

日本飛鳥・奈良時代における法相宗の特質について

—新羅唯識學との關わりを探って—

橘川 智昭*

1. はじめに

日本において、最初の仏教傳來が百濟からであったことは認識されていたにしても、整備された後世の諸の教學についていえば、三國伝通史観すなわち‘インド→中國→日本’という傳播を強調して教學の正統性や權威に結びつける傾向が存した。

特に法相宗についていうならば、『成唯識論』を中心において窺基(632-682)・慧沼(650-714)・智周(668-723)といった三祖の解釋を特に「三祖の定判」として尊重するが、これを中國より直接輸入したと伝えてきている。しかし古代の法相宗をめぐる史料やその教學内容は實際のところまだよくわかってはおらず、少なくとも初期においては新羅との關わりが大きくあったために法相教學が形成されたのではないかと筆者は考える。中國から教學を輸入した經由地としてもおそらく新羅は重要な役割だったし、新羅僧の教學も当時は重視されて研究されていた。中國直伝説のおこる経緯と

* 日本 日本伝統文化研究所 研究員(文學博士 東洋大學, 2001年)

してみると、法相宗が後に發展していく過程で三祖の教學に收斂されていき、今度は教學的源流という歴史觀において中國や三祖の概念が突出して意識されるようになった可能性を考慮する必要がある。

本稿ではそこまで論じることはできないが、日本の初期法相宗を紹介すると同時に、國內の研究で提起されてきた注意すべき問題点を含みつつ、筆者の問題意識にしたがって一度整理してまとめ直してみようと思ひ、特に中國直伝が強調されることに對する疑問点や新羅との關連性を示す材料などを探りながら述べていくことにしたい。

2. 法相宗の傳來をめぐる諸問題

法相宗の傳來について、日本ではほぼ承認されている説は、鎌倉時代に東大寺の凝然(1240-1321)が著した『三國佛法伝通縁起』にもとづくもので、下記の4回の傳來である。

- ① 第1伝 道昭(629-700)
- ② 第2伝 智通(?-658-672-?)・智達(?-658-?)
- ③ 第3伝 智鳳(?-703-706-?)・智鸞・智雄
- ④ 第4伝 玄昉(?-746)

①は玄奘、②は玄奘・窺基よりうけたとされ、①・②からうけ継がれる教學の系譜を南寺伝とか元興寺系と称した。また③・④は智周よりうけたとされ、この教學は北寺伝あるいは興福寺系と称される。そしてこの2系は次第に興福寺系に統合されるようになる。1

はじめに第1伝から検討してみたい。まずこの第1伝道昭というのは、法相宗を玄奘から本当に伝えたのかどうか疑わしい。『伝通縁起』は凝然が1

311年に著したものであるが、その凝然が1268年に著した『八宗綱要』の法相宗の章は、道昭の伝がなく、智通・智達を第1伝、智鳳・智鸞・智雄を第2伝、玄昉を第3伝として計3伝としている。2 また『東大寺具書』(1315)では智通・智達が第1伝で道昭は第2伝に配されている。3

それから薬師寺景戒の『日本靈異記』に見える道昭の記事の問題もあげられる。この『靈異記』の群書類従本においては、卷上の3箇所(第22に2箇所、第28に1箇所)で、道昭が玄奘のところに「法性」を學びに入唐したように記されている。しかし現存最古の興福寺本(904年書寫)では、当該部分が「仏法」「法藏」(第22)「法」(第28)となっている。日本において「法性」宗は法相宗の早い段階の名称であり、道昭が後の法相宗に結びつくことが予想される伝承と、必ずしも結びつかない伝承とが存在していたことは指摘してよいだろう。4 このように道昭の行實については、諸文獻の間で整合しない記述が見られるのである。

道昭は法相教學を伝えたのかどうか。また例えば富貴原章信氏のように、道昭が窺基の『成唯識論述記』を將來した可能性を指摘する見解もあるが、5 このようなことは實際あり得るのかどうか。道昭が玄奘に師事したということ自体は、日本側の『續日本紀』卷1等に見え、中國側の史料である『仏祖統記』卷39・『宋史』卷491にも記されており、6 一応肯定しておくことはできよう。

『日本書紀』卷25によれば道昭は653年に出國し、その歸國は『書紀』の註記(伊吉連博徳書)の遣唐使歸國に関する記事を用いて、661年5月だったことが現在ほぼ定説になっている。7 そこで論書類の譯出年などから考えてみると、まず『成唯識論』の譯出年は諸説あるが、その早い方の説でも顯慶4年(659)である。8 そして『辯中辺論』・『唯識二十論』は龍朔元年(661)の譯出、『異部宗輪論』は同2年(662)の譯出になるが、窺基の『成

唯識論述記』を見ると自身の著した『辯中辺論述記』や『唯識二十論述記』を引用して用い、また『成唯識論掌中樞要』には『異部宗輪論述記』を出している。9 こうしてみると仮に『成唯識論述記』・『成唯識論掌中樞要』と『辯中辺論述記』等とが同時進行的に早くから作られたにしても、道昭が在唐中に『成唯識論述記』や『成唯識論掌中樞要』を目にすることなどまずあり得ず、彼が『成唯識論述記』を持ってきたとは考えにくいのである。10

『續紀』巻1によれば、道昭は玄奘に「經論は深妙で究めることがむずかしい。それよりも禪を學んで東土(日本)に伝える方がよい」といわれ、彼はそれを守って禪を學び悟るところが次第に多くなったという。11 そして歸國後、飛鳥の法興寺(飛鳥寺)の東南隅に禪院を建てて一切經を安置し、彼自身もここに住したのであるが、その法興寺は平城京遷都(710)にもなっても718年に飛鳥から奈良に移って元興寺と号した。12

その『元興寺資財帳』(747)によると、元興寺には攝論衆・三論衆・成實衆といった3つの衆が設置されていたことは知られるが、法性衆(法相衆)の名は見えない。13 ここから田村圓澄氏は道昭が輸入した仏教は唐で法相宗が形成される以前の攝論宗だったと論じている。14 今のところそのように結論づける材料は乏しいものの、道昭が『成唯識論』とか法相教學などを日本に伝えた可能性の低いことは看取されてこよう。

なお近年新川登龜男氏は、『太平廣記』所引の「紀聞」等の検討から、道昭の歸國は新羅道をとって一時漂蕩した永徽年中の遣唐使歸國便によったものと思われるとして、白雉5年(654)あるいは齊明元年(655)のいずれかであった可能性を論じ、さらに玄奘譯の中では『阿毘達磨雜集論』16卷(646年譯)しか持ち歸れなかったことを考証している。15 これもまた検討の余地が残る気がするが、本稿の趣旨からいえば興味を引く見解である。

『續紀』が「禪」と記すところの何らかの觀法の實踐者という道昭像は、おそらく早くから存したであろう。虎關師鍊(1298-1346)の『元亨釋書』卷1には、道昭は相州隆化寺の慧滿禪師(慧可の弟子の僧那についた人)より禪を伝えられたとあって、日本禪宗の初伝といわれており、16 一方『東大寺具書』は彼が歸國後建てた禪院のことを法相禪院と称している。17 しかし法相禪院という名称は、その「法相」という言葉自体道昭時代の用語でないことは明らかで、18 完成された法相教學で立てられる五重唯識觀的な意が予想される言葉である。これはおそらく、道昭以後にそういった觀法が實際行われるに至った道場か、あるいは道昭を法相宗の開祖と規定する後代の考えが入りこんだ名称で、もともとは『續紀』等の中の「玄奘」「元興寺」という部分から次第に派生してきた考えとみるのが妥当のように思われる。また慧滿禪師についたとされる記事は、その経緯も含めてよく検討しなければならないのであるが、ただ、『續紀』等に記される「禪」とか「禪院」という部分が特に強調されてうけとめられて、後世の禪宗に屬する考えが生かされながら増幅されたということは可能かと思われる。『續紀』によれば道昭には、歸國途中で病人を救濟する靈異談があり、また歸國後十余年にわたり各地の路傍に井戸を掘り、渡し場の船を造ったり橋を架けたりするような社會事業を行ったという。19 今日の道昭觀は、禪定とか社會・救濟事業を行う人という實踐的仏教者のような道昭像がはじめに形成されていて、その後完成されていく法相や禪宗の立場から、自分達の系譜にも屬する人としてうけ入れられ潤色されてきたとみておくのが一応順当ではあるまいか。

このように、道昭が玄奘から法相宗の教學を伝來したという問題は、直ちに同意することはむずかしい。後代になって、玄奘に師事し歸國後法興寺(元興寺)の禪院に住したとされる部分が用いられて増幅し、法相宗の第1

伝に組み入れられるようになっていった可能性を考えておくべきであろうと思われる(元興寺の攝論衆の設置問題についても現時点では切り離しておくべきであろう).

次に第2伝の智通・智達について考えてみる. 『書紀』巻26によれば, 657年に日本から使いを新羅に派遣して, 智達が新羅の使者に隨行して入唐することを求めたが斷られ, そこで智達は一たん歸國し, 658年になって智通・智達は新羅の船に乗せてもらって唐に行くことができたという. 智通・智達が何年に歸國したかは不明であるが, 玄奘のもとで「無性衆生義」を學んだとされる. 20 彼らが唐に渡ったことは, 中國側の資料の『仏祖統記』巻39にも記事が見える. 21

『書紀』の記事は簡略であるが, その記述から, 657年に日本から使者が行った時点で, 既に以前から智達が新羅國內に滞在していた可能性が考えられている. この時代の新羅は慈藏が活躍した時期にあたり, その慈藏は『攝大乘論』に精通していた. 智通・智達は元興寺に教學を伝えたとされているが, 先に述べたように8世紀中頃の元興寺には攝論衆・三論衆・成實衆しか見えない. ここに智達と新羅仏教とか攝論學などとの関わりが見え隠れしてくる.

しかし一方で, 智通等が玄奘のところで學んだ「無性衆生義」というのは, 周知のごとく, 永久に成仏不可能な無性有情の存在を主張する教義, すなわち玄奘系の法相宗で新しく確立し主張されるようになった五姓各別思想と解すべきであり, 攝論系とはむしろ對立する思想である. 22 こうした諸点を考えるならば, 元興寺の中の攝論衆という「研究室」において, 新來の法相の教學が兼學されていたという見方をしても, あながちあり得ないことでもないであろうと思われる.

次に第3伝の智鳳・智鸞・智雄を検討してみよう. この3人については「

『續紀』に記載がなく不明な点が多い。『僧綱補任抄出』の大宝3年(703)の條に、智鳳法師等が勅命によって渡海入唐し、玄奘三藏に遇って法相大乘を習うとあるが、²³ 玄奘は664年に没しているから、大宝3年の年号か、あるいは玄奘に遇ったという部分の誤りである。また良遍(1194-1252)の『応理大乘伝通要録』卷下には慈恩に師事したと記されるものの、²⁴ 窺基は682年に没しているためこれもまたおかしい。そこで凝然の『伝通縁起』では智周について修學したとし、この説は日本ではほぼ定説としてうけ入れられているのではあるが(『七帖見聞』・『元亨釋書』・『東國高僧伝』等において相承)、この時の智周は24歳位であり、やはり完全に信用できる記事ともいいにくい。

ただ注意されるのは、凝然の『八宗綱要』や『伝通縁起』は新羅智鳳等と記し、『東大寺具書』にも智鳳等が新羅より來朝したと書かれているために(歸朝とは記されず)、²⁵ 彼等が新羅人とみなされていた可能性が考えられることである。

なお『書紀』卷30には、693年に新羅に派遣される學問僧の神叡(?-737)・辯通らが綿布などを贈られたとある。²⁶ 神叡は元興寺の人であるが、元興寺に攝論衆を伝えた人の1人であった可能性があるし、あるいは新羅の法相教學を元興寺に伝えたかもしれない。円測の唯識教學をうけた道証が唐から新羅に歸國して『天文図』を進上したのが692年であったことは、既によく知られるところである(『三國史記』新羅本記、孝昭王元年8月)。いずれにしても、神叡や智鳳などの時代は、新羅から仏教をとり入れることが重視されており、新羅系の法相教學が日本に流れてくるのは最早必然とも思われる。

第4伝の玄昉は、717年に入唐して(『續紀』卷7)智周に師事して法相教學を學び(『伝通縁起』・『元亨釋書』・『南都高僧伝』等)、735年に經論五千余

卷を持って歸國したとされる。27 中國側の史料である『仏祖統紀』卷40や『宋史』卷491にも玄昉が中國に入ったことが記される。28 玄昉は興福寺に法相宗を伝えた人とされ、奈良時代の法相宗を代表する善珠(724-797)の師であるが、この玄昉にも問題点がある。

興福寺の南円堂には法相六祖像が安置されていたのであるが、大江親通(?-1151)の『七大寺巡礼私記』によれば、1140年には善珠・玄賓・行賀・嘉操・常騰・信叡が安置されていたとされ、玄昉は祖師の1人に数えられていなかった。29 その後1180年に興福寺は平重衡の攻撃にあって炎上し、1188年頃に南円堂は再建され、その時には善珠(珠)・玄賓・行賀・常騰(騰)・信叡・玄昉であったという(『建久御巡礼記』の貼紙の記載 30。このようなことからみると、興福寺では最初は玄昉が重要な師とは位置づけられておらず、12世紀後半の頃までに玄昉を重視するように祖師観が変化していたということがいえる。31 また玄昉は歸國後仏教の研究に専心したのではなく、今詳細は省略するが、皇室の殊遇によって宮廷内で権力を得、後に藤原廣嗣のために九州(筑紫觀世音寺)に逐われて失脚しその地で死亡した。32 このように玄昉は、唐で法相宗を學んで日本に伝えたにしても、奈良時代など法相宗の初期の頃は、日本では重要な僧として扱われなかった。なぜ玄昉が後世において法相宗の祖師の1人として高く位置づけられるようになっていくかという変化の問題は検討課題となろう。

以上のように、『伝通縁起』に説かれ定説となった日本法相宗の4伝の説には、問題点やはっきりしない点が多い。

第1伝の道昭と第4伝の玄昉は法相宗初期には教學的に重要な人物と位置づけられていた可能性は低く、だいたい鎌倉時代位(12-14c)になるまでに法相宗の伝來者として高く位置づけられるような変化があったのではないかと、また第2伝の智通・智達と第3伝の智鳳・智鸞・智雄の場合は新羅の

攝論・法相系の仏教と関係があったのではないかと、いった可能性がうかんでくる。

なお道昭の歸朝に關連し、先にも多少ふれたものであるが、『續紀』の道昭歸國に關する箇所、登州(山東省北部の港)に着いた頃病氣になった多數の使人たちを救い、そこから出帆したが漂蕩したとあり、また『書紀』の註記(伊吉連博徳書)には、長安より越州に出帆したが漂蕩し、耽羅之嶋(濟州島)に辿り着いたとある。兩者の記事は整合せず檢討の余地があるものの、山東地方・耽羅之嶋など新羅人との接点が予想される土地であることをつけ加えておきたい。33

3. 奈良時代における經論書寫

次に法相宗が日本に伝來した直後の奈良時代(8世紀)の教學的特徴について考えてみる。

石田茂作氏は、正倉院文書の中の寫經日記や寫經目錄の斷簡等に見られる記事を蒐集し整理して、奈良時代における經論書寫の實態を明らかにした(正倉院文書は東大寺の正倉院に伝わる8世紀の天平～宝龜年間を中心とする寫經所の帳簿群)。34 今、石田氏の成果の唯識關係資料(法性宗の項)によって、当時の法相教學の特質の一端を示してみたい。

法相宗の主要經論の註釋として、寫經記錄に現れてくる中國・新羅の人名は、次のようである。

註疏	撰者名
『解深密經』註疏……円測・玄範・元曉・憬興・令因・眞諦	
『瑜伽師地論』註疏……窺基・義斌・靖邁・文備・義營・本立・元曉・	

眞空・景法師・境法師・行達

『成唯識論』註疏……窺基・円測・玄範・憬興・玄一・慧沼・道証・智周・如理・邑法師・義斌

『顯揚聖教論』註疏……憬興・智仁

『攝大乘論』註疏……玄範・神泰・神廓・元曉・景法師

『辯中辺論』註疏……窺基・玄範・慧讚・元曉・吉藏

『觀所緣緣論』註疏……円測・神廓・神泰

『雜集論』註疏……窺基・玄範・靈雋

雜章……窺基・神泰・円測・文備・智周・玄隆・円弘・宗法師

『解深密經』の眞諦の註釋というのは眞諦譯『解節經』の註釋(『解節經疏』)であろう。35 それから『瑜伽論』の註疏のところに見える景法師は西明寺惠景であり、新羅人の瑜伽學者であることが江田俊雄氏や勝又俊教氏によって推定されている。なお勝又氏は『攝大乘論』の註釋者の惠景は攝論學者であり、これと別人であるとして推定するが(『續高僧伝』道基伝の最後に附記される惠景 36, 結城令聞氏は同一の人物と考える。37

この景法師のほかにも、元曉・円測・道証・憬興・智仁・行達・玄一等々の新羅僧と思しき名前が予想以上に多く見えることに注意しなければならない。38 当時は窺基や慧沼の『成唯識論』註疏が比較的多くの學匠によって藏されているが、憬興『成唯識論貶雲』・『解深密經疏』, 円測『成唯識論疏』・『解深密經疏』, 道証『成唯識論要集』, 景法師『瑜伽論抄』, 玄範『對法論疏』・『中辺論疏』・『解深密經疏』, 元曉『中辺論疏』・『解深密經疏』なども學匠によっては所有されていたようである。

また玄奘門下の文獻の書寫書目數を見ると、以下のようである。

窺基 20部, 慧沼 4部, 智周 4部, 如理 1部, 道邑 1部, 神泰 6部, 文備 5部, 文軌 1部, 靈雋 1部, 靖邁 13部, 本立 1部, 玄範 8部, 神廓 1

部、玄一 1部、円測 10部、道証 3部

窺基20部、靖邁13部、円測10部などの順序であるが、この点は各々が著した著作の数にも影響されているであろう。このように、窺基教學の研究が柱になっていたことは法相宗としては必然であり疑いないにしても、‘窺基－慧沼－智周’などの中國系に収斂して研究を行ったとは考えにくく、円測・道証などの新羅人も含め諸師の解釋を廣くとり入れたいという意向を有し、中國系・新羅系の辯別など教學的には意識にすら上っていなかったであろう様子がみてとれるのである。

なお奈良時代の寫經事業に關連し、新川登龜男氏の見解をつけ加えておこう。新川氏は義淵(?-728)を筆頭とする僧綱の存在に着目し、その義淵が智鳳・智鸞より法をうけ新羅と結びついてくる問題を論じ、義淵が僧正になる大宝3年(703)から天平2年(730)までの僧綱の変遷を検討している。39 これによれば、1)神龜4・5年(727・728)の僧綱体制が靈龜3年(養老元年、717)までさかのぼる、2)新羅および新羅僧に學んだ者で僧綱が獨占される事態が和銅5年(712)をもって生じた、3)新羅色の濃厚な僧綱体制は、少なくとも和銅5年から神龜4・5年までつづいたが、義淵の没後、天平初年(729)になると、遣唐使で往還した入唐學問僧道慈の登用によって新羅色は後退しはじめた、といった諸点が指摘され、神龜4年末からの寫經事業が、新羅および新羅僧に學んだ僧綱以下の僧らとその學系によって促進されたものであることが論じられている。40

以上より、日本の奈良時代の法相教學では、中國系だけに偏らず、新羅人の著作も含め、自由に幅廣く文獻をとり入れて研究しようとしていた様子が看取される。しかも寫經事業を動かしていく僧綱のような力作用の面でも、‘新羅’という存在を單なる傍論として片づけておくことはどうもできなさそうである。ともかくこうしたことによって、今度はその具体的

な教學内容として、奈良時代における新羅系依用の實態を検証していく必要性を感じるのである。

4. 奈良時代の法相教學 — 善珠の教學 —

奈良時代の法相教學は、新羅人の文獻や教學との關わりからみると、具体的にはどのようであったのか。この問題について善珠(723-797)を中心に考えてみたい。

善珠は後代形成されていく法相宗の系譜では玄昉の伝えた教學をうけ継いだ人とされ、興福寺系の學僧として活躍し、後に奈良に秋篠寺を建ててそこに隱退したので「秋篠の善珠」とよばれる。41 奈良時代の法相宗を代表する學僧であり、彼によって日本法相宗は最初の頂点をむかえた。

まず現存する善珠の著作として認められるものは下記のようなものである。

『成唯識論述記序釋』1卷(大正65, 仏全22, 日藏29 所收)

『成唯識疏肝心記』(卷8存)(日藏29 所收)

『因明論疏明灯抄』12卷(大正68, 仏全25 所收)

『法苑義鏡』6卷(大正71, 仏全30, 日藏32 所收)

『表無表章義鏡』1卷(日藏34 所收)

『唯識義灯増明記』4卷(大正65, 日藏29 所收)

『唯識分量決』1卷(大正71, 仏全31, 日藏29 所收)

『梵網經略疏』4卷(日藏18 所收)

『本願藥師經鈔』2卷(日藏5 所收) 42

『成唯識論述記序釋』は窺基の『成唯識論述記』の序文に對する註釋であり、『成唯識疏肝心記』は『述記』の註釋であるが卷8部分のみ存する

『本朝高僧伝』によれば、『述記鈔』10巻なる書を著したらしく、『肝心記』がこの一部分かどうかという点については不明 43. この『肝心記』は、『諸宗章疏録』増補その他の目録によれば「八巻」とあるが、44 現存するのはこの1巻である。平安末期に作られた問答論義の資料集『成唯識論本文抄』(大正65)等に断片的に見出される。また『因明論疏明灯抄』も同じく窺基の『因明入正理論疏』の註釋、『法苑義鏡』も窺基の『大乘法苑義林章』の註釋である。『表無表章義鏡』も『義林章』の表無表色章の釋で、『法苑義鏡』の一部だったものが後に分離別行されたものと考えられている。45 それから『唯識義燈増明記』は慧沼の『成唯識論了義燈』の第1巻(本末)のみに對する註釋であるが、第2巻以降に對する部分が散逸したのではなく、これだけで完結していたようである。また『唯識分量決』は註釋ではなく善珠の獨立の著作で、前半の唯識に關する部門と因明に關する後半部分とからなる。ただ尾題に「成唯識論分量決卷一」とあるために、『成唯識論』の註釋として撰述をさらに續ける目論見だった可能性がある。それから經疏の類として、『梵網經略疏』と『本願藥師經鈔』が存する。このほか撰者名のない弥勒經典關係に、善珠撰述の可能性がいわれているものも存するが明らかではない(日藏3所收の『弥勒上生下生經義疏』・『觀弥勒上生兜率陀天經義疏』等)。

このような述作書目から、窺基の著作に對する註釋を多く著し、そして慧沼の『了義燈』の註釋も存しており、唯識教學に限ってみれば、中國法相宗の所謂「三祖」の2人の教學について執筆にとり組んでいることが知られる。執筆書目の面からみれば、法相宗の所謂主流に屬す人ということとは可能であろう。

次に善珠の法相教學の特徵について、『唯識義燈増明記』から考えてみる。『増明記』は慧沼の『了義燈』第1巻に對する註釋であるが、その『了

義灯』が円測(『成唯識論疏』)と道証(『成唯識論要集』)との解釋を批判する趣旨に貫かれていることは周知のごとくである。ただ慧沼は批判のみに終始しているのかといえれば必ずしもそうではなく、いくつかのケースに分類される。円測學說に對する態度としては、1)円測說を直接破する例、2)『要集』の集めた円測說を破する例、3)円測說をあげてその破の『要集』に及ぶ例、4)円測說をあげて破さない例、5)円測說を助ける例 があり、また道証の『要集』に對する態度として、1)道証の自義を破する例、2)道証の他を評する義を破する例、3)唯、他義を破する例 など諸のケースをあげることができる。46 そして慧沼の主張は、基本的には窺基の『述記』(本疏)を所依として用いている。しかし慧沼の引文や議論は、円測說にしても窺基說にしても、それらの疏のごく一部分の文言が引用され取沙汰されて、そこから慧沼自身の解釋が大きく展開していく形となる。いいかえれば慧沼の引文だけでは、慧沼の關心事や議論に引きずられ、窺基說や円測說などが有する元々の文脈や眞意を知ることがむずかしい。善珠は『増明記』において、慧沼の論述内容を考えるにしても、『了義灯』上の引文のみで窺基說や円測說等を濟ませてしまうのではなく、『述記』や円測の『成唯識論疏』、道証の『要集』等々を直接繙き内容を確認した上で、それにより慧沼の意を詳しく調べていく。このような善珠の註釋態度を考えるならば、自身の思想を宣揚するというよりも、文獻的客觀的立場から正確な理解を求めようとする態度が看取される。善珠は文獻的に裏づけをとりながら、『了義灯』の丁寧な解讀を試みて『増明記』の述作に臨んだ。諸文獻の整合性(たとえば慧沼が引用する円測說と實際の円測文獻における表現や眞意との整合など)を意識しつつ、慧沼の意が通じるよう努めている。個々の事例は紙數の都合上省略するが、こうした点は彼の註釋態度の基調ということはいえよう。

ただ重要な点として、彼が自身の教學上の源流というものを元來的にどのように自覚していたのかといえ、それは「窺基→慧沼……善珠」という流れではなかったように思われる。その例証の1つは『増明記』に見える次のような文章である。

西明・慈恩共我一師。何決是非偏破西明。(卷3, 大正65, 375b)

善珠は、円測も窺基も両方とも自分の師であると考えて、慧沼が窺基だけに依據し円測のみを破斥することに對して不満の念を表すのである。これは『了義灯』を註釋しつつ思わずついて出た彼自身の内心の暴露なのであろうけれども、自らに流れてきている教學の系譜・源流について、窺基と円測の兩者を平等に意識していたことを示すものといえようし、そういった自身の系譜と慧沼との間に距離をおいていることが知られよう。

善珠の抱いた慧沼への疑義について、別の箇所から一例を見てみよう。

西明仁王般若經疏中云、「破瑜伽師全立有故。護法釋廣百論中明不空有。廣如彼辨」。亦不応爾。豈可護法解過弥勒破瑜伽師。但彼論中云「破瑜伽師」者破余人學瑜伽者。一向執有乖瑜伽故名破瑜伽師。非破弥勒菩薩所說瑜伽。(『了義灯』卷1末, 大正43, p.673b)

周知のごとく護法唯識の三性觀は、遍計所執性の無と依他起性・円成實性の有によって非空非有の中道を考え、これに對し中觀派の清辨は總じて無となして空を主張した。慧沼は、全に有を立てるために破せられる立場が、円測『仁王經疏』の『大乘廣百論釋論』(聖天『廣百論』の護法釋)を釋する箇所において「瑜伽師」と称されている問題をとり上げ、護法の解であるのに弥勒に過ぎて「瑜伽師」を破することができようかと述べて円測説を批判する。善珠はこの批判に對し、円測の『仁王經疏』を實際に繙いて以下のように述べる。

破瑜伽師全立有者案彼疏文, 但言瑜伽學徒不言瑜伽師。「……若廣分

別如廣百論。第十卷中有三師釋。一瑜伽學徒立依他有，二清辨菩薩說依他空，三護法双破空有建立中道。依他起性非空非有」。「問，護法宗如成唯識不遣依他，如何此中說依他起非空非有。解云，護法正宗如成唯識不遣依他而今欲成聖天論意故立中道。故不相違。……」。47 既彼疏無瑜伽師言，但有瑜伽學徒之言。取何文言破瑜伽師。（『增明記』卷3，大正65，p.375c）

善珠によれば，円測の釋は有を主張する立場のことを「瑜伽師」とはしていない。円測はこれを「瑜伽學徒」と称し，依他起性の有を立てる人とする。一方清辨は依他起性の空を主張し，そこで護法が聖天の論意を成せんと欲して依他起性の非空非有中道を立てたという。慧沼の考えを『了義灯』のこの前段あたりからの文意にしたがって推測するならば，48 彼は護法を有宗(三性有)に位置づけるのが円測説であるごとく論を進めようとして，『仁王經疏』における「瑜伽學徒」の位置づけを利用しつつ「瑜伽師」という言い方におきかえたとも思われる。49 いずれにしても善珠は，慧沼の引用する円測説に對し，円測の本当の言葉としてゆがめられていると考えて論じるわけである。

こうした点からみれば，少なくとも『增明記』を述作する以前の善珠には，例えば窺基の説をとれば円測の學説を破棄しなければならないという二者擇一的な先師觀，あるいは自らを「窺基→慧沼」の系譜として位置づけるような自覺などは元來なかったであろう。そのような背景から新たに『了義灯』の研究に臨んだところに，疑義を挟まざるを得ない部分が生じる結果になったと思われる。

そこで「窺基と円測との兩者を自分の師と仰ぐ」という点についてもう少しほり下げて考えるならば，善珠の源流の1つの可能性として，海東瑜伽祖太賢の存在を提案してみたい。太賢の一連の著述の特徴である「古迹

記」ということもあるが、特に『成唯識論學記』には窺基の『成唯識論述記』や円測の『成唯識論疏』など諸師の『成唯識論』解釋が引用され用いられている。吉津宜英氏の調査によれば、その引用回数は次のようである。

窺基 565回、円測 439回、道証 146回、慧観 44回、玄範 30回、三藏 43回、義寂 17回、和上(もしくは老和上) 6回、元曉 2回、順憬 1回、慧沼 1回、景 1回、郭 1回 50

窺基565回・円測439回というように、窺基と円測の『成唯識論』解釋は太賢の引用において双璧で、太賢にとってこの2人こそ師といい得る人物である。『學記』には、「基云」として『述記』を引用するケース、「測云」として『成唯識論疏』の説を引くケース、そして兩釋が一致する場合に「基測云」として引用するケースが散見される。太賢の『成唯識論』解釋において、窺基と円測はきわめて大きな比重を占めていた。善珠においては太賢教學を中心にすえることなど明言しておらず、『了義灯』の註釋ということもあってはっきりした対応関係は見出しにくい。ただ窺基と円測とを平等に扱おうとするその姿勢の点において、太賢に共通する教學傾向が善珠の基盤として存在していた可能性は否定しにくいように思われる。

その可能性をある程度裏づけることのできる材料に、法相唯識関係ではないが『梵網戒經』の註釋書の問題があって、これについては石田瑞麿氏の研究論文が既に発表されている。善珠の『梵網經略疏』には、太賢の『梵網經古迹記』を註釋の本義として、ほとんど全文にわたって流用されているとされ、また義寂の『梵網經菩薩戒本疏』や法銑の釋を用いている部分もあるという。しかも太賢・義寂等の名を明記して引用しているのは、はじめの部分のごく限られたいくつかのみで、ほとんどがそうした先師の名を明かさずに註釋書を継ぎ接ぎした流用であるらしい。『梵網經略疏』

における具体的事例の詳細については、石田氏の論攷「『梵網戒經』の注釋について—道璿・法進・善珠をめぐって—」を参照されたい。51

それから『本願藥師經鈔』についても、主として太賢『本願藥師經古述記』に據って作られており、しかも既に散逸した道倫の疏も引用されているようである。52

このような諸点を考えるならば、善珠の唯識教學の根底にもおそらく太賢か、あるいはそれに近い流れが存在していたとみても不思議ではないだろう。ただそういった点を、今度は善珠獨特の教學傾向として片づけていくことができるかといえは疑問である。既に見てきたように、新羅日本間の人的交流や、寫經事業において書寫された諸經論の書目、さらに寫經事業を促進する僧綱の体制等々、奈良時代の仏教を形成する背景を總じて考えれば、新羅國內の教學傾向とある種の一体性が日本唯識に存したことは当然の事情とも思われる。太賢に代表されるような新羅教學から流れてきた研鑽方法を、まずは標準のあり方として自然にうけとめ、そしてそれを概ね模倣するところから始めるということは、教學の草創期として十分あり得たであろうと思われるのである。

因みに他の著作における引用でも、中國人と同時に新羅人の注釋書が多く見える点を示しておこう。『成唯識疏肝心記』は『述記』卷8の一部分にしか相当しないが、この短い中にも智周『成唯識論演秘』・作者不詳『成唯識論東京抄(東抄)』・円測『成唯識論疏』が引用されている。また『表無表章義鏡』では慧景および文備の『瑜伽論疏』・懷法師『四名章』・持戒章』・玄範『對法論疏』などの學説が引かれ、そして『因明論疏明灯抄』には慧沼・智周・定賓・円測・文軌・靖邁・淨眼・神泰・玄範・元曉・順憬・太賢といった因明の諸學説が見出される。『唯識分量決』は唯識の四分説を論じる前半部と『掌珍論』の二量と玄奘の比量を論じる後半部

から構成されるものであるが、前半には窺基・慧沼の疏から引かれるばかりでなく神昉『成唯識論要集』の説や玄範などの説が見え、後半において靖邁『掌珍論疏』・円測『成唯識論疏』・道証『成唯識論要集』・神昉『成唯識論要集』・太賢『大乘心路章』・元曉『判比量論』などが引用されている。

ともかく以上より、興福寺系法相宗の祖であり奈良時代の法相宗を代表する善珠の教學においては、‘窺基→慧沼……善珠’という系譜の自覚はまず存在しなかったと考えられる。むしろ‘新羅→日本(～善珠)’といった研究方法の流入が歴史的実情・背景基盤としてあって(そこには既に、中国人や新羅人の諸學説が並存している)、そうした当時の教學のあり方が出発点となり、そこから窺基系統の文獻を註釋していったという、そのプロセスというか方向性のようなものをみてとるべきであろう。

従来日本においては、はじめに‘窺基→慧沼……善珠’など中國伝来の正系としての自覚があり、新羅系を異系とみる峻別があつて、そしてその上に立って新羅系諸説との融合をはかつていったと考えて説明していくような傾向があつたといえるかもしれない。⁵³ そうすると結局、日本法相宗の獨自性や發展性ばかりが特徴としてうかび上がることになるが、ただそれは結論が若干急がれた考え方のようにも思われる。善珠時代の事情として、以上のような特質をよく見直していく必要があるであろう。

なお善珠の例につけ加えておくと、奈良～平安初期の人で、護命(750-834)という人物がいる。護命は元興寺系に屬し善珠に比肩されるほどの人で、『大乘法相研神章』(大正71、淳和天皇の勅命による天長勅撰六本宗書の1つ)を著して法相教學を宣揚した。『高僧伝要文抄』によれば、彼は幼年時代に『百論』の円測疏1卷等を暗誦したという。⁵⁴ ただ諸目録に円測の『百論疏』は見出されず、類似の題目として『廣百論疏』10卷と『百

法論疏』1巻が見出される。まだ断定はできないものの、富貴原章信氏は、それは「法」の字が脱落したもので、おそらく『百法論疏』だったと推定している。55 いずれにしても護命の幼年期の環境において、円測の教學がきわめて重要な位置にあったことが十分推察され、しかもそれが僧伝の記事に残されてきたという点をうけとめるならば、やはり元興寺系の法相宗にしても善珠などと同様に、新羅系との関連は無視できないといえるであろう。

5. 日本法相宗と新羅唯識學 —まとめと課題—

以上より、いくつか可能性も考えながら、次のようにまとめてみたい。

第一に、特に8世紀ごろまでの日本法相宗は独自の教學をうち立てようとするところまでの自覚には至っておらず、唯識教學とはどのようなものなのか、まずは積極的に諸師の解釋を入手し参照して理解したい時代だったと思われる。日本法相宗の草創期には、窺基の研究を柱にしていた様子は見えるものの、中國人の教學だけではなく新羅人の教學も研究された。そこには民族上・地域上の辯別とか系譜といった意識なく、1つ1つが平等な価値を与えられた研究対象であり、「三祖」という枠組みの意識そのものがまだ生まれない段階だったように思われる。

第二には、情報の集積地としての新羅の重要性と日本の學問僧の問題である。8世紀前半位までに新羅には、中國のさまざまな唯識註疏が既に多く入ってきていた。先に見たように太賢『成唯識論學記』所引の諸學説もあるが、とりわけ道倫『瑜伽論記』における諸師學説の引用数の多さである。勝又俊教氏は、窺基950回、景法師1269回、神泰627回、円測269回

をはじめ、『瑜伽論記』における40人近くの引用回数を数え上げて、当時の唯識諸師の實態を調査しているが、⁵⁶ このように道倫の在世時までには中國内の主要な『瑜伽論』註疏類はかなりの數新羅に入っていたことが知られるのである。

一方日本からの學問僧の動きでみると、例えば654年から702年までの間に遣唐使は5回派遣されたが、その中に學問僧の派遣は見えず、一方新羅には685年から707年までの間に學問僧が派遣され、その數は14人にも達する。また653年に唐に派遣された義徳および派遣年不明の智宗・淨願の3僧は、690年に新羅の送使に送られて歸國した。⁵⁷ しかも大唐學問僧の場合その伝においては、わざわざ新羅に立ち寄ったとか、新羅國內で求法したなどということがあっても通例記されないものようである。⁵⁸ 玄昉等により中國から日本に伝わった唯識文獻は多くあったであろう。しかしそれと同時に、新羅に赴いた學問僧が中國・新羅にまたがる唯識諸學説をそこで目にするこゝも、十分可能だったということがいえる。

そして第三は、新羅内で行われていた教學の研究方法与日本側の受容という問題である。そこには中國・新羅にまたがる先師の諸學説を會しながら研究するという學風とか、『成唯識論』解釋の上で窺基と円測を均等に重視する太賢のような學風が既に存し、そのような學風が日本に流れてきて、草創期の日本法相宗は自ずと標準のあり方としてそれをうけとめ、概ね模倣するような學風形態をとりながら開花しはじめたのではないか。本稿では、善珠の『成唯識論』理解の出発点(背景)というところを検討し、可能性の1つとして太賢を提起してみた。⁵⁹

いずれにしても宗派の伝統として説明されてきたような「三祖」とか、そこからの師資相承といったことを日本法相宗の根本として固定的に前提とするならば、飛鳥・奈良期の實像は却って見えづらくなっていくように

思われるのである。60

では法相宗が中國から日本に直輸入されたと強調するようになるのはいつ頃からなのか。この歴史觀の変化の問題はきわめて重要であろう。そこでまず日本法相敎學の頂点といえるのは、鎌倉時代初期の『唯識論同學鈔』の成立である。61 この『同學鈔』では円測の『成唯識論』解釋の問題がとり上げられるのであるが、例えば楠淳証氏の最近の研究では、『同學鈔』において、円測の説が三祖の學説と違背していたために円測に關する論義があったこと、また円測學説が許認されるのは三祖の定判に違背せず眞實性が認められる場合であることなどが指摘されている。62 したがって円測の學説が参照され言及されるというその一点を見れば奈良時代と共通であるにしても、鎌倉期において敎學的に三祖へ収斂していく意識は確かに存したのであり、善珠の奈良時代とはその背景事情とか円測説参照の意図が異なるものであるという点に注意するべきであろうと思われる。

法相宗の‘インド→中國→日本’という三國伝通史觀によって、日本仏敎とりわけ南都仏敎(奈良仏敎)の正当性や權威が示されることになるが、おそらく鎌倉時代前後(12~14世紀位)までに形成されるようになったと考えられる。そうした時代状況の中で凝然の『三國佛法伝通緣起』が著され、今日まで定着してしまったのではないかと思われる。こうした史觀の変遷問題は稿を改めて検討することにしたい。

略号

大正=大正新脩大藏經

仏全=大日本仏教全書(鈴木學術財団編)

日藏=日本大藏經(日本大藏經編纂會編)

註釋

1 『三國仏法伝通縁起』巻中「①至第三十七代孝徳天皇御宇白雉四年癸丑，道昭和尚越海往唐遇玄奘三藏學法相宗。即当唐朝第三主高宗皇帝永徽四年癸丑。玄奘三藏年五十一，慈恩大師二十二。道昭与三藏宿在同房与慈恩同學。久在門下受學積年，提誘慇懃特伝觀門。于後歸朝即弘所伝。三藏新翻經論諸典創伝日域即其人焉。②第二伝者，道昭入唐之後經於六年至第三十八代女帝齊明天皇御宇四円戊午，智通・智達兩般法師乘新羅船往大唐國，遇玄奘三藏學法相宗。大日本國此戊午歲始行維摩會爲永代規矩。兼學法於慈恩大師，後還本朝大弘宗旨。③第三伝者，道昭入唐之後經五十一年至第四十二主文武天皇御宇大宝三年癸卯，新羅智鳳・智鸞・智雄三師俱奉勅命渡海入唐謁撲揚大師學法相宗，遂歸本朝大弘宗教。智鳳慶雲三年丙午維摩講師。④第四伝者，道昭入唐之後經六十四年至第四十四代女帝元正天皇御宇靈龜二年丙辰，玄昉法師渡溟入唐乃謁撲揚智周大師研法相宗。于時智周年三十八，唐開元四年也。玄昉法師在唐學法經二十年，第四十五代聖武天皇御宇天平七年乙亥七月歸朝」(仏全62, p.14a-b).

日本法相宗の草創期には，元興寺系と興福寺系に分かれて教理解釋の相違を示した。各々は奈良における地理的な關係から南寺系，北寺系とも称した。元興寺系は護命(750-834)・仲繼(778-843)・明詮(788-868)といった人達の時代に全盛期をむかえ，その後定昭(908-982)までうけ継がれ，彼が興福寺に一乘院を創建してからは興福寺一乘院で伝持された。一方興福寺系は同寺の大乗院で行われ，こうして興福寺内で2系が共存することになり，次第に興福寺系に

統合されていく. またこれら兩系の相違問題は, 漸安(?-815-?)の『法相灯明記』(大正71)等において解説されている.

2 『八宗綱要』卷下, 仏全29, p.17c.

3 『東大寺具書』, 續群書類従27下 卷794下, p.76a-b. 『東大寺具書』は, 東寺(教王護國寺)と東大寺が本寺末寺の争いをおこし, 東寺側から提出した訴訟の陳狀である(「具書」は特に中世において訴訟の訴狀あるいは陳狀に添えた証據書類をさす). 訴狀末尾の年記によって正和4年(1315)の成立であることが知られる.

4 群書類従本, 群書類従16 卷447, p.39a-b(第22), p.43a(第28). 興福寺本, 新日本古典文學大系30 pp.217-218(第22), p.221(第28). 景戒の『日本國現報善惡靈異記』3卷は日本最古の仏教説話集で822年の成立. 日本風の漢文で112の説話を収め(上卷31, 中卷42, 下卷39), 当時民間に浸透した仏教思想を知る資料であり後の説話文學に影響をあたえた. その群書類従本は延宝鈔本(3卷)・高野山金剛三昧院藏建保鈔本(卷上)・尾張國大須眞福寺藏古鈔本(卷中・下)により校訂刊行されたもの. 興福寺本寫本は新日本古典文學大系本の卷上において底本とされ, 影印出版に佐伯良謙編輯發行『日本國現報善惡靈異記』(便利堂, 1931年)がある. また田村圓澄『飛鳥・白鳳仏教論』下(吉川弘文館, 1994年)は道昭を法相宗ではなく攝論宗の伝來者と主張するために, 群書類従本の「法性」の方を後人の造作と決めて考えるが(pp.183-184), 現時点でみると田村氏の説は結論を急いでいるようにも思われる.

なお「法相宗」・「法性宗」という宗名に關連し, 吉津宜英「「法相宗」という宗名の再検討」(渡邊隆生教授還曆記念『仏教思想文化史論叢』永田文昌堂, 1997年)pp.468-473では, 1)「唯識衆」・「攝論衆」の時代(747年前後), 2)「法性宗」に時代(752年前後から), 3)「法相大乘」の時代(776年ごろ), 4)「法相宗」他称の時代(798年前後), 5)「法相宗」自称の時代(830年前後)という區

分を設定して検証を行っている。吉津氏は、日本において法相宗という呼称は、元來は自称ではなく他宗からの呼称であり、それが自称に変遷していった可能性を提起しており、十分納得のいく論証と思われる。

5 道昭將來の經卷は法興寺の禪院に安置されて平城京に元興寺が移建される時に一緒に移轉したが、当時この經卷は非常に尊重され、東大寺正倉院文書の中にも、朝廷の寫經の際にこの經卷が底本として借り出された記録が存する。富貴原章信『日本唯識思想史』(富貴原章信仏教學選集3, 國書刊行會, 1989年)p.147では、天平9年10月9日付の正倉院文書によって、道昭の將來本に窺基の『成唯識論述記』があったことを推定して論じている。

6 『續日本紀』卷1, 文武四年(700)三月己未(十)條「三月己未, 道照和尚物化。天皇甚悼惜之, 遣使弔賻之。和尚河内國丹比郡人也。俗姓船連。父惠釋少錦下。……初孝德天皇白雉四年, 隨使入唐。適遇玄奘三藏, 師受業焉。三藏特愛, 令住同房」。

『仏祖統記』卷39「[永徽]四年, 日本國遣沙門道照入中國從奘法師伝法」(大正49, p.367a)。

7 『日本書紀』卷25, 白雉四年(653)五月壬戌(十二)條「四年夏五月辛亥朔壬戌, 發遣大唐大使小山上吉士長丹, 副使小乙上吉士駒, ……學問僧道巖・道通・道光・惠施・覺勝・辯正・惠照・僧忍・知聰・道昭・定惠・安達・道觀學生巨勢臣藥・永連老人。……并一百廿一人俱乘一船」。

『日本書紀』卷26, 齊明天皇七年(661)五月丁巳(廿三)條「丁巳, 耽羅始遣王子阿波伎等貢獻。伊吉連博德書云, 辛酉年正月廿五日還到越州。四月一日, 從越州上路, 東歸。七日, 行到櫻岸山明。以八日鷄鳴之時, 順西南風, 放船大海。々中迷途, 漂蕩辛苦。九日八夜, 僅到耽羅之鳴」。

8 顯慶4年(659)説は、『開元釋教録』卷8 (大正55, p.556c)と沈玄明による『成唯識論』の後序(大正31, p.59c)による。この異説としては、『開元録』『續高

僧伝』の玄奘伝および『玄奘法師行狀』の顯慶5年(660)~龍朔3年(663)説があり、これだと道昭が『成唯識論』を將來した可能性は一層低くなる。

9 『成唯識論述記』卷1本, 大正43, p.241a. 卷10末, 大正43, p.592c. 『成唯識論掌中樞要』卷上本, 大正43, p.610a.

10 米田雄介「聖語藏經卷と玄奘三藏」(『正倉院紀要』23, 宮内廳正倉院事務所, 2001年)では, 宮内廳正倉院の聖語藏經卷に收められる『成唯識論』卷4の卷末紙背に墨書されている「顯慶四年潤十月廿七日」という日付に着目し(この『成唯識論』は卷4のみ存), これが玄奘三藏によって翻經されたそのものか, あるいは玄奘によって翻譯されたものが弟子によって寫されて翻經直後に日本に將來されたのではないか, ということの可能性として提起した. これは, 『成唯識論』の翻譯が顯慶4年閏10~12月に行われたことや, これが道昭が元興寺に將來した一切經に屬する『成唯識論』であり後に東大寺に貸し出されたものという推定にもとづいている. しかしながら, 卷末紙背に「顯慶四年潤十月廿七日」のみが見えるという点が直ちに翻譯直後のものである根據といいきれるかという問題があろう. それから米田氏は言及していないが, 『成唯識論』の諸古本の奥書を見ると, この年月日は第1巻の日付に一致するもので, 聖語藏の第4巻の日付のことは法相教學内でも既に古くから注意されつつ, 第4巻については「十一月十八日」と一応決着しているのである(『新導成唯識論』法隆寺, 卷4, p.39. 性相學聖典編纂所「成唯識論古本奥書集成」法隆寺勸學院開設百周年記念『性相・法隆寺學研究』春秋社, 1994年, pp.331-333 参照). したがって, 第4巻を「十一月十八日」と決着してきたことが正しいかどうかは別にしても, 少なくとも米田氏の見解を裏づけるには, この第1巻の日付がここに誤寫された可能性を否定するなり, あるいは第1巻の日付が誤りであることを検証して論じるなりの手続きが必要であらう.

11 『續日本紀』卷1, 文武四年(700)三月己未(十)條「又[玄奘]謂曰, 『經論

深妙不能究竟，不如學禪流伝東土」。和尚(道昭)奉教，始習禪定，所悟稍多」。

12 『續日本紀』卷1，文武四年(700)三月己未(十)條「還歸本朝。於元興寺東南隅，別建禪院而住焉。于時天下行業之徒，從和尚學禪焉」。

『續日本紀』卷8，養老二年(718)九月甲寅(廿三)條「甲寅，遷法興寺於新京」。

『三代實錄』卷32，元慶元年(877)十二月十六日壬午條「十六日壬午，以禪院寺爲元興寺別院。禪院寺者，遣唐留學僧道照還此之後，壬戌年三月創建本元興寺東南隅，和銅四年八月移建平城京也。道照法師本願記曰，眞身舍利一切經論安置一處流通万代，以爲一切衆生所爲之處焉」。

また道昭と元興寺禪院およびその一切経については，松平年一「元興寺の禪院と道昭の將來経」(『現代仏教』1929年6月号，大雄閣)，堀池春峰「平城右京禪院寺と奈良時代仏教」(『仏教史學』2-4，仏教史學會編，平樂寺書店，1952年)参照。

13 「諸寺縁起集(醍醐寺本)」(藤田経世編『校刊美術史料』寺院篇 上卷，中央公論美術出版，1972年)p.81。仏全85，p.4a。

「衆」の文字は學僧の集団という意に比重がおかれ，「宗」の文字は中心となる教えに比重がおかれるが，当時の「～衆(宗)」は寺院に所屬する所謂研究室的なものである。日本では，飛鳥・白鳳のころに設置された場合には三論聚・俱舍聚などのように「衆」の文字が使用され，奈良時代に入って設置された場合には「宗」の文字が使用された。ただそれはあくまでも一般論であり，奈良時代に設置された場合でも既存の「衆」にあわせて「衆」と称したこともあったようである。飛鳥～奈良時代を通じて，「宗」に先行して「衆」の文字が用いられた。

14 田村圓澄前掲書 pp.183-192，および『古代朝鮮仏教と日本仏教』(吉川弘文館，1980年) pp.133-138。

15 新川登龜男『日本古代の對外交渉と仏教 —アジアの中の政治文化—』

(吉川弘文館, 1999年) pp.168-175, pp.319-321.

16 『元亨釋書』卷1, 新訂増補國史大系31, p.29. 仏全62, p.70c.

17 『東大寺具書』, 續群書類從27下 卷794下, p.76b.

18 本稿註4の吉津論文參照.

19 『日本書紀』卷1, 文武四年(700)三月己未(十)條.

20 『日本書紀』卷26, 齊明天皇三年(657)是歲條「是歲, 使々使於新羅曰, 欲將沙門智達・間人連御廐・依網連稚子等, 付汝國使, 令送到大唐. 新羅不肯聽送. 由是沙門智達等還歸」.

『日本書紀』卷26, 齊明天皇四年(658)七月是月條「是月, 沙門智通・智達, 奉勅, 乘新羅船, 往大唐國. 受無性衆生義, 於玄奘法師所」.

21 『仏祖統記』卷39 「[顯慶]三年, ……日本國遣沙門智通入中國求大乘法」(大正49, p.367b).

22 この「無性衆生義」について, 田村圓澄『古代朝鮮仏教と日本仏教』 p.140, 『飛鳥・白鳳仏教史』下pp.192-194等では, 無性の『攝大乘論釋』をさすものと理解され, 智通・智達の伝えた仏教が攝論宗である可能性が論じられる. しかし無性の『攝大乘論釋』に説かれる衆生義というのは, 無性の『攝大乘論釋』を見ても意味が通らないし, 仮に無性の『攝大乘論釋』だとしても, それは新譯の法相宗に屬するものであるから攝論宗ということにはならないであろう. 田村圓澄氏の説は無性の『攝大乘論釋』が攝論宗に屬する論書という前提に立つものであり, 法相宗の初期の伝來が實は攝論宗だったという主張を補強したいためにやや行き過ぎた推測を行っているように思われる. この「無性衆生義」は, 無性有情の存在を肯定する教義, すなわち五姓各別説と理解するのが妥当と思われる.

23 『僧綱補任抄出』卷上「同(大宝)三年(703)癸卯, 國史云, 此年智鳳法師等依勅命渡海入唐. 遇玄奘三藏習法相大乘」(群書類從3 卷54, p.524b. 仏全

64, p.121a). 本書は、東大寺東南院主惠珍(1118-1169)の『僧綱補任』12巻を深賢(?-1261)が2巻本に抄出したもので、624～1165年の僧綱の補任について記される。抄出の時期は1214年以後と考えられている。

24 『応理大乘伝通要録』巻下, 仏全32, p.198c.

25 『東大寺具書』, 續群書類従27下 巻794下, p.76b.

26 『日本書紀』巻30, 持統七年(693)三月乙巳(十六)條「乙巳, 賜擬遣新羅使直廣肆息長真人老・勤大貳大伴宿禰子君等及學問僧辯通・神叡等, 純綿布, 各有差. 又賜新羅王賻物」.

また神叡は『元亨釋書』・師蛮(1625-1710)『本朝高僧伝』に唐國の人とされる(『元亨釋書』巻16, 新訂増補國史大系31, p.231. 仏全62, p.148c. 『本朝高僧伝』巻4, 仏全63, p.40c).

27 玄昉の便乗したのは多治比真人縣守の遣唐使船で、『續紀』の記事によれば717年3月の時点でまだ入唐しておらず、そしてその遣唐使の歸朝についてのみ718年10月の條に見える。これによって玄昉の入唐は717年と考えられている。『續日本紀』巻7, 靈龜二年(716)八月癸亥(二十)條「癸亥, ……是日, 以從四位下多治比真人縣守爲遣唐押使」・『續日本紀』巻7, 養老年元(717)二月壬申朔條「二月壬申朔, 遣唐使祠神祇於蓋山之南」・『續日本紀』巻7, 養老年元二月甲午(廿三)條「甲午, 遣唐使等拜朝」・『續日本紀』巻8, 養老二年(718)十月庚辰(二十)條「庚辰, 大宰府言, 遣唐使從四位下多治比真人縣守來歸」.

玄宗の開元18年(730年)に撰述された智昇の『開元釋教錄』によれば一切經の數量は1076部5048巻となり、その後の大藏經を書寫する際の有力な基準にされた。玄昉が唐を離れたのがこの開元18年の4年後であるために、玄昉の將來した經論五千余巻とはその一切經5048巻のことであるとされる。

28 『仏祖統紀』巻40 「[開元] 四年, ……日本國遣沙門元昉入中國求法」

(大正49, p.373c).

29 「七大寺巡礼私記」(藤田経世編『校刊美術史料』寺院篇 上卷, 中央公論美術出版, 1972年)p.50. また大江親通の『七大寺日記』(1106)には善殊(珠)・行賀・喜(嘉)操・常騰・眞睿(叡)(玄賓脱か?)とあり, やはり玄昉がない(『校刊美術史料』p.24. 仏全83, p.363c). なお『七大寺日記』の作者に関して疑義もあり, たなか しげひさ「七大寺修行要略は大江の親通の撰に非ず」(『仏教芸術』65, 仏教芸術學會編, 毎日新聞社, 1967年)を参照されたい.

30 興福寺は1180年に平重衡の兵火に遭って後, 翌年から再興造營が始まり, 南円堂の六祖像は康慶などの手によって復興された(1189年). 大東急記念文庫本『建久御巡礼記』には当該個所に薄い貼紙がなされ, そこに本文とは異筆で書かれている(前掲『校刊美術史料』p.137久原本の校異参照). 貼紙は後世の貼付と考えられる. また毛利久「興福寺南円堂六祖像の名称について」(『國華』746, 1954年, 『仏師快慶論』吉川弘文館, 1961年 所収)参照.

31 田村圓澄『飛鳥・白鳳仏教史』下pp.185-186による.

32 田村圓澄『古代日本の國家と仏教』(吉川弘文館, 1999年)p.96以下参照.

33 『續日本紀』卷1, 文武四年(700)三月己未(十)條「三月己未, ……及至登州, 使人多病. 和尚出鑿子, 暖水煮粥, 遍与病徒. 当日即差. 既解纜順風而去. 比至海中, 船漂蕩不進者七日七夜」. また『扶桑略記』所引の「爲憲記」の説に, 道昭は五百の虎の請をうけて新羅の山中で『法華經』を講じ, そこと行者と出會ったという話が見え, 『靈異記』第28にも同じような説話が記される(『扶桑略記』卷4, 新訂増補國史大系12, p.55. 『日本靈異記』卷上, 群書類從16 卷447, p.43a. 新日本古典文學大系30, p.221). こうした説話が作られてくる背景を考えるならば, 道昭と新羅との關連づけが当時何らかの形で意識され伝えられていたということは可能であろう.

34 石田茂作『寫經より見たる奈良朝仏教の研究』(東洋文庫論叢11, 東洋

文庫, 1930年)pp.88-103, および同書附録「奈良朝現在一切経疏目録」.

35 眞諦『解節経疏』は現存しないが, 円測の『解深密経疏』の中に断片的に引用される. 歐陽漸『解節経眞諦義』(新文豊出版公司版, 1987年)には, 『解深密経疏』中の眞諦の手になる註疏類の引文断片が蒐集されている.

36 『續高僧伝』巻14, 大正50, p.532c.

37 江田俊雄「新羅の遁倫と「倫記」所引の唐代諸家」(『朝鮮仏教史の研究』國書刊行會, 1977年) pp.191-193, 勝又俊教「瑜伽論記に關する二三の問題」(『仏教研究』2-4, 仏教研究會編, 大東出版社, 1938年)pp.130-132, 結城令聞『唯識學典籍志』(大藏出版, 1962年)pp.212-213.

隋・唐の時代に慧景あるいは景法師として文獻に登場するものは下記の通り.

- 1) 『續高僧伝』巻14の道基伝に附記される宝暹と並び称された攝論學者の慧景.
- 2) 『大唐故三藏玄奘法師行狀』中の涅槃學者, 東都淨土道場の景法師.
- 3) 『行狀』中の漢川の學僧景法師.
- 4) 『行狀』中に, 隋煬帝の東都四道場に召致されたとされる景法師.
- 5) 玄奘譯『大毘婆沙論』巻1の後跋に記される証義大德西明寺沙門慧景.

『瑜伽論』の註疏を作ったこの景法師なる人物が新羅人であることは完全に斷定できるほどではないにしても, 可能性は高いとみてよいであろう. それから注意されるのは, 道倫『瑜伽論記』における景法師説の引用回数である. 勝又俊教前掲論文によれば, 窺基950回, 神泰627回, 円測269回等に比して景法師の引用は1269回におよぶ. 唐代瑜伽學者として景法師はきわめて中心的な存在だったと推定される(本稿註56参照). 常盤大定『仏性の研究』(丙午出版社, 1930年. 復刻版 國書刊行會, 1973年)pp.496-504では, 窺基『瑜伽師地論略纂』巻13(『瑜伽師地論』第52, 攝決擇分中五識身相應地意地)における眞如所縁縁種子の解釋問題を取り上げて, 窺基の學説が景法師の學説を伝えつつさらに解釋を進めている点を指摘した. それから結城令聞「相宗無表色史論」(常

盤大定博士還曆記念『仏教論叢』弘文堂書房, 1933年)は, 法相教學における無表色問題を取り上げた論文である. この無表色問題というのは戒体發得の玄奥を闡明する法相教學上樞要な題目とされ, 特に窺基の『大乘法苑義林章』表無表章の末註は古來多數著され精緻な研究が行われた. 結城論文の第9節「無表の棄捨論」では, 『義林章』を中心にしながら, 律義無表の別解脱律義(出家五衆の五緣捨・近事律義の三緣捨・近住律義の三緣捨・菩薩戒)・靜慮律義・無漏律義, および不律義無表, 處中の無表に分けて論じられ, 別解脱律義の出家五衆の五緣捨・菩薩戒, および不律義無表の箇所, 景法師の學説が窺基の先驅をなしていたことを指摘している. このような先行研究から, 景法師は窺基の教學形成に影響をあたえるほどの人物であったことが知られる. また拙稿「新羅唯識の研究狀況について」(『韓國仏教學SEMINAR』8, 韓國留學生印度學仏教學研究會, 2000年) pp.99-102を参照されたい(韓國語版『일본의 한국불교연구동향-1900년에서 2000년까지, 그 역사와 전망-』藏經閣, 2001年 pp.134-137).

38 富貴原章信前掲書では玄範・景法師を新羅系に含めず, 窺基・慧沼以外の門流として中國系においている(pp.95-107).

39 義淵は法性(相)宗, 大和(奈良縣)の人. 天智天皇から岡本宮を賜って龍蓋寺(岡寺)を建て, 僧正に任ぜられたとされる. 門下が多く, 特に玄昉・行基・宣教・良敏・行達・隆尊・良辯を七上足と称し, 奈良仏教隆盛の基礎を開いた人として義淵は位置づけられる. ただ彼の伝も潤色が多くわからない点が多い. 富貴原章信前掲書pp.168-172参照.

40 新川登龜男前掲書 pp.314-319.

41 善珠の行實について, 日下無倫「善珠僧正の研究」(『仏教研究』1-2, 眞宗大谷大學内仏教研究會, 1920年)なる詳しい論攷があり, 1)總論, 2)俗姓, 3)僧正補任の年時, 4)御靈神社の由來, 5)善珠創削の寺院, 6)學系, 7)著述, 8)來

世思想, 9)筆蹟, 10)修驗道と善珠, 11)門弟, 12)年譜 によって論じられる。

また日本法相宗の系譜については、深浦正文『唯識學研究』上巻 教史論(本田文昌堂, 1954年)第3部, 富貴原章信前掲書第4~第6章参照。

42 因みに謙順(1740-1812)の『諸宗章疏録』およびその「増補」によれば(仏全95), 善珠に『心経幽贊記』2巻・『法華肝心』1巻・『無量壽贊鈔』1巻・『弥勒疏』3巻・『薬師疏』1巻・『八名経疏』1巻・『金剛壽命疏』1巻・『不空絹索鈔』1巻・『最勝遊心決』3巻・『最勝題記』1巻・『梵網略鈔』3巻・『唯識肝心記』8巻・『唯識分量決』1巻・『了義灯記』1巻・『廣百論記』・『理門義鈔』2巻・『明灯鈔』12巻・『法苑林章記』1巻・『法苑義鏡』・『弥勒鈔』1巻・『唯識疏序釋』1巻があり, このほか『東域伝灯目録』に『二諦記』1巻が見え, また『法隆寺補忘集』に『慈恩大師贊註』・『玄奘伝』10巻を善珠の作としてあげる。

43 『本朝高僧伝』巻4, 仏全63, p.43b. また『仏書解説大辭典』6, p.25d 参照。

44 『増補諸宗章疏録』, 仏全95, p.78b. 藏俊(1104-1180)『注進法相宗章疏』, 大正55, p.1142c.

45 「表無表色章」は『義林章』の中の1つの章を構成するものではあるが, 唐時代に既に別行していた。なおこの「~章」という形式の問題に関連し, 荒巻典俊「唯識章」(『天理図書館 善本叢書』漢籍之部第2巻〈文選 趙志集 白氏文集〉「解題」所収, 天理図書館刊行, 八木書店, 1980年)の解説を以下にあげておこう。「南朝宋齊の間より, 主として『成實論』について, わたくしが章形式とよぶ講義が行われるようになる。『成實論』の本文に即して講義するのではなく, 『成實論』の各章の主題を定義し解説する文章—「章」—を提示してから, その「章」をめぐる問答し, いろいろな角度から「釋」を加えていくのである。それらの記録を整理して章形式の論書が撰述される。つづいて『華嚴経』など他の経論についても, 章形式の論書が撰述されるようになる。

北朝においても北魏洛陽遷都以後北齊・北周において、かかる新形式の講義が伝来して盛行し、多数の経論にもとづく章形式の論書が撰述され、さらにそれを集成して『大乘義章』とか『小乘義章』とかとよばれる仏教概論もしくは仏教百科が編輯されるに至る。この頃になると「章」と「釋」が區別されなくなり、主題を提示してから主題について諸門分別しながら随時間答するようになる。唐初の『法苑義林』は、かかる章形式の論書の伝統を承けて撰述されたのであるが、(以下省略) (pp.21-22).

46 西尾京雄・富貴原章信「成唯識論了義灯解題」(『國譯一切經 和漢撰述部』論疏部19, 大東出版社, 1939年)p.1.

『唯識義灯増明記』卷1「要集六卷總寄六家語共演一部之文。一者有說 基法師也 二者有釋 測法師也 三者有鈔 光法師 四者有解 觀法師也 五有云 範法師 六未詳決 寂法師也」(大正65, p.342a).

47 『仁王經疏』卷上本, 大正33, pp.360c-361a. 『大乘廣百論釋論』卷10, 大正30, p.247b.

48 『成唯識論了義灯』卷1末, 「西明云, 『至千二百年清辨菩薩依諸般若及龍樹宗造般若灯論・掌珍論等破無著等有相大乘。當時護法依深密等成立有宗破彼空義』。今謂不爾。清辨三性總說爲無。可得云空。護法三性非皆說有。何名有教。又若名有与初何殊。由此應說護法依彼瑜伽等論成非空有。依・円有故非空。遍計無故非有。如中邊頌等」(大正43, p.673b).

49 拙稿「『成唯識論了義灯』の円測説引用における問題点 - 円測の眞意の観点から -」(『印度學仏教學研究』47-1, 日本印度學仏教學會, 1998年)では、特に出体論をとり上げて、慧沼の『了義灯』に引用される円測説が、円測の眞説を十分伝えるものではないことを論じた。

50 吉津宜英「太賢の『成唯識論學記』をめぐる」(『印度學仏教學研究』41-1, 日本印度學仏教學會, 1992年) pp.118-119. 吉津氏は既に『華嚴一乘思

想の研究』(大東出版社, 1991年)の中で, 新羅・日本にかけては元曉・法藏融合形態という教學の流れで大きな影響を与えているという提案を行い, さらにそうした問題意識に據りながら太賢『成唯識論學記』の教學的特質を論じたものが上記論攷である。ここではまず『學記』所引の人師の引用回数をあげて, 窺基の引用が最も多く, 円測と道証を加えると窺基に匹敵する回数である点を指摘する。そしてそこでは慧沼説への言及が少なく, 窺基と円測・道証への言及が多いことに着目して, 円測と窺基を一体化しようという意図が見えるとし, その根拠は元曉教學であることを提起している。さらにこうした會通の姿勢を支える根本的なところに元曉・法藏融合形態というものがあつたことを論じている。吉津氏は, 1)慧沼の円測・道証への批判の實際, 2)『學記』の内容検討(なぜ窺基と円測とを合致させ, 慧沼を無視し続けたのか), 3)日本の善珠教學(『増明記』)の研究(窺基・円測・慧沼などに向かってどのような姿勢を持っていたのか), といった段階的研究の必要性を提起している。

51 石田瑞麿『日本仏教思想研究』2〈戒律の研究 下〉(法藏館, 1986年)所收

52 『日本大藏經編纂會會報』10(日本大藏經編纂會, 1916年)p.5.

53 富貴原章信前掲書p.196. また末木文美士「日本法相宗の形成」(『仏教學』32, 仏教思想學會, 1992年。『日本仏教思想史論考』大藏出版, 1993年 所收)では, 1)法相宗の傳來と繼承, 2)行信『仁王般若經疏』, 3)善珠の教學一端という3つの項目によって, 日本法相宗の形成期において基系一辺倒ではなく, 円測などの異派の諸説が多く依用されている点などが指摘され論じられている。ただ行信の『仁王般若經疏』を論じる最後のところで末木氏は, 「一つの考え方は, 当時こうした對立が自覺されつつあつたとしても, 未だそれほど深刻なものではなく, 本書においても單に手許にあつた注釋書の説を並べただけで, 特別の意図はなかつたと考えることができる。もう一つの見方は, 当時既に顯著になりつつあつた對立を自覺しつつ, あえて異説を自覺的に引いたと見ること

もできる。いずれとも決めがたいが、護法による清辯批判の引用をあえて避けているところなどからして、ある程度自覺的に諸説を引いたと見るのできるのではないだろうか」(p.34)と述べている。ただ筆者としては、正系・異派の辯別などがはじめに自覺され前提となっていた可能性は低いように思われる。

54 『日本高僧伝要文抄』巻3, 新訂増補國史大系31, p.73. 仏全62, p.49b.

55 富貴原章信前掲書p.248.

56 勝又俊教前掲論文 pp.124-126によれば、道倫『瑜伽論記』に引用される論師名と引用回数は次の通り。基師 950回, 景師 1269回, 泰師 627回, 備師 187回, 三藏 221回, 奘法師 11回, 靈雋 6回, 範師 4回, 順憬師 2回, 測師 269回, 達師 97回, 新羅元曉師 4回, 新羅玄法師 16回, 新羅因法師 1回, 新羅証法師 1回, 新羅國法師 2回, 新羅昉法師 3回, 新羅皐法師 1回, 新羅興法師 2回, 琳法師 1回, 遠師 47回, 邁師 2回, 光師 4回, 宗師 1回, 玄応師 2回, 融法師 1回, 郭法師 3回, 暉師 2回, 眞諦三藏 15回, 地婆訶羅 1回, 智首律師 6回, 宣律師 4回, 拔法師 3回, 跋摩 2回, 稜法師 1回, 明師 1回, 元瑜 1回。

57 『日本書紀』巻25, 白雉四年(653)五月壬戌(十二)條「四年夏五月辛亥朔壬戌, 發遣大唐大使小山上吉士長丹, 副使小乙上吉士駒, ……學問僧道嚴・道通・道光・惠施・覺勝・辯正・惠照・僧忍・知聰・道昭……或本, 以學問僧知辨・義德, 學生坂合部連磐積而增焉。并一百廿一人俱乘一船」。

『日本書紀』巻30, 持統四年(690)九月丁酉(廿三)條「丁酉, 大唐學問僧智宗・義德・淨願, 軍丁筑紫國上陽咩郡大伴部博麻, 從新羅送使大奈末金高訓等, 還至筑紫」。

58 新川登龜男前掲書p.175.

59 新川登龜男氏も、新羅人の著作書目と奈良時代の寫經事業とを検討して、「やや時差がありながらも、太賢と、かの寫經事業とに類似した學統傾向がみられることは注意すべきであり、このことは、かの寫經事業が太賢につながる

新羅の學統に多くを負い、かつ日羅間で類似の學統に並行現象が一時期出現したことを示唆するはずである」(前掲書pp.322-323)と述べている。

60 最近出版され仏教を中心とする古代の日韓交流を論じた書に、田村圓澄『古代東アジアの國家と仏教』(吉川弘文館、2002年)があり、古代朝鮮とその仏教、天照大神・宇佐八幡などの仏教、厩戸王=聖德太子と仏教、創建時の太宰府、といった主題により論じられる。

61 『唯識論同學鈔』は鎌倉時代の貞慶(1155-1213)が編纂者の1人と目されている。ただこの編纂者については貞慶だけでなく、これまで諸説が提起されてきたが、近年の研究において、ごく初期のみ興玄(1161-1202-?)が担当しその後は全て良算(?-1194-1217-?)の執筆編纂であることが明らかにされてきている。城福雅伸「『唯識論同學鈔』の編纂上の問題に関する一考察」(『印度學仏教學研究』34-1, 日本印度學仏教學會, 1985年)pp.44-47, 「『唯識論同學鈔』の編纂上の問題に関する一考察(二)」(『印度學仏教學研究』36-2, 1988年)pp.160-162, 楠淳証(研究主任)「共同研究『成唯識論同學鈔』の研究」(『仏教文化研究所紀要』36, 龍谷大學仏教文化研究所, 1997年)参照。良算の生没年については、47歳入滅と記された『多聞院日記』にもとづいて1170-1218年頃とする富貴原章信説があったが、楠淳証(研究主任)「共同研究『成唯識論同學鈔』の研究(2)」(『仏教文化研究所紀要』37, 1998年)では、『愚草』なる書を良算作と認定して47歳入滅説の誤りを指摘し、さらに『同學鈔』の先驅たる『成唯識論本文抄』も良算が編纂した可能性があることを提起している。

なお平安期の仲算(935-976)の新羅僧に對する態度を論じたものに、森重敬光「仲算の唯識思想の研究—新羅學僧に對する態度—」(『宗教研究』67-4, 日本宗教學會, 1994年)がある。仲算は天台の良源(912-985)と論争した所謂応和の宗論(963)で知られる人である。森重氏によれば、善珠の『唯識分量決』と

その注釋である仲算の『四分義極略私記』とを對比し, 善珠のとり上げた円測說が仲算において無視されるような傾向があり慈恩說に則るようになるという.

62 楠淳証 「日本唯識と西明寺円測」(北畠典生博士古希記念論文集『日本仏教文化論叢』上, 永田文昌堂, 1998年).

주제어: 일본 법상종 <日本法相宗>, 아스카 나라시대의 법상종 <飛鳥・奈良時代の法相宗>, 도소 <道昭>, 지통 지달 <智通・智達>, 지봉 <智鳳>, 현방 <玄昉>, 원흥사 <元興寺>, 흥복사 <興福寺>, 일본 나라시대의 사경사업 <日本奈良時代の寫經事業>, 이시다모시쿠 <石田茂作>, 쯔쥬 <善珠>, 삼국불법전통연기 <『三國佛法傳統緣起』>, 유식의등증명기 <『唯識義燈增明記』>

On the Japanese Consciousness-only Sect in the Asuka and Nara Periods: From the Viewpoint of Relations with Silla

Kitsukawa, Tomoaki

Researcher, The Institute of Japanese Traditional Culture

It has generally been understood in Japan that Yogācāra Buddhism was imported into Japan directly from China. This view has taken root in Japan since the time of the account given by Gyōnen (凝然 1240-1321) in his *Sangoku buppō denzū engi* (三國仏法伝通縁起), where he explained that Japanese Yogācāra Buddhism was formed through four successive events of formal introductions directly from China. However if we carefully examine ancient Japanese chronicles and other historical materials, we cannot but doubt the historical accuracy of Gyōnen's account. We have ample evidence to the effect that the works of Silla monks as well as Chinese monks were formally transcribed in the Nara period, and that Zenju (善珠 723-797), who was an important Yogācāra monk affiliated with the Kōfukuji temple in the Nara period, earnestly studied works from both traditions. Accordingly, we must re-examine the character of Japanese early Yogācāra Buddhism by taking into account the viewpoint of relations with Silla Buddhism.