

第10回 日韓アジア未来フォーラム

1300年前の 東アジア地域交流

■ フォーラムの趣旨

関口グローバル研究会と韓国の（財）未来人力研究院は、2010年2月に韓国の慶州で第9回日韓アジア未来フォーラム「東アジアにおける公演文化（芸能）の発生と現在：その普遍性と独自性」を開催したが、東アジア共同体のビジョンが語られるようになったものの、東アジア（特に日本、韓国、中国）の文化の共通性や異質性について三国の研究者が一堂に会して検討する機会が少ないことが明らかになり、今後のフォーラムでは、様々な時代とジャンルから検討していこうということになった。慶州では新羅文化と奈良の文化との同質性が指摘されたが、一連の平城遷都1300年の祝賀イベントからもわかるように、この時代には唐の都長安を中心とした東アジア文化圏が形成され、人や物が活発に交流していた。この歴史観は、意外と現在の東アジアに暮らす人々に認識されていないようで、あらためて国際的かつ学際的な側面から当時の活発な交流を検証してみる必要があると思われる。中華思想や朝貢制度ばかりが強調されるが、各国間の勢力関係ではなく、東アジアを地域としてとらえた時に、経済や安全保障の観点、あるいは文化の伝播や興隆が違って見えてくるのではないか。昨年韓国慶州で開催されたフォーラムに続き、日韓の研究者に今回は中国や台湾の研究者も交えて議論したい。日韓同時通訳付き。

SGRAとは

SGRAは、世界各国から渡日し長い留学生活を経て日本の大学院から博士号を取得した知日派外国人研究者が中心となって、個人や組織がグローバル化にたちむかうための方針や戦略をたてる時に役立つような研究、問題解決の提言を行い、その成果をフォーラム、レポート、ホームページ等の方法で、広く社会に発信しています。研究テーマごとに、多分野多国籍の研究者が研究チームを編成し、広汎な知恵とネットワークを結集して、多面的なデータから分析・考察して研究を行います。SGRAは、ある一定の専門家ではなく、広く社会全般を対象に、幅広い研究領域を包括した国際的かつ学際的な活動を狙いとしています。良き地球市民の実現に貢献することがSGRAの基本的な目標です。詳細はホームページ (www.aisf.or.jp/sgra/) をご覧ください。

SGRAかわらばん

SGRA フォーラム等のお知らせと、世界各地からのSGRA会員のエッセイを、毎週水曜日に電子メールで配信しています。SGRAかわらばんは、どなたにも無料で購読いただけます。購読ご希望の方は、ホームページから自動登録していただけます。

<http://www.aisf.or.jp/sgra/>

1300年前の東アジア地域交流

総合司会	金 雄熙 (仁荷大学校国際通商学部副教授)
日時	2011年2月19日(土) 午後1時00分～4時30分
会場	奈良県新公会堂会議室 (http://www.shinkokaido.jp/)
主催	国際フォーラム「1300年前の東アジア地域交流」実行委員会
共催	(財) 渥美国際交流奨学財団 関口グローバル研究会 (SGRA) (財) 未来人力研究院 (韓国)
後援	奈良県、奈良市
助成	(財) 鹿島学術振興財団
協賛	(社) 国際交流振興協会 (JAI)

13:00-13:10	開会の辞 今西淳子 SGRA代表 挨拶 朴 贊郁 ソウル大学政治外交学部教授、未来人力研究院前院長
-------------	--

13:10-13:50	【基調講演】 古代宗教美術の三国流伝 6
-------------	--

朴 亨國 武蔵野美術大学造形学部教授

東アジア(中国・韓国・日本)は、古代から、民族・言語・風習・宗教観などが異なる様々な人々が行き交う場であった。この東アジアにおいて、異なる民族的・宗教的な造形感覚によって生み出された様々なジャンルの美術のうち、1) 死生観を示す古代美術品や、2) 鎮護山神としての女神信仰、3) 末法信仰を示す仏像、4) 華嚴信仰における伽藍配置などを取り上げ、三国に流伝していく過程において地域のおよび歴史的にどのような変化を呈したのかを、アジア人として、アジア的広い視野に立って、先入観に囚われない自由な視野をもって、宗教美術作品の制作背景およびその造形的特徴を明らかにしていく。

13:50-14:10	【発表1】 古代東アジアの双塔式伽藍の展開と構成原理 37
-------------	---

金 尚泰 韓国伝統文化学校伝統建築学科助教授

7～8世紀の東アジアは、中国大陸と韓半島の統一戦争による激変の時代であった。その渦中で、仏教は戦争の傷を癒す唯一の宗教的役割を果たし、東アジア三国の文化

を一つに繋げる中心となった。ところで、韓半島統一の主体となる新羅では、戦争中に伽藍の配置形式に大きな変化が起こった。金堂の前に塔1基が配置されるそれまでの伽藍配置から、2基が配置される双塔式伽藍配置に変化したのである。従来の学説では、唐に現れた双塔式伽藍配置が新羅を経て日本に伝わったとされる。しかし、現在の中国に残されている7～8世紀の伽藍には双塔が見られず、文献上において確認されているだけである。しかし、その配置構成の違いから、双塔式伽藍の配置構成は新羅が本格的に始めたといえる。新羅の双塔式伽藍の背景思想に共通する特徴として、その大部分の伽藍が護国伽藍であり、また密教関連の伽藍であることが挙げられる。それは政治的な時代背景と深く関連するもので、このような空間構成の原理は、日本の双塔式伽藍においてもその関連性を探ることができる。本研究では、東アジア三国の双塔式伽藍配置の展開とその空間構成の原理について考察する。

14:10-14:30

【発表2】**東アジアにおける律令国家の形成と人的交流**

54

胡 潔 名古屋大学大学院国際言語文化研究科准教授

古代東アジアは一つの文化交流圏であった。漢字・仏教・儒教・律令はこの文化圏の共通基盤をなしていた。日本の律令制導入は、一般に、部分的摂取期、全面的体系的摂取期、律令法典の作成・施行期の三段階があるとされているが、奈良時代はほぼその第三段階にあたる。この時期に活発な人的交流が見られた。国家間の外交を担う「遣隋使」、「遣唐使」、「渤海使」、「新羅使」などの使者、唐の文化を学ぶために派遣された学生・学問僧たちが中国、朝鮮半島、日本の間を行き来し、外交や文化の伝達の役割を果たしていた。奈良時代の文献を中心に、律令国家の形成と人的交流について考えてみたい。

14:30-14:50

【発表3】**大和政権と韓半島、隋・唐の古代関係史
高句麗の対倭外交とそれに応じた倭国朝廷の立場を中心に**

59

李 成制 東北亜歴史財団研究委員

倭の「五王」の使節が中国の南朝を訪問した後、100年以上、日本列島は東北アジア世界における事実上の「孤島」であった。中国南北朝の対決はもちろん、東海（訳者注：日本海）を挟んでいる三国間の対立関係ともかかわることはなかった。その日本が韓半島の勢力関係に巻き込まれることになるのは、高句麗が大和政権に接近したからである。高句麗の対倭外交は、日本の戦略的重要性を周辺諸国に認識させた。では、東海の荒い波風をもとせ、高句麗と大和朝廷間の交流が活発に行われた背景には何があったのだろうか。百済と新羅が対倭外交を再開した理由もそれと無関係ではない。その点で、大和朝廷が対外関係であらためて浮上した理由に注目したい。本報告では、当時の国際情勢と関連し、各国の対倭戦略とそれに対応した大和朝廷の政策について考察する。

14:50-15:20

休憩

討論者 清水重敦 奈良文化財研究所景観研究室
林慶澤 韓国全北大学人文科学大学
進行 陸載和 武蔵野美術大学造形学部
パネリスト 上記講演者

16:20-16:30 挨拶 宋復 未来人力研究院理事長

閉会挨拶 嶋津忠廣 SGRA 運営委員長

講師略歴 82

あとがき 83



古代宗教美術の三国流伝

朴 亨國

武蔵野美術大学造形学部教授

私は仏教美術の作品を第一資料として扱って研究しています。今日は後のシンポジウムで話題になるような作品をお見せしながら、7～8世紀の東アジアでどのようにその作品を受け入れたかということをお話ししたいと思います。

7～8世紀の東アジアの仏教には「護国仏教」「光明信仰」「末法思想」という三つのキーワードがあると思います。この時代は、ちょうど中国が統一されたり、いろいろな戦争がありました。特に670年ごろには新羅と唐が戦争をしていましたし、日本でも平城京に遷都したり、あるいは藤原仲麻呂の乱があったりと、光明信仰は中央集権国家の確立に関係していたのです。

7～8世紀の東アジア仏教のベースになっているのは、いわゆる「末法思想」です。末法思想については後で説明しますが、この時代、中国、朝鮮半島、日本の文化交流が断絶し、それによって自意識が向上して中央集権国家としての象徴的なものがつくられました。いわゆる中国らしいもの、朝鮮半島らしいもの、日本らしいもの、特に日本の和様化が始まるのがこの時代です。仏教など、宗教的な文化において共通的部分もありながら、それぞれの地域において自分の国のアイデンティティが成立した時代でもあります。

末法とは釈迦が亡くなった後、釈迦の正しい教えが消えていく、世の中のすべての明るさ、光がなくなる時代ということです。6世紀ごろの中国で、こういった思想が始まりました。

慧思の『立誓願文』によると、釈迦の入滅は紀元前1064年だということで、末法の初年は436年だとする説がありました。その後、6世紀末ごろの『周書異記』においては552年が正しいとされ、7世紀初めには吉蔵の『法華玄論』により、正しく計算すると末法の始まりの年は仏滅2000年後だということで1052年が末法の初年と決められました。8世紀の東アジアにおいては末法552年説がポイントになります。

といますのは、まず中国の龍門石窟奉先寺洞にある盧舎那仏るしゃなぶつ（図1）は、則天武后が発願して675年にできた、護国信仰あるいは護国の象徴ですが、その発願文の中に「五濁之世」と書いてあります。五濁とは仏教の五時説において、五つの時代がみんな濁っているという末法を象徴するような言葉です。また、韓国慶州の仏國寺と石窟庵の盧舎那仏（図2）は、新羅が中央集権国家を完成させ、安定期だった751年ごろに作られました。552年からすると約200年後に作られた末法の象徴的なものです。そして、奈良の東大寺大仏殿の盧舎那

図1

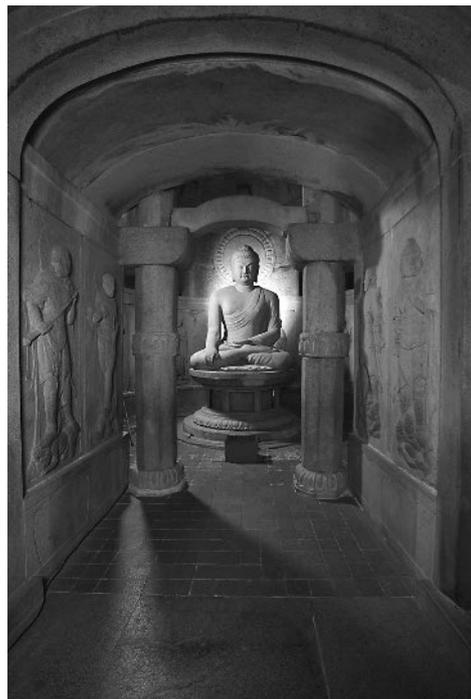


中国・洛陽
龍門石窟奉先寺洞

盧舎那仏坐像

675年
「五濁之世」 → 末法

図2



韓国・慶州
仏國寺と石窟庵

盧舎那(阿弥陀)仏

751年～
末法200年

仏（大仏、図3）は、末法の200周年に当たる752年に作られました。

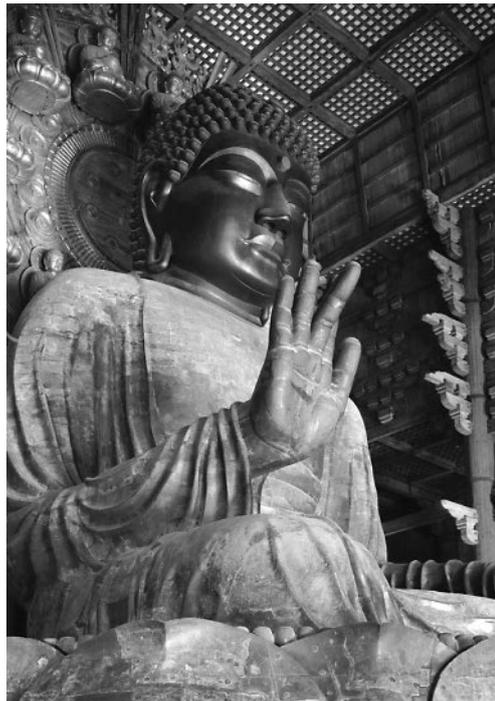
いわゆる日本の仏教公伝は、欽明天皇13年（552）説が一般的でしたが、明治40年（1907）にある文書が発見されたことにより、欽明天皇7年戊午年（538）とされています。今でも歴史の教科書はこの説をとっているのですが、その当時の人々はどう思ったのかを考えると、538年説の根拠になっている『上宮聖徳法王帝説』、あるいは『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』の場合、最近の研究では三宝の伝来、あるいは誕生仏伝来における戊午年は、平安時代中期にできた聖徳太子を日本仏教開祖とする戊午革運思想が基準として作られたものであるとされています。実際のところ、538年は欽明天皇の代ではなく、宣化天皇の3年に当たるので、これを正しく考えるかどうかはかなり問題になります（図4）。

そうすると欽明天皇13年（552）説は正しいのかというと、そうでもないのです。『日本書紀』は720年ごろに完成したのですが、宗教の項目の編纂には道慈というお坊さんが関係しており、そこにある文書は唐代の8世紀初めごろに翻訳された経文をそのまま引用していることから、552年が意図的な設定であることが分かります。

その意図的な設定とは何かというと、718年に（唐から）帰国した道慈が三論宗の末法思想を適用して、仏教公伝を552年にしたのです。つまり、末法初年に光や明るさ（光明）が残っている国は永遠に広がるという発想で、552年の末法に入ってから200年たったときに無理やり開眼供養したのが東大寺大仏です。これは仏教伝来200周年の記念という意味もあるのですが、末法思想における末法200年の象徴的なものでもあります。

1052年を末法初年としたものは、中国にもあります。中国の文献にはなかなか残っていないのですが、例えば朝陽北塔の契丹の碑の中には、重熙12年（1043）の像法のときに入れたとあります（図5）。末法に入るにはあと9年残っ

図3



日本・奈良
東大寺大仏殿

盧舎那仏坐像

752年
末法200年

ているので、中国でも1052年を末法初年としたことが分かります。日本でも平安時代に末法初年を552年から1052年に修正し、宇治平等院では鳳凰堂本尊が完成する前年の1052年に開眼供養をしました。それは鎌倉幕府もまねています。東大寺大仏殿が552年の200周年に当たる752年に造成したのと同様に、鎌倉幕府も1052年の200周年に当たる1252年に鎌倉大仏を作っています。そういうことから、やはり日本の場合は552年が、いわゆる末法初年として関係していると思うのです。

図4

仏教公伝 538年説(1907年より)

『上宮聖徳法王帝説』12世紀後半写本(法隆寺相慶旧蔵)
 志癸嶋(欽明)天皇御世戊午年(538)十月十二日、百齊国主明王始奉度
 仏像經教并僧等。勅授蘇我稲目宿禰大臣令興隆也。
 → 仏(仏像)・法(經教)・僧 = 仏教の三宝

『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』(1165年、慈俊が抜粋編集?)
 大倭国仏法創自斯婦嶋宮治天下天国案春岐広庭天皇(欽明天皇)御世。
 蘇我大臣稲目宿禰仕奉時、治天下七年歳次戊午(538)十二月度来。百
 濟国聖明王時太子像并灌仏之器一具、及説仏起書卷一箇度而言。
 → 誕生仏(獅子吼=仏教の宣言)

● 聖徳太子を日本仏教開祖とする戊午革運思想(平安時代中期成立)

- ・三革 ①甲子革令：推古天皇12年(604)甲子 憲法十七条
- ②戊午革運：宣化天皇3年(538)戊午 仏教公伝
- ③辛酉革命：紀元前660年辛酉 神武紀元

図5




朝陽北塔 地宮「物原題記碑」重熙十二年(1043)

大契丹 重熙十二年四月八日 午時再葬像法 更有八年入末法改置斯記 → 1052年、末法初年

実際に日本に伝来している仏像で一番古いものは、古墳から発見されている
 仏獣鏡（図6）で、3～5世紀の中国製のものがほとんどです。この仏獣鏡に
 は仏像が3体あって三仏としているのですが、それを図7のように並べると、
 真ん中は肉髻にっけいがあって如来、左右のものは宝冠があって菩薩ですから、これは
 三仏ではなく、三尊仏になります。また彫刻として一番古いものは、中国・北
 魏興安2年（453）の定印を結んでいる如来坐像（図8）で、対馬に残っていま

図6



図7



す。同じく高句麗、あるいは新羅になるかもしれませんが、ソウルから中国北朝系の仏像や百濟から中国南朝系の仏像（図9）が発見され、最初期の東アジアに定印を結んだ仏像が伝来していたことが分かっています。

ですから、実際には3～4世紀に日本に仏教は伝わっていたのです。つまり、日本に仏教が公伝したとされる552年は、記念碑的な年である末法初年に設定されているということが明らかです。

図8 彫刻としての最古



中国・北魏興安二年(453)銘青銅如来坐像 対馬・上懸

図9



ソウル出土 4世紀末～5世紀初

百濟・軍守里出土 6世紀

日本に伝わっている6世紀の仏像には、奈良の神野寺や長野の観松院の半跏思惟像（図10）、一光三尊の脇侍であった新潟の関山神社の仏像、王延孫の光背（図11）などがあります。王延孫の本尊は残っていないのですが、光背の銘文から解釈すると、浄土を求めて釈迦を本尊とし、八難救済（諸難救済＝すべての災難から救ってくれる）の観音を脇侍とすることで、かなり末法を意識しています。

日本で最初に作られた本格的な仏像として有名なのが、609年に作られた飛鳥寺（元興寺）の飛鳥大仏（図12）で、当初の姿は今と違って、特に左手は小指と第4指を曲げている印相^{いんさう}でした。623年に作られた法隆寺金堂の釈迦三尊像の釈迦（図13）も、手印を見ると小指と第4指を曲げて、残り3本を伸ばすような印相になっています。これは阿弥陀でも釈迦でも共通しており、6～8世紀に作られた仏像に一番多い手印（図14）です。

図10



奈良・神野寺 6世紀末 三国

長野・観松院 6世紀末 三国

図11



王延孫発願甲寅年(594)銘金銅釈迦三尊の光背、東博

浄土 → 釈迦
八難(諸難)救済 → 観音

甲寅年三月廿六日弟子
王延孫奉為現在父母
敬造金銅釈迦像一軀
願父母乘此 功德現
身安穩生生世世不徑
三塗遠離八難 速生
浄土見仏聞法

図12



図13

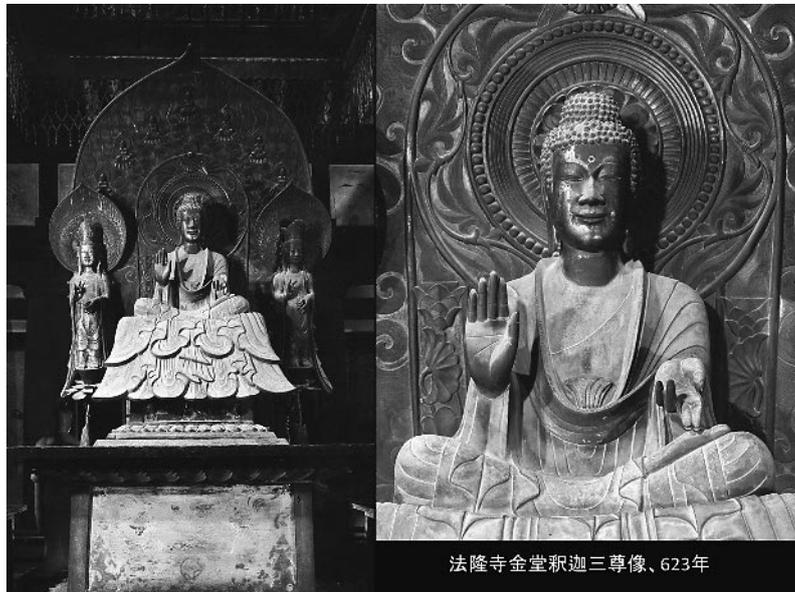


図14



日本の仏像だけでなく、インド（図15）や中国（図16・17）、百濟（図18）も同じです。服装や相好（^{そうごう}三十二相・八十種好。仏の体の身体的特徴の総称）はかなり違っていても、この時代の仏像に共通しているのは手印です。右手は施無畏印（^{せむい}）といって、すべての恐れをなくす、末法に入ったときの恐れをなくすという印相（図19）です。左手は小指から順に地・水・火・風・空で、大地と水（川）は不浄、それ以外の三つは清浄（^{しょうじょう}）なものであり、仏の正しい言葉を与える、不浄なうそはつかないという印相です。つまり、施無畏印の「恐れをなくす」、あるいは古式説法印の「末法において釈迦の正しい言葉を聞きたい、消えていく釈迦の正しい法を聞きたい」という願いが東アジアに共通していたのです。こういう手印は如来像の尊格と関係なく、古式説法印を通印として、末

図15



出家後、
仙人より
真理を聴く
釈迦

ガンダーラ
3世紀

図16



維摩居士

文殊菩薩との対談中の維摩居士 中国

図17



図18



図19



法における正法（真理の説法）を祈願するというものです。

先ほども言いました龍門、石窟庵、奈良大仏の三つの尊格すべてが盧舎那仏を本性とするものです。盧舎那仏は仏の王様ともいえる、頂点にあるものです。そして王権が強くなると、王イコール天子、あるいは神の言葉、生きている仏になって、その象徴として盧舎那仏を本尊とするようになります。中央集権国家が確立された7～8世紀には、中央集権国家の象徴的なものとして、各国の一番偉いお寺の本尊を盧舎那仏（図20）にします。

盧舎那仏の盧舎那とはヴァイローチャナ（あまねく照らすもの）で、日本語

図20

盧舎那仏が中央集権国家の象徴



龍門石窟奉先寺洞

石窟庵

東大寺大仏殿

図21

七獅子蓮華座

スワート出土



「五部心観」

東京総持寺所蔵金銅金剛界大日如来坐像(8～9世紀)

に訳すと太陽、光明という意味になり、いわゆる末法における光明を放つ、闇の中で光を与えるということです。また、太陽（光明）の数（法数）は7です。密教が成立したころにそれが確立され、善無畏訳の『尊勝仏頂修瑜伽法儀軌』には「大日如来は7頭の獅子の上に坐る」と書かれています。実際、盧舎那も毘盧遮那も大日如来も、7頭の獅子の上に乗っています。図21の七獅子蓮華座では小さな獅子の上に乗り、図22のように円形にして、放射線状に立体的に表現したものや、図23のように正面から見たときの3頭だけを表現する例もあります。日本では、空海が作ったとされる京都の東寺講堂の金剛界大日如来像

図22



インドネシアのジャカルタ中央博物館所蔵青銅造金剛界大日如来坐像(9世紀頃)

図23

中国の浮彫の場合は、正面から見た時の三頭のみを表現



中国・法門寺地宮出土
唐・871年

日本愛知県陶磁資料館蔵像
中国・10世紀

(図24)も、当初は7頭の獅子に乗った姿でした。また、曼荼羅でも、大日如来や盧舎那は下に7頭の獅子が並ぶような、いわゆる太陽の上に乗る形になります(図25)。7頭の獅子は栴木の光得寺の仏像(図26)でも表現されていますが、その一番古い例は奈良にあります。図27左の大日如来も7頭の獅子に乗っています。図27右の不動明王は、密教では大日如来の使者、奴隷です。不動明王の弁髪、髪の毛を結ぶ回数を7回にするというように、7という数が深く関係しています。

7は「太陽である完全な数」、いわゆる「すべて」という意味を持っています。6世紀末から7世紀初頭になると、光背にある^{けぶつ}化仏は仏の説法、あるいは光明を聞くために現れるもろもろの仏ですが、7体表すことによってもろもろの仏が全部集まったことになるわけです。それで、「7体表す」という表現が流行りました。法隆寺金堂の釈迦三尊像(図13)の上にも7体並んでいますし、図28のように阿弥陀でも7体並ぶわけです。それをもってすべての仏たちが集まっているという祈願が入っています。

図24



京都・東寺講堂の金剛界大日如来坐像

図25



図26



栃木・光得寺 金剛界大日、12世紀末

図27



大日如來とその使者 不動明王

図28



阿弥陀三尊像

7世紀末、東京国立博物館

図29は焼失する前の東大寺の大仏の姿を描いたもので、蓮弁の数がちょうど28枚なのです。下野薬師寺など国分寺の台座は蓮弁の数が28枚のものが多く、これは人間世界の太陽は陰を作るけれども、仏の光は陰を作らないということによっています。陰を作らずにあまねく照らすとなると、四方に太陽を持つ。東西南北に太陽（7）を一つずつ入れると、ちょうど28枚の蓮弁になります（図30）。

図31は、左が755年に新羅で作られた菩薩、右が東大寺二月堂の本尊の光背ですが、きわめてよく似ています。このことから、韓国慶州にある石窟庵、あるいは新羅と東大寺とのかなり密接な関係がうかがえます。他にも共通点があります。石窟庵の本尊の背後には十一面観音があります。なぜその位置なのかというと、本尊の後ろに下から湧いてくる水があり、その後ろに十一面観音があるのです。十一面観音、湧水、本尊という一直線の流れになっているからです（図32）。東大寺も同じ構成です。二月堂の十一面観音、お水取りの水を取る湧水、それと大仏が直線に並んでいますが（図33）、これは華蔵の伽藍配置の思想です。華嚴宗には観音菩薩を媒介とする華蔵世界というものがあり、石窟庵も東大寺もそれになっているのです。

図29

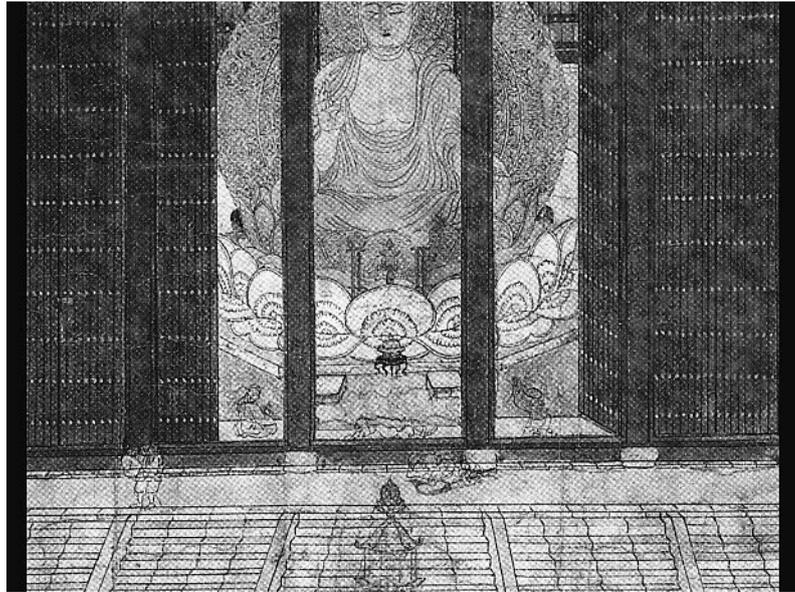
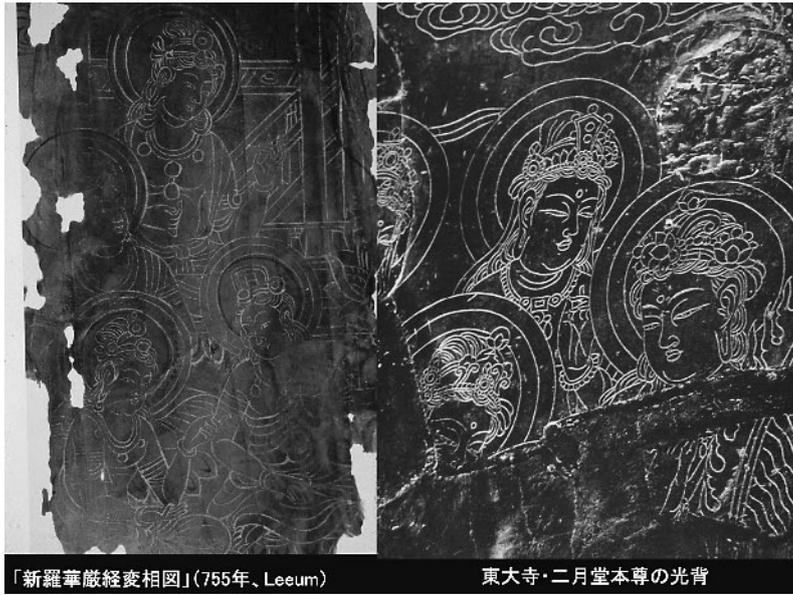


図30



図31



「新羅華嚴経变相図」(755年、Leeum)

東大寺・二月堂本尊の光背

図32

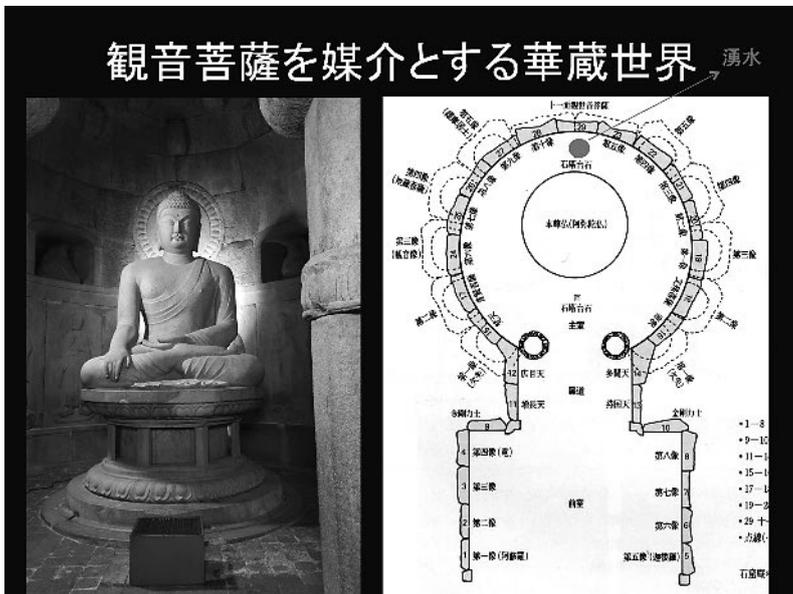
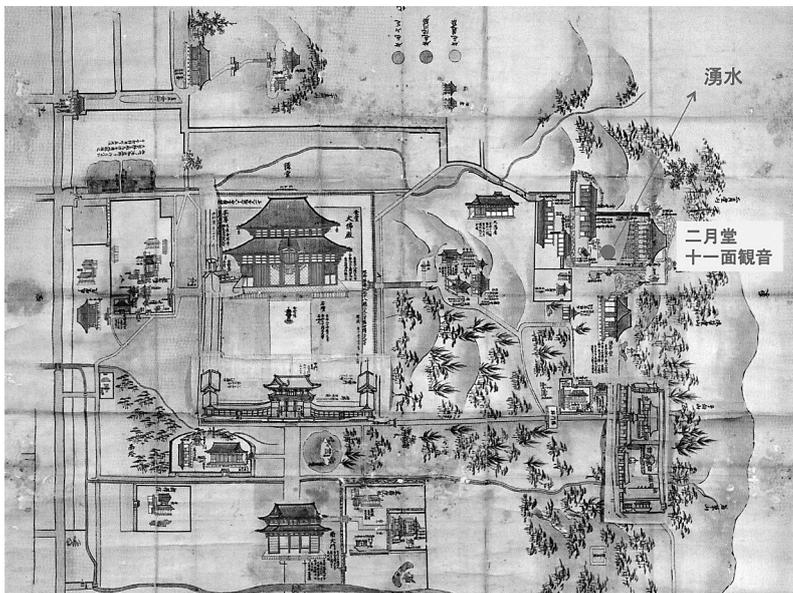


図33



東大寺大仏の蓮弁（図34）には須弥山が七つあります。そこに天地という、須弥山の上の神の世界に、いわゆる池があります。池から四つの川が流れるのですが、そこに象、獅子、馬、牛の動物の頭を付けるのです（図35）。この様式は中国や朝鮮半島ではなく、南方系の東南アジア経由で入ってきたものです。図36左の写真が一番古い例で、紀元前3世紀のインドのアショーカ王柱にある、四方を意味する四聖獣です。図36右の写真はタイにある仏の足の裏の螺鈿で、水を出しています。^{げんじょう} ^{だいとうさいいきき}にも動物が書かれており、東が牛、南が象、西が馬、北が獅子になっています。玄奘の『大唐西域記』は日本の光明皇后もかなり参考にしているのですが、蓮弁に用いた図像は『華嚴経』と『大智度論』を引用しており、『大唐西域記』の図像とは違って、東大寺大仏の蓮弁では牛と象の配置が変わっています（図35）

もう一つ、現在、韓国益山・弥勒寺の639年ごろ建立の石塔を分解作業中ですが、その四隅に1軀ずつ、護人石という人間の形の像があるのです（図37）。護人石は特に南インドや東南アジアで流行ったもので、いわゆるお城やストゥーパの四方に置いて、聖地の四隅（四方）を守るガードマンのようなものです。図38のように、後ろに耳が長く出て、子供をおんぶするような形で手

図34



図35



図36



図37



図38



を胸前に集めるのです。韓国では護人石は高麗時代まであって、図39のように、ストウパの四方に人間が立っています。奈良の飛鳥の猿石（図40）も同じ性格のもので、飛鳥の都の四方を守る護人石です。護人石の一番古い例は、南インドに残っている小さいものなのですが、インドネシアのスマトラには5世紀ごろの、胸を張った姿の大きいものが残っています。図41のように背中の子供をおんぶしているような形のものや、動物と一緒に絡んでいる姿のものなどがあり、スマトラの都の王城の四方に立っていました。済州島にも護人石が

図39



青銅製小塔 高麗時代 尚明女子大学校博物館所蔵

図40



残っています。図42は濟州島の中で一番古い城邑というお城の四方にあったもので、今は東と西の二つだけ残っています。これは弥勒寺の仏像と同じ系統のもので、護人石は黒潮に乗って濟州島あるいは百濟、日本に伝来し、さらに貿易風で東に行くとモアイになるのです。こういった何か絡んでいる人間の姿は、黒潮に乗ってきたものの特徴の一つだと思うのです。

さらに、始祖神あるいは鎮山神というものがあります。『三国史記』によると、新羅は開祖をまつる奈乙神宮という神宮を建立しています。この神宮の中

図41



図42



心は蘿井という井戸（図43）で、発掘したとき井戸の建物は八角形でした（図44）。これは多分8世紀の建物だと思いますが、八角形はいわゆる天円地方の形で、当時の王家、あるいは権力の象徴だと思われます。それに近いものが日本の前期難波宮の654年に完成した正殿にあって、正殿の左右に八角形と六角形の建物を置いています。ここに救世観音、宝冠弥勒があったのではないかと勝手に推測しています。それをまねたのが聖徳太子の斑鳩宮跡にある夢殿（図45）、あるいは天武・持統天皇の八角形の古墳（図46）で、八角形という共通性を持っています。

新羅と日本は交流があり東大寺大仏殿も関係していたと思いますが、他にも関連を示すものがあります。新羅の女神坐像（図47）が慶州の南山に残っており、これは自然の岩を掘ったもので、南山に残っている一番古い人工的な造形物です。南山では仏像を作る前に、まず女神をまつのです。女神は髪の毛を結び上げて垂らした形です。そして、手を見せない^{きょうしゆ}拱手をするという形にな

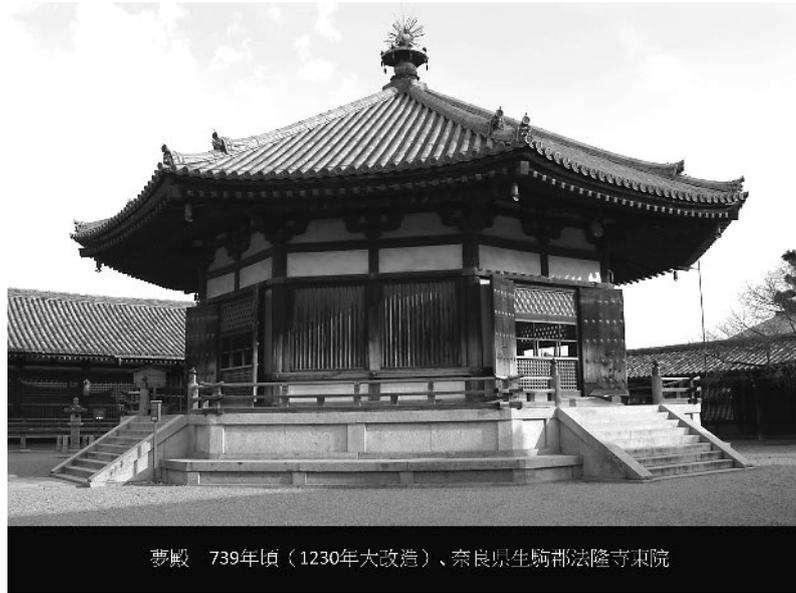
図43



図44



図45

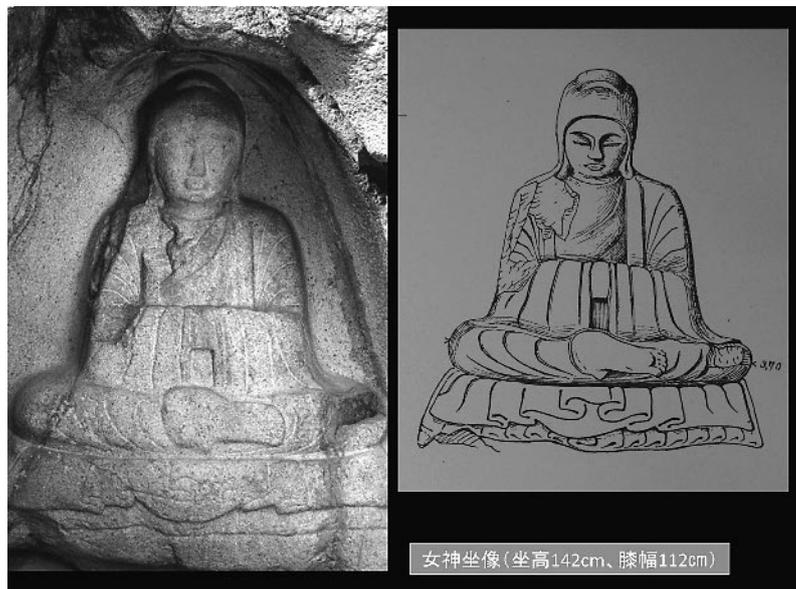


夢殿 739年頃（1230年大改造）、奈良原生駒郡法隆寺東院

図46



図47



ります。もう一つ、慶州の狼山の女神（図48）というのがあって、こちらは二重円光の光背を持ち、袈裟を着ているので、仏教に帰依した姿になります。また、南山の女神は日本の一番初期の女神像といわれる松尾大社の女神と造形的にかなり類似しています（図49）。松尾大社の女神は新羅系の渡来人である秦氏の女神です。だから新羅の女神の形が日本の形の参考、あるいは原型になった可能性が高いと思います。これは唐との関係もあるのですが、7～8世紀における新羅と日本との関係の深さを読み取ることができます。

釈迦誕生時の姿を表した「誕生仏」があります。釈迦は腋から産まれると7歩歩いて、獅子吼という神の宣言をします。天上天下唯我独尊、世の中で私が一番偉いぞと自ら言うのですが、その後には水を流して浄化するのです（図50）。

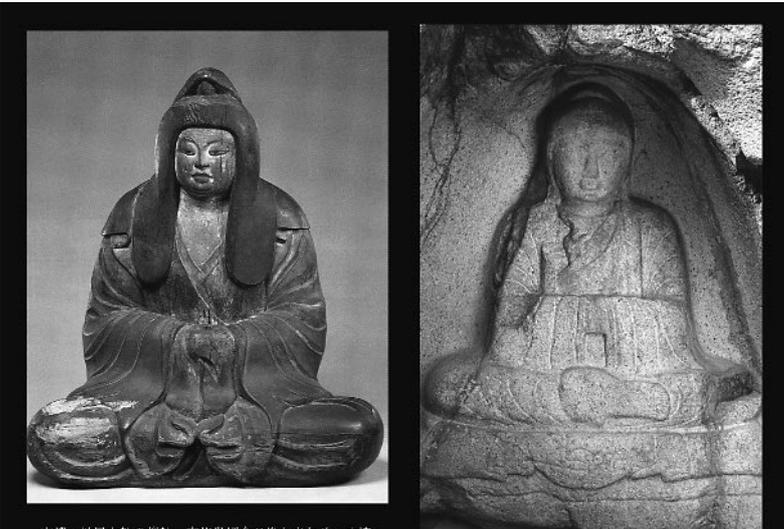
この誕生仏を1体だけで表現するときの選択において、中国、韓国、日本でかなりの違いが出てきます。インドの場合は母の摩耶夫人が右手で木の枝を握って、右足を地面につけて、左足を浮かせて、左手を妹の肩に載せます（図

図48



仏谷女神坐像が跏趺坐の坐法にのみ仏像の影響がみられるのに対して、本像は、二重円光と袈裟、跏趺坐の坐法など、明らかに仏教に帰依した姿を示している。しかし、女神像としての特徴、すなわち女性の髪型や両手を露わにしない伝統は継承している。

図49



京都・松尾大社の女神、市川島純命の像とされる 木造女神坐像（丸形石中根、像高37.6cm）

51)。これはなぜかという、右だけが清浄なのです。そして右腋から産まれるということなのです。

仏教においては、食べ物を食べると栄養分が心臓に行き、心臓で作る血液に乗って各細胞に行くことによって、身・口・意という三つの業、悪さをすると考えます。その悪さをする源は血液であり、だから月経がある女性は男性より不浄であると考えました。それで女人禁止というのがあるのですが、血液を作って送る心臓は不浄の源なので、心臓がある左は不浄の側、だから右の方が清浄であるという発想になります。釈迦の誕生は清浄な神の誕生なので、月経を流す産道を通らない、だから右腋から産まれることになります。

東大寺も、やはり時計回りに回ります。それは仏に対して清浄な右側だけ見せる、不浄な左は見せないということによる巡礼の流れなのです。

それが中国に入ってくると、体を見せるのはちょっとということでも服を着せるのですが、それでも右手、それと右足で立って、左足を浮かせるという形は

図50

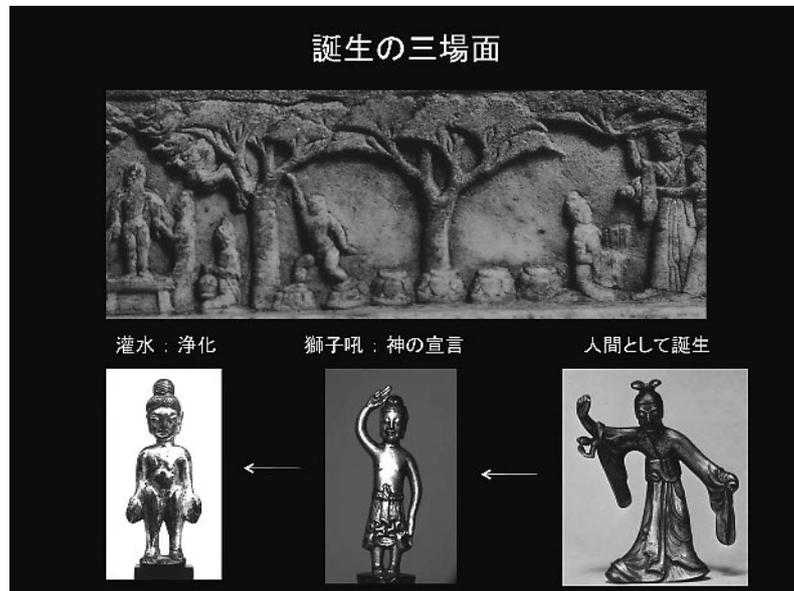


図51



一緒です。日本の摩耶夫人の場合も、少し違いはあるのですが、左足を浮かせています（図52）。左手を隠すことで、不浄なものを隠すということになります。それで両手を下げて、水を流して清浄にする、きれいに洗うということになります。最後の浄化した、水で洗った両手を下げたものを中国は誕生仏として選ぶのです（図53）。

それに対して朝鮮半島は、自分が一番偉いと自ら言っている、獅子吼という神の宣言をしたものを選びます。だから右手を挙げて左手を下げるのです。あるいは中国においては左天右地といって、左が天を指す方向で、右が地を指し

図52



図53



北魏 6世紀

雲岡石窟第6窟 5世紀

ます。だから中国では左大臣より右大臣の方が偉いのです。そうすると、変わる場合もあるのですが、朝鮮半島も中国の影響を受けて左右が変わったものもあります。

朝鮮半島では、産まれたばかりだからまだ子供だろうということで、最初は膝までだったスカート（裳）の長さがだんだん短くなっていって、高麗初期になると裸になります（図54）。これが朝鮮半島の誕生仏の流れです。

それに対して日本の場合、一番古いのが7世紀初期の愛知の正眼寺のもの（図55）でスカートは膝丈です。ところが時代がたつにつれ、だんだん長くなっ

図54



図55



ていきます。そして図56のように東大寺のものは足の甲までとなり、服を着るようなものまで出てきます。日本と韓国では同じものを選んでも、解釈の差によって、朝鮮半島ではだんだん裸になっていき、日本ではだんだんスカートが長くなっていくという変化を持っています。

最後に、興福寺八部衆の阿修羅像についてお話しします。今、阿修羅は合掌している姿です（図57左）。しかし修理前に撮られた写真では合掌しているかどうか分かりません（図57右）。八部衆の中で、一番古い阿修羅は中国の龍門石窟にあります（図58）が、天秤を持っていて、合掌していません。慶州の八部衆の阿修羅（図59）も、同じく釈迦の説法を意味する法輪を持っていて、合掌していません。中国も初期のものはみんな法輪を回す、あるいは石窟でも法輪を持つという形で合掌していません。このように法輪を回すというのは、いわゆる説法をする、あるいは仏法を守るという発想の形です。興福寺の阿修羅の前に作られた、法隆寺の五重塔の阿修羅（図60）

図56



愛媛・善応寺 7世紀前半

奈良・東大寺 752年頃 47cm

図57



阿修羅 像高153.4cm

『日本精華』第一輯
工藤利三郎撮影 1893～1908年

図58



現存最古の阿修羅
 中国・竜門石窟賓陽北洞
 北壁下部 初唐

図59



韓国・慶州 昌林寺址三層石塔
 8世紀後半 阿修羅

図60



も両手を下げていて合掌していません。だから中国、韓国、日本の都のものは合掌していないのです。古代の文化交流というのは都のものをまねていきます。

日本の興福寺の阿修羅がなぜ合掌しているかという、当時、明珍恒男さんが修理するときに参考にしたのが三十三間堂の阿修羅（図61）です。三十三間堂の阿修羅は鎌倉時代のもので、合掌しています。だから阿修羅は合掌しているのが正しいのだと勘違いして修理したのが今の姿です。

なぜ修理前の阿修羅が合掌していないと考えるかといいますと、合掌すると左右の手が胸前で一緒になるので、左右対称になるはずですが、しかし、本来は合掌していないものを合掌させたので、腕の長さ、角度が完全に左右対称になっていません。本来の阿修羅はかなりバランスがいいはずなのですが、左の手がちょうど胸前にいていません。ここに手を広げて法輪を載せると、中国、韓国の都のものと同じ形になります。だから興福寺の阿修羅は最初は合掌していなかったのだと思います。

朝鮮半島（新羅）と大和（日本）のもう一つの違いが八部衆の緊那羅^{きんなら}です。緊那羅の特徴は上に角が付いていることです。緊那羅は仏の世界の歌手、歌がうまい人です。歌と楽器を演奏するので、修行を積むと角がタケノコのようにどんどん伸びていくという形です。中国で一番古い龍門のものも、角が付いています。興福寺のものも中国と一緒に角が付いているのですが（図62）、朝鮮半島のものにはほとんど見られません。

その代わり朝鮮半島では、歌がうまいという玉音^{ぎょん}といって玉が転がるような声というものがあるので、口から玉を吐き出しています。玉を吐き出すことによって、歌っているという表現をするわけです（図63）。これが違いの一つです。

もう一つは乾闥婆^{けんたつば}という楽士、演奏者なのです（図64）が、これはケンタウロスとヘラクレスの図像が合体することによって、中央アジアでは上に獅子の生皮をかぶるようになります。しかしインドの場合はそうではなく、ハーブと

図61



図62



図63



図64



乾闥婆
像高148.0cm

いう楽器を演奏するタイプです（図65）。このようなタイプが入ってくるのですが、中国では楽器を演奏するものよりは獅子の皮をかぶるような形で、朝鮮半島では獅子皮もかぶるのですが、箜篌というハープのような楽器を演奏する形になります。

石窟庵の乾闥婆と法隆寺の五重塔の乾闥婆は同じ形ですが、どんな差があるかということ、中国、朝鮮半島では死んだ獅子の皮なので、目玉が取られている状態で、本人の目でものを見るのですが（図66右）、日本の場合、なぜか本人は目をつぶって獅子の目で見えています（図66左）。細かいところですが、7～8世紀の断絶が違うものを生み出しています。細かいところ、あるいは大きなもの、いろいろなものにおいて、共通するところもありながら、解釈の違いによって細部の差がかなり出てくるのです。

これからはこういう研究も含めて、学際的に広げる必要があります。アジア的な広い視野に立って研究を進めていった方が、中国も韓国も日本のものも正しく研究できるのではないかと思うのです。

図65



図66





古代東アジアの双塔式伽藍の展開と構成原理

金尚泰 韓国伝統文化学校伝統建築学科助教授

序論

韓国で仏教が非常に隆盛し、護国的な性格が非常に濃くなる7～8世紀の東アジアは仏教の全盛期で、韓国、中国、日本の三国ともが仏教の発展に力を注いだ時期であった。政治的には、中国は秦以後に新しい国が統一した時期であり、韓国は長い間続いた三国が一つの国に統一を果たした時期であった。また日本は、古代国家へと発展するため大陸文化の流入に最善を尽くした時期でもあった。その中で670年は、非常に重要な時期である。唐が韓半島への支配を強めようとし、それを防ぐ新羅との間で戦争（羅・唐戦争）が始まり、日本はこの戦争を注視しながら戦争の結果による自国の外交的な方向を模索しようとした時期であった。

羅・唐戦争以後、韓半島で新しい形態の伽藍配置が流行したが、それは金堂の前に2基の双塔が造成される配置形式である。このような形式の伽藍配置は、中国ではその痕跡がほとんど見られない。わずかに文献や石窟などの絵画、彫刻作品からその痕跡がうかがえるが、伽藍の配置とその遺蹟はほとんど確認されていない。日本では680年以降に双塔式の伽藍が現れ、現在までそれが伝わっている。このような状況は東アジアでの双塔式伽藍の生成について常に疑問を抱かせ、7世紀統一新羅時代の伽藍配置を主導した双塔式伽藍と日本の伽藍配置との関係について再解釈をする一つの要因となっている。

本研究の目的は、韓半島の再復興時期である7～8世紀の双塔式伽藍の展開による生成と原因、また構成原理を求めるためのものである。そのため、7～8世紀の唐、新羅、日本の三国の間の政治的な情勢と仏教の動向を探りながら、その建築交流の流れの鍵として、伽藍の配置と国家間の交流を対比させた。これは双塔式伽藍配置の展開について、基本方向を知るためである。本研究では7～8世紀の唐、新羅、日本の伽藍を主な対象として取り上げ、仏教の流れを理解するために中国の唐代以前から南北朝時期と日本古代の仏教および伽藍について考察することにする。

7～8世紀の東アジアの仏教と伽藍

7～8世紀の東アジア情勢と仏教

1) 周辺情勢

670年前後の東アジアは、大変不安な状況を見せる。韓半島の戦争は韓半島だけの問題ではなく、中国（唐）と日本（倭）の問題でもあった。新羅と唐の連合国が百済と高句麗を相次いで合併した後も戦争は続いた。百済の流民と日本連合軍による新羅との戦争、唐が韓半島への支配を強めるのを牽制する新羅と唐との戦争（羅・唐戦争）などがあった。675年買肖城の戦いで新羅が唐に勝利し、こうしたすべての戦争は終結を迎える。新羅と唐は、羅・唐戦争により国交を断絶する段階に及んだ。日本も羅・唐戦争の結果を注視しながら、戦争以前は唐との交流を、戦争以後は新羅との交流に力を入れる。これは、当時の政治外交使節団である遣使の交渉状況を見れば分かる。

670年頃を中心に、唐と新羅、唐と日本との遣使派遣活動が多く行われていたが、676年以降は、唐と新羅の遣使派遣が急激に減り、新羅と日本の遣使派遣が急激に増えた。また日本の場合、天武天皇とその後の持統天皇の時代には遣使派遣はなかったが、これは新羅と日本の唐との外交断絶を意味し、そして羅・唐戦争以後に新羅と日本は非常に親密な関係を持つようになる。

2) 仏教交流

仏教の伝来はインドから中国へ、そして中国から韓半島に広がり、韓半島の仏教は日本に伝来された。このような過程は、東アジアの地政学的な現象だけでなく、各国の国力および文化水準にも影響を及ぼすことになる。

三国の戦争と羅・唐戦争は、仏教の発展および伝来にも大きな影響を与えるようになる。新羅の入唐求法僧もまた戦争により大部分帰国するようになり、その代表的な人物に義湘がいる。戦争以降の新羅は、約30年間の国交断絶により唐への求法僧をほとんど派遣しなかった。日本の場合も同様で、羅・唐戦争以前には唐へ求法僧を派遣したのだが、戦争以後は親新羅の傾向により、新羅へ求法僧を遣わすようになった。

3) 経済および交易活動

古代、すなわち統一新羅以前の貿易活動は、主に遣使派遣に伴い行われた。それは中央政府が輸入品目を管理したためであり、私貿易は一切許可されなかった。私貿易が活発になったのは9世紀になってからである。日本にとって、唐との遣使派遣および求法僧派遣、貿易などは絶対的に新羅の助力なしにはできないことであった。日本が独自に唐との交易を始めたのは新羅との外交断絶後の8世紀半ば、ようやく南方の航路を開拓してからであった。

羅・唐戦争以前の東アジア伽藍の展開

1) 中国古代仏寺の展開

中国の仏寺建築は漢末期からその痕跡を見つけることができる。しかし実際の伽藍の建築形態についての記述は南北朝時代の初めに登場し、『洛陽伽藍記』には北魏の霊太后胡氏が建てた永寧寺の九重塔についての記述がある。この塔は、火事により消失した。現在残っている遺跡は523年の河南の嵩岳寺塔で、磚で造った密檐式塔である。文献によると、仏教導入初期の伽藍はインド式の伽藍配置が主だったのだが、古代すなわち隋の統一以前の伽藍はインドのストゥーパ形式と中国の礼制による宮殿形式の導入で、回廊の中に塔を建て、その後仏殿を造った形式が流行ったという。まさにインドと中国の配置が混合した配置形式が『洛陽伽藍記』に見られる永寧寺の塔の仏殿である。

北魏の仏教の発展は、仏教建築の初期の様子を見ることができる敦煌、雲岡、龍門石窟などの重要な仏教遺跡を誕生させる原動力となる。特に敦煌石窟には、北魏を経て隋、唐、五代、宋など様々な時代を経た建築遺跡の姿が壁画として残っている。敦煌で北魏時代の寺院の建築は見られないが、隋以降の伽藍の様子を想像できる絵が数多く残っており、雲岡では、洞窟の構造と北魏時代の彫刻を通して建築と塔の姿が推測できる。

2) 統一以前の古代韓半島の仏教建築の展開

統一以前の伽藍としては、われわれがいわゆる古代伽藍と呼ぶ高句麗の定陵寺址と、金剛寺址と推定される青岩里寺址、上五里寺址などの1基の八角塔と主に3棟の仏殿、あるいは塔の両側の金堂に配置される一塔三金堂形式、一塔二殿形式の高句麗系の伽藍がある。百済の場合、軍守里寺址、金剛寺址、定林寺址と弥勒寺址などの1基の塔とその後ろに金堂と講堂が一直線で配置される一塔一金堂の百済系の伽藍がある。新羅は、完全な発掘を行った寺址は皇龍寺址だけで、初期の皇龍寺は一塔一金堂の様子で造営されたが後に金堂の左右に一つずつ仏殿が追加された一塔三金堂形式で、高句麗と百済の両国の影響で成立された配置がうかがえる。このような寺院の配置は、統一前の寺院ではあるが各国の代表的な寺院で構成されており、皇室と貴族とが関係した護国伽藍の概念が強い巨大伽藍である。

3) 670年以前の日本の伽藍配置の展開

百済の聖王が日本に使節を派遣し仏教を伝播したという記録は、『日本書紀』の552年と『元興寺縁起』の538年の二つの記録がある。

588年に建立された飛鳥寺(元興寺)は、日本の仏教国として新たな姿への変化を意味する。飛鳥寺の配置は、一塔三金堂の配置である。これは高句麗の青岩里寺址の形と酷似している。ただし、中央の木塔が青岩里寺址は八角で、飛鳥寺址は四角である。しかしながら、飛鳥寺が韓半島の影響を受けて建立されたということは疑いの余地がない。

聖徳太子と関係の深い法隆寺は605年以降の建立で、伽藍配置において非常に

特異な例であり、川原寺は法隆寺とは反対の配置であるが同じ形式とみてよい。中国と韓半島で塔が仏殿の前に置かれることは古代伽藍の基本造形形式であったため、法隆寺と川原寺の伽藍配置は基本造形形式と違っている。しかし中国伽藍では、北魏時代の寺院造営の際、仏殿のそばに塔を建てたという事実があり、すでに中国と韓半島でそのような配置による寺院の存在は在り得ると考えられる。中国と百済で多く見られる伽藍配置と同様の形式の伽藍は四天王寺で、金堂の前に1基の木塔がある一塔一金堂の典型的な寺院建築の配置である。したがって、飛鳥寺、四天王寺、法隆寺の古代初期の伽藍は、中国と韓半島の影響、特に百済の匠たちによる影響で成立したといえる。

古代東アジアの双塔式伽藍の展開

南北朝と隋、唐の仏舎建築

中国の建築史家である劉敦楨は、『中国古代建築史』で「双塔伽藍の痕跡が東晋で初めて見られる」と述べ、その根拠として唐代の官吏張彦遠の『歴代名画記』を取り上げた。また唐の仏寺建築の配置の形は三つで、単塔式と双塔式、そして塔院形式であると述べた。双塔式伽藍について触れた最初の記述は『歴代名画記 卷五 晋』で、東晋時代(317～420年)の政治家で当代の優れた画家・書道家である王廙を取り上げ、「武昌にある昌樂寺の東塔と西塔の仏画を描いてほしいということで絵を描いた」という記述がある¹。このような東塔と西塔の表現は、既存の単塔(あるいは、1塔)とは異なる表現である。劉敦楨はこの文献による記述に基づいて、東晋時代の双塔伽藍を主張した。『歴代名画記』で見られる他の双塔についての記述には、673年建立の千福寺の東塔院と西塔院があり、興唐寺に東塔院、宝応寺に西塔院があるという記述がある。塔を記述するにあたって、昌樂寺では「東塔と西塔」、千福寺を始めとする院落式伽藍では「西塔院、東塔院」となっていて表記が異なることで分かるが、まさにこのような塔と塔院の表記問題は、双塔式伽藍の展開において非常に重要な手がかりになるであろう。

双塔式の起源のまた別の遺蹟である雲岡と敦煌は、南北朝時代と隋、唐そして五代と宋代に及ぶ大変貴重な資料である。特に雲岡石窟は、北魏の石窟で北魏建築の様子を彫刻で知ることができ、敦煌石窟では、隋・唐・宋代に跨る建築の様子を絵で知ることができる。雲岡石窟での塔の表現は、無塔から1塔、双塔そして3基以上の塔が表現されたこともある。双塔の表現は雲岡石窟の初期石窟として知られる第17窟(図1)で、7層で構成されている塔が中央仏像の両側に左右1基の殿閣で現れている。特に、第2窟の東壁の仏塔彫刻、第5窟後室南壁の仏塔彫刻、第6窟南壁と東壁の仏塔彫刻、第11窟の東壁上層の仏像の隣の仏塔の彫

1 張彦遠、『歴代名画記』卷五、晋、王廙篇、“……時鎮軍謝尚於武昌昌樂寺造東塔，戴若思造西塔，並請廙畫。……”謝尚(309～358)、戴若思(269～322)

刻は、他の仏像の周囲を支えている塔柱の姿とは異なる仏塔で、双塔式の様子がうかがえる。これは、北魏時代に双塔が造成されなかったという通説にもかかわらず、北魏時代の代表的な石窟である雲岡石窟での双塔の表現は、双塔式伽藍の造営において東晋に続いたもう一つの双塔式伽藍の起源をうかがわせる事例だろう。敦煌石窟では、北魏時代の仏寺建築の姿を見ることはできない。隋代第423窟の窟頂弥勒経变的仏寺（図2）で仏殿の後ろに2基の楼が左右に配置されている様子が分かる。これは、中国の両闕形式の建築配置が伽藍に影響を与えたと考



図1 雲岡 第17窟 南壁東側仏龕および脇侍菩薩

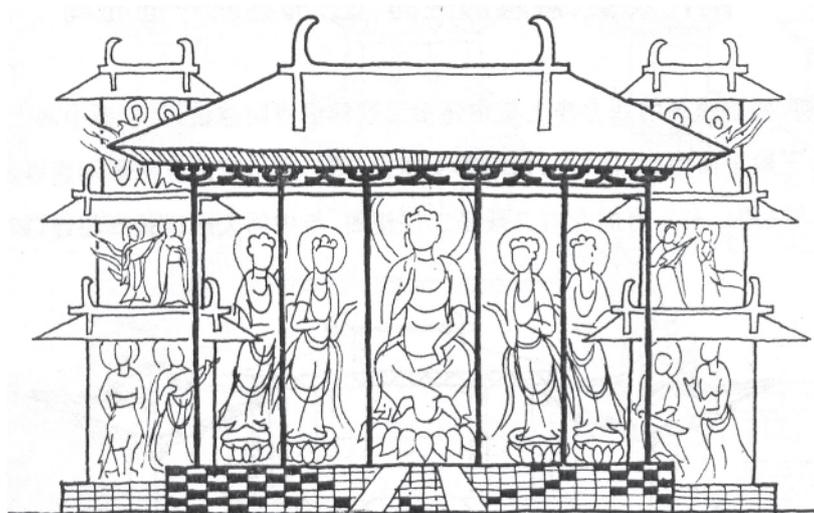
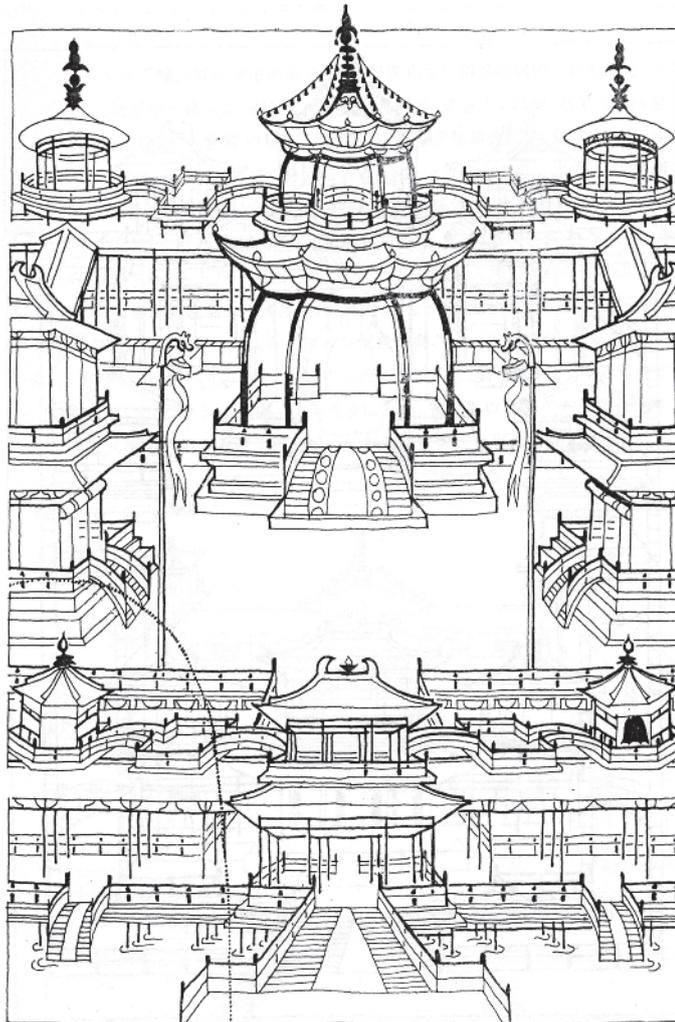


図2 敦煌 第423窟（隋）窟頂弥勒経变的仏寺

えられる形である。また唐代の絵画では仏殿の前に2基の楼（図3）がある絵があり、まるで双塔式伽藍の配置の姿を見せている。図2と図3とも初唐と盛唐時期に作成された絵画である。これら絵の特徴は、仏殿と前の2基の楼には回廊が繋がっており、中国学者の蕭黙は、そのような形式を凹字型形式といった。

すでに述べたように、盛唐以後の仏寺はほとんど院落式配置をしている。それは、敦煌以外の絵でも見られ、初唐時期の道宣が描いた『戒壇図経』（図4）を見ると、中門を通り仏殿に至る庭園の両側に3層の楼閣があることに気づく。こうした楼閣は仏殿の左右に5層になっていて、また他の特異な点は、塔が仏殿の後ろにあることである。これは、唐代の塔の位置が仏殿の左右あるいは後ろにあって院中心の伽藍配置になっていることを裏づけており、敦煌石窟の仏画のように仏殿の後ろに塔が位置する絵が多数現れることもそれを裏づけている。しかし、北魏から唐代に至る時期に双塔式伽藍が現存したり、発掘される事例は稀で、中国での二塔式伽藍の展開過程を立証しにくい。実際、双塔伽藍が中国に出現する例としては、現在では靈隠寺が最も古い。靈隠寺には2基の双塔が現存し、この塔は、五代（907～979年）に建立されたとされる。また他の代表的な双塔として蘇州の羅漢院の双塔があり、これは宋代（960～1277年）のもので、木塔で構成された双塔式伽藍の形である。

図3 敦煌第361窟
（中唐）
北壁薬師経變的仏寺



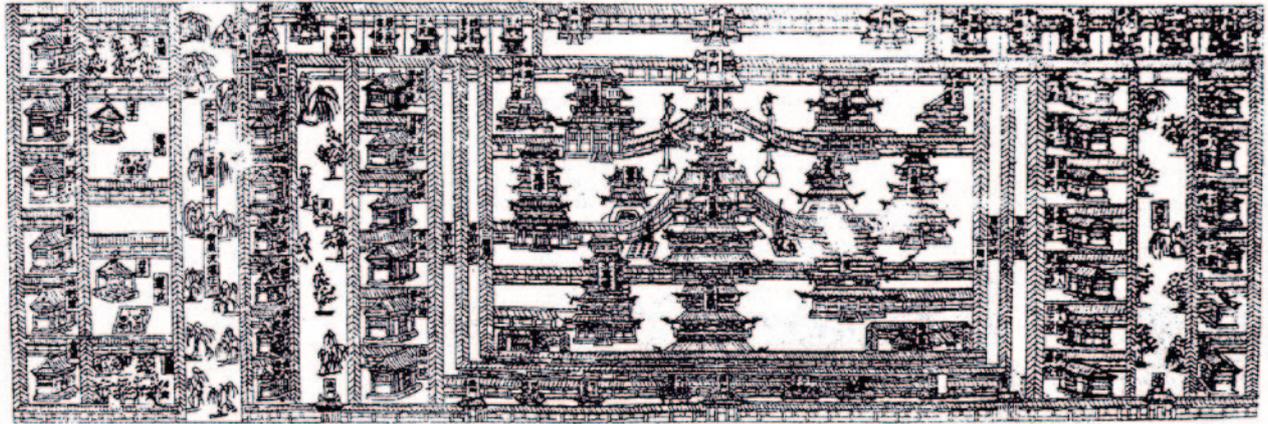


図4 道宣の戒壇図経

統一新羅の双塔式伽藍の生成と展開

地政学的に高句麗、百濟、日本に取り囲まれた新羅は、常に戦争に対して備え、仏教は護国仏教として発展していく。特に統一を果たし唐との戦争を始めた670年を前後に、その傾向が強まっていく。

このような護国に対する宗教の意思は、直ちに護国仏教としての発展をもたらし、特に新羅の最も代表的な護国伽藍である四天王寺（679年、図5）は双塔式伽藍で、以前には見られなかった新しい配置方である。635年に唐から帰国した密教の高僧である明朗法師により建立された四天王寺は、呪術の力により唐に刃向かい、戦争の勝利に決定的な役割を果たしたと伝わる伽藍である。この時の配

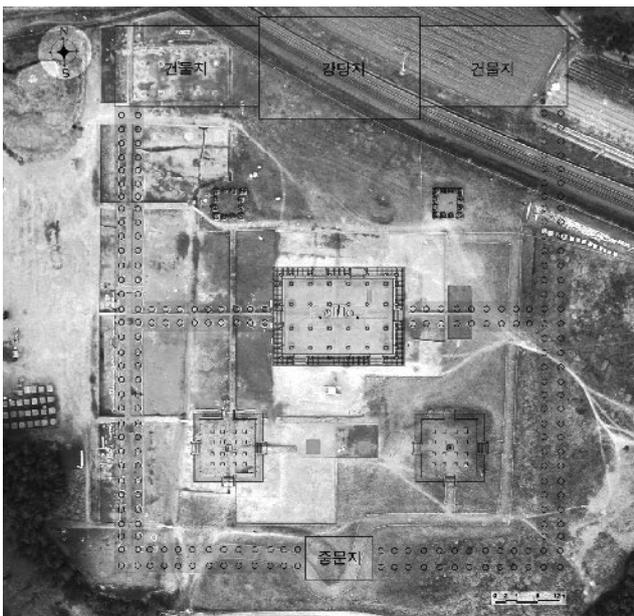
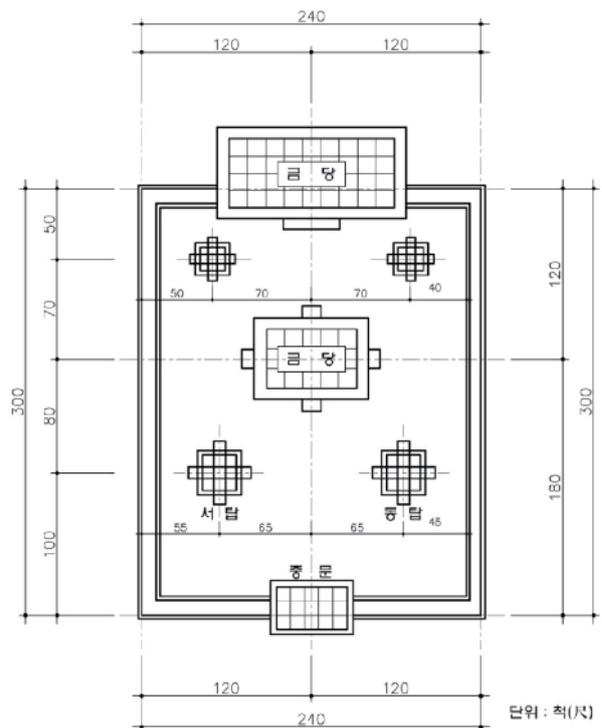


図5 四天王寺（679年）発掘航空写真と配置図



置は、金堂の前に2基の木塔が南北に対称に立ち、金堂の後ろには祭壇跡が2基で南北に対称している配置方である。これはまるで密教の曼荼羅の配置方と同じで、他の双塔式伽藍とは異なる配置を見せている。四天王寺と並ぶ伽藍である望徳寺も、やはり双塔式伽藍である。

統一新羅時代の他の代表的な伽藍には感恩寺（682年、図6）があり、四天王寺と望徳寺の造営目的が唐に対する決戦の意思の表れとすれば、感恩寺は唐との戦争の中で日本の背後侵略に対する護国意思の表れであり、その目的は四天王寺と酷似している。感恩寺の伽藍配置は8世紀伽藍配置の原型となり、数多くの石塔で構成された双塔式伽藍が現れるようになる。8世紀初頭だと推定される千軍里寺址、751年の仏国寺（図7）、758年の葛項寺址など、およそ一世紀を越えて双塔式伽藍が新羅伽藍の典型を作っていった。

図6 感恩寺（682年）
配置図

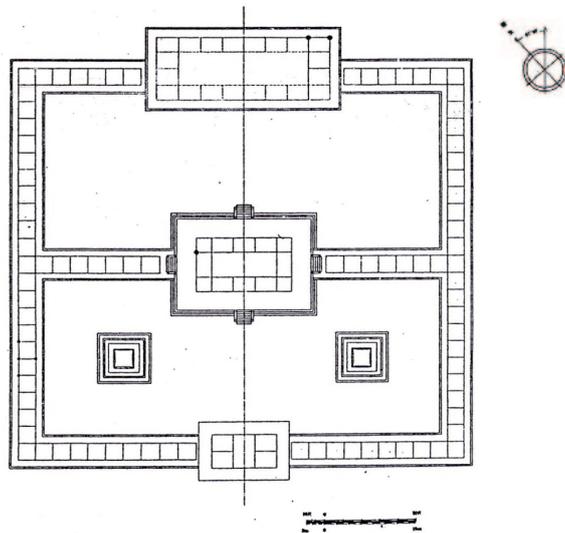
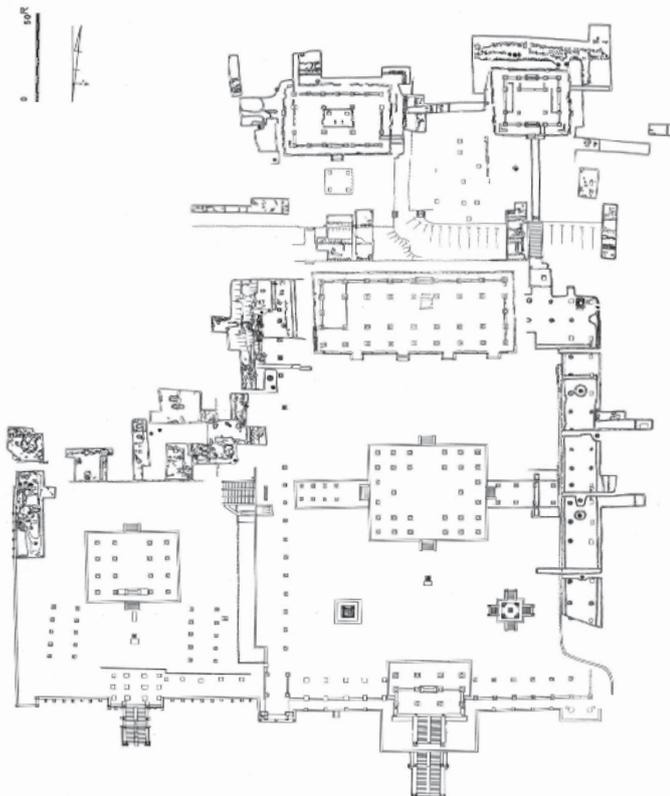


図7 仏国寺（751年）
発掘配置



双塔式伽藍の変化は、8世紀半ば、仏国寺でその頂点に向かう。すなわち、新羅の院内に造成される双塔式伽藍と唐の院落式の配置構造が同時に存在する形式が現れる。そして伽藍造営目的が国の安寧と保国のための護国伽藍から、次第に個人的な性向を持つ伽藍へと変化していく。塔に彫刻をする手法もこの時期に現れる。その代表的な伽藍に、遠願寺がある。遠願寺は四天王寺に続く密教寺院（神印宗）で、十二支と八部衆などを彫刻し、塔彫刻の始原ともなる。

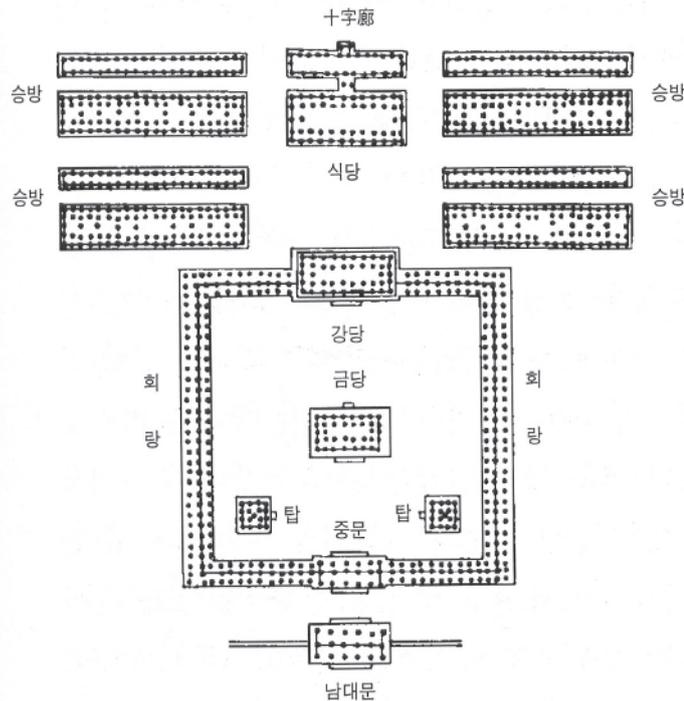
9世紀を越えると、新羅は禅宗の導入により、深い溪谷や慶州とは離れた地域に伽藍が配置されるようになる。また伽藍の配置も以前の時代の双塔式の配置が、単塔式あるいは無塔式の配置に変化する。しかし、禅宗中心の伽藍の中で9山禅門の代表的な伽藍ともいえる宝林寺と実相寺は、双塔式伽藍の配置形式で造成された。禅宗では基本的に塔と仏像を造成するにあたり、その重要度が顕著に低いということと、主に慶州地方の護国的な伽藍で基本的に見られる双塔式伽藍が造成されたという点を考慮すると、双塔式伽藍の造成概念に変化があったことを意味する。また宝林寺と実相寺で鉄製毘盧遮那仏をともに造成したということは、双塔式伽藍の研究で密教との相関関係をうかがえる重要な要素であることが分かる。

日本の双塔式伽藍と変化

1) 薬師寺以後の双塔式伽藍

689年、日本で初めての双塔式伽藍である薬師寺（図8）は、天武天皇の後である持統皇后の病氣平癒を祈願し建立を發願したもので、密教的な教願で皇后の病氣を治療するための薬師仏を奉安するようになる。しかし天武天皇は薬師寺が

図8 薬師寺（689年）配置

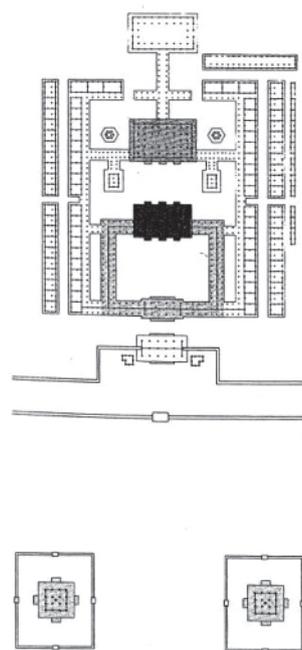
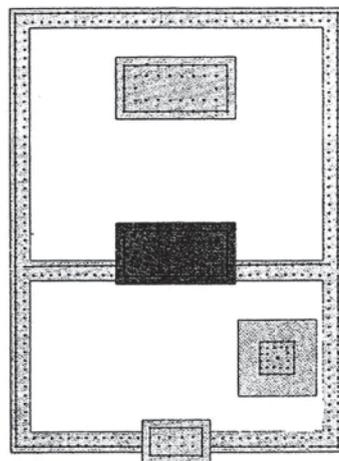


完成する前に亡くなり、次の天皇である持統天皇により完成される。薬師寺の建立は、日本仏教の新しい姿を現す。すでに述べたように、新羅と日本の友好関係の中で新羅から流入された主な経典である仁王経と金光明経は、密教の代表的な経典で、新羅ではすでに元暁など多くの高僧により解釈された経典であること、また薬師寺の発願のものは治病であって、治病の最高の密教僧は新羅人の恵通であること、そして、新羅の最初の双塔式伽藍である四天王寺が新羅密教神印宗の明朗により発願されたということなどは、薬師寺を理解するうえで一つの手がかりを提供しているといえる。薬師寺が719年に平城京に移る前に平城京に建立された双塔式伽藍は興福寺（山階寺、710年）、大安寺（大官大寺、716年移転、図9）、元興寺（飛鳥寺）で、この三つの伽藍は塔を2基配置しているが、金堂の院の中に塔が存在せず、金堂の外にまた別の領域として塔が存在する。これは日本が受け入れた文化交流として理解できるだろう。8世紀に入ってこのような親新羅系の伽藍は、後に建立される大仏様式の代表的な伽藍である東大寺（図10）があり、それが最後の伽藍となる。

2) 東大寺と唐招提寺、そして平安

聖武天皇は、745年東大寺の建立を始めた。東大寺は国家の太平無事と繁栄のため三宝に祈願するための大伽藍であり、この伽藍の特徴は二つの塔が別の塔院として領域を持つことである。ここで注目すべき点は、この伽藍を建立する際の最も関連の深い僧侶の行基と、東大寺の初代別当である良弁である。行基と良弁が百済系の代表的な僧侶だという事実から、東大寺の創建は半島の仏教伝来により最も影響を与えられた伽藍ともいえるだろう。その後753年新羅の景德王12年（日本 孝謙天皇5年）から始まった新羅と日本の外交紛争は、両国の関係を悪化させた。日本は外交の方向を新羅一辺倒から中国への変更を模索せざるを得

図9 大安寺（716年）
配置図



なくなり、それまでは唐に派遣できなかった遣唐使を派遣することになり、また入唐求法僧も多く増えるようになった。このことは、間もなく伽藍の形に反映される。唐招提寺（図11）は759年に、唐の僧侶である鑑真により建立された。伽藍の構成は、唐で数多く見られる院落式寺院の影響を受けていると考えられる。

図10 東大寺（745年）
配置図

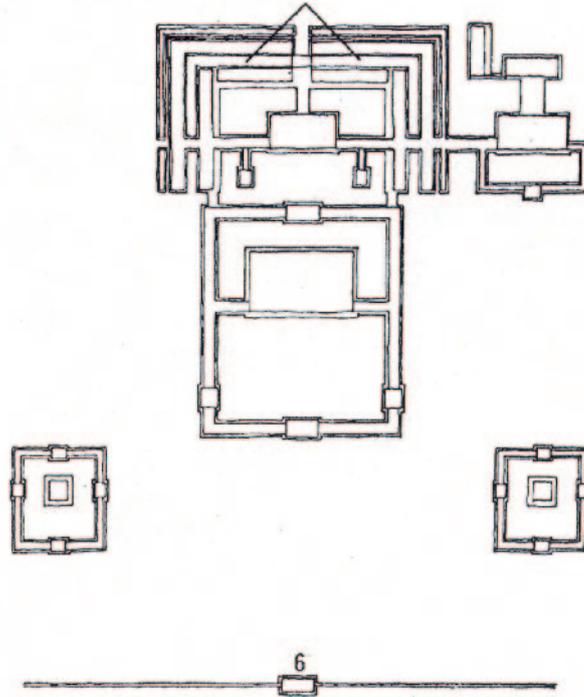
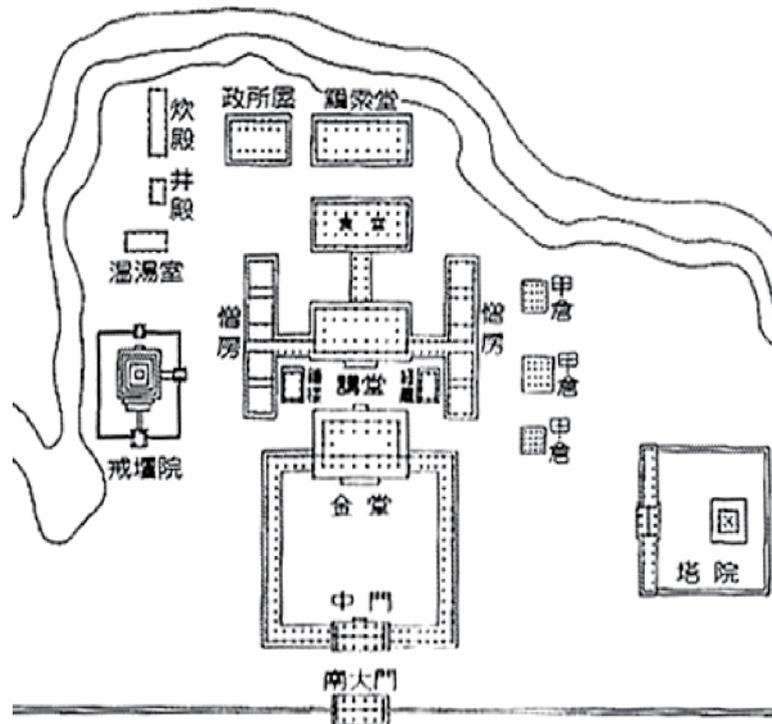


図11 唐招提寺（759年）
配置図



双塔式伽藍の構成原理と思想

法華経による双塔式伽藍の造営思想

一般的な双塔式伽藍の生成原因として、『妙法蓮華経』の第11の見宝塔品の内容²について述べる。このような見宝塔品に出てくる内容は、塔の存在性と塔の中に釈迦と多宝如来が共存し二つに分かれたという事実、二人の如来が出会いとすべての大衆に（教えを）説いたという事実は、中国の東晋時代に双塔式伽藍の生成の原因として知られている。

東晋時代の高僧鳩摩羅什により訳された『妙法蓮華経』は、長安で翻訳され当時の最高の経典として流行するようになり、彼の死後弟子たちにより江南地方に伝来し広まるようになる。このような法華経は、造塔において一つの基準となる契機になり、前に述べた東晋時代の昌楽寺と長干寺の双塔式伽藍の表現はこれを裏づける。東晋時代に流行した法華経は、北魏に影響を与え、敦煌石窟に二仏併座の塔の絵が現れ、雲岡石窟にも仏像の左右に2基の塔が配置されたり、塔の彫刻の中で仏像が一行に左右に並ぶ二仏併座の姿を見せる。雲岡の北魏時代、敦煌の唐代に表現された法華経の描写は、韓半島と日本にまで影響を与え、双塔式伽藍の配置にも影響を与えた。

統一新羅での代表的な法華経の見宝塔品の描写は、仏国寺の大雄殿の前に位置する三層石塔（釈迦塔）と多宝塔である（図12）。他の双塔式伽藍の造成概念は、仏国寺のように明確には現れないが、感恩寺では東塔の舍利函でまた別の見宝塔品を見つけることができる（図13）。それは西塔の舍利莊嚴と東塔の舍利莊嚴の差から生じるもので、東函が四天王像の護衛の中にある極楽、すなわち密教的極楽世界を描写した一方、西函は奏楽・童子のように華麗な極楽を描写した。欄干細部を見ると、東函は中に入れる門扉を設け出入りが可能であるが、西函には門扉がなく出入りできない。そして獅子像の有無も重要で、西函は基壇部の角に獅子像がないが、東函は獅子像を置いており、その差が歴然としている。これは、感恩寺の造営的教理が法華経の見宝塔品に出る釈迦と多宝如来との関係との連関性によるという解釈も可能であろう。

日本の場合にもほとんどの建築学者は、中国の法華経の影響で双塔式伽藍の造営の例を取り上げている。そのような背景には、双塔式伽藍に舍利函を片方の塔に造成したことによる。また多宝塔の造営でも、法華経による双塔式伽藍の適用を見ることができ、このような多宝塔は、9世紀が過ぎて入唐求法僧の密教系の僧侶により造成される。なかでも日本天台宗を開宗した最澄は6個の多宝塔を造営し、内部に何冊かの法華経を安置する方法でその適用を見ることができ

2 釈迦が靈鷲山で大衆に妙法蓮華経を説くとき、多宝塔が釈迦の前に現れた後に多宝如来が現れ、釈迦の説法を褒め称えながら宝塔の席の半分を譲り、釈迦と共に多宝塔で結跏趺坐し、この際、釈迦は神通力で大衆と共に空中にいるようになる。

図12 仏国寺の釈迦塔と多宝塔



	감은사 사리장엄	사리장엄의 불상	난간과 문비(門扉)	사자좌(獅子座)
시 탑 사 리 장 엄				
동 탑 사 리 장 엄				

図13 感恩寺舍利莊嚴に表現された法華經見宝塔品

密教思想を根拠とした護国伽藍

中国での密教思想と双塔式伽藍との関係は、東晋時代その密教概念が成立し発展したこと、古代の伽藍を推定できる資料である石窟の絵画と彫刻の中で曇曜のような密教僧の関連が非常に高い雲岡石窟にとりわけ双塔の構成が多いことである。また、敦煌石窟の絵（中唐 第361窟）がある密宗系ストゥーパ式の塔などは、二仏併座の姿と密教との関係を示す一つの例ともいえる。

新羅の場合、最初の双塔式伽藍である四天王寺は初期の密教僧である明朗が構

築したこと、望徳寺と遠願寺など双塔式伽藍が密教伽藍であること、また双塔式伽藍の中で数多くの伽藍が護国伽藍であり、その護国思想の基本は密教思想であったということ、密教高僧と王室が密接な関係にあったことなどから明らかである。これは密教の最も中心的な思想が護国と治病、そして護摩であることを考え合わせると、護国伽藍が密教僧たちによって構築され発展したということは当然なことであるだろう。

日本の場合、新羅の四天王寺などの双塔式伽藍の影響を受けて薬師寺を始め白鳳時代に双塔式伽藍を造営したということは周知の事実で、新羅の密教伽藍が日本護国の見本であったことが分かる。また9世紀の日本の代表的な高僧であり密教僧である空海と最澄は、中国から帰国して間もなく護国のための密教伽藍の造営に没頭したのだが、伽藍を構成するに当たって両界曼荼羅、すなわち胎藏界と金剛界の両部を形象化させた2基の多宝塔を造成するのに力を結集させたという事実も双塔式伽藍との関連性を証明している。

東アジアの双塔式伽藍の展開特性

文献により明らかになった東晋から発生したと推定される双塔式伽藍の配置形式は、東晋の次の時代である北魏時代には雲岡の例のように塔の2基が描写される彫刻を見せ、その構成の適用の可能性を確認させた。8世紀半ばの張彦遠の『歴代名画記』には、昌楽寺以外にいくつかの双塔式伽藍の存在が記述されている。しかしここで見るべきことは、双塔式を表現するに当たり、東晋の昌楽寺の場合には「東塔、西塔」という表現を使っているが、唐代に建立された千福寺、興唐寺、宝応寺には「東塔院、西塔院」と表現されているという事実である。同様の塔形式である現像をあえて「塔」と「塔院」というように異なる表現にしたことは、塔を配置する方法が異なることを意味する。たとえば昌楽寺の2塔が当時に建立されなかったとしても、同じ院内に存在した可能性は排除することはできない。もし昌楽寺の2塔が同じ院内に存在せず別の塔院を構成したら、実際的な院内構成の最初の事例は新羅の四天王寺となるのである。これは、双塔式伽藍の新羅と日本の影響は中国から受けた、という一連の通説と異なる事実になるだろう。しかしこのような主張にもやはり無理を伴う。先端化された中国の仏教文化の影響と交流なしに、新羅の単独的な双塔式伽藍配置の生成は立証しにくいのが事実である。また院外にあるとしても、すでに双塔式構成の形を見せたのであり、雲岡石窟のような仏像の前に2基の塔が彫刻されたという事実は、このような単独生成の主張に難しさを与える。本研究の主張は、新羅の双塔式伽藍の構成が中国ですでに実験され、ある程度その現像が現れた2基の塔の構成が、新羅においては護国的な思想（法華思想と密教思想）により選択されたということである。また、それは統一新羅の伽藍配置の基本形になり、一つの流行になったということである。このような理由は唐代以前の文献と現在発掘されている遺構および伽藍で院内に位置している双塔の配置をほとんど見つけることができず、唐代以後から五代に至って現れたということと、中国での双塔式の配置は院内にある

のではなく院の外に新しい塔院を構成し配置する事例が多く現れているのである。すなわち、中国の双塔と新羅の双塔の構成は異なる、という点である。

結論的に、東アジア三国の双塔式伽藍の展開の流れは中国でその概念的な思想が表現され、中国での双塔式伽藍は院外の塔院構成で現れた。このような院落式配置の起源は初期の仏教において塔院と僧院の分離による伽藍配置と中国の四合院から出発した院落概念との関係から出てきた結果ともいえる。新羅の双塔式伽藍は中国の院外の双塔式伽藍の表現とは異なり、院内での双塔構成を見せており、その配置の源流は東晋時代の双塔式伽藍と雲岡石窟の双塔の彫刻を取り上げることができる。すなわち、新羅の双塔式伽藍配置は、中国でその源流を求めることはできるものの、伽藍の主な配置としての活用は新羅から適用したといえる。このような伽藍造営の背景は、当時の国際交流における新羅の独自性と関連がある。日本の双塔式伽藍は、初期新羅との外交関係による院内の双塔式伽藍の形態の導入で発展したのだが、唐の影響により院外の塔院方式に発展していく。そして唐の院落式伽藍の影響は唐招提寺で現れる。

結論

古代東アジア双塔式伽藍の展開（図14）と構成原理に対するこの研究の結果は以下のようなものである。

1. 羅・唐戦争以後、新羅と唐の外交的な関係が断絶されると、仏教の交流も一時的に中断される。この時期、新羅で現れた伽藍の配置が双塔式伽藍配置である。同じ時期に、日本もやはり双塔式伽藍の配置が現れ始めた。しかし、当時、唐から現れた伽藍の配置は仏殿が中心となる院落式配置である。
2. 中国での双塔式伽藍の始原は東晋の昌楽寺である。中国文献に現れる双塔式伽藍は塔と塔院の分離が見られ、唐代の双塔式伽藍は院外の双塔式伽藍で、院落式配置である。院落式配置の起源は、初期仏教においてインドの塔院と僧院の分離による伽藍配置と、中国の四合院から出発した院落概念との関係から現れた結果である。
3. 7世紀末、新羅の双塔式伽藍は中国の東晋時代の昌楽寺の影響を受けた可能性がある。しかし羅・唐戦争以後、中国文化との交流が断絶された状況で、新羅の伽藍の特性は唐からの独自の歩みによる院内の双塔式伽藍の形態に発展し、日本の白鳳時代に影響を与え、日本の白鳳時代の双塔式伽藍の創建モデルとなった。
4. 8世紀半ば、双塔式伽藍の構成は中国の影響で院落式構成と院内の双塔式伽藍が結ばれ、新羅と日本の院外の双塔式伽藍の配置が現れるようになる。
5. 双塔式伽藍の概念的な思想は二仏併座、つまり法華経の見宝塔品に現れた思想的な再現と、護国的思想がその背景になる密教の思想が図像として現れた結果の表現である。

	당(唐: 중국)		신라(新羅: 한반도)		일본(日本: 倭)	
	1탑식, 원각식	2탑식 원외 2탑식	1탑식, 원각식	2탑식 원외 2탑식	1탑식, 원각식	2탑식 원외 2탑식
400 : : : 670	 수대 제423굴굴명 미륵경변적불사	 문강17굴 문강11굴	 정암리사지(고구려)왕오리사지 미륵사지(백제) 불동사지(신라)		 비조사 사천왕사 전원사 법흥사	
80	 초당 제205굴굴명 미륵경변적불사	천복사 서탑면 동암면 흥당사 동암면	 정정사 부석사 사천왕사지 강문사지		 전원사 법흥사	
90		보응사 서탑면		 망덕사지 강문사지		
700	 성당 제225굴굴명 미륵경변적불사					 막사사
10						 상이포사 대광대사
20				 천근리사지		 흥복사 대안사
30						 천종사 대안사
40	 중당 제301굴굴명 막사경변적불사					
50				 고선사지 불동사지3좌(신라) 불국사		 우곡미륵사
60					 동대사	
70					 동초정사	
80			 법주사	 원원사지		
90	 법연사					
800 : : : 900	 법경사		 해안사 법주사 일상사 보림사			 연희사 근림종당 금강봉서 근림대당

图 14 古代東アジア双塔式伽藍配置の展開図

參考文獻

1. 金尚泰, 古代 東亞細亞 舍利藏置에 表現된 建築意匠要素에 關한 研究, 韓國室內Design學會論文集 80號, 2010
2. 金尚泰, 7世紀 護國護法三部經에 依한 新羅護國伽藍과 東亞細亞 佛教建築比較, 東北亞文化研究 13集, 2007
3. 金尚泰, 感恩寺의 舍利莊嚴에 依한 2塔構成原理에 關한 研究, 建築歷史研究 51號, 2007
4. 金尚泰, 78世紀 新羅 舍利莊嚴에 表現된 建築意匠 研究, 韓國室內Design學會論文集 63號, 2007
5. 金尚泰, 四天王寺의 密敎的特性에 關한 研究, 大韓建築學會論文集 20卷 4號, 2004
6. 金尚泰, 78世紀 東亞細亞 2塔式伽藍의 生成과 展開에 關한 研究, 建築歷史研究 36號, 2003
7. 山本榮吾, 双塔式伽藍配置の發祥と伝播 -日本宗敎建築史の基礎問題 .3-, 建築史研究 no.40, 建築史研究會, 彰國社, 1976
8. 金尚泰, 新羅時代伽藍의 構成原理와 密敎的 相關關係研究, 弘益大 博士學位論文, 2004
9. 서영교, 羅唐戰爭史研究, 東國大 博士學位論文, 2000
10. 여성구, 新羅 中代의 入唐求法僧 研究, 國民大 博士學位論文, 1997
11. 권덕영, 新羅遣唐使研究, 韓國精神文化研究院 博士學位論文, 1995
12. 노상천, 新羅 中代 雙塔의 造成背景에 대한 考察, 慶州大 碩士學位論文, 2000
13. 佐々本 昌孝, 木造塔の研究 古代の双塔式伽藍, 早稻田大學 修士論文, 2000
14. 정필심, 統一新羅시대 寺刹配置에 關한 研究, 慶尙大 碩士學位論文, 2000
15. 김상언, 韓國 古代伽藍의 配置에 關한 研究, 高麗大 碩士學位論文, 1991
16. 한정희, 韓國 古代 雙塔의 研究, 弘益大 碩士學位論文, 1981
17. 張彦遠, 조송식 譯, 歷代名畫記 下, SIGONGART, 2008
18. 朴彦坤, 韓國建築史講論, 文運堂, 1998
19. 田村圓澄, 노성환 譯, 古代韓國과 日本佛敎, 蔚山大學校 出版部, 1997
20. 黃有福, 陳景富, 韓-中佛敎文化交流史, 圖書出版 가치, 1995
21. 太田博太郎, 朴彦坤譯, 日本建築史, 발언, 1994
22. 楊銜之, 洛陽伽藍記, 上海古籍出版社, 1993
23. 蕭默, 敦煌建築研究, 文物出版社, 1989
24. 劉敦楨, 中國古代建築史, 中國建築工業出版社, 1980
25. 田村圓澄 他, 新羅と飛鳥・白鳳の佛敎文化, 吉川弘文館, 1975

発表 2



東アジアにおける 律令国家の形成と人的交流

胡 潔

名古屋大学大学院国際言語文化研究科准教授

古代東アジアは一つの文化交流圏です。漢字・仏教・儒教・律令がこの文化圏の共通基盤をなしていました。律令制は一言でいえば、「中央集権国家」の政治制度です。古代日本では8世紀の初頭に大宝律令と養老律令が制定され、奈良時代はその法典の執行期にあたります。奈良時代は一般的に仏教の隆盛期だと認識されていますが、律令制度の導入の最盛期でもあります。今日はその前後の時代における人的交流について考えてみたいと思います。

派遣された博士たち

律令は古代中国が生み出した高度な文明の所産であり、秦、漢から長い時代を経て次第に整った政治制度です。その特徴は、官僚制による統治機構、良賤制による身分法、公地公民を本質とする土地法などにあります。このような政治制度の導入は一朝一夕には完成されません。まず、中央集権の体制を支える儒教の理念、国家を運営する官僚体制、そして官僚を養成する学校制度など、基礎的な条件が必要で、各種の人材、各種の情報が必要です。その意味では、律令法典の完成に至るまでの長い間に蓄積された知識や人材育成がそのための基盤づくりといっても過言ではありません。

古代日本の外来文化の摂取の歴史の中で、朝鮮半島、特に百済の果たした歴史的意義は極めて大きい。記紀には専門職業の始祖の話が多く見えますが、応神紀15年の記録に、文筆を専門とする氏族「阿直岐史」や「書首」の始祖の話が見えます。それによると、百済王によって日本に派遣された阿直岐という者が太子菟道稚郎子に儒学を教えたといい、さらに阿直岐の紹介により、天皇がより優れた博士王仁を百済から招いたとあります。「阿直岐は即ち阿直岐史の始祖で、王仁は即ち『書首』の始祖だ」とあります。王仁が『論語』や『千字文』を日本に伝えた話は有名ですが、実際「千字文」の成立を考えても信憑性の低い話です

が、しかし、百済から知識人が日本に派遣され、日本人に儒教を教えたことは史実で信ずるべきでしょう。この王仁一族は、漢の高祖の末裔とされていますが、未詳です。

下って継体紀や欽明紀になると、百済から定期的に五経博士が派遣されたという記録が出てきます。当時、百済が日本の軍事的援助の代償として文化人を定期的に派遣していました。『日本書紀』の継体紀7年の記録に、百済から五経博士段楊爾が送られたとあり、また同10年に五経博士漢高安茂が段楊爾の代わりに来日したとあり、さらに欽明紀15年に、五経博士王柳貴が固徳馬丁安の代わりに来日したとあります。これらの記録から、比較的長い期間に亘り、百済からいわば政府派遣の儒者が日本に来ていたことが分かります。もっとも五経博士だけではなく、僧侶も交代制で派遣されており、その他の暦法、医学などの専門知識人も派遣されていました。「五経」とは易経（周易）、書経（尚書）、詩経、礼記、春秋の五つの儒教の経典を指し、これらの経典を教える者は「五経博士」といいます。『漢書』によれば、漢武帝の建元5年（紀元前136年）に「五経博士」が置かれるようになったとあります。百済はいつから「五経博士」が置かれるようになったのか、朝鮮半島側の史料『三国史記』や『三国遺事』を見ても出てきませんが、『百済本紀』では近肖古王紀の末尾に、古記にいわく、百済は建国以来、いまだ文字をもって歴史を記すことはなかったのに、博士高興によって初めて書紀を持つようになった、とあります。「高興」という人物の詳細は分かりませんが、当時百済が梁と盛んな文化交流を行っていたことから、南朝の梁から渡った知識人の可能性が高いと思われます。中国側の史料を見ると、唐の姚思廉が書いた『梁書』の百済伝に「梁武帝中大通六年（534）、大同七年（541）の二回に亘り、百済はかさねて使節を遣して朝貢するとともに涅槃経等の仏教経義、毛詩博士、及び工匠、畫師等を求めたので、勅命により与えた」とあります。また同じく姚思廉の書いた『陳書』の陸詡伝には、「陸詡少して崔靈恩の三禮義宗を習い、梁の時に百済國が講禮博士を求めたので、帝が陸詡を行かせた」とあります。6世紀半ばに梁から派遣された「毛詩博士」や「講禮博士」と『日本書紀』に見える百済の「五経博士」との関係性については資料の制限でこれ以上究明できませんが、少なくともこれらの記録から、中国から百済、さらに百済から日本へと繋がる一つの人的交流の流れが見えてくるのではないのでしょうか。しかも政府間の派遣、定期的に行われる人的交流です。

ところで、『日本書紀』に出てくる「博士」は、必ずしも「五経博士」を指すにとどまりません。その他に、「医博士」、「易博士」、「暦博士」、「露盤博士」、「瓦博士」などといった多様な技術を持った「博士」の記録が見えます。律令国家の形成過程において、多様な技術、知識が半島から日本に渡ってきたことが一つの言葉からもうかがえるような気がします。

推古紀には（聖徳太子が）「内教即ち仏教の教えを高麗の僧慧慈^{えじ}に習い、外典即ち儒教の学問を博士覚^{かく}に学んだ」とあります。慧慈は高句麗から来た僧侶で、推古3年（595）に来日し、同23年（615）に帰国した人物です。覚^{かく}は未詳とされていますが、恐らく百済から派遣された儒者ではないかと思えます。書紀の「博士」の用法を見ると、大体天武・持統朝を境目に変化が見られます。

孝徳紀には「国博士」、天武紀には初めて大学寮という語が見え、「博士」、「大博士」、持統紀には、「大学博士」「音博士、医博士、書博士、陰陽博士、呪禁博士、陣法博士」となり、律令国家の一機構である大学寮の教官を指すようになっていきます。

海を渡った学生と学問僧

周知の通り、大化改新が行われた孝徳天皇の時代は本格的な律令導入の時期です。『日本書紀』の孝徳紀によると、大化元年、新政権が発足したその日に「沙門旻法師・高向史玄理を以ちて国博士とする」とあります。ここでいう「国博士」は儒学を伝授する専門職でもなければ、専門技術者でもありません。これは国政全般、政策立案の諮問に応じる顧問職のようです。注目したいのは、高向玄理と僧旻の二人が任命されたことです。二人とも推古朝に隋に派遣された学生、学問僧でした。推古朝は日本古代史においていろいろな意味で転換期となりますが、律令導入史においても、この時期に初めて冠位十二階が制定され、十七条憲法が公布され、部分的に律令制度の導入が行われた時期です。一方外交面、人的交流の面から見ても、それまでの、朝鮮半島を経由して中国、半島の文化を摂取することから直接中国へ使節、学生、学問僧を派遣することに切り替えた時期でもあります。『隋書』によれば、推古8年(600)に日本から使節が派遣されたとありますが、『日本書紀』にはその記録はありません。日本側の記録では、推古15年(607)小野妹子の派遣が最初です。その年に妹子が隋に渡り、翌年(608)の4月に隋の使節裴世清とともに帰国。同年9月裴世清が帰途につく際、妹子が再び遣隋使として派遣され、その時随行したメンバーは次のようです。

学生：倭漢直福因・奈羅訳語恵明・高向漢人玄理・新漢人大罔

学問僧：新漢人日文・南淵漢人請安・志賀漢人慧隠・新漢人広濟

高向漢人玄理は高向玄理のことで、新漢人日文は僧旻のことです。これら派遣された学生、学問僧の面々を見ますと、全員渡来系氏族の出身者であることに気づきます。直接隋と交渉する初期において、渡来系氏族の出身者を隋に派遣する目的には、一つにはこれら文筆を専門とする渡来氏族の秀才たちに中国の最新の知識・思想を学ばせたほうが最も手っ取り早い方法だからでしょうし、もう一つには隋との交渉をより順調に行いたいという意図もあったのではないかと思います。しかも四人の学生、四人の学問僧という構成で、仏教も儒教も同時に摂取しようとする推古朝の意欲が見てとれます。

僧旻は24年後の舒明4年(632)に帰国しており、高向玄理は舒明12年(640)に日本に帰ってきました。帰国後の二人の動向を見ますと、官人制度の制定、遣新羅使、遣唐使の引率など多方面に亘って活躍していたことが分かります。大化5年2月に冠位十九階が制定され、その後すぐ、博士高向玄理と僧旻に、八省、百官を置かせたとあります。八省とは律令用語で、令制下で太政官に置かれた八つの中央行政官庁で、「中務、式部、治部、民部、兵部、刑部、大蔵、宮内」の八省を指す言葉で、大宝令で用いられた用語であることから、この部分の表現は

編者の潤色とされていますが、少なくとも、大化改新の^{みことのり}詔の内容は本格的な律令制度を目指したものです。この記録から、推古朝に派遣された高向玄理と僧旻の二人が孝徳朝の政治改新、とりわけ律令制の中枢ともいべき官人制度の建設に関わったことが分かります。二人は天皇に深く信頼されており、高向玄理は遣唐使として二度目の渡唐を命じられ、唐で亡くなった人物です。特に僧旻が「国博士」として律令制度の導入に関わったことは興味深い。僧旻の例から当時の僧侶の活動の多様さがうかがえるような気がします。

当時の僧侶は仏教だけではなく、いろいろな政治活動、文化活動を行っていました。それは僧旻と一緒に隋に派遣された学問僧^{みなみぶちしょうあん}南淵請安の場合を見ても同じです。彼は高向玄理と同じ年に帰国しましたが、中大兄皇子（後の天智天皇）や中臣鎌足らに儒教を教えています（皇極紀）。つまり、当時の僧侶の中には、仏教だけではなく、儒教や道教など多くの知識に精通した博学の人材が多かったようです。しかも彼らは、知識の伝授だけではなく、文物、書物を「運ぶ」役割も果たしていました。一例を挙げますと、推古朝に来た百済の僧侶観勒が、「曆本、天文・地理の書、并せて遁甲・方術の書を献上」した。仏教の教義を広めるための僧侶たちは天文・地理、方術、暦法など様々な知識の本を持ってきます。下って9世紀の初め（804年）に遣唐使に随行して唐に渡った空海も大量の書籍や文物を持って帰ったことは、『性霊集』の記録によって知ることができます。僧侶たちはまた広い交友関係を持っていました。唐代では外国の学生、学問僧などに送る送別詩が多く詠まれていましたが、その多くは僧侶たちに送るものでした。要するに、遣唐使はもちろん、派遣された学生も学問僧も唐に渡って多くの知識を吸収し、帰国後政治改革のブレイクとして活躍したのです。

漢詩を詠む律令官人たち

以下少々視点を変えて、大宝律令、養老律令が完成した8世紀の東アジアの国際交流について考えてみたいと思います。律令官人にとっては、儒教の經典のみならず、漢詩文の知識も必須でした。日本のみならず、朝鮮半島の官人も漢詩文を必須の知識として身につけていました。漢詩文は単に雅を交わすものではなく、時には外交手段にもなります。先ほども触れたように、唐代では外国の学生や学問僧を饞別するための送別詩が多く書かれています。日本と新羅使、また渤海使の間にもたびたび送別詩が交わされていました。日本で最も古い漢詩集『懷風藻』には、日本の官人たちが新羅使と別れた際に詠んだ送別詩が残っています。当時官界のトップ左大臣で、詩壇のパトロン的存在であった長屋王の主催による宴会上で詠まれたものです。これら一連の送別詩は当時の国際交流を見るうえで格好の史料となります。一首を挙げてみます。藤原総前の五言詩「秋日長王宅に新羅客を宴す」です。

職貢梯航使。從此及三韓。岐路分衿易。琴樽促膝難。
山中猿吟斷。葉裏蟬音寒。贈別無言語。愁情幾万端。

「職貢」とは、貢ぎ物、「梯航」とは、「山を越え、海を越える」の意です。「貢物を持って海を越えて、山を越えてはるばるやってきた新羅使は、ここより新羅に帰る。離別の分かれ道に衣の襟を分かれることは容易なことであるが、再び集まり琴を弾き酒樽をあけて膝をつき合わせて語るのが難しい。山の中には猿の鳴く声が絶え、木の葉の裏に蟬の音が寒そうに聞こえる。分かれに際して悲しさに言葉も失い、離別の哀愁だけが限りなく残る」という内容の詩です。その中の「岐路衿を分つこと易く、琴樽膝を促むること難し」などの表現は初唐の駱賓王の送別詩「岐路分襟易。風雲促膝難」（「秋日別侯四」）によるものとされています。初唐の詩人たちの表現を取り入れて詠むことは、長屋王詩壇の持つ新たな傾向ですが、相手国の使節を送る送別詩に、より新しい表現の工夫をこらして詠むことは、自国の文化的レベルの高さの顕示にもなります。

『懐風藻』に新羅使の詩は残されていませんが、9世紀前半に成立された勅撰漢詩集『経国集』や『文華秀麗集』には同じ外国の使者である渤海使の詩が残っています。渤海はいろいろな意味において、唐と日本の中間的な存在で、日本は多くの情報を、渤海を通じて得ていました。一例を挙げると、唐の玄宗の時代に、安祿山の叛乱が起きました。日本にこの情報を伝えたのは、渤海に派遣された遣渤海使小野田守らでした。『続日本紀』天平宝字2年12月10日の記録によると、遣渤海使小野田守らが、唐から渤海に来た使者などの言葉や動向、および唐王が渤海王に宛てた手紙の内容などについて詳細に本国に報告したとあります。唐に近く、地理的にも中国文化を吸収する便のある渤海は、その後も長く日本と交流を行っています。『経国集』に渤海使である楊泰時の「夜擣衣聴く」の詩が残っています。最初の部分を挙げますと、

霜天月照夜河明 客子思皈别有情 厭坐長霄愁欲死 忽聞隣女擣衣声……

この詩は異国日本で、故郷で聞いたと同じ衣をうつきぬたの音を聞いて、自ら愁いを感じるという内容のものですが、「霜天月照夜河明、客子思皈别有情」は、初唐の詩人劉希夷の「擣衣篇」の「此時秋月可憐明、此時秋風别有情」によるものと指摘されています。劉希夷の詩が当時流行っていたらしく、空海も唐から帰国した時に『劉希夷集』を持ち帰って書写して原本とともに嵯峨天皇に献上した（811年）くらいです。

ここで注目したいのが詩文表現の借用そのものではなく、東アジアの地域における「共通の流行」があったことです。同じく律令国家体制に置かれた新羅、渤海、日本の官僚たちにとって、漢詩を詠むことは外国語で詩を詠むこととなりますが、いかに上手に詠むかは重要です。特に外国の使節たちとの応酬という外交の場合になると、国の威信にかけた文化的行事といっても過言ではありません。流行の表現を取り入れて詠もうとする律令官人の情熱の中には相手国に対する対抗意識も見え隠れしますが、漢詩文は当時の東アジアの国際交流の手段の一つになっていたこと、またそれによってこの地域の文化の共通基盤が形成されてきたことを最後に付言しておきたいと思います。

発表 3



大和政権と韓半島、 隋・唐の古代関係史

高句麗の対倭外交とそれに応じた 倭国朝廷の立場を中心に

李成制 東北亜歴史財団研究委員

初めに

倭の「五王」の時代以後100年以上、日本列島は東北アジア世界では事実上の「孤島」であった。高句麗を始めとする三国が中国の南北朝と活発な交流を行ったのに対し、中国と日本列島を繋ぐ交渉は中断されたのである。6世紀半ばになると、韓半島との交流すら切れていた状況であった。そのような日本列島の倭国が東北アジア世界の国際外交の舞台に再び姿を現したのは、570年の高句麗が遣わした使節が倭に至ってからであった。

津田左右吉の指摘以来、高句麗が倭に使節を遣わしたのは、倭との敵対的な関係を清算し、新羅の脅威に刃向かおうとする対外戦略として見なされてきた（津田左右吉 1924、李成市 1990、井上直樹 2008）。しかし、高句麗が対倭外交に乗り出す前の568年、高句麗は危機の局面から免れていた¹。このような点から、高句麗の対倭外交は直面した脅威に刃向かうための対応策というより、危機状況から露出された問題を土台にし、将来の情勢変化に備えた未来志向の外交であり、対外戦略であった。このように高句麗が倭に接近した意図を他の角度から

1 李成制b、「570年代高句麗の対倭交渉とその意味—新たな対外戦略の推進の背景と内容についての再検討—」『韓国古代史探求』2、2009、;同原稿の補完本が日本語に訳され、『朝鮮古代研究』10（2010.12）に掲載予定。これまでの理解は、新羅の軍事的な成長により、高句麗が韓半島と中国の方面で脅威に直面し、こうした危機の局面から抜け出すため、対倭外交に乗り出すようになっていたと見なしてきた。しかし筆者は関連記事の分析により、高句麗は新羅に反撃を与え、失った領土を回復するなどすべての戦線で新羅を追い払い、新羅の勢力が落ちてからは、北斉の関心もなくなったことを解き明かした。このことから高句麗の対倭外交は、直面した脅威に刃向かうための対応策というより、以前の経験から露出された問題を土台にし、将来の情勢変化に備える未来志向の外交であり、対外戦略であったことをうかがわせる。また対倭外交とともに南朝の陳を相手にした外交が並行されて行われたということで、対倭外交がこの時期の対外戦略のすべてであるように理解するのは問題があるということも指摘した。

見ることになり、これに応じた倭国朝廷²の立場は何であったかということが気になった。こうしたことについて私の所見をここで整理してみたい。

また、高句麗が倭に使節を遣わしたという記録は574年の記事を最後に、20余年の間、見えない。このことに留意し、これまでの研究はこの期間に高句麗と倭の交流は中断されたと見なしている。しかし595年、高句麗の僧侶である慧慈^{えじ}が渡倭し、聖徳太子の師匠となったというのは、両国の友好関係が前提になくは成り立たないのではないのか。とすれば、6世紀後半、高句麗と友好するという倭国朝廷の対外戦略が意図したのは何であったのか。

一方608年、隋の煬帝^{ようだい}の使節である裴世清^{はいせいせい}が倭国の朝廷を訪問して帰った事件は、倭と高句麗の関係が東北アジア世界の国際情勢で重要な問題として台頭してきたことがうかがえる。実に数世紀ぶりに中国の使節が日本列島に至ったのである。この時の使節派遣が隋と高句麗の対立関係で始まったということはよく知られている事実であるが、倭国朝廷がどのような意図で隋に使節を遣わしたのかという点についての関心は疎かだったと思われる。高句麗を背後に置き、対隋外交を展開した倭国朝廷の真意は何であったのか。

以上の疑問点を解くためまず初めに、倭は国際関係の中でどのような立場の国家であったのかを検討することにする。

6世紀後半、東アジア国際関係の中の倭

6世紀半ばに入ってから、東北アジアの国際情勢は大きく変貌した。まず韓半島では551年、高句麗の漢江流域の喪失から554年の官山城戦闘（現在の忠北・沃川）、562年新羅の大伽耶合併に繋がる情勢の変動があった。これらは、三国間の競争で最も後れた新羅がいつの間にか強国に成長したのをうかがわせる事件であった（李成市 1990）。

これに加え、視野を中国の方に広げると、これまで三国の対決関係に関与せずにいた中国王朝が関心を見せ始めたという事実が目される。552年、北中国の折半を占めていた北齊が高句麗との境界である遼西に軍隊を送り、庫莫奚と契丹を征伐し、高句麗に使節を遣わし「北魏 末 流人」の送還を強要したのである（李成制a 2001）。特に、北齊は漢江流域を占領した新羅が朝貢使節を派遣すると（564年）、翌年、新羅真興王を「使持節 東夷校尉 楽浪郡公 新羅王」に冊封した。新羅と高句麗の対決関係で、北齊は新羅側を支持する立場を見せたのである（李成制b 2009）。

このような国際情勢は三国の間の対決に関与していなかった中国王朝が態度を変え、韓半島内の勢力関係に介入する動きを見せ始めたということで、以前とは異なってきた。さらに、高句麗を相手に新羅と北齊が連携を図ろうとしたという

2 当時、倭国の主体を表現するとき、「大和王権」、「倭王側」などの用語を使用する例が少なくない。恐らく律令国家の以前、古代日本の独特な国家体制を勘案した表現であろう。しかし本稿で扱う国家間の関係で王（王権）を主体にし、論を展開するのは相応しくないとはいえず、以下の言及からすべて「倭国朝廷」に換えて称することにする。

ことで、高句麗を始めとする関連国家は変化した国際情勢に応じなければならなかった。新たな対外戦略の工夫が至急の課題として浮上したと見られるのである。

このことは新羅と北齊の連携で、最も脅威を感じた高句麗の立場から明らかである。高句麗は570年、倭国と南朝の陳に使節を遣わした。高句麗が使節を遣わす前までは、倭とは百済を間に置いて敵対しており、陳とも疎遠な関係であった。この点で新たな対外戦略として高句麗は570年、倭国と陳に使節を派遣し対外関係を多元化しようとしたのである（李成制b 2009）。百済もやはり南朝一辺倒の対中外交から抜け出し、北齊に遣使し冊封を受けたということは、対外関係を新しく築いていこうとした事実として確認される³。

しかし、海を渡った日本列島は国際情勢の変化に興味がなかったように見える。555年百済王子恵が訪問して以来、百済との交流は切れており、新羅ですら562年を最後に使節を遣わしていなかった⁴。また、外国に派遣される倭国使節の姿は全く見られない。いわば、倭国は国際的に孤立している「孤島」であった。恐らく新羅が韓半島内で主導権を握り、百済の対外関係が中国中心に転換した結果だと思われ、これこそが倭国の立場では重要な国際情勢の変化ではなかったか。

新羅が伽耶地域を独り占めし、百済に大きな打撃を与えたのは、倭国の利害関係にも影響を与えるのに充分であった。新羅の成長から始まった国際情勢の変化は関係当事国である高句麗、百済だけでなく、海を渡った倭国にも重要な問題であった。そうした状況にも関わらず、倭国の対応が見えないという点は不思議であるといわざるを得ない。

一方、倭国とこの両国家間の交流が再開したのは570年以後のことである。以下の記事はこれを物語るものである。

史料 A-1.『日本書紀』卷19 欽明天皇 32年 春3月戊申朔壬子條
遣坂田耳子郎君 使於新羅問任那滅由。是月 高麗獻物并表 未得呈奏。經歷數旬 占待良日。

史料 A-2.『日本書紀』卷19 欽明天皇 32年 秋8月 丙子朔條
新羅遣甲使未叱子失消等 奉哀於殯。是月 未叱子失消等罷。

571年、倭の朝廷は新羅に使節を遣わし、新羅の甲問使がそれに続いた。記録には、新羅が「任那」を滅ぼした理由を問いたすため倭国の使節が新羅に行ったと説明されている。「任那」の問題と関連して調べたいのは、なぜこの時に至って初めて使節を遣わすことができたか、ということである。倭の使節派遣に

3 百済の威徳王は官山城の戦いで戦死した父王の聖王に引続き、同王14年南朝の陳に朝貢した。そうしながら同年北齊にも朝貢した。同王17年と18年には連続して北齊の冊封があった。570年前後に、北齊と百済の関係が緊密な状態であったのが分かる。詳しい内容については、李成制aを参照。

4 「百済王子餘昌遣王子恵」（『日本書紀』卷19、欽明天皇 16年 春2月）

ついで、新羅が即座に反応した点もそうである⁵。

ところが、このような疑問を明らかにする手がかりが、上述した記録の中に見える。当時、倭国内に高句麗使節が滞留していたのである。彼らは前の年である570年に越に着いた高句麗使節で、年を越して倭国に滞留していた。高句麗と新羅の敵対的な関係を考えると、この高句麗使節の存在は、倭と新羅の関係の再開と関係ないとはいえない。すなわち、倭に着いた高句麗使節は、倭朝廷が新羅に関係再開を要求するのに申し分ない脅威の手段となるのであった。

言い換えれば、6世紀半ば、倭国が直面していた国際関係での孤立状況は倭国の独自の能力で解決できないものであった。倭国が「孤島」の立場から抜け出ることができたのは、高句麗が対倭外交に乗り出してから可能になった。当時、国際関係の中で倭国がどれくらいの立場であったのかをここから量れるのである。

高句麗の対倭外交と倭の対外戦略

一方、6世紀半ば、倭国が国際関係で孤立した状況が高句麗の対倭外交により打開されたとすると、触れなければならない問題がある。570年に再開した高句麗の対倭外交は3回の使節派遣の記事を最後にしばらく見えない。このことから既存の研究では、高句麗の対倭外交が574年を起点に一時的に中断され、595年に至り再開されたと理解している（李成市 1990、金恩淑 1994、井上直樹 2008）。595年に著名な高句麗の僧侶の慧慈が渡倭していたのである。

このことから考えると、連続して3回も使節を遣わした高句麗の平原王の意思にもかわらず、高句麗は対倭外交でこれといった成果を収めることができなかつたのである。それなら、慧慈はどのような背景で渡倭できたのか。よく知られている通り、慧慈は倭国で聖徳太子の師匠として活動した。彼の渡倭は高句麗の国王の意思によるものであった（坂元義種 1979）。したがって、倭国の立場からみた慧慈は、高句麗の国王の意思を代弁することが明らかな外国人であった。単に著名な高僧であるから聖徳太子の師匠になったのではなく、高句麗と倭国の間の緊密な関係が前提になれば、決してあり得ないことである（李成制b 2009）。

慧慈の渡倭が意味することは、573年、高句麗が派遣した使節が経験した苦難と比べれば明らかである⁶。この時、高句麗使節は船舶が破損し人命被害まで受け、命からがら越の海岸に到着した。しかし倭国朝廷は、高句麗使節の入国を許可しなかつた。このように非友好的な態度を見せた倭国が、595年に至っては変貌したのである。慧慈の存在がこれを明らかにする。したがって、高句麗の立場としては、この20年間の期間は決して軽視できない対倭外交の一時期であった（李成制c 2010）。関連する事実を伝える史料は見えないものの、両国関係が緊

5 新羅は574年にも使節を遣わした。

6 「高麗使人泊于越海之岸。破船溺死者衆。朝廷猜疑迷路。不饗放還。仍勅吉備海部直難波送高麗使」（『日本書紀』卷20、敏達天皇2年夏五月丙寅朔戊辰條）

密になるのに必要な交流があったのを推測することができる。

しかし、高句麗が外交的な努力を尽くしたとしても、倭国朝廷の呼応がなかったら両国の友好関係というのにはあり得ないことである。この点に留意し、以下の記録を見てみたい。

史料 B-1.『日本書紀』卷20 敏達天皇 4年 2月壬辰朔條

百濟遣使進調. 多益恒歲.

史料 B-2.『日本書紀』卷20 敏達4年 4月乙酉朔庚寅條

遣吉士金子使於新羅, 吉士木蓮子使於任那, 吉士譯語彦使於百濟.

史料B-1は、百濟が倭に使節を遣わしたのを伝えている。576年のことである。この時の使節派遣で、百濟は555年の使節派遣以来21年ぶりに対倭関係を再開したのである。このような両国関係の変化は何に起因したのであろうか。詳しい事情を伝える史料はないので明らかではないが、新羅の事例を参考にすると、百濟がそれまで疎遠だった両国関係を改善しようとした理由を推定することができる。

高句麗が対倭外交を通して倭に接近を図ったという点もそうだが、百濟の立場で考えてさらに重要な問題は、倭国朝廷の立場が変わり始めたということにあった。高句麗と倭国が敵対的関係を清算し友好し始めたというのは、百濟の立場とは関係なしに成り立った情勢の変化であった。倭が単独で高句麗と講和しようとしたのである。ということで、百濟としては急いで倭との関係修復に乗り出さざるを得なかった。「進調. 多益恒歲」の言及から見える百濟の格別な外交がこのような推定を裏付ける。

一方573年、倭国朝廷は高句麗の遣倭使に対して入国を許可しなかったのだが、彼らの帰国のとき送使をとともに遣わした⁷。この時の送使が高句麗の王都平壤城に入り国王に謁見したことは、翌年の第三次遣倭使の関連記録からうかがえる⁸。対倭外交に積極的な立場を取った高句麗と、これに呼応するかをめぐって躊躇していた倭国朝廷の態度がよく露出されているのである。

しかし、倭国としては高句麗との関係改善は望むところであった。倭国と高句麗が交流を再開するとようやく新羅と百濟が倭に使節を再び送り始めたのは、この両国と倭の関係で高句麗がどのような存在であったかをよく伝えてくれる。倭国朝廷は高句麗との関係を確立させて対新羅・百濟交渉を主導することができるし、望むことが確保できたのである。このような姿勢を次の史料で確認できる。

史料 C-1.『日本書紀』卷20 敏達天皇 5年條

7 「秋七月乙丑朔 於越海岸 難波與高麗使等相議 以送使難波船人大嶋首磐日狹丘首間狹 令乘高麗使船 以高麗二人 令乘送使船 如此互乘 以備妍志 俱時發船 至數里許 送使難波 乃恐畏波浪 執高麗二人 擲入於海」(『日本書紀』卷20, 敏達天皇 2年 夏五月丙寅朔戊辰條)。

8 「高麗使人 泊于越海之岸 秋七月己未朔戊寅 高麗使人 入京奏曰 臣等去年相逐送使 罷歸於國 臣等先至臣蕃 臣蕃即准使人之禮 禮饗大嶋首磐日等 高麗國王 別以厚禮禮之 既而 送使之船 至今未到 故更謹遣使人并磐日等 請問 臣使不來之意 天皇聞 即數難波罪曰 欺誑朝廷 一也 溺殺隣使 二也 以茲大罪 不合放還 以斷其罪」(『日本書紀』卷20, 敏達天皇 3年 夏五月庚申條)。

夏五月癸酉朔丁丑 遣大別王與小黑吉士 宰於百濟國。冬十一月庚午朔 百濟國王付還使大別王等 獻經論若干卷并律師禪師比丘尼呪禁師造佛工造寺工六人。遂安置難波大別王寺。

この時期、倭国朝廷は高句麗との友好関係を土台にし、古代国家としての転換に必要な先進文物を確保していくことができたのである。新羅の成長による新しい国際情勢に対して対応できなかった倭国は、三国の角逐関係を利用し、交渉相手国を圧迫し、倭の意思を貫徹させるという効果的な対外戦略を展開していったのである。また高句麗との友好関係を前提条件にしているという点で、高句麗にとっても満足な対外戦略だと考えられる。

統一帝国の隋の登場と倭

高句麗と倭の関係が緊密になっていく間に、中国の勢力版図は大きく変わっていた。577年、北斉が北周に滅ぼされ、北周の後を継いだ隋が589年南朝の陳を滅ぼし、中国を再統一したのである。統一帝国の隋の登場は東アジア世界の国際情勢を揺るがした一大事であった。特に、陳を併合した隋は高句麗に^{ししよ}を送り、侵攻の可能性を騒ぎ立てながら脅かした。そして598年、高句麗の遼西への攻撃を始め、隋と高句麗の戦闘が4回に亘って続いた。

このような緊迫した国際情勢と関連し、倭国朝廷が対隋外交を展開した事実注目したい。倭が隋に使節を遣わしたのは600年、607年、608年そして614年など計4回に及ぶ（佐伯有清 1986、森公章 2010）。倭国使節が隋に至ったのは、隋が中国を統一した時から12年後のことであった。倭がこのような遅れて対隋外交に乗り出したのは、どのような理由であったのか。また倭の対隋外交に対し、隋が示した反応も興味深い。隋の煬帝が遣わした使節が倭国の朝廷に至ったのである。

これと関連した今までの論議の焦点は、608年に倭が隋に送った国書に集まってきた。「日出處天子致書日没處天子無恙」云々の言及は高句麗人の立場から倭国の地理的な位置を見たときに発せられるものであり、皇帝に対しては使えない無礼な書式（「致書」）であったという点などが問題になっていたのである。さらに国書内容で隋は、倭の背後に高句麗の対外戦略があったことに気づき、倭の実情を調べるため裴世清を倭に派遣したという（李成市 1990）⁹。

当時、隋の朝廷の関心はすべて高句麗に向けられていた時期であった。倭の使節が国書を送ったわずか数ヵ月前の大業3年（607）8月に、隋の煬帝は長城付近の榆林の啓民可汗の帳幕で高句麗の使節に会ったことがある¹⁰。これは高句麗が

9 一方、最近新しい理解が提起されている。これを簡単に紹介すると次のようである。「日出處、日没處」の言及は仏典『大智度論』を典拠にした用語で方角の東と西を指すだけで、むしろ「菩薩天子」で隋の皇帝を配慮した意図が窺える。また「致書」書式も必ず対等関係で使用されたのではない。〔河上麻由子、「遣隋使と仏教」〔日本歴史〕2008-2<717号>〕

10 『隋書』巻84、北狄傳 突厥、中華書局（以下同）、pp.1874 1875。

隋に刃向かうため東突厥との連帯を推進してきたのを示す事件で、隋の朝廷が驚いたのは当然のことであった。ちょうどそういう時期に、遠東の倭にさえ高句麗人が足を延ばしていることを倭の国書が証明していたのである。

このことから考えると、608年に倭の対隋外交は、高句麗の侵攻を計画していた隋の関心を倭に向けるようにしたことになる。それにもかかわらず、国書事件がどのような結末に繋がったかを試した研究は見えないのである。

探索の目的で使節を派遣したということであれば帰国した裴世清の報告があったはずで、それに続いた隋の反応はどのようなものだったのか。派遣の意図から考えて、裴世清は隋の高句麗侵攻計画と関連して倭の動態を調べたはずで、彼の報告を通して隋の朝廷は実情を把握したのであろう。「遠東」の日本列島にある倭国であるため、何らかの措置を取り難かったとも考えられる。しかし、小野妹子などの遣隋使の一行が裴世清と同行し再び入国していたということから¹¹、必要な措置を取る機会には充分にあった。しかし隋の対応はなかった。この点から考えると、倭の対隋外交が引き起こした問題は意外と憂慮するほどのことではなかったと考えるべきではないか。

これに関連し、高句麗と倭の連携、高句麗の対外戦略の中で、倭の戦略的な重要性は果たしてどのようなものであったのかが気になる。地理的な条件からみて、倭国が高句麗に提供できる援助は、新羅を背後から牽制してあげることであった。推古10年（602）の新羅攻撃計画は¹²実現できなかったとはいっても、高句麗にとっては十分に価値のあることであった。反面、隋の立場からもそうだったとはいえない。

高句麗侵攻と関連し、隋が連帯しようとした相手は新羅より百済であった。隋に高句麗の攻撃を何度も要請したという点で、新羅も百済も対隋外交はその目的から同様であった。しかし隋は、百済が高句麗攻略に実質的な助力を提供すると信じた。隋の煬帝が戦争を起こす前に百済に使節を遣わし、軍事のことを議論したという事実が¹³これを物語っている。もし新羅の助力を得られなくても百済が高句麗の後方を攻撃してくれるので、戦力上の損失はさほど大きなものではなかった。したがって、倭が高句麗に従い隋に敵対するとしても、隋の東方経略に与える影響はごく制限的だったのである。

さらに、倭の国書は隋の煬帝を不愉快にさせたが、倭国が隋に敵対的な立場を見せたのではない。倭国朝廷が到着した隋使の一行をもてなすために取った措置や¹⁴、裴世清の帰国の際に遣隋使を同行させたという事実がそれを裏づける。倭

11 “(608年)辛巳 唐客裴世清罷歸。則復以小野妹子臣爲大使 吉士雄成爲小使 福利爲通事 副于唐客而遣之。…是時 遣於唐國學生倭漢直福因 奈羅譯語惠明 高向漢人玄理 新漢人大罔 學問僧新漢人日文 南淵漢人請安 志賀漢人慧隱 新漢人廣濟等 并八人也。”(『日本書紀』卷22, 推古天皇 16年 9月條)

12 “十年(602)春二月己酉朔 來日皇子爲擊新羅將軍 授諸神部及國造 伴造等 并軍衆二萬五千人。”(『日本書紀』卷22, 推古天皇) .倭国は591年と595年の期間にも筑紫に兵力を送り武力示威したことがある。

13 “大業三年(607)瑋遣使者燕文進朝貢。其年 又遣使者王孝鄰入獻 請討高麗。煬帝許之 令覘高麗動靜。然瑋內與高麗通和 挾詐以窺中國。七年(611)帝親征高麗 瑋使其臣國智牟來請軍期。帝大悅 厚加賞錫 遣尚書起部郎席律詣百濟 如相知。明年 六軍渡遼 瑋亦嚴兵於境 聲言助軍 實持兩端。”(『隋書』卷81, 東夷傳 百濟, p.1819)

14 倭国朝廷は裴世清の一行を出迎え、難波に客館を建て、飾船30隻を動員し歓迎した。

国の朝廷は隋との交流が必要だったのである¹⁵。

このことから考えて、高句麗が果たして倭を戦略的な提携相手として考えたかについての疑問が生じる。608年、倭の国書が隋の朝廷を驚かせたのは明らかであるが、高句麗に助力となる事態の拡大は起こっていなかったのである。隋は真相を知るため使節を遣わしたただけであった。隋の朝廷の驚きと当惑は、裴世清の帰国と同時になくなっていたと見るべきである。

倭国が対隋外交に乗り出したのは600年のことで、隋が統一してから随分時間が経った後のことであった。高句麗・百済が隋の登場によって想定される将来の情勢変化にいち早く対応したのとは全く異なる歩みだったのである。また遣隋使の派遣とともに、倭国内では冠位十二階の制定など通知秩序の整備が進んでいるのが分かる¹⁶。すなわち、倭の対隋外交は倭国が高句麗の対外戦略に応じたり、外交諮問の役である慧慈の企画¹⁷で推進されたというよりは、倭国朝廷の独自の判断と意図によるものだと見られるのである。

とすれば、倭国に高句麗人の足跡が至っていたということ、どのようにして隋の朝廷に知られたのか。隋に高句麗の攻撃を請願したということから、新羅や百済である可能性もある。しかし以上に述べたことにより、私は倭国の朝廷の対応をさぐりたい。608年の時点まで隋にとって倭は「自大」するという異色の存在ではあるが、強く関心を示す相手とはいえない¹⁸。そのように見なしていた倭国だったが、高句麗と関係があるといえれば事情は変わる。隋は倭国の戦略的な重要性を評価せざるを得なかったのである。倭国朝廷が高句麗の対倭外交を確立させて、自国の意思を交渉相手国に貫徹させた前時期の対外戦略が対隋関係でも適用されていたのがここから分かる。

15 裴世清の帰国の際には倭使の小野妹子の他に8人の学生と学僧が同行したという点に注目する必要がある。彼らの中では帰国後倭国の仏教系と朝廷で大きく活躍した僧受と高向玄理などの姿が見えるのである。また倭国は推古22年(614)にも使節を隋に遣わせた。

16 冠位十二階がどこの制度をモデルにしたかという問題と関連し、従来、高句麗からその由来を求めてきた。しかし百済からその典範を求めたという説もある。(森 公章編、『日本の時代史3、倭国から日本へ』、吉川弘文館、2002)

17 倭国内で慧慈が活動できた背景は彼を師匠とした聖徳太子の存在に力を得たのである。しかし、最近聖徳太子の業績についての再評価がある。とすれば慧慈の役割についてもある程度、限界を置くべきではないか。

18 「開皇二十年(600)倭王姓阿每 字多利思比孤 號阿輩雞彌 遣使詣闕。上令所司訪其風俗。使者言倭王以天爲兄 以日爲弟 高祖曰 此太無義理。於是訓令改之。〔隋書〕卷81, 東夷傳 倭, p.1826)

主要参考文献

- 津田左右吉,「百濟に関する日本書紀の記載」『古事記及び日本書紀の研究』(岩波書店, 1924年), 後に『津田左右吉全集』2巻(岩波書店, 1963年)に再録.
- 坂元義種,「推古朝の外交 とくに隋との関係を中心に」『歴史と人物』100, 1979.
- 佐伯有清,「推古期の対外政策と文化」『日本の古代国家と東アジア』, 雄山閣出版, 1986.
- 李成市,「高句麗と日隋外交-いわゆる国書問題に関する一試論-」『碧史李佑成教授停年退職記念論叢』上, 1990.
- 金恩淑,「六世紀後半新羅と倭国の国交の成立過程」『新羅文化際学術発表論文集』15, 1994.
- 清武雄二,「ヤマト王権の仏教受容と外交政策」『國學院大學大學院紀要』27, 1995.
- 李成制 a,「高句麗と北齊の関係-552年の流人送還の問題を中心に-」『韓国古代史研究』23, 2001年, 後に『“北魏末 流人” 問題を通してみた高句麗の西方政策』と改題し,『高句麗の西方政策の研究』(國學資料院, 2005年)に所収.
- 李成制 b,「570年代の高句麗の対倭交渉とその意味-新たな対外戦略の推進背景とその内容に関する再検討-」『韓国古代史探究』2, 2009年 (동 논문은 日語로 번역되어『朝鮮古代研究』10, 2010년 발간 예정)
- 李成制 c,「高句麗의 対倭外交와 東海航路-高句麗・百濟・倭 三国의 相互戰略에 대한 理解를 檢하여-」(高句麗渤海学会・韓國學中央研究院 東아시아歷史研究所 主催, “渤海海洋史와 21世紀 環東海交流” 국제심포지엄 發表論文集, 2010년 10월)
- 森 公章 編,『日本の時代史 3, 倭国から日本へ』, 吉川弘文館, 2002.
- 森 公章,『遣唐使の光芒-東アジア歴史の使者-』, 角川学芸出版, 2010.
- 廣瀬憲雄,「倭国 日本の隋使 唐使の対する外交儀礼」,『ヒストリア』2005-5 (197号) .
- 井上直樹,「570年代の高句麗の対倭外交について」『年譜 朝鮮学』11, 九州大学朝鮮学研究会, 2008.
- 河上麻由子,「遣隋使と仏教」『日本歴史』2008-2 (717号) .
- 田中史生,「百濟王興寺と飛鳥寺と渡来人」『東アジアの古代文化』136, 2008.

パネルディスカッション

- 討論者： 清水重敦（奈良文化財研究所景観研究室）
 林 慶澤（韓国全北大学人文科学大学）
 進行： 陸 載和（武蔵野美術大学造形学部）
 パネリスト： 朴 亨國（武蔵野美術大学造形学部教授）
 金 尚泰（韓国伝統文化学校伝統建築学科助教授）
 胡 潔（名古屋大学大学院国際言語文化研究科准教授）
 李 成制（東北亜歴史財団研究委員）



陸 今日中国、韓国、日本の交流について、6～8世紀という時代を中心に、仏教を媒体とした文化交流や使節の派遣、政治・外交的な関係に至るまで、非常に幅広い範囲でいろいろな視点からアプローチできた貴重な時間だったと思います。これから1時間ぐらい、それについて討論していきたいと思います。

まずは討論者として参加して下さった清水先生から一言コメントをいただきたいと思います。お願いします。

清水 こんにちは。私は奈良文化財研究所の景観研究室長を務めている清水と申します。専門は建築の歴史で、今日はその立場から少しコメントさせていただきたいと思いますが、2010年に奈良の平城宮跡、大極殿が復元されました。皆さん、ご覧いただけただろうか分かりませんが、実は私はその大極殿の復元にかかわっており、最初に少しその話をさせてください。

大極殿は専門家にとっては是非両論がある建物で、一般には日本の国家ができたときに造られた最も立派な建物を復元したという形で理解されていると思いますが、私たちはあの時代の東アジアの文化交流が凝縮されている建物だと考えています。

どうしてかという、大極殿がある、回廊で囲まれた大極殿院と呼ばれる一角は日本の都城の歴史の中で非常に特殊な位置にあって、実は大極殿院だけが非常に中国的なのです。これは先ほど来お話があったように、日本と外国、特に中国との交流が断絶していた時期があって、それが復活した時期に大極殿院と平城京遷都が企画されたからです。

しかしながら大極殿院の建物自体をご覧いただくと、中国のものとは違って、日本のものとは言いようがない、非常に不思議な形になっています。それはなぜかという、われわれの研究所で最近有力なのは、大極殿自体がその一つ前の宮殿だった藤原宮から移築されたという説です。そうすると建物の時代としては、今日お話のあった双塔式伽藍が出てくる時代と重なってくるのです。しかも、あの建物を設計するときには2階建ての建物として設計したのですが、それを日本の古代の技術で造ろうと思うと非常に困難なのです。それを何とかして実現させようと思って徹底的に古代建築を見直したのですが、そこで唯一手掛かりとなったのが法隆寺の金堂の構造形式です。法隆寺の金堂は670年の火災の前後に建てられた建物ですが、技術としてはそれよりも古いかもしれないとされていて、高句麗経由の部分も入っているかもしれませんが、恐らくは百済などの韓半島経由で日本に入ってきた技術がそこに結集されているわけです。

韓半島経由で入ってきた時代の技術と新たに中国から持ってきた技術が混じり合って大極殿ができているのですが、できたものとしてはどちらの国とも違う、日本のものとは言いようがない不思議なものになっているので、今回の先生方のお話を聞きながら、私たちの思っていることが、まさに東アジアの文化交流を象徴しているものではないかと考えています。我田引水の話をしてしまっ、すみませんでした。これをお話しさせていただいたうえで、今日、非常に感じたことを簡単にお話しします。

今日、先生方のお話を聞いて、東アジアの当時の文化や政治には、思想や制度

非常に共通性があると強く感じましたし、それが伝達されていくうちにそれぞれの地域で形が変わってくるということを非常にクリアに示していただいて、同時代性も非常によく理解できたのですが、一体何がその差を生んでいるのか、あらためて強く感じさせられました。それはその地域にもともとある伝統なのか、制度なのか、あるいは風土なのか分かりませんが、こういった部分の共通性を認識したうえであらためて考えていく必要があることを勉強させられました。

もう一つ、私たちは文化の方に視点を置いているので、文化の観点から見ると、交流とはいえ、どうしても中国を中心とするスプロールというか、一方通行的な部分を感じざるを得ない部分があるのです。それは私たち文化を研究している者の怠慢かもしれませんが、果たして逆方向のようなものはこれからどのぐらい研究の可能性があるのか、ちょっと考えていきたいと思っています。

陸 ありがとうございます。大極殿を例に挙げて、その中には中国的な要素もあり、韓国的な要素もあり、それをまた解釈した日本的な要素もあるというお話でしたが、遠くからいらっしゃった林慶澤先生はいかがでしょう。

林 韓国から参りました林と申します。実は私は文化人類学を専門としていて、古代史についてはほとんど門外漢なのです。ですから今日、コメントをしなさいと言われたときにどうしようかと迷ったのですが、昨日からいろいろと考えてきて、今日の基調講演や発表を聞きながら感じたことをお話ししたいと思います。

まず、今日はこの会場で6～8世紀の、今から1300年前の交流の話をしています。確かにそのときは交流をしていましたが、今は同時通訳がないと交流できない状態です。それを考えると、その当時、いろいろなことで東アジアの三国が交流していたことは事実でありながら、どうやって交流できたのか、本当に不思議に思います。もちろん一般的には漢字があったからだ単純に言えるかもしれませんが、それ以上のことがあったことが今日の発表を聞いて分かりました。

もう一つ、これは非常に個人的な話ですが、去年、慶州で渥美財団の今西さんに「私は留学時代に渥美財団に応募したけれども落ちました」という話をしましたが、今日あらためて感心したのは渥美財団の選球眼が本当に卓越していたことです。今日の優れた発表とフォーラムの構成が私にとって非常に勉強になったので、本当に企画力の優れた財団だと思いました。

そういう優れた発表を聞きながら、今日の発表をまとめると、朴亨國先生の基調講演を含めて、東アジアにおける交流の話をしながら、モノ、人、思想をベースとした交流・国際関係という3点に絞られると思いますが、私が冒頭で話したように、これを媒介していたメディアは何なのでしょう。ただの文字の問題ではなく、先ほどの胡潔先生の発表を見ると、いろいろな人が来て、いろいろなことを教えたりしたと思います。その場ではコミュニケーションができたかもしれませんが、普段も何らかの形で交流があったのではないかと思います。交流というか、お互いを知るために何らかの資料を手に入れたと思いますが、それが手紙の形であれ、書物の形であれ、何か特別な形があったのではないかと思います。私は最近、東アジアを結び付けるメディアの問題、特に13世紀以降の東アジア

における読書共同体という問題に非常に関心があるので、その当時のメディアの問題がどうなっているのか、お話を聞ければと思います。

それから朴先生に質問ですが、先ほどの誕生仏の話などは本当に初めて聞いた話です。私はただ、「ああ、仏像だな」と。中国へ行ってみても仏像、日本に来てみても仏像、みんな仏像なのですが、あれだけ細かく分類できることを今日初めて知りました。そのことを恥ずかしいとは思いませんでしたが、先生の見目は私とは違うなと思いました。それをものとして見ることも非常に重要だと思いますが、やはり韓国と日本と中国を考えると、三国の世界観や価値観が今はこれだけ違ってきているという事実を前にして、でも考えてみると、その底辺に流れているものには共通している部分もあります。そういうものを決めてきたのは、大きく言えば宗教という問題があると思います。先生は最後に三国の比較研究をすべきだとおっしゃったのですが、先生がやってきた課題をめぐって、この三国の宗教の研究をどう進めていけばいいのか、先生のご意見をお聞きしたいと思います。

また、これも朴先生に質問ですが、先ほどの誕生仏の話で、地域によって重要になってきたところが違った、同じ仏教でもそれぞれの解釈が違ったということですが、その当時、自分たちのことをどのように位置付けたのかが気になるのです。自己認識というか、自分の位置付けというものが、いわゆる芸術のところでは違う部分を生み出したのだと思いますが、その当時、自分たちをどのように位置付けていたのか、お聞きしたいと思います。

それから、われわれの未来人力研究所と渥美財団のこれからの課題を考えると、最後の李成制先生の発表で考えるべきだと思ったのは、最近、中国が世界史の前面に登場して、ある意味では韓国と日本はどうなのかなど、いろいろな話をしているのですが、そう言いながらも一方では東アジア共同体と言っています。そういうことを考えると、こういう文化的なアプローチは本当に重要だと思います。それをお互いに理解することによって、本当の共同体を築く土台が作れるのではないかと思います。誤解してしまうと、韓国と日本とで何とかして、中国を東アジアから排除しようと思うかもしれませんが、そうではなく、歴史から教訓を得て、どういう共同体の作り方を考えていくべきかということを考える時間にもなったので、理事長と今西さんに感謝したいと思います。

陸 ありがとうございます。朴先生に対する質問がありましたので、朴先生、お願いします。

朴 まず、どのように取捨選択するかということになると、やはり人間だと思うのです。どういう人がそこにいて、どういう人が渡ったのか。一番のベースは人間だと思います。その人が何を知っていて、何を解釈したのか。それはやはり人間が違えばすべてが変わっていくと思います。

例えば先ほどの発表では作品を見せるということで、中国、韓国、日本にあるものをお見せしたのですが、右手で地面を指す触地印。日本では降魔触地印などというのですが、7世紀中ごろから8世紀前半まで中国、特に新羅でものすごく

流行って、触地印は7～8世紀の朝鮮半島の仏像の3割を占めているのです。しかし、奈良時代の日本には存在しないのです。

それはなぜかという、日本が華嚴宗あるいは華嚴信仰と最初に接するのは、740年の聖武天皇の40歳の誕生日のときに、中国に行って法蔵ほうぞうに学んだ新羅しんの審祥しんじょうというお坊さんが来て、初めて講演をすることからです。それによって日本は740年になって初めて華嚴信仰を知ったのですが、そのときすでに中国や朝鮮半島では智拳印ちけんいんのものが本尊に変わっていたのです。その断絶の期間中、ものが入ってこない、正しく入ってこない、その辺を知っている人が入ってこないことによって、日本には触地印の阿弥陀が存在しないことになります。これと同じ状況として、鎌倉時代になると禅宗の本尊として釈迦が入ってきますが、華嚴宗の本尊としては入ってこないわけです。

そのように伝わらないものもあると思います。それは時期的な問題で、多分人間が伝わっていないからだと思うのです。特に中国や新羅の華嚴宗のお坊さんは来ませんでした。だからその地域で流行ったものが、伝わるか伝わらないかは運次第で、それがかなり大きいと思います。

もう一つの例として、先ほどの金尚泰先生の発表でもあった密教こんごうちせは金剛智こんごうち、善無畏ぜんむいによって中国に入ってきます。そして8世紀前半に流行って、その弟子の不空ふくうというお坊さんが則天武後のブレンとして国師になることによって、則天武後の息子の代宗の代まで五台山を中心に密教が中国で流行ります。朝鮮半島でも740年から約20年間、密教が流行ります。しかし不空は、日本の持統天皇のときの道鏡のように、則天武后や代宗と一緒に政治家として悪さをするのです。それで不空が亡くなった後、中国全土で密教を排除する動きが起きます。

それによって逃げ出したのが不空の弟子けいかの恵果です。恵果は中国の青龍寺の客僧で、中国で密教が滅びていく最後のときに逃げていったところ、日本から空海というお坊さんがたまたま来て、それを見て恵果は喜ぶのです。中国ではみんな密教を排除しようとしていたのですが、ちょっといんちきっぽい空海に「こちらではもう滅びていくものだから、あげようか」と言って、あげたわけです。その後は最澄も空海にだまされて密教を求めるようになったのです。

最澄はものすごく勉強好きな、まじめな人ですが、空海はそうではないのです。私は華嚴密教が専門なのでそう思っているのですが、そうして最澄、空海によって、天台宗、真言宗で、日本では中期密教がものすごく盛んになります。しかし中国や、ほぼ同じ流れを持っている朝鮮半島では8世紀末、あるいは9世紀初めに密教は痕跡を消すわけです。それはやはり不空という一人のお坊さんが政治的にもものすごく優れていて、一時期ものすごく繁栄したけれども、その人がやり過ぎたので、その後滅びていったということです。

ですから、すべての文化交流、取捨選択は基本的に人間のなす業であって、どういう人が何を学んで、どういう人に伝わったのか。例えば今、渥美財団でこういうフォーラムができるのも、そういう奨学生を採ったからです。奨学生がいるから、その人たちによってこういうフォーラムができるわけで、モノ、人間、思想があるのですが、基本的には人間が中心になると思います。

それと、人間を介さないものも一つあります。それは造形の伝播です。モ

ノからモノへ伝わっていく。それは単なる知識なのですが、それぞれ自然環境や社会的な環境が違うので、自分たちにとって何が美しいのか。それを求めていくと自然に、地域ごと、時代ごとに違う形になっていくのです。そこに後付けのような感じで理論付けされて定着するものがある、やはり人間の流れと造形の伝播の二つが、東アジアを考えると、これから研究するときが一番重要なものではないかと思います。

陸 ありがとうございます。次は李先生、中国、韓国、日本の共同体について何かお考えがあればお願いします。

李 ありがとうございます。共同体については大した意見を持っていないのですが、どのように答えたらいいか分からないのですが、一応今考えていることを申し上げたいと思います。

中国から歴史の問題が広がって、韓国との間の歴史紛争という言い方もありますが、そのような問題がまだまだ残っていて、過去の問題が現代人にとってどういう問題であるかというのは、まだまだ錯綜しているというか、分かりません。過去のことなのですが、まだまだ過去のことが、今ここに住んでいる人たちにとっても大きな問題になると思います。

最近では東アジア史という教育科目もできていますが、日本の学会ではずっと前から、東アジアという地域社会で、日本の歴史、韓半島三国の歴史を考えてみようという動きがあり、研究成果もありました。しかし、今日の私の発表が、それに必ずしも一致するとは思わないのですが、一つの考えがあります。今日の発表を聞いて皆さんがどう感じられたか分からないのですが、高句麗に倭国から派遣された使節が来たということは、一般的な立場からは、例えば高句麗がこのように派遣したから、いろいろな過程を経て、聖徳太子など、それが遣隋使まで影響を与えていると理解するのですが、私の考えでは、関係を結んだというのは両方が手を合わせないとできないということです。片手では音はしないですね。やはり二つの手があるからこそ握手もできるわけです。同じ東洋で、高句麗が何かしても、受ける側の外国から応じることがなければ、やはり両方の関係というものは実現できなかったでしょう。

そのような次元から、韓国人の立場から古代韓国史を見なければならぬ。あるいは日本人だから、日本人の立場を中心に見なければならぬ。あるいは中国人だから、古代の中国の歴史だから、偉大なる帝国だったというのは、その発想というのが、基本的には研究にある程度介入してきます。そのときは問題も発生するのですが、あえて申し上げると、その問題を除いて、高句麗は高句麗で、唐、隋、中国大陸にあった王朝は、客観的な史実の中でどのように動いていったか、彼らの立場はどうだったか。研究はその線までにとどまるべきではないか。それが現代人にどのような影響を与えているか、というのはまた別の問題ではないかと私は思います。

そのようなことから、東アジアの歴史や、東アジア共同体というのは現実の問題でしょうが、現在と過去の営みをそのまま認めて、それで研究を始めていくこ

とから客観的な研究ができるのでしょうか。これからの共同体を構築していくのに少しでも、歴史的にある程度寄与したら、私も幸いだと思います。

陸 次に今の話とも少し関連しているので、胡潔先生にお願いしたいと思います。今日、主に議論されているのは渤海使、遣唐使などの国の使節レベルで文化交流、国際的な交流がどのように行われてきたのかということでしたが、一般の人たちはどのように交流したのか、一般のレベルでどのように大陸から文化などいろいろなものが渡ってきたのか。そういう質問がされているので、お願いします。

胡 当時の交通事情もあって、個人で日本から隋、あるいは唐に渡ることは極めて困難なことだったと思います。記録によると、今でいう私費留学生として韓半島から唐に渡っていく人はいましたが、日本の方はほとんど、今でいう官費留学生です。これは一つ、当時の事情による留学事情だと思います。

先ほど林先生がおっしゃった交流の手段、メディアの話ですが、律令とちょっと関連のあることで、確かに天武天皇・持統天皇の時代は律令を本格的・体系的に取り入れる時代ですが、持統天皇のときに、書くことや中国語の発音を教える音博士や書博士に対して白銀20両を与えるというような記録が出てくるのです。当時は多分、それが教育の上では必要だったのです。それから記録には新羅の言葉を学ばせるというのも出てきます。先ほどお話ししたのは使節や学問僧ですが、文化交流の仲介となる人材が養成されていたことが記録からも多少分かります。

陸 ありがとうございます。一般のレベルでの交流はなかなか記録がないので難しい話になると思いますが、質問された方、これでよろしいでしょうか。

せっかくの機会なので、ほかにご質問などがあればお願いしたいのですが、いかがでしょうか。

林 こちらに来て教えるときには口頭で教えるのですか。教材などは？

胡 テキストについては、私も不勉強であまり分かりませんが、発音を教える人を重要視したという記録は出てきます。恐らく発音に関する書籍、要するにテキストは当時使われていたのではないかと勝手に推測しています。

清水 話は変わりますが、メディアに関連して、先ほど朴先生から造形が伝わるといいう話がありましたが、建築の方では最初に様^{ためし}と日本語で言っている模型が持ってこられたというのです。それによって造形が伝わるのですが、建築の場合、それを造る技術は在地のものなので、どうしても形が変わっていくところがあるわけです。

今日は金尚泰先生の伽藍配置の問題を大変面白く聞かせていただいて、完成度が高くて私には突っ込みようもないのですが、面白いと思うのは、例えば伽藍配



置は伝わるけれども、一つひとつの建物を見ると全然形が違うのです。こういう時代になってくると技術は伝えずに形というか、配置だけを伝えるようになるのかなという気がします。それとともに新羅、百済、高句麗の中で、そういう建築を伝えるときのメディアについては史料や発掘品などで分かっている情報はあるのでしょうか。

金 初めの質問は、建物が違って、一つの骨格として伝来してきて、伝統と風習によって、共通性もあるし、でも違うところもあるのではないかとおっしゃったのですが、そのところを詳しくおっしゃっていただければと思います。

仏教建築は、実際は中国ではなくインドで発生して、中国に来て、それから韓半島に伝来してくる過程の中で、その広がりの中で、それぞれ特性があったわけです。インドの場合はストゥーパから発達して、ストゥーパとサンガラーマ（僧院）の両方ができ上がって、それが中国に渡ってきて、そのままストゥーパの形ができ上がったわけです。それを自分たちがよく使っている、ほかの材料や形で表現したのです。

仏教建築の場合、仏様は王様のような存在ですから、宮殿を建築する概念など、いろいろな概念を投入して伽藍を発展させたので、隋や唐など、当時の先進国であった韓半島では当然習えたと思います。でも、日本に渡ってきたときに、形は中国に行って見たでしょうが、そのデザインの感覚というのは、文化が違っていると形や色など、見る角度も違うのでしょうか。例えばアメリカが最先進国だとしたら、そこにあるまま来るのではなく、日本的に変わったり、韓国的に変わったり、その姿はそれぞれの国で違ってくるでしょう。

日本も一緒に、一塔式伽藍が入ってきたのですが、法隆寺の場合は左右に建ち並んでいます。韓国ではほとんどありません。現れたとしても、塔院として建設されたのは8世紀を過ぎてからです。文化が一緒だとすれば、導入してきたときにはそれぞれ持っている人や条件によって変わってくるでしょう。

二つ目はメディア的な史料をどこから得ることができるのか。この質問についてももう少し詳しくお聞きしたいのですが。

清水 建築を伝えるのには例えば模型が媒体としてあるのですが、仏教建築、伽藍配置などの場合はどのように伝えるのですか。媒介するものがありますか。

金 私の研究では、メディアというのはどのように伝わってきたかを韓国の史料で、というのはとても難しいです。特に古代史においては、メディア的に一番大事な史料なのですが、なかなか手に入れることができません。私の場合は模型が一次的な史料ですが、模型とか彫刻などは発掘するのがなかなか難しいので、歴史の流れからいろいろな文献——主に発掘から得られた配置図や、中国から出てきた痕跡はほぼ文献です——を一次史料として使って、その次に美術工芸史など、いろいろな歴史とか、共通的なものを合わせて研究しています。

実際には、ある伽藍配置の模型を作って、その土地に持ってきたのではないでしょう。多分難しかったでしょう。お坊さんたちが遣唐使で行くときの、『入唐求法』もそうなのです。今のツアーのようにあちこちを回りながらスケッチして、勉強したものの記録を残して、いろいろな思想や教理などを持ってきて、例えば明朗法師ビョンナンといいますが、初期密教の修得に韓国に来たときに、密教の儀礼を修得して、経典に書いてあるとおりに土の上に描いて、お坊さんたちを配置して儀礼をしたという。その文献に出てくるとおり、四天王寺を分析すると、そのお坊さんがやったこととほぼ一致しています。

朴 お話ししたことに対して、ちょっとコメントします。伽藍配置と建築や仏像は全く違う次元のものであって、仏教の教理や経典の中に書かれるのは伽藍配置までなのです。お坊さんが教理的な解釈、あるいは思想的なもので意見を言えるのが伽藍配置なのです。

それに対してモノを作ることになる、当時の使節団、あるいは誰かが行くときには、今だったらカメラマンなどがいてみんな撮るのですが、昔は絵師と工人がついていったのです。絵師は今のカメラマンと一緒に、記録をスケッチします。それは描いているだけです。工人は技術をもらう人たちで、それがついて行って学んでくるのですが、例えばギルギットから出てきた岩刻画のところに、岩に書かれたものの中にどんな記録があるかという、当時のインドから中国に行くときの北魏の使節の中で、やっと向こうで秘密にノミを3本得ることができた、それはうれしいことであるというものです。

だから、技術の伝達とは何かというと、道具なのです。道具の使用法はかなり重要で、当時の国は道具や技術が盗まれることをかなり厳しく注意していました。北魏の雲岡石窟の文書には、工人が集まると朝礼でノミの数を数えると書かれて

いるのです。誰か横流ししたのではないかとってやるわけです。

お坊さんに技術が分かるかという、分かるはずがないのです。伽藍配置という大枠のプロデューサーをやるのがお坊さん、あるいは文化人で、それを建築するのは技術者なのです。例えば新羅は百済から工人を拉致してくることによって仏国寺などの木造の建物を造りました。

結局何が重要かという、お坊さんは外見ばかり見て建物は造れないのです。だから、全体のプログラムを作るお坊さん、いわゆる文化人が必要です。そして実際に造る人が必要で、造るときに必要な道具、その三つがそろったときに全く同じものが造れるわけです。でも、その三つがそろったことはめったにないのです。

例えば日本の場合、持統天皇のときに西大寺の東塔を造ったのですが、基壇を発掘すると八角形なのです。八角形の七重の塔を建てようとしたのですが、結局、当時の技術だと造れないわけです。四角いものだと木組みが外れないのですが、八角形だと重さで開いてしまうのです。そこで途中で計画を変更して四角にしたので方形の塔になっているのです。『日本霊異記』には八角形から四角にしたために罰を受けたとか、地獄に行って火あぶりにされたと書かれているのですが、結局、理想と実際のモノ作りは別のもので、だから当時のメディアというのは、やはり人間で、今と一緒だと思うのです。

■ 金 少し思い出したことがあります。私がいる扶余に定林寺という有名なお寺があるのですが、この間発掘したらまた別のものが出てきたのです。発掘したことから文献をもっと詳しく探してみると、木塔があった可能性が高いと思いますが、定林寺は塔と金堂を建てるときに、南朝の梁から木工と石工を送ってもらったという記録があります。

まさにこの交流を通じて、百済から日本に工人を送ったように、韓半島の百済でも中国から工人を送ってもらってお寺を建てたのです。当時は中国から木塔を造る先進技術を持った工人がやってきたのでしょう。その工人たちが道具を持ってきたのがメディア的な資料ではないかと思います。

■ 陸 清水先生、よろしいでしょうか。

なかなか熱い議論がされているのですが、会場の方から何か質問はございませんか。お願いします。

■ Q1 中国の延辺大学から来た金香海と申します。こんな貴重な機会を与えていただいて、本当にありがとうございました。

私の専門は国際関係です。いろいろな先生の貴重な講演を聞いて共通のものがあるのではないかと思います。あまり専門的なことは分からないのですが、今、東アジア共同体の問題が出ました。東アジア共同体を作るという話が出ると、東アジアには同じものがあるのかということ。一つは東アジアの範囲をどう規定するか。地理的に規定するか、それとも文化的に規定するか。そして今作るなら、東アジアには本当に同じアイデンティティがあるのかどうかということ

とです。4人の先生のお話を聞くと、1300年前に東アジアには共同の文化交流があったということです。胡先生を除く3人の先生が仏教の交流をおっしゃったのですが、中国、韓、日本の三国では同じ仏教だけれども非常に違うものがあると。胡先生は、東アジア三国には、政治的な制度の上では同じものはある、その上に文化的にも同じものがあると。

胡先生と3人の先生はちょっと違う考え方ですが、私の質問は、1300年前に東アジア、特に日・中・韓で文化的に同じアイデンティティがあったかどうか。もしあったとしたら、それが1300年前からどのように変化してきたか。そして今、東アジア共同体を作るなら、何を基礎にして作るのか。1300年前の文化を基礎にして作るのか、今から新しい文化的なアイデンティティを作るのか。1300年前に同じものがあったかどうかは分からないのですが、三国の間で多様性があることは同じです。これが歴史の過程でどのように変化したか。もし、現在の東アジアが同じ東アジア文化だったら、なぜお互いに認め合えないのか。その辺について先生たちの考え方を伺いたいと思います。

陸 朴先生、お願いします。

朴 かなりシビアな問題になった感じですが、当時の東アジア共同体は、今でいうと、例えば白みそでみそ汁を作るのか、赤みそで作るのかという差があったとして、では日本は違うアイデンティティなのかということです。やはり本音と建前があったと思うのです。それぞれの国は、できれば自分の国が東アジア全体を制覇したいというのが本音だったと思うのです。そのためには先進文化、あるいはありがたいものや欲しいものは取り入れるけれども、そうではないものは破棄するという感じでした。

これからの東アジアをどうするかといったときに、例えば地球上の文化圏からすると小アジア文化圏、あるいはそこから発生したヨーロッパとアフリカ系、アジアでいうとイスラーム圏の、いわゆる小アジアのペルシャを規範としながらキリスト教が入ってきた西アジアと、西アジアのものを中心としながらも独自のものを作った東南アジアまでのインド文化圏、それと比べて、いわゆる東アジアは大きな差を持っているわけです。その差は東洋哲学、特に一番重要なのは死生観だと思います。何が重要かという、人間が死ぬときにどうやって死ぬのか、死んだらどこへ行くのかという発想、あるいは何を一番求めるのか。無病長寿、あるいは神仙になりたいというものが、いわゆる小アジアの方だと、ミイラを作って、魂は死者の国に行って、後で自分の体に戻ることによって完全な復活をする。あるいはインドのように輪廻転生して次に行くために、この世の痕跡をすべて消すために火葬をするというものは少し違うわけです。

だから全体的に東アジアというのは、地球上のほかのものからすると、ある程度のアウトラインは持っています。ある程度のベースは一緒なのですが、それぞれの地域や文化圏が違って、人種が違うわけです。

それは中国が一番問題だと思います。なぜかという、中国では今、漢民族が全体の8割を占めているのですが、隋が統一したことによって初めて中華思想が

形成されます。中華思想が形成されることによって、朝鮮半島や日本でも自意識がかなり向上したわけです。そういうモデルケースがあったので、それを見ながら、われわれもそうしたいという思惑がドミノ崩しのように広がっていったのだと思うのです。

だから本音と建前が必ずあるのですが、細かいところが違うからといって東アジアが一つになれないかという、多分ヨーロッパと一緒にするよりはなりやすいのではないかと思います。

陸 はい、会場の方。

Q2 朴先生のお話を聞いて、私も門外漢でありながら一言申し上げたいと思ったのは、日・中・韓となると、それ以外の世界が全く見えない状況になってしまうのです。日・中・韓の問題が東アジアの軸であることは間違いないのですが、中国の漢民族がいつできたかという話から、東アジアの文化の中心軸である中国の中身を見ると、やはり北方民族との交わり合いの中で、いろいろな歴史が生み出されてくるわけです。

なぜ私がこんなことを聞こうと思ったかという、インドから仏像が来たときは裸を多く見せ、それが中国などに伝播してくるによって徐々にスカートが長くなっていくということでした。そうすると、例えば契丹など、北方系の民族を経たときの仏像はどういう状況なのか。朴先生に一言お伺いしたいと思います。

朴 ちょうど去年、遼寧省などを調査しました。実は私は1989年から科研で中国の各省にはどういう文化があるのかという悉皆調査をしていて、去年は遼寧省を1カ月間回ったのですが、南北朝時代になぜ北朝に仏教が国教として受け入れられたのかという、北方遊牧民族からすると南方の、今の江南地域の中華民族が持っている道教や神仙思想に対抗するための思想的なベースが欲しかったからなのです。そのために北方民族は北魏や西魏などを含めて、みんな仏教を求めたのです。

それで隋が統一して唐になると、唐は李氏という、老子の本名が李氏なのですが、同じ李氏だからといって、唐は仏教の国ではないのです。唐の国教は道教なのです。しかし、いわゆる唐の皇帝の一番の関心というのは李耳、すなわち老子だということで、そこで、いわゆる隋・唐では中華思想がベースになるのです。

契丹、遼・金などではどうかという、そこに同じ仏教を持ってくると、同じものなので対抗できないのです。そこで遼・金はチベットの仏教を持ってきます。チベットから上がってきたものが中国の山西省の五台山に入って、横の草原の道から上の方の、万里の長城を越えた上で交流するのです。いったん渤海まで流れて、渤海使が石山寺まで経典を持ってくるのですが、その流れで、ラマ教といわれるチベット密教系のものが遼・金に入ってきます。

彼らは何を考えたかという、インドでは仏教は中世期にすでに滅びていたので、インドの法灯を引き継いだチベットの方に正統性があり、チベット密教の方

が中国の密教より正しい密教だと。われわれはそれを持っているのだということで、遼・金、あるいは明・清まで、チベット密教がベースになるのです。

だから古代の宗教において、そのベースになる最大の目的は政治的なものなのです。自分たちの方に正統性があるという、政治的な道具として使うわけです。

もちろん造形的にも全く違うものです。遼寧省のものは完全に五台山あるいはチベット系で、裸のものや飾りが多いものもあり、当時の唐や宋のものとは全く違う様子になっています。より異国民的で、多分チベット人などはあまり見えないはずです。見ていないので、中国人に似ていない顔を作るのです。だからものすごく変な顔になっています。

陸 ありがとうございます。これだけの大きなテーマを1時間で討論することはなかなか難しいのですが、この場でできなかった議論は懇親会でまたできるかと思えます。

5分ぐらい過ぎていたので、これでパネルディスカッションを終わらせていただきますが、皆さん、一言ずつお願いできますか。では、林さんからお願いします。

林 ディスカッションを通じて、また古代史の発表を聞きながら、近世、歴史時代をやっている私としては非常に勉強になりました。本当にありがとうございました。

清水 今日はお招きいただいてどうもありがとうございました。幾つか質問にならない感想のようなものを投げかけたところ、ほとんど朴先生に拾っていただき、非常に拡大していただいて大変勉強になりました。こういう会が今後も長く続くことによっていろいろなものが生まれるなということを実感しました。

朴 ありがとうございます。個人的なことですが、13年前ですか、東大寺で密教図像学会があり、そこで発表したのが、私の研究の日本での最初の発表でした。それで2001年に、ちょうどこの公会堂で、今も東大寺大仏に関するシンポジウムというのをやっていますが、第1回目のときに東大寺大仏についてまたここで発表して、巡り合わせというか、3回目、またこの建物を使わせていただいて、自分は東大寺大仏と縁があるのかなと思います。ありがとうございました。

金 この席を作っていただいて、渥美財団をはじめ、いろいろな方々、ありがとうございます。やはり学問というものは、自分のことだけを考えるのはよくないので、いろいろな学者のつながりによって研究していけるかなと思いました。それと、韓国と日本の交流がもっと活発になったらいいかと思います。

胡 1300年前の東アジアも今も、人間の歴史ですから、大きな意味では同じだと思います。東アジアにおいては普遍性もあれば、独自性もあります。ですから、同じところもあれば、違うところもあります。また、政治的には衝突もありま

す。東アジア全体で共同体を構成するには、普遍性、お互いの共通基盤を重要視して歩み寄るしかないと思います。

■ 李 この席を作っていただいて、私の未熟な意見を発表させていただく機会を与えてくださった渥美財団に対して、すごくありがたいと思っています。私は文字で記録された文献で研究しているのですが、昨日見学したのを見ても、こんなものがここに作られていたなどというのは、こんなものをつながるかなど。私が無理やりに引っ張るときもあるのです。どうやって作られたか、仏像が持っている意味は何か、なぜその寺院を建てたか、塔はなぜ一つになったか、二つになったか。こんな問題を習うことによって、今後の研究の役に立つかと思っています。

先ほども申し上げたのですが、関係ある人たちが集まって勉強することも勉強になりますが、遠く離れた分野の人が集まって勉強することも、さらに勉強になるのではないかと思います。最後に、朴先生が先ほど縁のことをおっしゃったのですが、そのことがまたつながったらいいかと思っています。

■ 陸 ありがとうございます。少し時間を過ぎましたが、とても濃い話ができたとはいえますし、懇親会の方でも話ができるかと思います。パネルディスカッションに参加していただいた先生の方々、ありがとうございます。これでパネルディスカッションを終わらせていただきます。

講師略歴

■ 朴 亨國 【パク ヒョングク】 PARK Hyounggook

武蔵野美術大学造形学部教授、文学博士。1965年、韓国慶北高霊郡生まれ。延世大学校文学部史学科卒業、武蔵野美術大学大学院修士課程修了、名古屋大学大学院博士後期課程修了。専攻は仏教彫刻史、密教図像学。主な著書に『ヴァイローチャナ仏の図像学的研究』、『韓国の浮彫形態の仏教集合尊像（四仏・五大明王・四天王・八部衆）に関する総合調査』（科研報告書）、『カラー版 東洋美術史』（共著）、『観音菩薩像の成立と展開』（共著）、『大日如来の世界』（共著）などのほか、学術論文多数。また、第13回国華賞（奨励）賞（2001年）、第1回日韓仏教文化学術賞（2002年）などを受賞。

■ 金 尚泰 【キム サンテ】 Kim Sangtae

1968年生まれ。弘益大学校建築学科工学士、工学修士、工学博士：建築計画（建築史）。米国 UCLA、International Institute、Center for Korean Studies、Post Doctor Researcher。（社）韓国建築歴史学会幹事。彌勒寺址石塔補修整備団 担当（6級相当）。現在、韓国伝統文化学校伝統建築学科助教授。

主要著作：研究課題に「韓国デザインDNA 発掘構築の深化研究」（2010）知識経済部、「扶余古都保存事業公共教育施設移転 基本調査」（2010）扶余郡、「ソウルデザイン資産100選の深化研究、ソウル城郭、崇礼門、興仁之門」（2009）ソウル市、「公州古都歴史文化観光開発マスタープラン」（2008）公州市、「北韓国宝級文化財 Data Base 構築及び北韓仏教寺刹建築Contents研究」（2006）国立文化財研究所。研究論文に、「古代東アジア舍利蔵置に現れる建築意匠の要素に関する研究」（2010）、「南海神祠基本計画による神堂建築考察」（2009）、「新羅中代伽藍の空間と意匠に現れる密教図像研究」（2009）、「7世紀の護国護法三部経による新羅護国伽藍と東アジア仏教建築比較」（2007）、「感恩寺の舍利莊嚴による2塔構成原理に関する研究」（2007）、「7・8世紀東アジア2塔式伽藍の生成と展開に関する研究」（2003）その他多数。

■ 胡 潔 【こ けつ】 HU Jie

1956年、上海生まれ。1983年上海外国語大学卒。1995年お茶の水女子大学日本文学修士課程修了、1999年博士号取得。現在名古屋大学准教授。

主要著書：『平安貴族の婚姻慣習と源氏物語』（風間書房、2001）、「『河海抄』の妻妾論について」（『中古文学』1999年11月）「長恨歌」と「桐壺」の巻（『海外における源氏物語の世界—翻訳と研究』風間書房、2004）、「平安文学における「博士」、「学生」—官職、位階とのかかわりを中心に—」（日向一雅編『王朝文学と官職・位階』竹林社、2008）、「閨怨詩と恋歌—表現の「型」の衝突と融合」（平野由紀子編『平安文学新論—国際化時代の視点から』風間書房、2010）

■ 李 成制 【イ ソンジエ】 LEE Seongie

西江大学校卒業（文学博士）、高句麗研究財団 副研究委員を経、現在、東北亜歴史財団 研究委員／釜山大学校韓民族文化研究所客員研究員。

主要著書：『高句麗の西方政策研究—北朝との対立と共存の関係を中心に—』（ソウル国学資料院、2005）、「中国の辺境認識と葛藤」（共著、2007）、「高句麗の政治と社会」（共著、2007）、「570年代における高句麗の対倭交渉とその意味—新しい対外戦略の推進背景と内容に関する再検討」（2009）、「高句麗と渤海の城郭運用方式に関する基礎的検討—延辺地域に分布する城郭に対する理解を兼ねて—」（2009）、「古代環東海 交流史」（共著、1冊2巻、ソウル東北亜歴史財団、2010）など。

「1300年前の東アジア地域交流と
エスノセントリズム」報告

金 雄 熙

一年ほど前の2010年2月、韓国の慶州で「東アジアにおける公演文化の発生と現在：その普遍性と独自性」というテーマで第9回日韓アジア未来フォーラムが開催された。今年の2月は、その続編として日本の慶州ともいべき奈良で、奈良時代の仏教文化の日・中・韓の三国流伝について検討する運びとなった。第10回フォーラムの正式なタイトルは「1300年前の東アジア地域交流」であった。

昨年度の慶州フォーラムで、奈良から空輸してきた一升瓶の「春鹿」が目の前で消えてしまう大事件があったのは記憶に新しい。今回のフォーラムは、陸さんのご案内で興福寺及び国宝館を見学することから始まったが、目玉は今西酒造「春鹿」の酒蔵見学及び利き酒だったのかもしれない。これできっと遺恨を散ずることに成功したのではないかと思う。もちろん、3日連続の日本の素晴らしい仏教文化や世界遺産の見学も貴重な経験だったが（個人的に3日でこんなにたくさんのお仏さんに出会ったのはこれまでもこれからもないだろうと思う）、「春鹿」でちゃんとけじめをつけることができたのもよかった。

フォーラム当日、私の予想とちがって「満員御礼」に近いレベルの聴衆の多さに驚いたし、講演内容の整合性にも感動を覚えた。今考えてみると、本当に形式、内容、そして番外の三拍子が揃った素晴らしいフォーラムができたと思う。今回のフォーラムで私はとりわけ、文化交流やその解釈においてはエスノセントリズム（ethnocentrism、自民族中心主義、自文化中心主義）が付きまとうものなのか、という問題について考えてみた。

奈良という地名の由来については朝鮮半島起源説があり、韓国人の間では結構受けがいいようだ。韓国語で「なら」と発音される言葉は日本語の「国」を意味する。韓国語の「なら」が日本に渡って当て字され、奈良となったというわけだ。百濟（くだら）の日本語読みについても同様の文脈で説明することができる。大きいという意味の韓国語である「クン」が「なら」の前に付くと大きい国を意味するが、「くんなら」から「くだら」へと自然に読み方が変わったというのだ。当時の日本にとって百濟は大きい国であったわけだ。この類のものは決して少なくない。

韓国で地域によっては奈良漬（ならづけ）という言葉は今でも通じる。日本とまったく同じことを指しているのだが、日本帝国時代の名残といって言葉の使用には慎重さを要する。日韓交流の歴史的な経緯を考えると、「なら」という言葉

に込められている二重の含意はそれほど驚きに値しないものなのかもしれない。

昨年度日本における一連の「平城京遷都1300年」の祝賀イベントからもうかがえるように、奈良時代には唐の都長安を中心とした東アジア文化圏が形成されていた。名古屋大学の胡潔さんの発表によると、仏教・律令・漢字などがこの文化交流圏の共通基盤をなしており、国家間の外交を担う「遣隋使」、「遣唐使」、「渤海使」、「新羅使」などの使者、唐の文化を学ぶために派遣された学生・学問僧たちが中国、朝鮮半島、日本の間を行き来し、外交や文化の伝播の役割を果たしていた。すでに1300年前からこの地域には素晴らしい文化交流があったのだ。

このあたりで韓国側の金尚泰さんによる仏教文化に関する興味深い発表を紹介しよう。古代東アジア地域における双塔式伽藍配置の背景としては護国伽藍や密教関連の伽藍が挙げられるが、このような空間構成の原理は日本の双塔伽藍においてもその関連性を見出すことができるという内容である。7世紀から8世紀の東アジア地域では仏教が盛行し、寺院では、二つの塔を金堂の前に配置する「双塔式伽藍配置」が流行したという。しかし、中国ではこのような形式の伽藍配置として現存している事例はまだ確認されていない。韓国の場合は、多くの寺院がこのような配置を継承しており、奈良（西の京）の薬師寺の伽藍配置のモデルとなったという。

統一新羅時代の朝鮮半島で花を咲かせた双塔伽藍が中国とは独自のルートで日本に影響を及ぼしたということが指摘されているわけだ。ややもすれば1300年前の仏教をめぐる素晴らしい交流文化がエスノセントリズムに染められかねないところでもあった。金尚泰さんは最後まで中庸を守りきったと思われるが、エスノセントリズムの甘い誘惑から自由でいられる韓国人はどのくらいいるだろうか。

以上の話は、仏教文化には門外漢である一韓国人として、あくまでも韓国を愛し、真の日韓交流を求める立場からの自己批判でもある。ところが、いうまでもなく、エスノセントリズムは韓国人の専有物ではあるまい。異文化交流には常に自文化中心主義の落とし穴が隠されている。日韓アジア未来フォーラムは、これまでそうだったように、これからもエスノセントリズムという共通の敵と戦いながら東アジア地域交流を積極的に進めていく場になってほしい。

SGRA レポート バックナンバーのご案内

- SGRA レポート01 設立記念講演録 「21世紀の日本とアジア」 船橋洋一 2001. 1. 30 発行
- SGRA レポート02 CISOV 国際シンポジウム講演録 「グローバル化への挑戦：多様性の中に調和を求めて」
今西淳子、高 偉俊、F.マキト、金 雄熙、李 來賛 2001. 1. 15 発行
- SGRA レポート03 渥美奨学生の集い講演録 「技術の創造」 畑村洋太郎 2001. 3. 15 発行
- SGRA レポート04 第1回フォーラム講演録 「地球市民の皆さんへ」 関 啓子、L.ビッヒラー、高 熙卓 2001. 5. 10 発行
- SGRA レポート05 第2回フォーラム講演録 「グローバル化のなかの新しい東アジア：経済協力をどう考えるべきか」
平川 均、F.マキト、李 鋼哲 2001. 5. 10 発行
- SGRA レポート06 投稿 「今日の留学」「はじめの一步」 工藤正司 今西淳子 2001. 8. 30 発行
- SGRA レポート07 第3回フォーラム講演録 「共生時代のエネルギーを考える：ライフスタイルからの工夫」
木村建一、D.パート、高 偉俊 2001. 10. 10 発行
- SGRA レポート08 第4回フォーラム講演録 「IT教育革命：ITは教育をどう変えるか」
白井建彦、西野篤夫、V.コストブ、F.マキト、J.スリスマンティオ、蔣 恵玲、楊 接期、李 來賛、
斎藤信男 2002. 1. 20 発行
- SGRA レポート09 第5回フォーラム講演録 「グローバル化と民族主義：対話と共生をキーワードに」
ペマ・ギャルポ、林 泉忠 2002. 2. 28 発行
- SGRA レポート10 第6回フォーラム講演録 「日本とイスラーム：文明間の対話のために」
S.ギュレチ、板垣雄三 2002. 6. 15 発行
- SGRA レポート11 投稿 「中国はなぜWTOに加盟したのか」 金香海 2002. 7. 8 発行
- SGRA レポート12 第7回フォーラム講演録 「地球環境診断：地球の砂漠化を考える」
建石隆太郎、B.ブレンサイン 2002. 10. 25 発行
- SGRA レポート13 投稿 「経済特区：フィリピンの視点から」 F.マキト 2002. 12. 12 発行
- SGRA レポート14 第8回フォーラム講演録 「グローバル化の中の新しい東アジア」
+宮澤喜一元総理大臣をお迎えしてフリーディスカッション
平川 均、李 鎮奎、ガト・アルヤ・プートウラ、孟 健軍、B.ヴィリエガス
日本語版2003. 1. 31 発行、韓国語版2003. 3. 31 発行、中国語版2003. 5. 30 発行、英語版2003. 3. 6 発行
- SGRA レポート15 投稿 「中国における行政訴訟—請求と処理状況に対する考察—」 呉東鎬 2003. 1. 31 発行
- SGRA レポート16 第9回フォーラム講演録 「情報化と教育」 苑 復傑、遊間和子 2003. 5. 30 発行
- SGRA レポート17 第10回フォーラム講演録 「21世紀の世界安全保障と東アジア」
白石 隆、南 基正、李 恩民、村田晃嗣 日本語版2003. 3. 30 発行、英語版2003. 6. 6 発行
- SGRA レポート18 第11回フォーラム講演録 「地球市民研究：国境を越える取り組み」
高橋 甫、貫戸朋子 2003.8.30 発行
- SGRA レポート19 投稿 「海軍の誕生と近代日本—幕末期海軍建設の再検討と『海軍革命』の仮説」
朴 榮濬 2003.12.4 発行
- SGRA レポート20 第12回フォーラム講演録 「環境問題と国際協力：COP3の目標は実現可能か」
外岡豊、李海峰、鄭成春、高偉俊 2004. 3. 10 発行
- SGRA レポート21 日韓アジア未来フォーラム 「アジア共同体構築に向けての日本及び韓国の役割について」 2004. 6. 30 発行

- SGRA レポート 22 渥美奨学生の集い講演録 「民族紛争－どうして起こるのか どう解決するか」 明石康 2004. 4. 20 発行
- SGRA レポート 23 第13回フォーラム講演録 「日本は外国人をどう受け入れるべきか」
宮島喬、イコ・プラムティオノ 2004.2.25 発行
- SGRA レポート 24 投稿 「1945年のモンゴル人民共和国の中国に対する援助：その評価の歴史」 フスレ 2004. 10. 25 発行
- SGRA レポート 25 第14回フォーラム講演録 「国境を越えるE-Learning」
斎藤信男、福田収一、渡辺吉鎔、F.マキト、金 雄熙 2005. 3. 31 発行
- SGRA レポート 26 第15回フォーラム講演録 「この夏、東京の電気は大丈夫？」 中上英俊、高 偉俊 2005.1.24 発行
- SGRA レポート 27 第16回フォーラム講演録 「東アジア軍事同盟の過去・現在・未来」
竹田いさみ、R.エルドリッヂ、朴 榮濬、渡辺 剛、伊藤裕子 2005. 7. 30 発行
- SGRA レポート 28 第17回フォーラム講演録 「日本は外国人をどう受け入れるべきか-地球市民の義務教育-」
宮島 喬、ヤマグチ・アナ・エリーザ、朴 校熙、小林宏美 2005. 7. 30 発行
- SGRA レポート 29 第18回フォーラム・第4回日韓アジア未来フォーラム講演録 「韓流・日流：東アジア地域協力におけるソフトパワー」 李 鎮奎、林 夏生、金 智龍、道上尚史、木宮正史、李 元徳、金 雄熙 2005. 5. 20 発行
- SGRA レポート 30 第19回フォーラム講演録 「東アジア文化再考－自由と市民社会をキーワードに－」
宮崎法子、東島 誠 2005. 12. 20 発行
- SGRA レポート 31 第20回フォーラム講演録 「東アジアの経済統合：雁はまだ飛んでいるか」
平川 均、渡辺利夫、トラン・ヴァン・トウ、範 建亭、白 寅秀、エンクバヤル・シャグダル、F.マキト
2006. 2. 20 発行
- SGRA レポート 32 第21回フォーラム講演録 「日本人は外国人をどう受け入れるべきか－留学生－」
横田雅弘、白石勝己、鄭仁豪、カンピラパーブ・スネート、王雪萍、黒田一雄、大塚晶、徐向東、角田英一
2006. 4. 10 発行
- SGRA レポート 33 第22回フォーラム講演録 「戦後和解プロセスの研究」 小菅信子、李 恩民 2006. 7. 10 発行
- SGRA レポート 34 第23回フォーラム講演録 「日本人と宗教：宗教って何なの？」
島蘭 進、ノルマン・ヘイヴンズ、ランジャナ・ムコパディヤヤー、ミラ・ゾンターク、セリム・ユジェル・ギュレチ
2006. 11. 10 発行
- SGRA レポート 35 第24回フォーラム講演録 「ごみ処理と国境を越える資源循環～私が分別したごみはどこへ行くの？～」
鈴木進一、間宮 尚、李 海峰、中西 徹、外岡 豊 2007. 3. 20 発行
- SGRA レポート 36 第25回フォーラム講演録 「ITは教育を強化できるか」
高橋富士信、藤谷哲、楊接期、江蘇蘇 2007. 4. 20 発行
- SGRA レポート 37 第1回チャイナ・フォーラム in 北京 「パネルディスカッション『若者の未来と日本語』」
池崎美代子、武田春仁、張 潤北、徐 向東、孫 建軍、朴 貞姫 2007. 6. 10 発行
- SGRA レポート 38 第6回日韓フォーラム in 葉山講演録 「親日・反日・克日：多様化する韓国の対日観」
金 範洙、趙 寛子、玄 大松、小針 進、南 基正 2007. 8. 31 発行
- SGRA レポート 39 第26回フォーラム講演録 「東アジアにおける日本思想史～私たちの出会いと将来～」
黒住 真、韓 東育、趙 寛子、林 少陽、孫 軍悦 2007. 11. 30 発行
- SGRA レポート 40 第27回フォーラム講演録 「アジアにおける外来種問題～ひとの生活との関わりを考える～」
多紀保彦、加納光樹、プラチャー・ムシカシントン、今西淳子 2008. 5. 30 発行
- SGRA レポート 41 第28回フォーラム講演録 「いのちの尊厳と宗教の役割」
島蘭進、秋葉悦子、井上ウイマラ、大谷いづみ、ランジャナ・ムコパディヤヤー 2008. 3. 15 発行
- SGRA レポート 42 第2回チャイナ・フォーラム in 北京&新疆講演録 「黄土高原緑化協力の15年―無理解と失敗から相互理解と信頼へ―」 高見邦雄 日本語版、中国語版2008. 1. 30 発行
- SGRA レポート 43 渥美奨学生の集い講演録 「鹿島守之助とパン・アジア主義」 平川均 2008. 3. 1 発行
- SGRA レポート 44 第29回フォーラム講演録 「広告と社会の複雑な関係」
関沢 英彦、徐 向東、オリガ・ホメンコ 2008. 6. 25 発行
- SGRA レポート 45 第30回フォーラム講演録 「教育における『負け組』をどう考えるか～日本、中国、シンガポール～」
佐藤香、山口真美、シム・チュン・キャット 2008. 9. 20 発行
- SGRA レポート 46 第31回フォーラム講演録 「水田から油田へ：日本のエネルギー供給、食糧安全と地域の活性化」
東城清秀、田村啓二、外岡 豊 2009. 1. 10 発行

- SGRAレポート47 第32回フォーラム講演録 「オリンピックと東アジアの平和繁栄」
清水 諭、池田慎太郎、朴 榮濬、劉傑、南 基正 2008. 8. 8 発行
- SGRAレポート48 第3回チャイナ・フォーラム in 延辺 & 北京講演録 「一燈やがて万燈となる如くーアジアの留学生と生活を共にした協会の50年」 工藤正司 日本語版、中国語版 2009. 4. 15 発行
- SGRAレポート49 第33回フォーラム講演録 「東アジアの経済統合が格差を縮めるか」
東 茂樹、平川 均、ド・マン・ホーン、フェルディナンド・C・マキト 2009. 6. 30 発行
- SGRAレポート50 第8回日韓アジア未来フォーラム講演録 「日韓の東アジア地域構想と中国観」
平川 均、孫 洌、川島 真、金 湘培、李 鋼哲 日本語版、韓国語Web版 2009. 9. 25 発行
- SGRAレポート51 第35回フォーラム講演録 「テレビゲームが子どもの成長に与える影響を考える」
大多和直樹、佐々木 敏、渋谷明子、ユ・ティ・ルイン、江 蘇蘇 2009. 11. 15 発行
- SGRAレポート52 第36回フォーラム講演録 「東アジアの市民社会と21世紀の課題」
宮島 喬、都築 勉、高 熙卓、中西 徹、林 泉忠、ブ・ティ・ミン・チィ、劉 傑、孫 軍悦 2010. 3. 25 発行
- SGRAレポート53 第4回チャイナ・フォーラム in 北京 & 上海講演録 「世界的課題に向けていま若者ができること〜
TABLE FOR TWO〜」 近藤正晃ジェームス 2010. 4. 30 発行
- SGRAレポート54 第37回フォーラム講演録 「エリート教育は国に『希望』をもたらすか：東アジアのエリート高校教育の
現状と課題」 玄田有史 シム チュン キヤット 金 範洙 張 健 2010. 5. 10 発行
- SGRAレポート55 第38回フォーラム 「Better City, Better Life ~東アジアにおける都市・建築のエネルギー事情とライフス
タイル~」 木村建一、高 偉俊、Mochamad Donny Koerniawan、Max Maquito、Pham Van Quan、葉 文昌、
Supreedee Rittironk、郭 榮珠、王 劍宏、福田展淳 2010. 12. 15 発行
- SGRAレポート56 第5回チャイナ・フォーラム in 北京 & フフホト講演録 「中国の環境問題と日中民間協力」
第一部（北京）：「北京の水問題を中心に」 高見邦雄、汪 敏、張 昌玉
第二部（フフホト）：「地下資源開発を中心に」 高見邦雄、オンドロナ、ブレンサイン 2011. 5. 10 発行
- SGRAレポート57 第39回フォーラム講演録 「ポスト社会主義時代における宗教の復興」
井上まどか、ティムール・ダダバエフ、ゾンターク・ミラ、エリック・シッケタンツ、
島 蘭 進、陳 継東 2011. 12. 30 発行
- SGRAレポート58 投稿 「鹿島守之助とパン・アジア論への一試論」 平川 均 2011. 2. 15 発行
- SGRAレポート60 第40回フォーラム講演録 「東アジアの少子高齢化問題と福祉」
田多英範、李 蓮花、羅 仁淑、平川 均、シム チャン キヤット、F・マキト 2011. 11. 30 発行

■ レポートご希望の方は、SGRA事務局（Tel：03-3943-7612 Email：sgra.office@aisf.or.jp）へご連絡ください。

SGRAレポート No. 0059

第10回 日韓アジア未来フォーラム
1300年前の東アジア地域交流

編集・発行 関口グローバル研究会(SGRA)
〒112-0014 東京都文京区関口3-5-8 (公財)渥美国際交流財団内
Tel: 03-3943-7612 Fax: 03-3943-1512
SGRA ホームページ: <http://www.aisf.or.jp/sgra/>
電子メール: sgra-office@aisf.or.jp

発行日 2012年1月10日
発行責任者 今西淳子
印刷 藤印刷

©関口グローバル研究会 禁無断転載 本誌記事のお尋ねならびに引用の場合はご連絡ください。