した。しかし、群臣たちが諫言すると、法興王はまた共論の形式を取り、2次仏教公認会議を行い、異次頓の犠牲により自分の潔白を証明し、いったん危機を逃れた。興輪寺工事はそのまま中断され、22年仏教公認とともに工事が再開し、真興王5年に落成した。法興王は共論を経てからの下教という原則を守りながら、時間をかけて自分の意志を貫いた。仏教公認会議は信仰あるいは思想の問題に限らず、新羅政治を動かす重要な働きをして、意思決定方式の変化と仏教の公認、そして王権の強化をもたらした²¹。姜・ナリ氏が指摘するように、法興王15年は6部体制の政治構造から中央集権的な王権に移る過渡期にあたとみてよいだろう。

炤智王代の内殿焚修僧誅殺事件と法興王代の異次頓殉教のように、仏教の僧侶や信者が殺されたことは、仏教に対する警戒や迫害が非常に強かったことを表している。またこれ以前にも、高句麗から来た僧侶「正方」や「滅垢批」が殺されたことが、『海東高僧伝』『釋阿道』条（資料A-④）の所引の「古記」に見られる²²。炤智王の時に誅殺された内殿焚修僧は、当時の新羅にはまだ受戒制度がなかったので、外来僧であったと考えられる²³。訥祇王から仏教が公認される法興王までの約100年間に殺された僧や信者は、資料で確認される限り4人である。炤智王の焚修僧が外来僧であり、「正方」や「滅垢批」が高句麗僧だったことに対して、法興王の異次頓は僧侶ではなく新羅人の一般信者であることを考えると、法興王に至って仏教を受け入れられる体制が整いはじめたといえよう。

法興王代の仏教公認は、中央集権的な体制への移行過程において、従来の天神思想に基づいた群臣の関係を超越する新しい思想の必要性からなされたが²⁴、法興王が出家したばかりか²⁵、その王妃まで出家しており、法興王の宗教的な信仰も働いていたと思われる。

（三）仏教受容における女性の役割

高句麗からの伝導僧「墨胡子」や「我道」を毛禮が保護し支援していたことは諸書物に共通している。毛禮は人名ではなく、天神信仰と山神信仰を崇

拝する聖地（城隍堂）であり、毛禮はここを守る男性巫堂（막수）を指すものとする見解もあるが²⁶、毛禮が居住していた一善郡が高句麗との国境に近い地域であることを勘案すると、早くから高句麗の文物に接し、仏教を後援した有力者の家門を指すと思われる²⁷。毛禮の妹である史氏が出家した記録は「我道本碑」と『新羅殊異伝』に見られる。

■資料 B-①我道本碑（『三国遺事』卷3「興法」「阿道基羅」条 所収）
三年。時成國公主疾。巫醫不效。勅使四方求醫。師率然赴闕。其疾遂理。王大悅。問其所須。對曰。貧道百無所求。但願創佛寺於天鏡林。大興佛教。奉福邦家爾。王許之。命興工。俗方質儉。編茅葺屋。住而講演。時或天花落地。号興輪寺。毛祿之妹名史氏。投師爲尼。亦於三川岐。創寺而居。名永興寺。未幾未離王即世。國人將害之。師還毛祿家。自作塚。閉戶自絶。遂不復現。因此大教亦廢。

■資料 B-②『新羅殊異伝』（『海東高僧伝』所収）
逃害三年、成国宮主病疾不愈。遣使四方、求能治者。師応募赴闕、為療其患。王大悦問其所欲。師請曰、但創寺於天鏡林、吾願足矣。王許之。然世質民頑、不能歸向。乃以白屋為寺、後七年、始有欲為僧者、來依受法。毛祿之妹名史侍、亦投為尼。乃於三川岐立寺、曰永興、以依住焉。

資料 B-①の内容を見ると、「(新羅に来てから) 3年経った時、成国公主が病気にかかったが、巫医による術も効き目がなく、王は四方に人を遣わして病気を治してくれる人をさがしていた。我道はすぐさま宮中に赴き、公主の病気を治した。王は大変喜び、願いがあるかと阿道に訊いた。我道はいただきたい物はないが、ただ天鏡林に仏寺を創建させていただきたいと答えた。王がその願いを聞き入れて工事を始めるように命じた。当時の風習は質素であったから、茅を編んで屋根を葺いた。我道はそこに住みながら仏の教えを説きはじめた。時には天花が地に落ちることもあった。寺名を興輪寺といった。毛祿(禮)の妹の名前は史氏といったが、我道に帰依して尼となり、三川岐に寺を建て住んだ。この寺は永興寺と名付けられた。」とある。資料 B-①と②はその内容がほぼ同じであるが、①では阿道が滞在した興輪

寺という寺名が明記され、毛禮の妹の名が史氏とあり、出家したのは彼女一人になっている。一方②では、我道がとどまった寺の名がなく、7年後にはじめて僧となろうとする人が現れ、その人とともに毛禮の妹である史侍（①では史氏）も出家し尼となったとある。

資料B-①「我道本碑」と資料B-②『新羅殊異伝』は説話的性格が強く、史氏の出家談も伝説であるという見解がある²⁸。史氏の出家に関する資料は上記の2つのみでその事実を確認するのは難しい。しかし、仏教を公認した法興王の妃の出家を語った『冊府元龜』（『三国遺事』巻3「原宗興法 厭濁滅身」条 所収）には、「法興王が興輪寺再建の労役を命じた乙卯年（535）に、王妃もまた永興寺を興したが、史氏の遺風を慕うあまり、王とともに髪を剃り尼となり、法名を妙法と名のり、永興寺に住み続け、数年後に亡くなった²⁹」とあり、法興王妃の出家と史氏の出家を結び付けている。

法興王妃の出家に関する記録は『三国遺事』王暦にも見られ³⁰、また筆写本『花郎世紀』にも見られる。さらに『花郎世紀』には、「時太子妃保道夫人 乃毗處女而無寵。（中略）玉珍專寵法興使保道爲尼」とあり、法興王妃は毗處王（炤智王）の娘と記されており³¹、王の寵愛を得られなかったがゆえに出家したとある。ここで注目したいのは法興王妃が炤智王の娘である点である。先述した「射琴匣」話で確認したように、炤智王の時に内殿に梵修僧の存在が確認され、これは宮殿の女性たちに仏教が浸透していたことを物語る。

新羅の祭祀において女性は重要な役割をしていた。『三国史記』巻32 雑志1「祭祀条」には「第二代南解王三年春に居世の廟を立て、王の妹の阿老に祭祀を行かせた」とある。女性が祭祀を掌ったのには、女性が男性より感覚が敏感で優れており、接神・降神・憑信がしやすかったので、神の能力を借りるシャーマンでは呪より巫女のほうが優位であったからであろう³²。外来宗教である仏教の最初の出家者が仏教を擁護する「毛禮」ではなく、その妹の「史氏」であったことは、巫俗信仰における女性の役割と通じるものがある。

初期伝来に見られる王女の病気の治癒談は王室の女性に語り継がれ、篤く仏法を信じる王室女性が増えたのであろう³³。法興王妃の出家の後、真興王の母后（法興王と法興王妃の娘）や真興王妃も出家し、史氏とゆかりのある永興寺に住んでいた。新羅仏教史においてもっとも大きな役割をした女性は善徳女王である。善徳女王（在位：632～647年）は新羅初の女王としても有名であるが、仏教を奨励し数多くの留学僧や寺院を創建したことでよく知られている。『三国史記』「新羅本紀」巻5善徳女王5年3月条には「女王が病気になり、医痔も効かず、皇龍寺で百高座を設け、仁王経を講じて、百人の得度を許した」とあり、仏教を信仰して病気を治そうとしていたことがわかる。さらに『三国遺事』巻4神呪「密本摧邪」にも密本法師が薬師経を読み、善徳女王の病気を治したという話がある。善徳女王は大衆化していた仏教を積極的に利用し、女性も悟りの境地に達することができるように、世間の最高地位である王位に女性もつくることができる³⁴ということを自他に公認させたとも考えられる。このように新羅に仏教が伝来し、受容、公認に至るまでの間、王室の女性たちが大きな役割を果たしたことは言うまでもない。

以上新羅の仏教伝来についてみてみた。新羅の仏教伝来に関する諸書物には相違点が非常に多く、複雑な様相を呈する。諸書物の記録を分析して、初期伝来者と伝来時期について検討した。炤智王の時に内殿焚修僧がいたことを考えると、すでに仏教が伝来していたことが確認できる。これを踏まえると『三国史記』所引の「鷄林雜伝」の記述通り、訥祇王の時に仏教が伝来したとみてよい。また、訥祇王の時に高句麗からきた墨胡子と炤智王の時にきた高句麗僧阿道は同一人物ではなく別人であり、その名前は二人とも本当の名前ではなくあだ名である可能性が非常に高い。

新羅王室への仏教伝来が仏像、仏典、僧侶の三宝が揃った状態でのものではなく、その仏教伝播にもっとも重要な役割を担う僧侶が対国の高句麗から入ったことは新羅への仏教伝来の大きな特徴である。敵国から入ってきた高句麗僧は新羅人から殺されるなど迫害をうけていた。そのため仏教が公認さ

れるまでは伝来から約 100 年の年月がかかった。そして法興王の時には若い新羅人の信者異次頓が殉教することになるが、これは裏を返すと一般の新羅人の信者が宮廷で活躍するほど仏教が広まっていたことを意味する。そのため法興王の時に至ってついに仏教が公認されることになったのである。

もう一つ新羅仏教伝来の特徴は、最初の出家者が仏教を擁護する「毛禮」ではなく、その妹の「史氏」であった点である。その後、法興王妃や真興王の母后、それに続いて真興王妃も出家し、新羅初の女王である善徳女王の時代に至って仏教は大変盛んになった。このように王室女性を中心に仏教が広がっていたことは注目に値する。

【付記】

本稿は 2017 年 11 月 10 日第 8 回明治大学・高麗大校 国際学術会議（韓日における文学・史学研究の現在）の研究発表「新羅と古代日本における仏教の伝来—受容をめぐる摩擦と女性の役割を中心に—」を加筆し、論を発展させたものである。席上貴重なご意見を賜った皆様に感謝申し上げる。

注

- ¹ 藺田香融『日本古代仏教の伝来と受容』「I 東アジアにおける仏教の伝来と受容」p.4（塙書房、2016 年 2 月）。高句麗や百濟、新羅では浮屠は、「浮屠順道」「浮屠道琳」「浮屠義相」のように僧侶を指す言葉として使われた用例が『三国史記』に多く見られる。
- ² 百濟の仏教受容に関しては排仏派と崇仏派との摩擦が枕流王以前の近仇首王代にあったとする見解もある（盧重國『百濟社会思想史』知識産業社、2010 年、吉基泰「百濟의 地方과 对外交流—漢城百濟의 对外交流과 仏教」（『百濟研究』55、2012 年））。
- ³ 『海東高僧伝』巻 1「阿道伝」には「詠史」とある。なお本文の引用は『海東高僧伝』（平凡社、2016 年）による。
- ⁴ 『三国遺事』本文の引用は、『三国遺事考証』（塙書房）による。
- ⁵ チェ・クァンシク（최광식）「三国史記 所載 老嫗의 性格」『史叢』25、1981 年。シン・ソンヘ（신선혜）「新羅의 仏教伝来와 教團의 確立」（『仏教研究』33 輯、2010 年。p.173

- ⁶ 「我道本碑」を書いた金用行が仏教初伝の時期を味鄒王代とした背景について、尹榮玉氏は13代味鄒王が金氏として最初に王位に就いたからで、17代奈勿王以降、金氏が王位を継いでいく過程において、金氏王権強化作業が進められたことと関係があると指摘する（『我道伝攷』『李箕永博士古稀紀念論叢 仏教と歴史』韓国仏教研究院、1991年。p.441）。また、味鄒王2年という詳細設定について金サンヒョン（김상현）氏は我道の母の「三千余月後に聖王が現れ仏教を興す」という予言と合わせるため、仏教を公認した法興王即位年から逆算し設定したのだとする（『新羅仏教의 여러 問題』『新羅의 思想과 文化』一志社、1999年）p.260
- ⁷ 達磨を碧眼胡、道安を渠道人、曇始を白足和尚と呼ばれたことを踏まえると、墨胡子は身体的特徴によるから付けられた名であることが考えられ、西域から来た人物であることが推測される。
- ⁸ 『三国遺事』巻3「阿道基羅」条の割注にも「一作我道又阿頭」とある。
- ⁹ 高榮燮氏は阿道／頭は児頭・童頭のように髪の毛が少ない頭のことで、多麼は髭が少ない様子を指す「指目之辞」であると指摘する（『三国遺事』「興法」編「阿道基條」의 考察（『新羅文化祭學術發表論文集』35、2014年。p.273））。
- ¹⁰ 『三国遺事』巻1紀異編「射琴匣」条に「第二十一毗處王<一作炤智王>。即位十年戊辰。幸於天泉亭。時有烏與鼠來鳴。鼠作人語云。此烏去處尋之。<或云神德王欲行香與輪寺。路見衆鼠含尾恠之。而还占之。明日先鳴烏尋之云云。此說非也。>王命騎士追之。南至避村。<今壤避寺村。在南山東麓。>兩猪相闘。留連見之。忽失烏所在。徘徊路旁。時有老翁自池中出奉書。外面題云。開見二人死。不開一人死。使來獻之。王曰。與其二人死。莫若不開但一人死耳。日官奏云。二人者庶民也。一人者王也。王然之開見。書中云。射琴匣。王入宮見琴匣射之。乃內殿焚修僧與宮主潛通而所好也。二人伏誅。自爾國俗每正月上亥・上子・上午等日。忌慎百事。不敢動作。以十五日爲烏忌之日。以糲飯祭之。至今行之。」とある。
- ¹¹ 詳しい先行研究については、チョ・ハンジョン（조한정）「新羅炤智王代의 政治的變動—射琴匣說話를 中心으로」（『韓國學研究』27、2012年）を参照。
- ¹² 『三国遺事』には「宮主」となっているが、『三国史節要』と『東国通鑑』は「王妃」と表記されている。これより時代は下るが、『東史綱目』には炤智王妃である「善兮夫人」としている。
- ¹³ 魏英「新羅 初傳佛教의 展開過程 檢討」（『新羅文化』20、2002年。p.119）
- ¹⁴ 『三国史記』には法興王15年（528）、『海東高僧伝』には16年（529）とあり、年次のずれが見られるが、『三国史記』の撰者である金富軾が書いた靈通寺大覺國師碑文に「仏法以梁大通元年（527）丁未肇入新羅」とあり、法興王14年

(527) とみるのが一般的である。

¹⁵ チャ・クァンホ (차관호) 氏は、『三国史記』の著者金富軾が金用行の「我道和尚碑」を引用せず金大門の『鷄林雜傳』を引用したことについて、「我道和尚碑」は神異的な性格のため、金富軾が儒教的な合理基準を適応し原典を選別したのだとする(『三国遺事』에서의 厭觸 殉教說話受容에 대한 檢討)(『歴史文化研究』55、2015年)

¹⁶ 本文は以下の通り。本文の引用は『完訳 三国史記』(六興出版、1980年)による。

十五年。肇行佛法。(中略)至是王亦欲興佛教。羣臣不信。喋喋騰口舌。王難之。近臣異次頓<或云處道>奏曰。請斬小臣以定衆議。王曰。本欲興道。而殺不古辜非也。答曰。若道之得行。臣雖死無憾。王於是召群臣問之。僉曰。今見僧徒。童頭異服。議論奇詭。而非常道。今若縱之。恐有後悔。臣等雖即重罪。不敢奉詔。異次頓獨曰。今羣臣之言非也。夫有非常之人。然後有非常之事。今聞佛教淵奧。恐不可不信。王曰。衆人之言。牢不可破。汝獨異言。不能兩從。遂下吏將誅之。異次頓臨死曰。我爲法就刑。佛若有神。吾死必有異事。及斬之。血從斷處湧。色白如乳。衆恠之不復非毀佛事。<此據金大問鷄林雜傳所記書之。奩韓奈麻金用行所撰我道和尚碑所錄、殊異。>

¹⁷ 『海東高僧傳』流通一之一「法空」。本文は以下の通り。

即位已來、每欲興佛法、群臣喋喋騰口舌、王難之。然念阿道之至願、乃召群臣問曰、聖祖味鄒与阿道肇宣仏教、大功未集而崩。能仁妙化、遏而不行。朕甚痛焉。当大立伽藍、重興像設、其克從先王之烈。其如卿等何。大臣恭謁等諫曰、近者年不登、民不安。加以隣兵犯境、師旅未息。奚暇勞民作役、作無用之屋哉。王憫左右無信、歎曰、寡人以不德、叨承大宝、陰陽不序、黎民未安。故臣下逆而不從。誰能以妙法之術、曉諭迷人者乎。久無応者。至十六年、奥有内史舍人朴厭觸<或云異次頓。或云居次頓>年二十六、匪直也人、秉心塞淵。奮義見之勇、欲助洪願、密奏曰、陛下若欲興仏教、臣請偽伝王命於有司曰、王欲作仏事。如此則群臣必諫。当即下勅曰、朕無此令、誰矯命耶。彼等当劾臣罪。若可其奏、彼当服矣。王曰、彼既頑傲、雖殺卿何服。曰、大聖之教、天神所奉。若斬小臣、当有天地之異。若果有变、誰敢違傲。(中略)乃与厭觸深結洪誓。遂伝宣曰、作寺於天鏡林。執事者奉勅興功。延臣果面折逆諍。王曰、朕不出令。(以下略)

¹⁸ 『三国遺事』所引「郷伝」には「工目、恭謁等」とある。

¹⁹ 本文は以下の通り。

於焉大王權整威儀。風刁東西。霜仗南北、以召群臣。乃問。卿等於我。欲造精舍。故作留難。(中略)於是羣臣戰戰兢兢。僣伺作誓。指手東西。王喚舍人而詰之。舍人失色。無辭以對。大王忿怒。勅令斬之。

- ²⁰ 6世紀初期とする見解には朱甫暉「三国時代の 貴族斗 身分制—新羅를 中心으로」(『韓国社会発展論』一潮閣 1992年)が、7世紀後期とする見解には李文基「金石文資料를 통해 본 新羅 6部」(『歴史教育論集』2、1981年、姜鳳龍「6～7世紀 新羅 政治体制의 再編過程과 그 限界」(『新羅文化』9、1981年)がある。
- ²¹ 姜・ナリ (강나리)「新羅法興王代 意思決定方式의 変化와 大王興輪寺」(『新羅史学報』28、2013年)
- ²² 「正方」「滅垢批」の活動時期については不明だが、『海東高僧伝』では阿道の後の伝来になっている。
- ²³ 炤智王の時に阿道と一緒に来た3人の侍者であった可能性が高いが、これは推測の域を出ない。
- ²⁴ 高翊晋『韓国古代仏教思想史』(東国大学校出版部、1989年、金社珍「新羅仏教의 思想과 그 政治史的意味」(『斗溪李丙燾博士九旬紀念史学論叢』知識産業社、1987年)、李基白「新羅 初期仏教와 貴族勢力」(『新羅思想史研究』1997年)
- ²⁵ 法興王の出家については、本当の出家ではなく仏教修行の一つである捨身であったとする説(辛鐘遠「新羅仏教公認의 実状」「6世紀新羅의 仏教南朝的性格」(『新羅初期仏教史研究』民族社、1992年))や、真興王が先王の追善のために作ったという説(文暎鉉「新羅仏教의 再照明」『新羅文化財学術発表会論文集』14、1983年)など諸説がある。
- ²⁶ 高榮燮「新羅의 仏教 公認이 늦어진 까닭은? (新羅の仏教公認が遅れた理由は?)」(『現代仏教』2012年2月)。氏は、毛禮は韓国語の表記である「トォルレ (탈레)」と「てら (테라)」の音が類似していることから、大きい寺は「じ」と、小さい寺は「てら」と呼ばれることから、毛禮を土俗信仰の聖地として見ているが、「てら (테라)」と「毛禮 (탈레)」の関係については、日本初の尼寺である「桜井寺」が「じ」であることを含めて、さらなる論証が必要であろう。
- ²⁷ 李逢春「興輪寺と異次頓の殉教」(『新羅文化』20号)、2002年。辛鍾遠『新羅初期仏教史研究』民族社、1992年、p.150
- ²⁸ 金暎泰「新羅의 女性出家와 僧尼職 考察—都維那娘 阿尼를 中心으로」(『明星스님古稀紀念論文輯』2000年)。一方史氏を実存した人物だとする見解もある(金ソンシユク(김선숙)「『三国遺事』<阿道基羅>條의 女僧 史氏에 대한 一考」(『東方学』16、2009)、高榮燮「『三国遺事』「興法」編「阿道基羅」條의 考察」(『新羅文化財学術発表論文輯』35、2014年4月))。
- ²⁹ 本文は以下の通り。冊府元龜云、姓慕容。初興役之乙卯歲王妃亦創永興寺、慕容史氏之遺風同王落彩爲尼名妙法、亦住永興寺、有年而終。法興王の出家につ

いては『三国史記』には記されず、『三国遺事』との齟齬が見られる。

- ³⁰ 法興王妃の名前と法名は『三国遺事』の王暦では「巴丑夫人」「法流」とあり、また同書の興法では「巴刁夫人」「妙法」とある。『三国史記』新羅本紀 法興王条では「保刀夫人」、『花郎世紀』では「保道夫人」とあり、表記の混乱が見られる。
- ³¹ 『三国遺事』と『花郎世紀』には金氏とあるが、『三国史記』では朴氏となっている。
- ³² 朴柱弘「巫가 中世社会에 끼친 影響」（『韓国民俗学』創刊号、1969年、pp.88-89）
- ³³ 新羅の仏教受容に王室女性の役割については、朴ミソン（박미선）「新羅仏教受容期王室女性 役割」（『人文学研究』29、2015年12月）に詳しい。
- ³⁴ チョ・キョンチョル（조경철）「新羅의 女王과 女性成仏論」（『歴史現実』71、2009年）

Transmission of Buddhism in Silla and Ancient Japan (Part 1) Friction and Problems in its Reception and the Role of Women

Kim, Hyo-Jin

ABSTRACT

Buddhism was founded in India in about the fifth century B.C., and reached the Korean Peninsula and Japan from central Asia via China through the fourth to sixth century A.D. Rather than from pure religious faith, Koguryo, Paekche, Silla, as well as Japan accepted Buddhism for political purposes in both domestic and foreign circumstances as a means to strengthen central royal control. In this aspect, all four countries are similar, and in particular the reception of Buddhism in Japan resembles that of its reception in Silla.

First, the reception of Buddhism in Silla is considered at length. In regards to this reception, the literature contains many conflicting depictions and interpretations, making an introduction a complicated undertaking. Building on previous research, the present paper considers the persons who introduced Buddhism in its early stages of reception, as well as the chronology of that early reception.

By the era of King Soji (炤智王), there was already a incense priest in the inner cloister, meaning Buddhism had already reached Silla. From this fact and descriptions in the *Samguk Saki* (“History of the Three Kingdoms”), it can be confirmed Buddhism had arrived by the time of King Nulji (訥祗王). Also, Mukoja (墨胡子) from Koguryo who arrived in the era of King Nulji, and Ado (阿道) who likewise arrived from Koguryo during the reign of King Soji, thought to be the same individual, were more likely two separate individuals referred to by common rather than their formal/proper names.

One of the distinguishing characteristics of the transmission of Buddhism to Silla royalty was the separate arrival of the three components of icons, texts, and buddhist monk, as well as the fact that buddhist monk who fulfilled a crucial role in its popularization arrived from rival Koguryo. Buddhist monk arriving from the opposing nation of Koguryo were sometimes killed after arriving, as well as facing other trials. It was thus that around a hundred years

had to pass before Buddhism because officially recognized. In the time of King Beopheung (法興王), a young Silla believer by the name of Ichadon (異次頓) was martyred, providing an example of how Buddhists in Silla had come to appear in the royal court by this time, demonstrating the spread of Buddhism. It was this period in which Buddhism was finally publically recognized.

Another characteristic of the transmission of Buddhism to Silla was the first individual to take holy vows was not the protector of Buddhism, More (毛禮), but More's sister, Sasi (史氏).

Following this, the queen consort of King Beopheung and the empress dowager of King Jinheung (真興王), as well as the queen consort of King Jinheung also took their vows and left the laity, and by the time of Silla's first queen Seon-deok (善徳) Buddhism had become greatly popular. The fact that female members of the royalty formed the center around which Buddhism was popularized deserves special mention.

