

## 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―

有働 智煥

はじめに

わが国へ百済聖明王が仏教を公式に伝えたのは西暦五四八年（以下「西暦」略す）である（養輪 二〇一三）。従来、『日本書紀』や『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』（以下『元興寺縁起』略す）の紀年から五五二年説や五三八年説が提唱されてきた。しかし、この両書については、末法思想や讖緯思想に基づいて成立され、紀年の設定についても捏造が指摘されている。一方、百済側の資料と比較して検討した五四八年説は、近年出土した金石文に記された絶対年代に基づくものであり、信憑性が高い<sup>(一)</sup>。これらは欽明朝の年代であるが、この時期については喜田貞吉氏以来指摘されているように、五世紀後半の雄略天皇崩御後の皇統の混乱による継体王朝の誕生と、その後の安閑、宣化、欽明の国家内乱（王権分裂）の問題も考慮する必要がある<sup>(二)</sup>。

そのような世情で聖明王が日本へ仏教を伝道した。五四八年頃と推定できる『日本書紀』や『三国史記』、『三国遺事』の記事を見ると、百済は、高句麗、新羅と漢江地域（現、ソウル・京畿道一帯）の領有権を争っている。そのため、聖明王は、仏教を日本への軍事支援の要求に対する贈与、もしくは仏教を利用した王権の服属儀礼として伝道したという説もある（田村 一九九二）<sup>(三)</sup>。以前拙稿で述べたように百済仏教は大乗菩薩思想を受けており、それは国王が

仏教伝道活動を通して功德を得るという思想である<sup>(四)</sup>。つまり、百済の日本への伝道活動は護国思想の一環であって、聖明王による「弘法」という仏教実践修行であったとも考えられる。

このような百済仏教を聖明王が使者を遣わして、大和にいる欽明天皇へ伝えたのであるが、この時の使者の経路は、一般的に九州北部の経路を推定している。しかし、その使者が百済から日本へ渡来した地点やその経路は明確ではない。当時のわが国は、主に百済とは友好的であり、新羅とは敵対的な関係であったという記事が多くみえる。そうすると、九州北部ルートは新羅の管理下を通過することになり、百済が政治的な危険を冒して、わが国と交流し、仏教を伝えたことになる。

一方、五世紀末から七世紀における九州中部、特に肥後国は、文献史料や考古資料をみると、新羅よりも百済との関係が強い。したがって、当時の大和王権における百済との交流は主に九州中部を通して行われていたことが考えられる。

そこで本研究は、昨年の鞠智城跡特別研究成果（熊本県教育委員会 二〇一二）をふまえ、九州における百済仏教の伝来経路を検討してみる。六世紀における朝鮮半島の文化の到来地は、北部九州のみではなく、不知火・有明海地域を中心とする肥前、肥後地域の可能性も十分考えられ、菊池地域を中継地点として豊前、豊後地域へ伝播していったことを指摘していきたい。

## 一、百済における仏教信仰

### (一) 馬韓から百済への信仰の展開

まず、百済における信仰を確認したい。百済王朝を時代区分する場合、①漢城（現在のソウル特別市松坡区）時代、②熊津（現在の公州市）時代、③泗泚（現在の扶余郡）時代に区分される。

そして、わが国へ仏教が伝来した時期の百済王（在位期間）は、武寧王（五〇一～五二三）、聖明王（五二三～五五四）、威徳王（五四～五九八）、恵王（五九八～五九九）、法王（五九九～六〇〇）の五代である<sup>（五）</sup>。熊津時代に王朝が再興し、扶余時代の隆盛によって新しい文化が芽生えた国家体制期の王である。

さて、百済は『三国史記』によると、前漢の鴻嘉三年（紀元前十八）、高句麗の始祖である朱蒙の子、温祚によって建国され、馬韓の一つ「伯済国」であったという。仏教伝来以前の信仰について李基東氏の概論を参考に簡潔に見て行きたい。

百済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、国家現象初期の支配理念の根拠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、百済初期にはその政治・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たがって、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

内 官(12)		外 官(10)	
役職	職掌	役職	職掌
前内部	王室の業務を総括	司軍部	軍事関連の業務
穀部	王室に穀物を調達	司徒部	学問・教育関連の業務
肉部	王室に肉類を調達	司空部	土木建築の業務
内掠部	王室の内倉を管理、調達	司寇部	刑罰・司法の業務
外掠部	王室の外倉を管理、調達	點口部	戸籍や労役・税の管理
馬部	王室の馬・輿の管理	客部	使臣の接待や外交業務
刀部	武器の制作と管理	外舍部	役人の管理業務
功德部	仏教関連の業務	綢部	紡織などの財務業務
薬部	医薬関連の業務	日官部	天文、気象、暦、卜筮、 祭祀関連の業務
木部	王宮関連の土木建築	都市部	市廛（市場）関連の業務
法部	儀式関連の業務		
後宮部	王室の後宮の業務		

第1図 百済の行政構造「二十二部制」

\* 太字部分は宗教的職掌（筆者作成）

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。(李 一九九八 三八～三九頁、筆者訳)

なお、百済は高句麗の分派であるため、わが国や高句麗、新羅の場合と違い、建国神話がないと指摘する点は興味深い。この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(井上 一九七八)。また、馬韓時代の祭祀遺物をみると、わが国で出土する鏡・勾玉・剣などと同様な祭祀遺物が見られ(六)、日本と祭祀構造が類似していたことは推測でき、今後の日韓の研究成果を俟ちたい。

百済は五世紀末に一時滅亡するが、王権行政の再興にあたり、十二部・十六階級制などの組織体制が整備されたという(第1図)。祭祀制度については、五経の一つである「礼経」(『周禮』『礼記』『儀礼』、特に『周禮』)に基づいて形成されたと考えられる。ただし、李氏は『周禮』などによる中国儀礼の受容時期は熊津時代ではなく、泗沘時代初期の可能性が高いと指摘している(李一九九八)。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・艇止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ことから、熊津時代に受容したといつてよいであろう(七)。このような『周禮』と百済の宗教関係については、わが国において蘇我稲目が欽明天皇十五年に「建邦之神」を百済に教唆したと結びつく(八)。

このように馬韓から百済へ転換していく中で、仏教は日本へ伝来した。『三国史記』では枕流王元年(三八四)に百済へ仏教が伝来し

たという。しかし、当時の仏教伝来を確証できる遺物がない。漢城時代の仏教関連の考古遺物は、一九五九年にソウル・トクソム出土の五胡式金銅仏坐像(四世紀末から五世紀初頭)と三成洞出土の蓮華文瓦のみである(大西二〇〇二)(九)。特に五胡式金銅仏坐像については、これが漢城時代の遺物ならば、一九八五年に集安で出土した金銅仏像と同一形態であり、高句麗仏教と百済仏教の関係を示唆するものと考えられる。しかし、漢城地域から四、五世紀の寺院遺構や舍利容器などが発見されていないため、初期の百済仏教の信仰形態は確定できず、当時の百済仏教は明らかにできない。

さらに『日本書紀』推古天皇三十二年条(六二四)の観勒の上奏文に「夫れ仏法、西国より漢に至りて三百歳を経、乃ち伝へて百済国に至りて僅に一百年なりぬ」とある。『三国史記』の百済仏教伝来の記述は、この観勒の上奏文と時代の差が大きいため、『三国史記』の記述を史実として判断し難い。一方、観勒の上奏文を検討すると、武寧王のころに仏教が伝来したことになり、まさしく、武寧王陵から把握できる仏教受容の姿と一致する(一〇)。

そこで、まず、武寧王代をみると、梁と盛んに交流し、儒教の導入と同時に梁の仏教思想の受容に邁進していた。そのため、百済仏教は儒教の孝思想が融合した(一一)。

また、日韓の正史以外の記録で仏教関連をみると、『弥勒仏光寺事蹟』と『観世音應驗記』がある(一二)。前者『弥勒仏光寺事蹟』には聖王四年(五二六)に百済僧謙益が武寧王代にインド留学し、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(ばいだた)を同行していたという記事がある。これ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ものの、後述

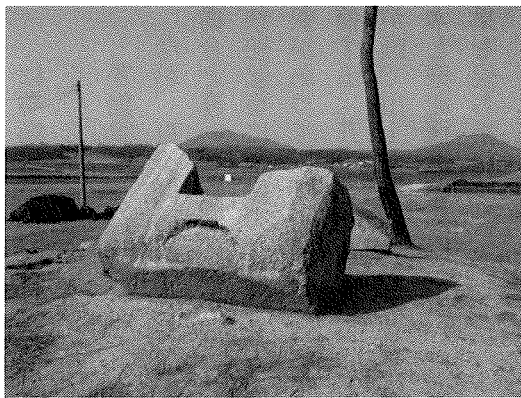


写真1 益山 帝釈寺址（後方左は弥勒山、山麓に益山弥勒寺がある）筆者撮影

するように状況的に整合する点が見られる。また後者の『観世音應驗記』によると、百済僧・発正が梁の天監年中（五〇二～五一九）に渡海し、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』の記述は、近年の益山・帝釈寺址や王宮里寺址の発掘成果によって信憑性は高くなった（写真1）。

なお、同じく益山地域にある弥勒寺址からは、石造西塔修復事業の調査中に六三九年に該当する紀年を刻む「金製舍利奉安記」が発見された。わが国で六三九年に建立されたという百済大寺と同年代である。私はこの「金製舍利奉安記」銘文の解題を行ったが、その際に銘文中「上弘佛道 下化蒼生」という語句に注目した（二三）。この語句は『大正新脩大藏經』所載の經論の中で聖德太子撰『維摩經義疏』のみに記され、他にも多様な七世紀前半の百済仏教を知ることができる貴重な史料となった。

さらに、六世紀の百済では、後述する扶余陵山里寺や王興寺址の遺物から確認できるように、『法華經』や『涅槃經』に説く「舍利信仰」が広まっていた。加えて金銅製の菩薩像も多く出現する。これらの資料から『法華經』や『涅槃經』に説く大乘菩薩思想が信奉されていたことが理解できる。その

百済仏教における大乘菩薩道の信仰は、わが国に伝播することになり、『法華經』に説かれる観音信仰も付随して伝播してきたであろう。特に海上交流に関する人々に観音菩薩は多く信仰されたという<sup>（二四）</sup>。そのため、朝鮮半島から渡来する人々にも信仰されたと考えられる。肥後に百済の菩薩信仰が伝来したことは、鞠智城出土の金銅製菩薩立像の信仰と整合するのである。

また、武寧王陵墓碑銘には、本来道教思想と関連する買地券が記されていた。道教は、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>（二五）</sup>。しかし、当時の百済の人々に道教と仏教の区別があったかはわからない。例えば、百済僧・観勒はわが国へ「遁甲・方術」を伝えている<sup>（二六）</sup>。さらに、墓誌の用語「安厝」は儒教用語であるという指摘もある<sup>（二七）</sup>。加えて『周書』百済伝（『隋書』にも記載）に「僧尼寺塔甚多、而無道士」（僧尼寺塔、甚だ多し。而に道士無し）とあることから、百済が道教を積極的に受容したと考えるににくいであろう。

次にわが国へ仏教を公伝した聖明王の遺物については、この王の陵墓と推定される陵山里古墳群出土のものが挙げられる。しかし、盗掘等の被害が甚だしく、具体的な宗教的遺物が少ないため、文献記述によるところが大きい。但し、壁画の資料として、四方神や蓮華雲模様などから、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、熊津時代の公州・大通寺址の瓦などから伽藍建立が行われたことが確認できる。これは『梁書』『百済伝』に記載される技術者の百済到来と合致するため、百済における本格的な伽藍建立は、聖明王代から始まったと考えてよいであろう。そして、聖明王の次に即位し威徳王は半世紀近く在位した。しかし、

『三国史記』『三国遺事』には威徳王の宗教記事がない。むしろ、ほとんどが日本側の史料で多く見られる。

## (二) 百済仏教の確立と日本への伝播

『隋書』百済伝によると、「僧尼寺塔、甚だ多し」と記録されている。ここに記された寺院は威徳王在位期間（五五四～五九八年）に創建された寺院と推定できる。しかし、「甚多」と記されているにもかかわらず、『三国史記』などの文献資料で確認できる百済寺院名は僅か十四件である。近年では百済木簡に記された「寶熹寺」や「子基寺」という新出の寺院も知られるようになったが、現在でも旧百済地域で記録されている寺院名は十六件しかない<sup>(二八)</sup>。なお「寶熹寺」の記された木簡には、

四月七日 寶熹寺 智眞 慧

とあり、「四月七日」の日付は釈尊降誕会に関係すると考えられ、百済木簡からも百済仏教思想の大幅な内容を知ることができるようになった<sup>(二九)</sup>。



写真2 石造舍利龕（陵山里出土）  
扶余国立博物館図録（2002）引用

また、旧百済地域の発掘調査では、多くの寺院遺構が確認され、現在では扶余近郊だけでなく、実に約二十ヶ所以上の百済寺刹が確認できている。それ以外に公州や益

山、瑞山地域でも発掘成果があり、明確に寺院跡と断定できない仏教関連遺跡も含めると、五十ヶ所以上になると考えられる。つまり、韓国の文献資料と異なり、考古学の成果は『隋書』の記録と一致する。今後の成果が期待できる<sup>(三〇)</sup>。

ところで、近年、百済仏教が威徳王によって確立したことを示す遺物が頻繁に出土するようになった。その代表的な寺院が陵山里寺（陵寺）と王興寺である。

まず陵山里寺址は、韓国で寺の特性によって「陵寺」と用いられている（国立扶余博物館図録 二〇〇〇、朝鮮文化研究所 二〇〇七年、国立昌原文化財研究所 二〇〇六）。高句麗にも「陵寺」は存在し、東明王陵と伝えられる古墳群の前に大規模な伽藍が発見された。そして、そこから出土した土器の刻字「定陵」「陵寺」という名称に基づいて「定陵寺」と名付けられた。一方、この陵山里寺址では石造舍利龕に銘文が刻まれていた（写真2）。

百済昌王十三年太歳在 丁亥妹兄公主供養舍利  
（百済、昌王の十三年太歳の丁亥に在りて、妹の兄公主が舍利を

供養す）

また、王興寺址からは銘文が刻んである青銅舍利函が出土した（写真3）。

丁酉年二月 十五日百済  
王昌爲亡王 子立利本舍利  
二枚葬時 神化爲三  
（丁酉年（五七七）二月十五日に百済王昌、亡き王子

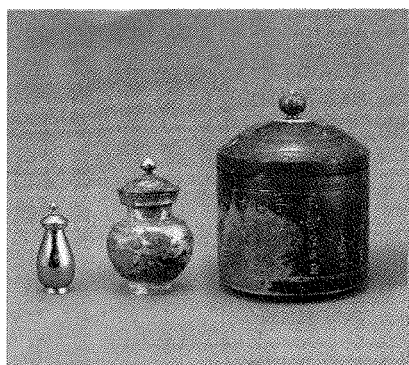


写真3 舍利容器（王興寺出土）  
『王興寺』図録（2008）引用

の為、刹を立つ、本舍利二枚は葬る時に神化して三と為る)

ここで注目する点は、「二月十五日」という釈尊入滅日であり、涅槃思想が深く尊重されていたことが理解できる点、亡き王子の為に刹を立つという記述から来世の冥福を祈る仏教思想が王室や知識層に看取できる点である。

以前、拙稿でこの二つの寺址の創建について、威徳王による外交政策の重視に伴った仏教信仰が背景にあり、梁・陳の仏教を受容し、仏教の死生観を百済独自に理解し、百済の舍利信仰に基づいて建立したと考えた<sup>(二二)</sup>。これらは飛鳥時代の造像銘によく見られる「七世父母」の供養と結び付く<sup>(二三)</sup>。

これら両寺とも「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「戊申、始請百済主名昌王法師及諸仏等」をみると<sup>(二四)</sup>、威徳王(昌王)の戊申年は、五八八年、威徳王在位三十五年、『日本書紀』崇峻天皇元年にあたり、まさしく、百済国より僧や仏教文化の技術保持者が来朝した時期と繋がるのである。六世紀のわが国における仏教は、そのほとんどが、威徳王との交流によって伝来しており、わが国の仏教文化の基礎は威徳王の功績によって築かれたといえよう。そこで、このような仏教がわが国へ伝来する嚆矢を確認したい。

まず、初期の百済と日本との仏教公流を検討してみよう。『日本書紀』武烈天皇七年(五〇五)条に「百済王、斯我君を遣して調進す。別に表して曰く、前に調進せし使麻那は百済国の主の骨族に非ざるなり。故に謹みて斯我を遣して朝に事へ奉ると。遂に子あり、法師君と曰ふ。是、倭君の先なり」とあり、「法師君」という仏教的な名称が記述される<sup>(二五)</sup>。これについて西田長男氏は、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考察した(西田 一九七八)。百済の仏教遺物もこの時期から出現し始めるため、六世紀初頭にわが国へ私伝で仏教が伝来したのならば、荒唐無稽な話ではないであろう。

この仏教受容を促進した武寧王については、『日本書紀』雄略天皇五年条に「孕婦、果して加須利君の言ふが如く、筑紫の各羅嶋に於て兒を産めり。仍て此兒を名けて嶋君と曰ふ。是に於て軍君、即一船を以て嶋君を國へ送る。是れ武寧王と為す。百済人、此の嶋を呼びて主嶋と曰ふなり。」という筑紫で誕生した記述がある。ここから筑紫と百済の深い関係が見出される。また、近年、「大歳」銘が刻まれた金象嵌鉄剣がこの近隣の福岡県糸島半島から出土した。その鉄剣の銘文は、

大歳庚寅正月六日庚寅

という五七〇年の年代と考えられる文字が刻まれていた。これは陵山里寺址出土「石造舍利龕銘」にみられる「百済昌王十三季太歳在丁亥」の「太歳」と同じ百済の太歳紀年法と考えられる。したがって、これは筑紫国造が助けた威徳王余昌(『日本書紀』欽明天皇十六年条)と関連すると思われる、九州北西部と百済との交流が確認できる<sup>(二六)</sup>。

次に注目する記事は『日本書紀』欽明天皇十六年(五五五)春二月条と同年八月条の聖明王の戦死に関する記述である。ここで威徳王は筑紫国造の助けによって生存するが、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稻目が指摘され、「建邦之神」を祀ることを諭される。ところが、威徳王は「考王の奉為に出家し修道せむ」

と父王のために出家を試みるが、重臣に国家祭祀の重要性を説かれ、代わりに国民を得度させたという。

この記事において筑紫国造との結びつきが確認でき、先述の「大歳」銘の鉄剣との繋がりが指摘できる。また、『日本書紀』には威徳王が出家剃髪すると、国家の神祇祭祀ができないと記されていることから、少なくとも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、この記事は、威徳王が仏陀を「神」として認識せず、出家の意義を認知していたことを示しているよう。さらに出家するときに授戒儀礼を行うのであるが、当時の百済の戒律の記事として、前掲した謙益による律部訳出がある。これらが敏達朝に來朝した律師・禪師の記述と一致し、さらに用明天皇二年（五八七）条に記す善恵尼が百済へ戒律を学びに留学したことを結び付く。少なくとも六世紀後半の百済仏教では戒律による仏教制度を受容していたことは間違いないであろう（石井 二〇一〇）  
（二六）

このように百済王は祭祀者であるとともに仏教も信仰していた。一方で神に祈り、他方では仏に祈るという威徳王の行為が習合的、もしくは隔離的な要素を持っていたと考えられよう。そうなれば、百済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。

このような神仏習合思想は、わが国では八幡信仰が先駆けとして考えられている。この八幡信仰は九州豊国の宇佐地域を中心に勃興した。八幡神が出現したのは欽明朝という伝承があり、従来の研究では、この宇佐地域に新羅仏教が伝来したという見解があった。しかし、わが国へ仏教が伝来したのは百済からである。そこで、どの

ように百済から宇佐地域へ仏教が伝わったのか。次に八幡信仰と仏教伝来について再検討する。

## 二、八幡信仰から見る百済交流

仏教は百済から伝来したというのが通説である。一方、九州宇佐地域で勃興した八幡信仰の仏教については、仏教公伝以前に新羅から秦氏を中心とする渡来人によつて伝来していたという説がある（二七）。宇佐地域、つまり、豊前・豊後地方を中心とした「豊国」に定住した渡来人は、主に『正倉院文書』の豊前国の戸籍から、多くが秦氏による居住であったことが確認されている（達 二〇〇三）  
（二八）。また、『隋書』卷八十一「列伝」倭国条に、

至竹斯國又東至秦王国其人同華夏。

（竹斯國に至る。又、東して秦王国に至る。其の人華夏と同じ。）

とあり、筑紫の東に位置する豊国を「秦王国」と表現し、秦氏が多く定住していることを示している。そのため、八幡信仰は秦氏によつて形成されたという（二九）。当時の豊国地域と畿内の交流は「豊国奇巫」や「豊国法師」の入内などに見られ（三〇）、宇佐地域は九州から畿内への窓口として重視されていた（三一）。そして朝鮮半島からの交流経路については筑紫から豊国へ進み、畿内と交流していることを前提として検討している。この秦氏については、近年、熊本県鞠智城跡から出土した木簡「秦人忍口五斗」から肥後と秦氏が関連していることが確認された（熊本県教育委員会 二〇一二）。加藤謙吉氏は木簡に記された秦人忍なる人物が西海道諸国の住人であったこ

とだけは確かであるという。この木簡に記された「秦人」によって秦王国（豊国）の交流があったことを彷彿とさせる（写真4）（加藤一九九七）<sup>（三二）</sup>。

ところで、宇佐の八幡信仰に関わる渡来氏族として秦氏系の辛嶋氏が挙げられる<sup>（三三）</sup>。『辛嶋氏系図』に『日本書紀』の「素盞鳴命帥御子五十猛神降到於新羅国之時」の関係部分を引用し、それに補足して、

肥前国西南沖中、五十猛嶋有之也。或筑前国之御笠郡筑紫神社所祭此之神也、則素尊御別腹之兄御子也、韓国令知給、故於韓嶋之号起也、後以為辛嶋。

（肥前国西南沖の中に五十猛嶋これ有るなり。或は筑前国の御笠郡筑紫神祭れる所の此の神也。則ち素尊御別腹の兄御子也。韓国知らしめ給う故に韓嶋の号起す也、後に以て辛嶋と為す）と記し、辛嶋の由来について述べている<sup>（三四）</sup>。ここで注目するのは「肥前国の南西の沖の中に五十猛の嶋これ有るなり」という記述である。これは渡来人が朝鮮半島から九州の肥前国西南沖、つまり島原半島沖に漂着したことを示しているとも考えられ、当時の有明海の海上交流をふまえれば、肥後の芦北、玉名地域に移動すると考えるのが妥当であろう。

このような豊国の秦氏について、多くの諸先学は秦氏が新羅系渡来人であることを論じている。その研究は平野邦雄氏の論考に基づいている。平野氏は『記紀』の秦氏の百済集団渡来説を疑い、新羅との政治情勢の悪化による「百済」の付与と指摘した。さらに、出土遺物から確認できる技術も百済より新羅の方が優れていることを述べ、「秦氏と新羅文明の緊密な関係を考えれば、辰韓移民説は再評

価の余地がある」と辰韓、新羅系の秦氏を論じた。しかし、この論証に用いられた日韓の考古学成果は半世紀前の資料をもとに検討されている<sup>（三五）</sup>。近年の韓国における発掘調査や歴史研究は急速に進展している。百済においても四世紀初頭の錦江流域に鉄製模型農工具の出土や四世紀後半の漢城百済時代の鉄製金銀象嵌環頭大刀出土があり、百済の技術が再認識されている<sup>（三六）</sup>。そのため、平野氏の説を基とした新羅系秦氏の八幡信仰の擁立は極めて疑わしいものである。したがって、従来の八幡信仰で新羅系と断定することは不十分となるであろう。

一方、秦氏が百済・加耶系であるとする説として、先述した西田長男氏や高橋庄次氏の研究が挙げられる。西田氏は先述した武列天皇七年（五〇五）条「法師君」の記事及び用明天皇一年条「豊国」という記述から、用明天皇の御世に仏教の一派が豊前、豊後に繁栄していた可能性を述べた（西田 一九七八）。また、高橋庄次氏は遣

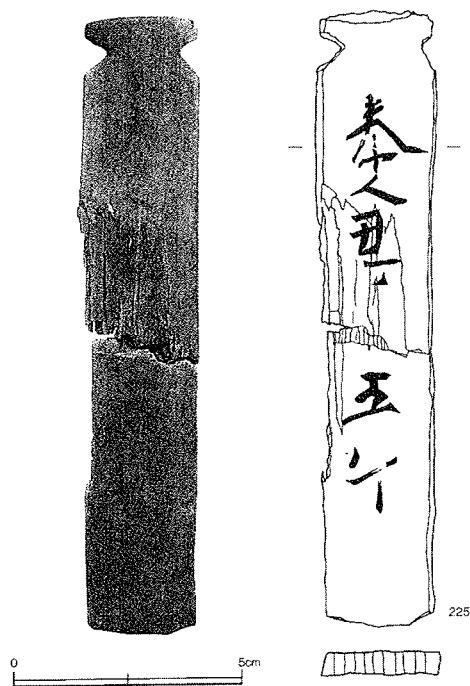


写真4 「秦人」墨書木簡（熊本県教育委員会2011引用）



新羅使の歌主に注目した研究を論考された。高橋氏は、遣新羅使の歌主に『新撰姓氏録』の百済系渡来人が多いことに着目した。そして、秦氏をめぐる歌主の問題点から秦氏が百済系渡来人と主張し、万葉集の歌意やそこに登場する豊前、周防の地理を検討し、反新羅、親百済の国家感情に深く秦氏が関わっていたことを述べた<sup>(三七)</sup>。

この問題については以前拙稿において、朝鮮半島と日本の仏教文化の実態を検討し、秦氏の出自は新羅系と断定することは難しく、百済・加耶系の可能性も考えられることを述べた<sup>(三八)</sup>。これらの渡来人「秦氏」による八幡神説で問題となることは、百済仏教や新羅仏教の様相を検討して論及していないことである。そこで、六世紀における新羅仏教を確認してみる。

新羅の仏教公伝は法興王十五年（五二八）と伝えられ、高句麗・百済と比べて遅い。現在、百済の寺院は六世紀前半の大通寺址が最も古い寺院跡として確認できるが、辰韓、新羅地域で六世紀前半と推定できる寺院址は未だ発見できていない。新羅は六世紀中期の慶州・興輪寺址が最古と考えられる。また、善徳女王代（六三一～六四七）に入っても新羅の最大国家寺院である慶州・皇龍寺の九重塔を新羅の工人ではなく、百済の阿非知を中心に施工していることや、皇龍寺の伽藍配置が創建当初は、新羅に見られる双塔式伽藍配置ではなく、一塔一金堂式の百済系伽藍配置であった（東・田中 一九八九）。さらに従来、新羅独自のように思われた弥勒信仰も六世紀末に百済の弥勒信仰が導入されたという（吉 二〇〇六、石井 二〇一〇、東・田中 一九八八）。つまり、新羅においては中国の最新式の仏教文化が遅れて受容されたため、六世紀末まで新羅の仏教文化は高句麗・百済に比べて低いレベルであった。それゆえ、新羅人

による仏教の理解度が日本へ伝播できる状態ではなかったと考えられる<sup>(三九)</sup>。

加えて、第三国の史料として『隋書』卷八十一「列伝」倭国条をみると、

無文字、唯刻木結繩。敬佛法、於百済求得經、始有文字。

（文字無く、唯だ木を刻み、繩を結う、仏法を敬い、百済に於いて仏經を得んことを求め、始めて文字有り）

と記されている。したがって、これらの記述や六世紀前半の新羅仏教のレベルを考えれば、日本が初期に受容したのは百済仏教であった蓋然性が高いのである。

このような百済仏教が最初に到来したのは、九州であり、そこで勃興したのが八幡信仰である。この信仰でポイントとなることは、山岳信仰と放生思想である。

前者の山岳信仰は、新羅のみではなく、百済でも見られ、『三国史記』法王代に

法王二年創王興寺。度僧三十人。大旱王幸漆岳寺祈雨。

（法王二年王興寺を創る。僧三十人を度す。大旱、王は漆岳寺に幸し、祈雨す。）

とあり、従来に齋行されていた祖廟や神祇祭祀場ではなく、漆岳寺に行幸し、祈雨している。したがって、百済の山岳寺院における神仏習合現象も考えられ、この思想は日本にも伝来したと推察できる。その事例として、『日本靈異記』に記載される百済僧弘濟が中国山地に立てた三谷寺跡（寺町廃寺）の創建説話があり<sup>(四〇)</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。その山岳信仰として豊国の宇佐地域における原始的

な祭祀の様相は、宇佐神宮の南西に見える御許山馬城峰<sup>おもとやまきのみね</sup>の大元神社にみられ、わが国の原始信仰を彷彿とさせる磐座や原始林が神域(禁足地)として残っている。

後者の放生思想については、法蓮が法鏡寺や虚空蔵寺、弥勒寺などを創建し、宇佐で初めて放生会を執行了という。その神宮寺でもある弥勒寺では、薬師寺式伽藍配置が確認されている。また虚空蔵寺では白鳳期の複弁蓮華文瓦が出土している。両寺院が創建された時期をみると、『日本書紀』天武天皇五年に「諸国に放生をせしむ」と詔勅が下されている。この記事はわが国における放生会の初見である。一般的に放生思想は八世紀の義浄訳『金光明最勝王經』『長者流水品』によると言われているが、七世紀の玄奘訳『薬師瑠璃光如来本願功德経』にも「幡を造り、生を放ち、福を修する」という教義が示されており、当時の東アジアで流行した思想であった<sup>(四二)</sup>。百済では『三国史記』法王即位年(五九九)に殺生を禁じたこと、及び『三国遺事』卷三「法王禁殺」に、

下詔禁殺生。放民家所養鷹鷂之類、焚漁獵之具、一切禁止。  
(殺生を禁ず詔を下す。民家の養う所の鷹鷂之類を放ち、漁獵の具を焚き、一切禁止す。)

とある。これは、百済における放生会の初見である。この放生思想は中国の陳・隋代の高僧、天台大師智顗が広めたという<sup>(四二)</sup>。この「殺生を禁ず詔」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に由来すると思われる。

ところで、「八幡神」という名が正史に初めて登場するのは、『続日本紀』天平九年(七三七)四月条「使を伊勢大神宮、大神の社、筑紫、住吉、八幡二社及香椎宮に奉幣し、以て新羅の无禮の状を告ぐ。」という記

録である。ここに新羅対策としての奉幣が記されている。『宇佐八幡宮弥勒寺建立縁起』(承和十一年(八四四)平安初期成立、「承和縁起」ともいう)や『八幡宇佐宮御託宣集』(正和二年(一一三三)鎌倉末期成立「託宣集」という)によれば、和銅六年(七一三)大隅国設置における隼人の反乱が契機となり、八幡神は朝廷に隼人の平定を託宣し、養老五年(七二二)に大隅に御幸して、三年間で隼人を鎮圧した。そのときに戦死した隼人の霊が蜥<sup>に</sup>に生まれかわったことから、八幡神は多くの人々を殺戮したことを懺悔し、生きとし生けるものを救うという仏教思想に基づいて、神亀元年(七二四)に殺生禁断の託宣を下した。そして、天平十六年(七四四)八幡神は宇佐の和間の浜において蜥や貝を海に放つ「放生会」を行ったのが始まりという<sup>(四三)</sup>。飯沼賢司氏は八幡神が国家境界神として新羅や隼人征伐と共に出現し、「鎮西の国境に出現した境界の神であり、地方の氏神が偶然中央と結びつき成立したのではない。律令国家という古代国家の成立とともに国境の神として政治的に登場してきた」と論じている(飯沼 二〇〇四)<sup>(四四)</sup>。つまり、八幡信仰と鞠智城造宮は同様な経緯をもって出現したと考えられる。

以上をまとめると、百済法王代では山岳信仰と放生思想の出現が見られる。これは宇佐の八幡信仰の形態に類似している。八幡信仰にみられる仏教思想を考える上で、秦・辛島氏系渡来人が八幡神と百済仏教を連結させたのであろう。

では、その百済仏教はどこから豊国へ伝来したのか。先述した『辛嶋氏系図』では「肥前国西南沖」という地名が記されたが、そこに百済仏教が到着した場合、肥後を経由して豊国に仏教が伝来したと考えるのが妥当である。なぜならば、江田船山古墳の出土遺物

や『日本書紀』から看取できるのは、肥国と百済との密接な関わりである。特に注目する事項が百済達率日羅と葦北津に漂着した道欣・惠彌である。次にこの二つの記事について考察したい。

### 三、肥後の仏教伝来

百済の仏教徒が朝鮮半島を出発して、肥国（肥前や筑紫糸島地方）に到来した場合、どのように經由して豊国地域に仏教を伝えたのか。大きく分けると、三つのパターンが考えられよう。①は関門海峡經由。②は日田地域經由、③は肥後經由である。私は江田船山古墳の出土遺物や『日本書紀』に記される「葦北国造」に着目し、そこに百済との交流が見出されるため、有明海の海上交通を鑑みて③の肥後を経由して宇佐地域へ進出したのではないかと推定する。特に葦北国造の子、日羅は百済と畿内の政権において重要な役割を担っていた<sup>（四五）</sup>。そこで、日羅はどのような経路で畿内と肥後、百済を往復していたのか。その後の百済僧、道欣・惠彌が外海ではなく、有明海の内側である葦北津に漂着したのか。本節ではこの二つの問題について推察してみる。

#### （一）日羅の経路

まず、『日本書紀』によると、日羅は百済官位十六階の第二「達率」という高官として来日し、任那問題に関連した政策提言を行い、百済人から反逆者と間違われて殺害されたという。しかし、『聖徳太子伝暦』（平安中期成立<sup>（四六）</sup>）以後の聖徳太子伝記には、聖徳太子に

出会い、太子の仏教の師匠となっている。つまり、在家者と出家者と全く異なった人物像が伝承されている。このような『聖徳太子伝暦』などの説話についての考察は史実として成り立たない点もあるため<sup>（四七）</sup>、本稿は肥国出身の百済官僚としての側面を中心に考察したい。そこで初めに『日本書紀』の記述の内容を確認してみる。

『日本書紀』における日羅の記事は敏達天皇十二年（五八三）条にある。敏達天皇が火葦北国造刑部鞞部阿利斯登の子である百済達率日羅を召還し、任那復興問題についての対策を講じさせるために、使者を百済へ派遣した。しかし、百済威徳王は日羅を帰国させないため、天皇は再度使者を派遣し、奇計によって、日羅の帰国が叶った。ただし、帰朝に対しては、恩率・徳爾・余怒等の百済官人を伴った。そして、瀬戸内から難波へ到来し、天皇から派遣された物部贄子連・大伴糠手子連の訪問を受け、天皇に帰朝したことを報告し、天皇は呵斗桑市に館を設け、日羅を住まわせた。そして諸大臣を遣わして国策を諮詢させた。日羅は、生活安定と外交政策の重要性、そして国土防衛として「毎に要害の所に、堅く塁塞を築かむ」、つまり山城造営の計を進言した。ところが、日羅に同伴してきた百済の官人は、日羅が百済を滅ぼす画策を謀っていると疑い、彼を殺害する機会をうかがっていた。百済の徳爾等は、昼夜日羅を襲う機会をねらったが、日羅の身から火焰のような光りが出るので恐れて殺すことができなかった。しかし、敏達天皇十一年（五八二）十二月晦日、火災の消えるのを待って日羅を暗殺した。天皇は彼の遺骸を小郡の西の丘に埋葬させ、大和政権は同時に徳爾らを捕らえ、日羅の親戚にあたる葦北君らに徳爾らを引き渡して処分を任せた。葦北君たちは、徳爾らを殺し、弥売嶋に捨て、日羅の遺骸を葦北へと

運び、改葬した。

この日羅の記事は、日野明氏をはじめ、鬼頭清明氏と田中文生氏、後藤芳春氏が「任那問題」に関連して述べている<sup>(四八)</sup>。日野氏は『日本書紀』の日羅伝承の意義を検討し、大伴大連の配下に葦北国造が入っていたことに着目して、日羅殺害の事件現場一帯を中心に推察した。鬼頭氏は『日本書紀』の日羅物語は敏達天皇の任那復興の詔が主題であるにもかかわらず、日羅が百済対策に終始していることに疑問を抱き、『日本書紀』の撰述者が任那問題を付与したと指摘し、むしろ日羅が大和政権に百済との関係悪化を防ぐ政策を提言していることを重要視した。また田中氏は当時の九州氏族にみられる朝鮮半島と大和政権への「二重の従属性」をふまえ、当時の日本人と百済人との国際結婚によって生まれた「韓子」が百済と大和政権の双方の外交で利用されたと考察し、「帰化人」に関する交流の展開を述べた(田中 一九九七)。なお近年では後藤氏が『日本書紀』の日羅記事を整理し、百済の外交問題を考察したが、これらの論考では信仰的な見解について言及されていない。

また、地域的な考察として、堤千乃氏は古代の肥後地域をふまえて日羅を検討し、『書紀』の日羅記事の「海畔者言」という用語に注目して、それは境界を示す用語であると推察している<sup>(四九)</sup>。そして特に注目すべき研究として取り上げたいのは、宇佐八幡信仰に関連した松岡実氏の研究成果である<sup>(五〇)</sup>。近代以降における日羅研究は矢野盛経氏の研究が端緒と思われるが(矢野 一九三七)、この矢野氏と北山茂夫氏の研究をふまえて<sup>(五一)</sup>、豊肥における日羅伝承を分析し、現地状況を考慮して検討したことは興味深い。さらに大分に残る日羅伝承を検討し、宇佐地域に伝承される「仁聞菩薩」や宇佐大神氏

との関連性が無いことを述べた。

さて、日羅の出自について考察しよう。当時、九州地方には三つの国造勢力が支配しており、筑紫・豊・肥の三国造は、筑紫君・豊国直・肥君などの氏が与えられ、それぞれの国造の勢力が増大した。また、肥国もヒノクニ、アシキタノクニ、アソノクニに分かれていた(森田誠一 一九七二、井上辰雄 一九七〇)。『先代旧事本紀』『国造本紀』によると、三井根子命が、景行天皇の御代に葦分(アシキタ)国造になつてゐる。その子孫である刑部鞞部阿利斯登が継体天皇のころに葦北国造になり、その子、日羅が百済の達率という高官に就いた。ここに記される「刑部」は『新撰姓氏録』『右京諸蕃』に「出自百済国酒王也」とあり、百済との関わりが考えられることは興味深い。なお、田中氏は葦北国造について大伴氏の傘下とし、朝鮮半島における軍事力の背景を指摘している(田中 一九九七)。このように当時の肥国は大和政権による部民制が見られた。

ところで『書紀』における日羅の記述から仏教関連記事を見出せない。しかし、日羅記事の翌年の敏達十三年条に百済請来の弥勒石仏や善慧尼の出家、さらに舍利信仰などが記述され、「仏法の初め、茲より作れり」と記される。つまり、日羅の来朝に伴って仏教文化も伝来したと考えられ、大和政権は従来の神祇信仰とは異なる宗教者の規律を知ったのではないであろうか。換言すれば、善慧尼の出家とわが国最初の舍利信仰の記事の前年に敏達天皇十二年(五八三)十月条の日羅による任那復興計画と百済対策の記事があり、両記事に関連性が認められると考えられる。私は、日羅の伝えた仏教は在家仏教であり、先述の威徳王の出家記事からも推察できるように日羅は仏教徒であった可能性が高いと考え

る。先に聖徳太子の「三経義疏」の一つである『維摩経義疏』と百済の関係を述べたが、『維摩経』は在家仏教の經典として著名である。また、達率であった日羅も百済の国家行事として執行されていた仏教行事に参列していたと考えるのが妥当であり、彼が在家仏教信者であったことはあり得よう。

そして、日羅が百済の上級官僚であったことは、彼の在世以前から古代肥後の氏族が百済との交渉に関わっていたことを彷彿とさせ、五世紀後半に出現する江田船山古墳鉄刀銘の「典曹人」と結びつく<sup>(五二)</sup>。この「典曹人」は漢字に携わる職掌と考えられ、先述の『隋書』倭国条「仏法を敬い、百済に於いて仏経を得んことを求め、始めて文字有り」という仏教に影響して漢字を習得した記述をふまえると、百済仏教と関わっていたことも考えられる。

さらに、その日羅が在世した仏教伝来当初の九州、もしくは肥後における仏教信仰の背景を考えると、在家仏教の受容を示す史料として鞠智城址出土の九州最古級的小金銅仏が挙げられる（写真5）。鞠智城が造営された同時期の地方小金銅仏の信仰を検討すると、鰐淵寺に安置される持統天皇六年（六九二）年代銘「銅造観音菩薩立像」が挙げられる。

壬辰年五月出雲国若倭部臣徳太理為父母奉作菩薩

（壬辰年五月、出雲国若倭部臣徳太理、父母の為に菩薩作り奉る）  
他に野中寺など多くの造立銘などにみられるように、在家信者の信仰によって造立されたことが明らかである<sup>(五三)</sup>。したがって、鞠智城から金銅仏が出土したことは肥後の初期仏教信仰の状態が在家仏教であったことを示す一つの資料となるであろう。

また、八代郡坂本村（八代市）には日羅の墓がある。『坂本村史』

を参考に考察すると（坂本村教育委員会編 一九九二）、吉田東伍の『大日本地名辞書』の「百済来」の項に、「按に本郡に百済来、新羅来の二村名あるは偶然にあらじ」とあり、

但し百済・新羅の下に来字を付着せしむるは、古語百済人をク  
タラキ、新羅人をシラキと唱へしに由る歟

と記されている<sup>(五四)</sup>。『肥後国志』の久多良木村の項によれば、「一説二日羅力故事アル故、久多良木ハ古ハ百済来ト書シト云。」と記されている。

ここで注目したいのは、クダラ「キ」とシラ「キ」である。「キ」は「城」とも考えられる。百済来村では、球磨川より、現在の久多良木地域に入ると、周囲は山によって取り囲まれて、日羅の子が築いた朝鮮式の城があったとも伝えられている。現在、それらの遺構は認められない（坂本村教育委員会編 一九九二）<sup>(五五)</sup>。ただし、日羅が他界してから約八十年を経て鞠智城の造営が行われ始めたことを鑑みると、鞠智城の造営に葦北国造の関係者が関与していたことは推察できる。先述した日羅の「毎に要害の所に、堅く壘塞を

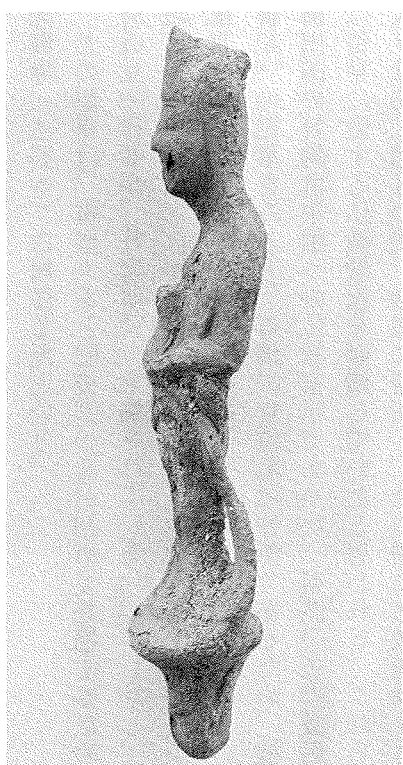


写真5 金銅菩薩立像（熊本県教育委員会2011引用）

築かむ」という提言は、わが国の朝鮮式山城造営の背景として重要な記述となろう。百済で本格的な山城が築城されるのは対高句麗戦が激しくなった熊津時代ごろであるから、五世紀末からの肥後地域と百済との交流状況を考えれば、六世紀後半に百済の山城造営技術者が渡来していても齟齬しないであろう<sup>(五六)</sup>。

したがって、古代肥後の初期仏教は六世紀半ばから在家仏教の形態で百済仏教が伝来したと考えられる。その信仰状況は、継体天皇十六年(五二二)に渡来した司馬達止が大和高市郡坂田原に草堂を結んで本尊を安置拝礼した記事(『扶桑略記』欽明天皇十三年条)と同様であった。草堂でなくとも、鞠智城出土の小金銅仏のように持念仏として各氏族の邸宅内で安置したことは、十分に考えられるのである。

## (二)道欣と惠彌

『日本書紀』によると、推古天皇十七年(六〇九)に肥後国葦北津に百済僧十一人、俗人七十五人が漂着し、僧俗八六人が来舶していることを筑紫大宰が大和王権に奏上した。

まず、この記事の内容を確認しよう。筑紫大宰の奏上にこたえて大和王権は、難波吉士德摩呂と船史龍を遣わし、葦北に來た百済の人々について事情を聴取した。それによると、百済の人々は王命により隋へ行ったが、乱が起っていたので入国できず百済に帰る途中、暴風にあつて漂流し、葦北津に漂着した。この事情を德摩呂らは大和王権に報告し、大和王権は百済の人々を本国へ送還することを決定し、德摩呂と龍らを遣わして百済の人々を送り届けることを命じた。対馬に至って百済僧十一人が日本に留まることを請うため、上表して

元興寺(法興寺)に居住したという。

この記事は、筑紫大宰と肥後国の名が初めて登場するため、大宰府成立や律令制、外交研究で議論されている<sup>(五七)</sup>。しかし、百済僧の目的やその記事自体についての検討は少なく、堤千乃氏が古代の葦北について、この道欣らの漂流を考察している<sup>(五八)</sup>。この『日本書紀』の記事をみると、百済の官僚名は皆無であるため、彼らの百済出国の目的は中国への仏教留学であった。当然、この僧侶十一人は留学に値する仏教教義を研鑽していたと思われる。これら百済の人々は約二箇月の間、葦北に滞在し、その間に布教活動を行っていたのであろう。このような百済人の本国送還の決定をしたのは、筑紫大宰の判断でなく、大和政権の判断であった。つまり、葦北地域の首長が勝手に外交判断したのではなく<sup>(五九)</sup>、彼等が筑紫大宰に報告して判断を仰ぎ、筑紫大宰は大和の中央政権の決裁を求めたという制度が推古朝には成立していたことが伺えられるのである。先述した百済と大和政権の「二重の従属性」がなくなったのであろう。

ところで、道欣らの百済人は中国から百済への帰還の途で漂流したのであるが、九州南部における漂着場所で思い浮かべられるのは天草西岸、もしくは鑑真和尚の漂着地、薩摩国であろう。当時の薩摩は大和政権の管轄外と考えられ、肥前方面に行かず、意識的に葦北津に來たのは、百済と関係ある場所であるために選んだものと考えられる。おそらく、当時の百済において葦北が日本の窓口の一つとして知られていたのであろう。

堤氏は、『日本書紀』「百済僧道欣・惠彌爲首一十人・俗七十五人、泊于肥後國葦北津」の「泊」という用語に着目し、『日本書紀』において「泊」が使用されているのは、その到着地の位置を把握してい

たと推察され、「泊」は外交使節の停泊地点と認識されている場所の使用されていることを指摘している。さらに葦北に漂着した百済人は偶然にその地に漂着したのではなく、地理的認識や何らかの協定をもつての来着ではないかと指摘する<sup>(六〇)</sup>。つまり、百済において肥国葦北という場所が日本との交流地として周知されていたということである。これは日羅が死去して二十六年後の事件である。そのため、高官であった日羅の出身地も当然百済側は把握していたと考えられる記事であろう。

また、これら百済人の中で帰国を拒否した僧は大和の元興寺に送られた。当時の元興寺が蘇我氏先導で執行され、百済との関わりを重視している。『元興寺縁起』には百済へ尼僧留学や威徳王に仏教化を要請した記事がある。さらに『扶桑略記』推古元年条に蘇我馬子が物部との政争勝利祈願で法興寺を建て、刹中に仏舍利を埋納する法会（地鎮祭）に百済服で参列し、周囲が喜んだという興味深い記事がある。この法会が行われた年は日羅が逝去して、ちょうど十年後である。田中氏は「百済服の着用は、此れ自体百済王権の秩序との密接な関連性を持つて位置づけられたものである」と述べ、法興寺における仏教文化の中心的な人物が百済人と考えることが適切であると指摘している（田中 一九九七）<sup>(六一)</sup>。法興寺に道欣・恵彌が移住したのは、法興寺に本尊が安置された推古天皇十四年（六〇六）から三、四年後であり、国内において百済僧は法興寺を中心として活動していた<sup>(六二)</sup>。

ところで、この道欣ら十一名の百済僧が対馬に至って本国の帰途を望まず、日本に滞在を希望した理由は何であろうか。中国へ留学せず、わが国へ帰化を希望したことに疑問が残る。鑑真和上と同様

な来朝目的で僧侶として布教活動を推進する菩薩道の実践であったのであろうか。この問題は今後の課題である。

以上、日羅と道欣等の仏教到来を少考した。そこで問題となるのが、彼等が葦北から畿内へ来た経路はどうであったかということである。次に畿内へ至る通路を検討したい。

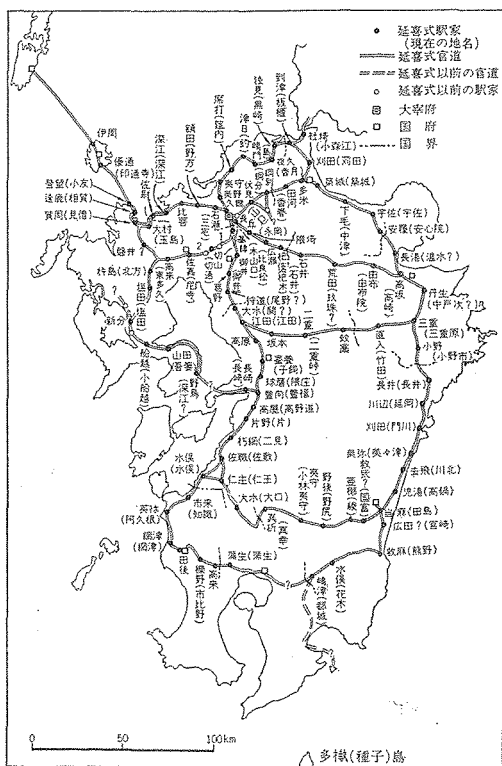
#### 四 九州の古代寺院と豊肥の仏教交流

六世紀の朝鮮と日本の交流経路を鑑みると、対馬、壱岐、九州北部、関門海峡というルートを考える。しかし、それ以外のルートとして肥国経由が挙げられる。井上辰雄氏や森田誠一氏の研究によると、六世紀前半に筑紫国造磐井の反乱が起きたとき、火君が大和王権側につき、磐井の乱が平定された。この機会に火君は、筑紫の唐泊（福岡県西区）や肥の唐津（佐賀県唐津）に進出して勢力を伸ばしたという（森田 一九七二、井上 一九七〇）。この地域では先に紹介した「大歳庚寅」銘の金象嵌鉄剣が出土したが、この鉄剣が作られた十二年後に日羅が来朝するのである。つまり、六世紀後半における筑紫西部は、百済との交流が見られる火（肥）君と密接に交流していたことと繋がり、さらに大宝二年「筑前国志麻郡戸籍」に

戸主追正八位上勳十等肥君猪手

と記載される「肥君猪手」の在住と結びつく。

このように筑紫と肥の氏族関係がうかがえたが、推古天皇十七年（六〇九）の道欣と恵彌らの漂流によって、対馬経由ではない



第2図 『延喜式』の駅家と交通路  
(注(六四) 足利健亮『日本歴史地理総説』引用)

航路が考えられるようになった。ようするに北九州經由で百済文化が畿内へ流入しない場合が考えられ、肥国經由によって筑紫や豊国へ百済文物の伝来もあり得るようになった。堤氏は『隋書』東夷伝百済条に記述される隋が陳を平定した年(五八九)に百済人が耽牟羅国に漂流した事例を提示して、葦北が百済人の漂着を受け入れられるような性質の土地であり、葦北津が「聖帝之辺境」と認識されていた点や大和王権の勢力が及ばない地域であったことを示唆した。そして、筑紫大宰の管理下で完全に編成されていない地域であると考察し、「筑紫大宰は事件の奏上にしか関与しておらず、実質的処理は大王の遣使者によって為されているもの」と推察している(六三)。しかし、このような状況で先の八幡信仰との関係で指摘したように「肥前国西南沖」に漂着したならば、豊筑紫大宰に報告せず、直接に大和政権に上奏した方が早い。それをわざわざ筑紫大宰に報告したのは、推古朝になると、大和王権に

よって肥国の首長の統率が行われていたのであろう。したがって、筑紫に到来しない場合で渡来してくる朝鮮半島の人々を大和王権は把握していたと思われる。

ところで、九州の海上交流、つまり有明海の沿岸地域の交流は不明な部分が多い。朝鮮半島との交流の玄関口として、肥、筑紫であったことは確かであろうが、どのように瀬戸内側へ進んだのかは明らかにはされていない。律令制にともない肥国、筑紫国が、肥前、肥後、筑前、筑後に分れ、豊国は豊前、豊後に分かれる。その交通路については『延喜式』「諸国駅伝馬」条を参考に足利健亮氏の研究が挙げられる(第2図)(六四)。

(第2図)をみると、壱岐から肥前の松浦半島や筑紫の糸島半島へ百済・加耶の人が到達すると、現在の北九州地域を通らずに、肥前から有明海を横断して肥後の經由で国東半島、つまり宇佐地域に到着することが可能である。では、豊国と肥国の交流はどうであろうか。森田氏は、火の国伝承説話には全て海上からの説話であること、また近世初期までの肥後と本州の主な行路は筑後・筑前を通らず、豊後から海上を瀬戸内へ向かうことを指摘して、「古い時代の交通路は今の肥前から海路天草をへて肥後に渡ったのであろう」と推察している(森田一九七二)。松岡氏は宇佐の八幡信仰や日羅伝承の分布に基づき、実地調査をふまえて考察し、「南朝鮮と九州を結ぶ八代海運の根拠地であり、大和政権と早くから連絡のあった地である。そして大和との連絡交通路が、臼杵・八代線上に連なり、九州中部を横断する八代↓矢部↓高千穂↓竹田↓清川↓三重↓野津↓臼杵のルートであった」と推定している(六五)。そ



こで豊国と肥国の交流を確認したい。

はじめに『日本書紀』における景行天皇九州巡幸説話の道を検討してみる<sup>(六六)</sup>。景行紀では葦北から阿蘇までの行路を記しているが、葦北から水路を通じて移動したと推察でき、不知火海、有明海、菊池川の水路を経由したことを記録したものと考えられる。菊池、阿蘇地方から豊国の瀬戸内側までは、豊後經由以外にも上、中、下津江村、日田地方、もしくは九重、由布經由ならば、直線距離で百キロ圏内であり、古代の人々がこの山間陸路を交通していたことは疑う余地も無い。また、鶴嶋俊彦氏は鞠智城下を通る「車路」と豊肥の連絡路について述べている<sup>(六七)</sup>。そうすると、宮川麻紀氏が指摘するように、菊池地域は筑紫や肥前、隼人へ進むルート、所謂「車路」の交流の中間地点であった(熊本県教育委員会 二〇一二)。それに加えて、豊肥の交流関係が考えられる史料として、先述した『正倉院文書』『豊前国帳』にみる「秦」一族と鞠智城出土木簡「秦人忍」との関係が挙げられるであろう。これは渡来人の秦氏の交流を知る上で興味深い史料であり、菊池地方が九州における重要地点であったことを示すものである。したがって、肥国と本州の主な行路は、筑後・筑前を通らず、豊後から海上を瀬戸内へ向かうという森田氏、松岡氏が指摘した行路、もしくは豊前經由が妥当であろう。

次に豊肥の仏教信仰をふまえて考察してみる。前節で日羅と道欣等について触れたが、彼等が畿内に来た経路は明確ではない。地理的な状況から推察すると、日羅や葦北・肥の人々が現在のように玄界灘沿岸地域を通過するのは大回りである。特に日羅については、遺体を受けに親族が畿内に来ていた。そこで、先に紹介した松岡氏によつて日羅の信仰伝承を研究した興味深い成果がある。松岡氏は

日羅説話の各地の伝承を収集し、①聖徳太子説話の中に仏教興隆上の太子の師として登場。②古代寺院の開基者。③磨崖石仏の製作者。の三点に分析し、その活動年代も三区分した。この研究で非常に注目するのは、日羅伝説が残る地域が鹿児島、熊本、大分、近畿に集中し(第3図)、この地域を結ぶと、筑紫を経由せずに道欣らが漂流したと推定できる地帯から肥後と豊国地域に繋がりが、畿内へと結ばれるルートが浮き彫りになる。つまり、土着信仰の見解から見ると、豊肥における日羅の信仰は連結されていたということになり、まさしく、森田氏の指摘と整合するのである。

最後に、肥後の古代寺院について検討したい。考古学において確認できる肥後最古の寺院址は白鳳時代(七世紀末)と推定される陳内廃寺であり、飛鳥時代の寺院の遺構は現在において皆無である。ただし、飛鳥時代に創建したという伝承が残る寺院がある。これらについては後世に日羅信仰に付随された伝承と考えられる。

貞清世里氏によると、肥後の古代寺院の成立は、天武、持統朝の護国仏教政策における大宰府と観世音寺との結びつきを指摘する(熊本県教育委員会 二〇一二)。ただし、この時期の寺院建立の目的については、全国的に地方寺院が急激に建立されているため、大宰府や肥後の寺院が護国仏教のみで建立されたかは疑問が残る。むしろ、国家政策として仏教に付随する社会福祉事業(無遮大会、施薬院、敬田院、布施屋など)の地方への普及も考えられよう。

さらに九州の古代寺院の成立において疑問が残ることは、仏教文化が最初に伝わったと考えられる九州地方に飛鳥時代前半の仏教遺物や遺構が見られないことである。九州最古の寺院が出現するのは、塔の原廃寺、上岩田遺跡(井上廃寺)などのように七世紀後半から



日羅伝説分布図

第3図 日羅創建伝承寺院分布 (松岡実注50引用)

である<sup>(六八)</sup>。一方、畿内以外の仏教遺物や以降を見ると、九州より早くに朝鮮半島から遠く離れた地域では、武蔵国の寺谷廃寺(埼玉県、七世紀前半)や三河国の北野廃寺(四天王寺式伽藍配置、愛知県、七世紀後半)などの寺院が建立されている<sup>(六九)</sup>。加えて、水瓶、佐波理碗などの仏具様式の金属器が六世紀末の関東の古墳で出現している<sup>(七〇)</sup>。なぜ、渡来人が多く居住していた九州において、すぐに『日本書紀』推古天皇二年条「三宝興隆の詔」の発令以降、寺院が建立されなかったのであらうか。

それについて検討すると、肥後の古代寺院の成立は、出雲の古代寺院成立の状況と類似していると思われる。出雲地域では陳内廃寺とほぼ同時期と考えられる「教皇寺」が建立され、それに倣って土着の氏族が「新造院」を建立している(三舟二〇〇三)。つまり、天武・持統朝の仏教政策の一つとして、天武十四年(六八五)「諸国、家毎に仏舎を作りて、及ち仏像及び経を置きて礼拝供養せしむ」の詔の発令以降に寺院建立が急速に進んでいる。出雲の新寺院建立も隣国の備後三谷寺(寺町廃寺)の百済僧弘済の説話(『日本霊異記』上巻)

で看取できる百済遷民による仏教受容が考えられる。早川和賀子氏が鞠智城出土瓦と寺町廃寺出土瓦の類似を指摘するように(熊本県教育委員会 二〇一二)、百済の技術の伝播状況をふまえれば、当然な結果であらう。

また、肥後の仏教伝播の状況を鑑みると、出雲と同じく古来より固有の神祇信仰が見られる。井上氏は、阿蘇君の火山信仰や火君の不知火信仰などを挙げ、大化前代の豪族や共同体は宗教的な性格を濃厚にとどめていることを指摘し、さらに他田日奉部や日置部などの祭祀職掌の部民による日神信仰など神祇信仰が根強いことを述べている(井上 一九七〇)<sup>(七二)</sup>。そうすると、肥後の諸氏族の首長は司祭的首長であり、出雲地域と同様に宗教的権威が強いと考えられる。そのため、渡来人ではない土着の肥国の人々は新たな仏教を受容することは容易いことではなく、仏陀を「蕃神」と認識し、仏教が保持する多様なイデオロギーを理解することができなかったと考えられる。つまり、「他国神」である蕃神は、在地氏族と関わり無い神祇であるため、「タタリ」が起きないかぎり、「仏(ホトケ)」という神を祭祀しなかったであろう(蓑輪 二〇一三)<sup>(七三)</sup>。

このような古代地方の寺院建立について、三舟隆之氏は、①寺院造営が国造の勢力の優劣を示し、政治、経済の強弱が寺院造営に影響していること。②地方の初期寺院が畿内寺院に影響を受けていることをふまえると、中央政権との結び付きの度合いが知ることができること。③寺院造営が在地共同体の結束強化に有効であったこと。④伊勢、出雲など神郡がある国造の宗教的権威が強い地域は、寺院造営が促進されていないこと。これら四つの事例が古代の地方寺院の展開でみられるという<sup>(七四)</sup>。従来の神祇信仰は、国内の氏族

でそれぞれ異なる神の信仰形態であり、古代三輪山祭祀の事例にみられる「在地不介入」(藤森馨)や「委託祭祀」(三橋正)であったため<sup>(七四)</sup>、国家が氏族をまとめる上で、氏族の統一を図りにくい。それに対して仏教は、どの氏族でも同一の信仰形態で教化活動できるため、大和王権が中央集権国家に展開する過程の一つの現象として、護国の功德を得るために仏教を広めると同時に、国家と氏族の祭祀権の統一を図ったとも考えられよう。

したがって、肥後の古代寺院は、出雲地域で見られるような状態で造営されたのであり、単に天武、持統朝における地方への仏教政策であって、鞠智城造営と肥後の古代寺院建立は、その建立意義を分けて考察する必要があるのではなからうか。

なお、貞清世里氏は「肥後においては観世音寺式をとる寺院の南進した薩摩国分寺が観世音寺式をとる寺院として機能したのに伴い、日向をけん制する官道の分岐点の守りとして、四天王寺としての役割を帯びつつ国分寺が建立された可能性があるのでないだろうか。」と指摘し、九州における隼人対策の仏教政策を推察している

(熊本県教育委員会 二〇一二)。貞清氏は触れられていないが、むしろ隼人対策の宗教政策は、先述したように八幡神の信仰をふまえて検討する必要がある。これを考慮すれば、隼人対策において豊国宇佐と肥後との関わりを否定することは難しいであろう。

以上、信仰や人物の伝承、古代寺院の成立などを通して豊肥の交流を縷々述べてきた。やはり、肥国と豊国地域が交流していたことは明らかであり、六世紀の百済から畿内への交通として筑紫を経由せずに菊池地方を通過して豊国へ進んだ行路があったといえよう。

## おわりに

一般的に仏教伝来の経路は、九州北部に到来し、関門海峡を経由して、畿内へ進むルートを推定しやすい。ところが、六世紀に道欣らが漂流したことによって、彼等の漂着地と推定できる地帯から筑紫を経由せずに肥後と豊国地域を通り、畿内へと結ばれるルートが考えられた。五世紀末から七世紀における九州の氏族の活動状況を見ると、筑紫、肥、豊の三国は朝鮮半島からの渡来人が多く移住しており、大陸文化を受容するため、九州の在地氏族による朝鮮半島と大和王権との二重の朝貢が考えられた。そのため、筑紫の磐井にみられるような大和王権に反して独自に新羅と外交する国造クラス的首長がいた。それに対して肥国は、部民制によって大和王権と関係しながら百済との交流が強くみられた。したがって、六世紀における百済と大和王権の交流は肥国を経由していたことが考えられるのである。

その例として、江田船山古墳の遺物からは、百済と菊池川流域との関係が推測され、『日本書紀』に記す葦北国造の子「日羅」の記録や伝承、及び仏教信仰の検討からも百済の交流がみられた。

また、九州から畿内へ仏教が伝来した経路は豊国地域が起点であった。そこで、豊国地域における六、七世紀の仏教関係として着目しなければならぬ問題が、「八幡信仰」の勃興である。周知のように律令制が確立し、奈良時代を迎えることになるが、奈良時代における九州と朝廷の政治において八幡信仰は重要な事項となる。七、八世紀の九州における政治と宗教を検討する場合、八幡信仰の状況をふまえて考察する必要がある。

なお、肥後に仏教を伝えた人々は渡来人や朝鮮半島と深く関係する在地氏族と考えられる。古代肥後における神祇信仰をふまえると、在地氏族への仏教受容は難しい問題であった。そのため、渡来人や渡来系氏族の信仰は彼等独自に百済の在家仏教が受容されていたと考えられる。一方、肥国の先住民や彼等を統率する氏族の長は保守的であり、在地の神祇祭祀を尊重していた。つまり、律令制に至るまでの古代肥後における信仰をみると、当時の信仰形態は在地不介入な側面があるため、渡来系の氏族の信仰に先住氏族が介入する様相が考えられない。そのため、渡来系氏族の個人的信仰として仏教が受容されたと考えられる。

翻って、本研究は、わが国における仏教伝来の研究において百済仏教到来地を明確にすることが目的であった。日韓相互の文献史料や考古資料、及び当時の風土などの地理的な資料を用いて検討した結果、九州氏族による朝鮮半島の活躍を鑑みると、大宰府が正式に「オオミコトモチノツカサ」として機能するまで、六世紀における朝鮮半島の文化の到来地は、北九州のみではなく、有明、不知火海地域を中心とする肥後地域の可能性が高いことが指摘できた。

また、六世紀の『日本書紀』の記述をみると、聖徳太子在世の頃は百済達率の日羅の外交問題、百済僧道欣・惠彌などの僧俗八十余人が肥後国葦北津に來た記録がある。近年に聖徳太子虚構説が学界を賑わせているにもかかわらず、その当時の古代肥後における宗教文化研究は、全く注目されていない状況であった。今後の課題として古代肥後の宗教文化の再検討する必要がある。ただ、残念ながら、最後に紙面の都合上、説明を割愛せざるを得ず、さらに解釈に力が及ばない部分もあり、その点についてご寛恕いただきたい。

## 注

- (一) 藁輪編著「二〇一三、及び拙稿二〇一一」「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「百済遣丈六仏像」の再検討——『国学院雑誌』一一二巻。
- (二) 喜田貞吉「一九二八」「繼体天皇以下三天皇皇位繼承に関する疑問」『歴史地理』五二の一。林屋辰三郎「一九五五」「繼体欽明朝内乱の史的分析」『古代国家の解体』東京大学出版・三三三頁。津田左右吉「一九七二」「日本古典の研究」下、岩波書店。井上光貞「一九六〇」「日本国家の起源」岩波書店。上田正昭「一九六八」「日本古代国家論究」塙書房。岡田精司「一九七〇」「古代王権の祭祀と神話」塙書房。
- (三) 田村著書、一三八～一四六頁。同氏「一九八三」「仏教伝来」「日本仏教史」1 飛鳥時代 法蔵館。二葉憲香「一九八四」「日本古代仏教史の研究」第一章 永田文昌堂。
- (四) 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——」『學術論文集』二七輯、朝鮮奨学会、二〇〇九。仏教を広める行為が功德（国家の繁栄と守護）を得るという実践的伝道活動を志向する思想は、阿育王の説話や涅槃經・法華經などに説く。特に『法華經』は在家者の仏教活動を説く（例・『正法華經』大正九、八十一・中「未曾思念亦不有求還聞弘教心懷踊躍」）。福士慈稔氏は（石井公成編「二〇一〇、三二～三六頁」）で、百済の法華信仰を述べ、熊津「大通寺」を『法華經』「大通智勝如来」からの命名であるとの考証も挙げている。また吉基泰氏（吉「二〇〇六」）は熊津時代の『法華經』の受容を指摘し、百済史・考古資料を踏まえると聖王代までに『法華經』が受容されたといっている。二〇〇九年三月一日・韓国思想史学会、西江大学校、趙景徹（조경철）「百済益山弥勒寺創建の信仰的背景——弥勒と法華を中心として——」発表レジュメ＊韓国語。
- (五) 各王の即位年代は『三國史記』を基準とした年代を用いた。
- (六) 「松菊里遺跡遺物」解説（国立扶余文化財研究所編「二〇〇二」）。高慶秀「二〇〇九」「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。
- (七) 李著書四〇頁。李氏の『百済史研究』は一九九八年によるものであり、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。また、百済の宗教は各

地域で多様な信仰が混合した形態であるため、宗教の形態も時代によっても変化が見られる。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。

(八) 拙稿 二〇一〇「欽明朝の宗教交流——仏教受容と建邦之神について——」『國學院大學大学院紀要』四一輯、國學院大學。小倉慈司・山口輝臣 二〇一二「天皇と宗教」講談社。

(九) 大西著書、一九頁。

(一〇) 田村圓澄 一九七八「百済仏教史序説」『百済文化と飛鳥文化』吉川弘文館。  
(一一) 近藤浩一 二〇〇五「百済時期の孝思想受容とその意義」『百済研究』四二号、梁へ百済は仏典や礼経以外にも「毛詩」も同等に受容を請うている。

(一二) 李能和 一九一八「朝鮮仏教通史」上、新文館。小玉大圓一九九八「六世紀中葉のわが国と百済の国際関係——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——』永田文昌堂参照。『弥勒仏光寺事蹟』の史料的な価値については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』の水源寺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。『観世音応驗記』については、青蓮院蔵のほか、近年に大阪・金剛寺で佚文が発見され、史料の信憑性は高くなった。牧田諦亮 一九七〇「六朝古逸観世音應驗記の研究」平楽寺書店、後藤昭雄 一九九一「金剛寺蔵（佚名諸菩薩感應抄）所引『観世音應驗記』佚文」『大阪大学文学部紀要』三九号参考。

(一三) 拙稿 二〇〇九「益山弥勒寺跡出土「金製舍利奉安記」について」『注釋史と考證——戸川芳郎先生喜寿記念号——創刊號、注疏考證學會（代表・風義人）。拙稿 二〇一一「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』五四卷一、仏教史学会。

(一四) 仏教の現世利益については「法華経」「普門品」（観音経）があり、特に南海の商人から生じた信仰（補陀落渡海など）が由来と言われている。清水乞 二〇〇〇「観音の原像をめぐって」速水侑編『観音信仰事典』戎光祥出版参照。  
(一五) 道教については近年の研究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 二〇〇六『道教研究の最先端』大河書房、及び福井文雅 二〇〇〇『講座道教』第4巻、道教と中国思想』第1章「道教の成立」。

(一六) 『日本書紀』推古十年条に百済僧觀勒が「通甲・方術之書」を貢ぐ記述。  
(一七) 「安厝」は『孝経鄭注義疏』喪親章に「措」と「厝」が同様に使用されていた。（新川登亀男 二〇〇六「行基集團にみる東アジアの宗教展開」『アジア地域文化の構築』雄山閣。

(一八) 前掲注（一〇）田村圓澄・黄壽永著書。韓国の成果として吉氏（吉二〇〇六）の他、趙景徹 二〇〇六「百済仏教史の展開と政治活動」韓國中央研究院 博士學位論文\*韓國語。崔鉛植 二〇〇七「百済撰述文獻としての《大乘四論玄義記》」『韓國史研究』年\*韓國語。金天鶴 二〇〇九「百済道蔵の『成実論疏』逸文について」『仏教学リビュー』金剛大学校仏教文化研究所の成果がある。

(一九) 陵山里木簡についての考察は門田誠一 二〇〇六「陵山里百済木簡にみる仏教語」『佛敎大學アジア宗教文化情報研究所研究紀要』三号や近藤浩一 二〇〇五「扶余・陵山里出土木簡と泗沘都城関連施設」『東アジアの古代文化』一二五号、古代学研究所がある。

(二〇) 李炳鎬 二〇〇八「扶余陵山里寺跡伽藍中心部の変遷過程」『韓國史研究』一四三巻、韓國史研究会。金吉植 二〇〇八「百済始祖仇台廟外陵山里寺跡——仇台廟外寺廟寺址——」『韓國考古学報』六九輯、韓國考古学会。李鎔賢 二〇一〇「百済泗沘時代の政治と仏教」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。同氏 二〇一〇「百済中興の夢、陵山里寺」『百済中興を夢見る 陵山里寺址』国立扶余博物館\*韓國語。

(二一) 拙稿 二〇〇九「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——」『學術論文集』二七輯、朝鮮奨学会。

(二二) これに関する近年の論考として門田誠一 二〇一三「金井沢碑にみる祖先祭祀の史的考察」『日本宗教文化史研究』日本宗教文化史学会がある。

(二三) 『大日本仏教全書』八五巻、寺誌部所収。

(二四) 桓武天皇の生母・高野新笠の祖、倭君の祖である。

(二五) 拙稿 二〇一三「古代日本と朝鮮における「太歳」の用語について——元岡古墳群G6号墳出土金象嵌大刀銘を中心に——」風義人古稀記念論集『文化史料考証』アーツアンドクラフツ（二〇一四年八月刊行予定）

(二六) 田村圓澄 一九八三「百済仏教の展開」『日本仏教史4百済・新羅』法蔵館、七五〜八〇頁。

(二七) 仏教伝来研究では全く触れていない問題として八幡神の仏教受容の問題

がある。西田長男は『書紀』武烈七年条(五〇五)の「法師君」の私的伝來說。中野幡能は五〇六世紀初めの宇佐仏教成立説。田村円澄は筑紫磐井と新羅の交流説。達日出典の新羅系渡來人の仏教・道教伝來說。青龍宗二は六世紀初頭の北九州伝來說。大和岩雄・菅原信海も田村・中野説を支持している。拙稿二〇〇八「豊国における仏教伝來と八幡神の諸問題」『大分県地方史』二〇二号、及び拙稿二〇〇八「八幡神と百濟仏教——仏教伝來と渡來人の諸問題——」『神道宗教』二一〇号参照。

(二八) 達著書、一二五頁。

(二九) 平野邦雄 一九六一「秦氏の研究」(一)、『史学雑誌』70上。「秦氏」の研究は枚挙にいとまがない。山尾幸久 一九七八「秦氏と漢氏」『古代文化と地方』文一総合出版。井上秀雄 一九六二「秦氏の秦之亡人説について」『古代文化』九卷5号。中村修也 一九九四『秦氏とカモ氏』臨川書店。大和岩雄 一九九三『秦氏の研究』大和書房。加藤著書 一九九七。達著書 二〇〇二。

(三〇) 達著書、一三八〜一三九頁。西田著書。

(三一) 亀井輝一郎 二〇〇九「ヤマト王権の九州支配と豊国」『福岡教育大学紀要』第2分冊 社会科編 五八号参照。延暦十五年の太政官付に畿内と豊前・豊後の交通を考察している。

(三二) 加藤著書七八〜七九頁。私は秦氏と八幡信仰との関連を鑑みると、豊国の秦氏と推察する。今後の課題としたい。

(三三) 大和岩雄 一九九三『秦氏の研究』大和書房、二三〇頁。大和氏は「秦氏系氏族が、「辛島」を名乗ったのだらう」と推測であるため、確定していないことに疑問が残るが、私は秦氏を半島から渡來してきた氏族を示す意味として考えたい。前掲注(二九)の先行研究をふまえ、今後の課題としたい。

(三四) 『神道大系』神社編四七、「宇佐」所収。

(三五) 前掲注(二九)、平野論文(二)「秦氏の渡來說話」、五八〜六一頁。

(三六) 森浩一他 二〇〇三『古代日本と百濟』大巧社、三六〜九六頁。

(三七) 高橋庄次 一九九一「遣新羅使歌の百濟系の歌主と八幡神」(上・下)『上代文学』六六号・六七号、上代文学会。

(三八) 前掲注(二七) 拙稿

(三九) 六世紀半ばまでの新羅は最新技術を中国より受容するため、高句麗や百濟に同行して使者を派遣していた。真興王治世、五五三年に漢江流域(現在、ソ

ウル地域)へ「新州」を置き、直接に中国と外交ができるようになった。

(四〇) 百濟王による山岳寺院の行幸記事は、『三国遺事』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である。したがって、百濟の山岳寺院における神仏習合現象も考えられ、この思想は日本にも伝來したと推察できる。『日本靈異記』上巻所収(岩波書店・日本古典文学大系参考)。三舟隆之「二〇一一『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

(四一) 『大正新脩大藏經』十四、四〇八・上

(四二) 道端良秀 一九八九「梁の武帝の断酒肉文」『中国仏教史の研究』平楽寺書店。鎌田茂雄 一九八五『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。

(四三) 「承和縁起」については、平野博之 一九六八「承和十一年の宇佐八幡宮弥勒寺建立縁起について」竹内理三編『九州史研究』で成立年代に異論を唱えている。

(四四) 飯沼著書、十八頁。(初出 一九九二「八幡神成立史序論」『大分県地方史』一四六号、「奈良時代の政治と八幡神」『西海と南島の生活・文化』名著出版、一九九五年)

(四五) 日羅については、百濟高官ではなく、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。筆者は『書紀』から検討した見解では百濟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。

(四六) 松本真輔 二〇〇七『聖徳太子伝と合戦譚』勉誠出版。

(四七) 渡辺信和氏が伝承文学の視点から検討し(一九八七『中京国文学』六号)、『日本書紀』から『聖徳太子伝略』などの「聖徳太子伝」において日羅の身分や出身国、渡來理由の変化、名前に関する問題、暗殺に関する仏教解釈の付与、聖徳太子との関連付けなどを考察している。松本真輔氏(二〇一二『アジア遊学』一五五、もう一つの古典知)は「古典知」として「聖徳太子伝」における日羅伝承の展開を検討している。

(四八) 日野昭 一九八九「敏達紀と日羅の伝承」『日本の宗教と文化』平松令三先生古希記念会編 同朋舎出版。田中論著 第二章「帰化人」論新考」。後藤芳春 二〇一〇「日羅の死に関する一考察」『東洋史訪』第一六号

(四九) 堤千乃 一九九二「古代の葦北」『異国と九州——歴史における国際交流

と地域形成―』雄山閣出版

(五〇) 松岡実 一九八四「日羅の研究―宇佐大神氏進出説」批判―(3)『大分縣地方史』一一六号

(五一) 北山杜夫 一九六八「愛国者日羅のことばとその死」『国民の歴史(3)飛鳥朝』文英堂

(五二) 東京国立博物館編 一九九三『国宝銀象嵌銘大刀 江田船山古墳出土』吉川弘文館。篠川賢 二〇〇一『大王と地方豪族』日本史リブレット5、山川出版、「2. ワカタケル大王と杖刀人・典曹人」

(五三) 奈良国立文化財研究所飛鳥資料館編 一九七七『飛鳥・白鳳の在銘金銅仏』同明舎。鰐淵寺「銅造観音菩薩立像」京都国立博物館・島根県立古代出雲歴史博物館編 二〇一二『古事記一三〇〇年 出雲大社大遷宮 大出雲展』特別展図録。出雲の仏教受容については、筆者が第六十四回日本印度学仏教学会、島根県民会館における「古代出雲の神仏関係―出雲国造の寺院建立と山陰の仏教信仰を中心に―」パネル発表(代表 蓑輪顯量 二〇一二)要旨に基づく。野中寺については東野治之 二〇〇〇「野中寺弥勒像台座銘の再検討(『文化資源』としての国文学)」「国語と国文学」七十七卷一、二号、至文堂や、東野氏の反論として麻木脩平氏の「再び野中寺弥勒像台座銘文を論ず」(二〇〇二)『仏教芸術』二六四号 毎日新聞社)は興味深い。

(五四) 吉田東伍 一九一三『大日本地名辞書』第2巻 中國・四國・西國「肥後」、富山房一七二九頁。『肥後国志』「葦北郡、田浦手永」段など。

(五五) 『坂本村史』九二―九三頁。

(五六) 矢野氏は孝徳三年の対馬・老岐・筑紫の山城造営を日羅国防策の「第一回御断行」とのべ、日羅の山城造営策が半世紀以上で決行されたことを推察している。(矢野一九三六)

(五七) 井上辰雄 一九七〇「筑紫の大宰と九国三島の成立」『古代の日本3九州』所収、角川書店。筑紫の大宰については亀井輝一郎 二〇〇四「大宰府覚書―筑紫大宰の成立―」『福岡教育大学紀要』第2分冊 社会科編 五三三号参照。

(五八) 前掲注(四九)、堤論文。

(五九) 管見において、六世紀初頭に筑紫国磐井や越国道君の事例のように、葦北国造が中央政権を通さず直接に判断して朝鮮半島と交流していたことは見られない。葦北国造は私的な交流以外では、大和との連絡を緊密に取って朝鮮と交流していたと考えられる。『日本書紀』における日羅暗殺事件の背景は、地

方氏族の二重外交の齟齬の一端を記録したものであろう。

(六〇) 前掲注(四九)、堤論文。なお長洋一氏も同様な見解である(田村園澄編一九八七『古代を考える大宰府』吉川弘文館三五―三七頁)

(六一) 田中著、一八五頁。

(六二) 蓑輪編著 二〇一三。速水侑 一九八六『日本仏教史』吉川弘文館。

(六三) 前掲注(四九)、堤論文。

(六四) 藤岡謙二郎編 一九七五『日本歴史地理総説』古代編「5、西海道」9交通、吉川弘文館、一八四―一九一頁。及び金田章裕・木下良、他編 二〇〇九『地図で見る西日本の古代』平凡社「西海道」参考。

(六五) 松岡実 一九八三「大神惟基の虚像と実像―中野幡能氏「宇佐大神氏進出説」批判(二)―」『大分縣地方史』一一一―一三三、大分県地方史研究会。三二―三三頁。

(六六) 前掲注(四九) 堤論文、及び森田編著。

(六七) 鶴嶋俊彦 二〇一一「古代官道車路と鞠智城」鈴木靖民・荒井秀規編『古代東アジアの道路と交通』勉誠出版。

(六八) 小田富士雄 一九八三「九州の古代寺院」九州歴史資料館編『大宰府古文化論叢』吉川弘文館。松本雅明著作集編集委員会編 一九八七『肥後の国府と古代寺院址の研究』弘生書林。

(六九) 埼玉県立歴史と民族の博物館編 二〇一〇『仏教伝来 埼玉県の古代寺院』特別展図録。酒井清治・瀬尾晶太・永山はるか 二〇一一「埼玉県比企郡滑川町寺谷廃寺出土瓦について」『駒沢史学』七九号、駒沢史学会。岡崎市教育委員会 一九七九『史跡北野廃寺跡環境整備事業報告書』。

(七〇) 高崎市観音塚考古資料館 二〇〇六『観音塚古墳の世界』展示図録。埼玉県教育委員会 一九九七『將軍山古墳 史跡埼玉古墳群整備事業報告書』。

(七一) 井上著書 一九七〇 第八章、第九章、第十二章。同氏一九八〇『古代王権と宗教的部民』柏書房

(七二) 蓑輪編著 二〇一三、八九―九六ページ拙稿部分。筆者の博士学位申請論文(二〇一二 國學院大學)、及び第六十五回神道宗教学会学術大会・パネル発表(代表 岡田莊司 二〇一一)「敏達紀「仏神の心に崇れり」について」に基づく。

(七三) 三舟隆之 二〇一三「国造と地方寺院の成立」『国造制の研究』所収。

(七四) 藤森馨 二〇〇八「鎮花祭と三枝祭の祭祀構造」『神道宗教』神道宗教学会。

三橋正 二〇〇七『仏教受容と神祇信仰の形成——神仏習合の源流——』《宗教研究》八一巻、同氏 二〇一〇『日本古代神祇制度の形成と展開』法蔵館に加筆修正。

#### 参考文献

東潮・田中俊明編著 一九八八『韓国の古代遺跡一、新羅編』中央公論社  
東潮・田中俊明編著 一九八九『韓国の古代遺跡二、百済・伽耶編』中央公論社

飯沼賢司 二〇〇四『八幡神とはなにか』角川書店

石井公成編 二〇一〇『漢字文化圏の広がり』新アジア仏教史10 朝鮮半島・ベトナム、佼成出版社

井上辰雄 一九七〇『火の国』学生社

井上秀雄 一九七八『古代朝鮮史序説——王者と宗教』寧楽社

大西修也 二〇〇二『日韓古代彫刻史論』中国書店

木下良 二〇〇九『事典日本古代の道と駅』吉川弘文館

加藤謙吉 一九九七『秦氏とその民』白水社。

吉基泰 二〇〇六『百済泗泚時代の仏教信仰研究』書景文化社。＊韓国語

熊本県教育委員会 二〇一一『鞠智城跡』熊本県文化財整備報告第4集

熊本県教育委員会 二〇一二『鞠智城と古代社会』第一号

国立昌原文化研究所編 二〇〇六『韓国の古代木簡』改正版図録＊韓国語

国立扶余博物館 二〇〇〇『陵寺』図録＊韓国語

国立扶余文化財研究所編 二〇〇二『国立扶余博物館』常設展示図録＊韓国語

国立扶余文化財研究所編 二〇〇八『王興寺』図録。＊韓国語

坂本村教育委員会編 一九九二『坂本村史』

田中史生 一九九七『日本古代国家の民族支配と渡来人』校倉書房

田村圓澄 一九七八『百済文化と飛鳥文化』吉川弘文館

田村圓澄 一九九二『筑紫と飛鳥』六興出版

朝鮮文化研究所編 二〇〇七『韓国出土木簡の世界』雄山閣

達日出典 二〇〇二『八幡宮寺成立史の研究』統群書類従完成会。

西田長男 一九七八『日本神道史研究』第八巻 講談社

福岡市教育委員会 二〇一三『元岡・桑原遺跡群22』福岡市埋蔵文化財調査報告所第一二一〇集

三舟隆之 二〇〇三『日本古代地方寺院の成立』吉川弘文館

裴輪頭量編 二〇一三『事典 日本の仏教』吉川弘文館  
森田誠一 一九七二『熊本県の歴史』山川出版社  
矢野盛経 一九三六『日羅公傳』増補版、日羅公遺徳顕彰会  
李基東 一九九八『百済史研究』一潮閣＊韓国語。