

般若三蔵の在唐初期における活動の実際について

— 『大乘理趣六波羅蜜經』 翻訳と

北天竺・迦湿蜜国派遣の考察を中心として —

岩崎 日出男

はじめに

般若三蔵（以下、般若と略）の行動とその思想については、空海が惠果とともに師事した一人であることから、空海研究に関係して言及されることも少なくなく、近年、空海入唐時の密教受法の状況や、帰唐後に形成された四恩及び護国などの思想を知るための有力な手掛かりの一つとして注目されている。このような般若に対する関心が研究の課題として継続していることは、先頃、高木紳元博士により「般若三蔵と弘法大師空海」と題して詳細な論究がなされたことから十分窺うことができる。¹⁾ 勿論、般若の研究は空海との関係のみに止まるものではなく、唐代密教の研究上においても重要な研究対象であるのは言を俟たない。実際そのような般若の研究については、夙に頼富本宏氏によって「般若三蔵の密教」と題して翻訳經典の研究を中心としながら、般若の生涯などその全般に互る研究がなされており、般若を研究する上で大きな指針となっているのは周知のとおりである。²⁾

この小稿では、頼富氏など秀れた先学の般若研究の麒麟に付しつつ、しかしそれらの研究の中では詳しく論及されることのなかった、般若最初の翻訳である『大乘理趣六波羅蜜經』(以下、六波羅蜜經と略)翻訳にいたる経緯、特にその動機と理由及び状況について、当時の宗教政策や社会背景並びにその訳場に参列した訳経僧の考察を通して明らかにし、また般若が貞元六年(七八〇)勅命により北天竺へ派遣されたことの理由の考察も加えることによって、般若の在唐初期における經典翻訳及びその活動の実際と、不空以後の仏教界の状況についても明らかにするのが目的である。

一 『六波羅蜜經翻譯』の動機と理由

『六波羅蜜經』の翻訳の動機と理由については、すでに頼富氏が月輪賢隆博士の見解⁽³⁾を踏まえて「最盛期を過ぎて次第に沈滞しつつあった当時の仏教界は、『六波羅蜜經』を新しく翻訳することによって、同時にそこに当時の仏教事情に適合する新しい要素を持ち込み、それによって自己の存在意義を強調しようとしたものと考えられる。」⁽⁴⁾あるいは、月輪博士の見解を纏めて、「不空の訳経以後、沈滞していた当時の仏教界が、新しい機軸を打ち出すために、六波羅蜜の問題を中心に、いくつかの新しい要素(たとえば護国思想など)を持ち込んで、総合的統一教義の樹立を計ったのが、この『六波羅蜜經』であると同博士は結論している。」⁽⁵⁾と述べられ、当時の仏教界の状況にその動機と理由が求められている。ただ、しかしながらこの見解には、残念なことに具体的な考証がなされておらず、推測の域を出るものではないという憾みがある。もとより般若の翻訳活動の実情を明らかにする上で、翻訳の動機と理由の解明がその核心に触れる考察となるのは言を俟たない。改めて上記の推測も考慮しつつ、その動機と理由が考察されなければならぬ。

さて、『貞元新定釋教目錄』(以下、貞元錄と略)卷一七によれば、「貞元二祀に至り、訪ねて郷親に見ゆ。神策正將羅好は即ち般若三藏の舅氏の子なり。悲喜して相慰め將に家中に至り、用て親親を展べ延留供養す。好心既に三寶を信重し佛經を譯さんことを請ふ。」

（大正五五、八九二上）とあり、經典の翻訳は般若の親類で仏教信者であった羅好心の請求によるものであったことが知られる。ただ、上述の見解の推測にもあるように、この『六波羅蜜經』の翻訳が、単に羅好心の請求だけにその動機と理由を考えることには問題が少なくない。それはたとえば、この『六波羅蜜經』はその翻訳にいたる経緯に曲折があり、⁶⁾最終的には勅命によって翻訳されたことや、經典中に印度将来の經典の内容にはあり得ない強烈な護国思想が説かれていたり、また翻訳の後に徳宗皇帝が経序を記し、経疏の作成及び講經転読が行われ、国の為に六波羅蜜經院が置かれるなど、当時の長安仏教界全体を巻き込んだ国家的翻訳事業となったということからも、そのことは察せられる。そこで次に、『六波羅蜜經』翻訳以前の宗教政策及び仏教界と社会の状況の考察を通して、改めて『六波羅蜜經』の翻訳にいたる経緯及びその動機と理由について考えてみたい。

i 『六波羅蜜經』翻訳以前の宗教政策及び仏教界と社会の状況

宗教政策及び仏教界の状況については、不空三蔵と長安仏教の最大の外護者であり、未曾有の崇仏事業を行った代宗皇帝が大曆四年（七七九）五月二日に崩御し、二日後の二三日に徳宗皇帝が即位すると、それまでの崇仏政策に歯止めがかけられることとなった。それは即位の翌月の閏五月二五日になって、勾当京城寺觀修功德使の劉崇訓が「奉表上聞して京城の修功德使を停めんことを請ふ。」という仏教事業の総監たる修功德使の廃止の上表に対し、徳宗は「所奏を上覽して、將に至公と爲す。」となし、「尋いで是の時に於て乃ち墨制を宣して曰く、卿は待衛の禁軍にして爪牙の重寄、夙夜に勤め職は徼巡に在り。釋教の修行は軍務と全く異なるなり。天下の寺觀、隸は省司に在り、次いで府縣に有り。監臨宜からざれば別に使と爲す。卿の陳奏を目覽するに、深く至公と謂ふべし。請ふ所の京城修功德使を停めるは、宜しく應に依るべし。使に縁りて下せし職掌等は並な停むべし、と。是の日、所司に宣付して曰く、勅旨は内外功德使は宜しく並な停むべし、と。此れ自り僧尼は悉く祠部に屬す。」（以上、『大唐貞元續開元釋教錄』卷中、以下、統開元録と略、大正五五、七六一下・七六三上）といい、劉崇訓の奏請を容れ「至公」と評価し、即日、内外功德使を廃止したうえ僧尼はすべて本

来の所隸である祠部に属させるといふ勅命を下したのである。その後も徳宗は、同年六月一日には「今より、復た寺觀を置かんと奏し、及び僧尼を度せんと請ふを得る無からしむ。」と詔し、また翌建中元年(七八〇)七月一日には「内に孟蘭盆を出だすを罷め、僧に内道場を爲すを命ぜず。」(以上、『旧唐書』卷二二)とし、建中中(七八〇)七八三には、劍南東川節度使の李叔明が「仏道二教は時に益無きを以て、請ふ粗ぼ澄汰を加へんことを。其の東川の寺觀は、請ふ定めて二等と爲さんことを。上寺は僧二十一人を留め、上觀は道士十四人を留め、降殺は七を以てし、皆道行有る者を精選して、餘は悉く返初せしむ。蘭若・道場の名無き者は皆廢すべし、と。」と奏請し、劍南道の仏道二教の整理淘汰を建言したが、徳宗はこれを「叔明が此の奏、天下の通制と爲す可し、唯劍南一道のみならず、と。」といい、「尚書に下し集議せしむ。」こととして、李叔明の建言を天下に及ぼすべく尚書の議案とした。この時、集議に参じた彭偃もまた仏道二教の腐敗墮落と国家財政の過度な負担を理由に、二教の僧・尼・道士・女冠に納税の義務付けとその整理淘汰を主張し、徳宗も「上頗る其の言を善しとす。」として仏・道二教の整理淘汰を實行しようとしたが、「大臣、二教の已に久しく行はれ、列聖の之を奉ずるを以て、頓擾せば宜しく其の太甚を去るべしとし、其の議行われず。」(以上、『旧唐書』卷二七「彭偃伝」ということとなり実際には実施されなかつた、という。このようなことから、徳宗は即位の当初から仏教に対して代宗の時代とは全く逆の政策を行ったことは明らかである。なお、このような宗教政策についての考えやその実施の背景には、往々にして皇帝自身の宗教觀が強く影響していることがあるが、徳宗の場合には大曆一四年(七七九)十月十三日の代宗を元陵に葬る際のこととして「肅宗・代宗皆陰陽鬼神を喜び、事大小と無く、必ず之を卜祝に謀る。故に王璵・黎幹皆左道を以て進むを得。上雅より之を信ぜず。」(『資治通鑑』卷二二六)と記され、建中元年四月十九日には「妃父王景先・附馬高怡、金銅の像を獻ず。上曰く、何の功德か有らん、吾が爲す所に非ず、と。退きて之を還す。」(『旧唐書』卷二二)とも記されていて、以上のことから徳宗が宗教的な事象や効果に対しては否定的・懐疑的であつたことが知られる。しかし、このような徳宗も興元元年(七八四)四月に「幼きより謹孝、帝之を愛す」(『新唐書』卷八三)とされた長女の唐安公主(韓國貞穆公主)が亡くなった際、その供養のために「上、唐安公主の爲に塔(仏塔)を造り厚く之を葬らんと欲す。」と考えたのであるが、諫議大夫・同平章事の姜公輔は国家多難を理由に取りやめることを上表した。しかし徳宗はこの諫表に

対し、「唐安の造塔は、其の費甚だ微なり。宰相の宜しく論ずべき所に非ず。」と答え、さらにこの姜公輔の諫表を怒って左庶子に遷したのである(以上、『資治通鑑』卷三三〇)。また『宋高僧傳』卷十六「唐京師章信(敬)寺道澄傳」によれば「貞元二年(七八六)二月八日、帝寺(章敬寺)に於て菩薩戒を受く。高僧傾瞻、賜資隆洽し、受くる所は廻らして二田に施す。」(大正五〇、八〇六中)とあるように即位後僅か六年にして道澄から菩薩戒を受けるようにもなつてしまい、即位当初の対仏教政策を転換させてしまうことになるのである。塚本善隆博士は、このような徳宗初期の修功德事業の停止を中心とした対仏教政策について「帝の内外功德使の停止の断行は、その緊縮方針、財政整理政策、仏教抑制政策の現われの一と解すことができ、徳宗初期に見られる各方面の歴史事実とよく符号一致するものといふことができるのである。」と言われ、「仏教諸般の修功德の事業は、到底代宗時代のようにちやくちやく遂行し得ない事情におかれたのである。」とされながらも、徳宗の唐安公主の供養のための造塔や菩薩戒受戒以後の対仏教政策転換の状況を踏まえ「そもそも代宗時代に上下を挙げて熱中した盛んな修功德の仏教は、徳宗の方針が抑圧にあったとしても、到底一朝一夕に抑制し去り得るものではない。」と言われ、結論として「徳宗即位当初の熱心な緊縮主義、崇仏の王縉・元載一派の失脚、朝廷の財政枯渇、連年の饑饉内乱等に、帝都の修功德の仏教も、一時興隆運動を中止していたかのようにあつたが、今や少しく圧力がゆるみ、財政も少しく余裕が見えると、再び盛んとなり、功德使制度と共に徳宗をも、修功德仏教の時潮の中に流しこんでしまったと、解されるのである。」⁽⁷⁾とし「要するに大曆仏教の盛況は貞元にも引継がれたのである。」⁽⁸⁾とされるのである。このような塚本博士の徳宗初期における対仏教政策の論証は、例えば代宗が亡くなる三方月前の大曆一四年二月二二日に始められた四分律疏の改定が、新たに即位した徳宗に中断停止させられることなく建中元年五月一六日に完成を見たことや、すでに明らかにしたように徳宗が李叔明と彭偃による仏教抑制政策を喜び、その政策を実施すべく尚書の議案としながらできなかったことに加え、ついには徳宗自ら菩薩戒を受けるにいたつたということからも、十分に首肯できうるものと考えられるのである。要するに、般若の訳経以前の仏教界の状況は、徳宗の功德使停止などの仏教抑制策が取られたり、朝廷の財政枯渇や連年の飢饉内乱があつたものの、代宗の時代に引き続いて依然として国家の保護の下に盛行していたということにならう。なおこの事実によって、前述した般若の『六波羅蜜經』翻訳の動機と理由

として「最盛期を過ぎて次第に沈滞しつつあった仏教界」の「自己の存在意義を強調しようとしたもの」と考えられた頼富氏の推測は、改めて再考を必要とすべき推測となつたのであり、それはまた、この推測だけでは翻訳の動機と理由を説明できないことも意味することになる。

社会状況で最も重視すべき事柄は、当時、朝命に従わない河北の三鎮（天雄・成徳・盧龍）などの藩鎮を、抑圧し服従させる政策に反発して起こつた内乱である。具体的には、建中二年（七八二）正月九日に亡くなつた成徳節度使・李宝臣の後継認可をめぐる藩鎮と朝廷との争いに端を發したもので、以後、貞元二年（七八六）までの六年間に互つて華北・華中を戦乱に巻き込んだ大規模な内乱である。中でも建中四年（七八三）十月三日、朝廷の劣悪な待遇に怒つた涇原の兵が起こした反乱は深刻な状況をもたらした。この反乱によつて徳宗は、翌日の四日に長安を脱出して奉天に蒙塵することとなり、以後九カ月ものあいだ奉天と梁州（興元府）に危難を避けることを余儀なくされ、翌年の興元元年（七八四）七月一三日になつてようやく長安に還京することができたのである。特に奉天では城が反乱軍に包囲されて「賊、兵を併せて城の東北隅を攻め、矢石、雨の如し。城中の死傷者、勝けて數ふ可からず。賊已に城に登る者有り。上（徳宗）、渾城と對して泣く。羣臣惟だ首を仰ぎて天に祝る。」、あるいは「矢、御前三歩に及びて墜つ。上、大に驚く。」（『資治通鑑』卷二二九）というように、徳宗自身までもが非常に切迫した状況に追い詰められる事態となつたのである。このような社会情勢のもと、財政を再建し反乱軍討伐の派兵費用を賄うため両税法などの新税が施行されて厳しい徴税が行われ、興元元年には蝗害、貞元元年には旱害によつて大規模な飢饉が発生し、さらに貞元二年から四年にかけて度々吐蕃（チベット）が大挙して来寇するなど、この時期の社会状況は兵乱と経済及び食料事情の極端な悪化ともに社会不安が増大した極めて困難な時期であつたことが知られるのである。なお、般若が建元三年（七八二）に長安に到着しておりながら、貞元二年（七八六）に羅好心と邂逅するまでの三年から四年の間、その足跡が不明であるのは以上のような苛酷で劣悪な社会状況にその理由と原因が存在しているのであろう。

ii 『六波羅蜜経』翻訳の動機と理由

般若の『六波羅蜜経』翻訳以前の宗教政策及び仏教界と社会の状況については、ほぼ以上のような状態であったのであるが、この中に『六波羅蜜経』の翻訳にいたる過程に重要な意味と関係をもつと思われる二つの事柄が存在する。その二つとは、一つには徳宗の宗教観に関わることであり、もう一つは奉天の危急に関わることである。まず徳宗の宗教観についてであるが、上述したように即位当初の徳宗は、財政上の理由と宗教的な事象や効果そのものに対して否定的・懐疑的であったという徳宗自身の宗教観によって仏教抑制策を取ったのであるが、それが即位後僅か六年にして僧から菩薩戒を受けるといふ転換がなされたのは、一体どのような理由によるものなのかという問題である。これは要するに、『六波羅蜜経』が勅命によつて翻訳されたのは徳宗の対仏教政策の転換した結果であるから、その理由を明らかにすることで翻訳に至る経過の一端を知ることができるということである。この問題については既に塚本博士の見解として、代宗時代からの崇仏教政策が上下のすべての階層に浸透して、その状態は「到底一朝一夕に抑制し去り得るものではない」という理由を示されているが、しかしまた徳宗には仏教抑制政策を実施していた最中の建中元年六月一日に「術士桑道茂^①上言す、陛下數年を出でずして暫く宮を離るるの厄有らん。臣奉天を望むに天子の氣有り、宜しく其の城を高大にし以て非常に備ふべし、と。辛丑(八日)、京兆に命じて丁夫數千を發し、六軍の士を雜へて、奉天城を築かしむ。」(『資治通鑑』卷二二六)という事実があり、術士の「予言」を信じて行動に移してしまふような一面も有つて、その宗教観が二面的なものであったことが知られるのである。なお涇原の兵乱の際、徳宗が奉天に向かつたのも「上、桑道茂の言を思ひ、咸陽より奉天に幸す。」(『資治通鑑』卷二二八)という理由からであつた。このような徳宗の二面的な宗教観は、天子として兵乱の責任を自問したときにも形をかえて吐露されている。それは、例えば宰相の陸贄と兵乱の原因について語つたとき、陸贄は「今日の患を致せるは、皆羣臣の罪なり」と言つたのに対し「此れ亦天命なり。人事に由るに非ず。」(『資治通鑑』卷二二八)と言ひ、また同じく兵乱の発端は、徳宗がその人物を見誤つて盧杞を宰相に任じたのが原因であることを宰相の李泌が上言したとき、「建中の亂は、術士豫め奉天に城かんと請ふ。此れ蓋し天

命にして、杞(盧杞)が能く致す所に非ざるなり。」(『資治通鑑』卷三三三)と言い、兵乱の原因をすべて「天命」としていることから窺うことができるのである。ここに言う徳宗の「天命」は、人の力ではいかんともしがたい「運命」を意味しているのは言うまでもないことであって、「天命(運命)」を認めてその天命がことに不運であった場合などには、その心情が人の知恵と力を超越するとされる宗教に魅かれる可能性は当然出てくるであろう。徳宗の宗教(仏教)政策が即位の当初には抑制策を取りながら一方で亡くなった娘の供養のために造塔し、またその即位から僅か六年で抑制策を見直して自ら寺院に赴き僧から菩薩戒を受けるといような政策転換の理由は、塚本博士の見解に加えて、徳宗がもともと宗教に対して上述したような二面性をもっていたことも大きな原因の一つと言えるであろう。般若の『六波羅蜜経』の翻訳は、実にこのような徳宗の宗教観を背景にして行われたのである。つぎに奉天の危急については、徳宗は興元元年(七八四)正月一日、天下兵乱の責任は自分の不徳によるものであるとして、いわゆる「罪己詔」を制したのであるが、その中に「諸軍・諸道の奉天に應赴し、及び進みて京城を収むるものは、將士並に名を奉天定難功臣と賜ふ。」(『資治通鑑』卷二二九)という制文があり、特に傍線部の賜号の与えられたことは注目される。何故ならば、この「奉天定難功臣」の賜号が、般若に經典の翻訳を請うた羅好心の位階称号に有るからである。羅好心の肩書には「神策正將羅好心」また「右神策軍十將新平郡王羅好心」、最も長いもので「右神策馬軍十將奉天定難功臣開府儀同三司檢校太子詹事上柱國新平郡王臣羅好心」(以上、『貞元録』卷一七、大正五五、八九二上・八九三上)という肩書がある。問題の「奉天定難功臣」の賜号は最後の最も長い肩書にあり、この最も長い肩書はまた、『六波羅蜜経』翻訳の完成を謝して徳宗に上表した時の肩書であることから、羅好心の正式な位階称号と言えるであろう。そしてこの賜号を与えられている羅好心は、言うまでもなく徳宗が最も艱難を強いられ苦しめられた奉天での危急を救った武将の一人、ということになるのである。なお、羅好心は開府儀同三司(従一品)などの位階の高さからして、神策軍の中でも有力な武将の一人であったことが推測される。

それではなぜ、このような経歴の武人が般若に訳経を請い、施主となって徳宗に勅命による訳経を奏請し、徳宗もまたそれを許したのであるのか。まず羅好心に関して言えば、羅好心が仏教信者であり般若の血縁であることの他に、その動機と理由の重要な要素

となり得るものとして、上述してきた奉天の危急における羅好心と徳宗との関係が考えられるであろう。具体的に言えば、羅好心が窮地に陥った徳宗と国家を奉天城で武人として命懸けで守護した経験は、それが一人の仏教信者として皇帝と国家の守護を考えたと場合、その守護を強く説く、いわゆる護国經典にその役割を求めようとするのは自然なことであろう。ただ、それが既存の護国經典の転読などの修功徳事業ではなく、結果として未訳の護国經典の翻訳になったのは、折よく血縁の北天竺僧の般若が未訳の梵夾を所持して来唐していて、羅好心とともに般若自身も訳経を望んでいたからという偶然性によるものと考えられよう。なお、羅好心が六波羅蜜經翻訳の完成を謝した上表の中で、「願はくば修持を爲し、福は皇祚に資すれば、臣の多幸なり。死を誓ひて恩に答へん。」（『貞元録』卷一七、大正五五、八九三中）と言うのは、羅好心の仏教信者として、また皇帝守護の任にある禁軍の武将としての姿を垣間見る感がある。次に徳宗に関して言えば、徳宗はその宗教観も相俟つて、訳経の二年前には自ら菩薩戒を受けるなど、仏教に対する抑制政策を転換したことが重要な要素として考えられるであろう。なお、この羅好心の所属した神策軍は、貞元二年（七八六）四月以降のこととして「關中の倉廩竭き、禁軍或は自ら巾を脱し、道に呼びて曰く、吾を軍に拘して、而も糧を給せざるは、吾が罪人なり、と。上、之を憂ふること甚だし。會ま韓滉、米三萬斛を運びて陝に至る。李泌即ち之を奏す。上喜び、遽に東宮に至り、太子に謂ひて曰く、米已に陝に至れり。吾が父子、生くるを得たり、と。時に禁中、醸さず。命じて坊市に於て、酒を取りて樂を爲さしむ。又、中使を遣はし、神策六軍に諭す。軍士、皆萬歳と呼ぶ。」（『資治通鑑』卷三三三）と記され、朝廷の待遇の劣悪さに端を発した逕原の兵乱に懲りた徳宗が、禁軍即ち神策軍の扱いに特別な配慮を用いていたことを知るのである。このような徳宗と神策軍との関係もまた、羅好心の訳経の奏請を徳宗が許した理由の一端とも考えられるであろう。

二 『六波羅蜜經』翻訳の状況

『六波羅蜜經』の翻訳に至る動機と理由について、当時の熱心な仏教信仰の状況を背景とした徳宗の二面的な宗教観に起因する仏

教抑制政策の転換と、奉天の危急における徳宗と羅好心との関係が考えられたのであるが、このような翻訳に至る背景をもった『六波羅蜜経』の訳経の具体的な状況は、一体どのようなものであったのであろうか。以下に經典の翻訳に参加した僧の考察を通して考えてみたい。

i 『六波羅蜜経』の訳経僧

貞元四年(七八八)四月十九日、『六波羅蜜経』翻訳の勅命が下されるとともに、訳経に従事する僧が長安の諸寺から選出された。その訳場の列位を記せば、罽賓國三藏沙門般若——宣釋梵本、翰林待詔光宅寺沙門利言——釋梵語、西明寺沙門圓照——筆受、資聖寺沙門道液・西明寺沙門良秀・莊嚴寺沙門圓照——潤文、慈恩寺沙門應眞・醴泉寺沙門超悟・光宅寺沙門道岸・西明寺沙門覺空——證義(『続開元録』卷上・大正五五・七五六中、『貞元録』卷一七・大正五五・八九二)というもので、都合、十名の大徳僧による訳経事業となっている。ところで、これらの般若を含む十名の大徳僧の顔触れを見ると、極めて興味深い事実の有ることに気がつく。それは先ず、般若を除く九名の僧の中、光宅寺利言・資聖寺道液・慈恩寺應眞・醴泉寺超悟の四僧のいずれもが、かつて不空三藏の訳経に参列した経歴の持ち主であったことである。具体的にそれぞれについて言えば、利言は天寶一三年(七五四)十月、不空が河西で經典の翻訳に際してその訳経に従事すべき勅命を受け、翌年の二月一〇日に武威郡に到着の後、その地の龍興寺と報徳寺に住して不空の訳経に従事しており(『貞元録』卷一五、大正五五、八八一中下)、道液と應眞と超悟は、共に永泰元年(七六五)不空が勅命を奉じて翻訳した『仁王護国般若経』の翻訳に証義として参列していたのである(『貞元録』卷一五、大正五五、八八四下)。中でも道液は、『仁王護国般若経』の翻訳以後も大曆六年(七七二)に西明寺主沙門の肩書で『大虚空藏菩薩所問経』及び『念誦法』の翻訳に証義として参加し、大曆八年(七七三)にも『大聖文殊師利菩薩仏利功德莊嚴経』の翻訳に参加している(『貞元録』卷一五、八八八上・八八九中)。次に、道液と超悟はそれぞれ不空の奏請により、前者は大曆八年正月八日に西明寺において『大虚空藏菩薩所問経』を講経し、後者は大曆七年(七七二)八月二日

に化度寺において『涅槃經』を講經しており（『不空三蔵表制集』卷三、大正五二、八四一中・八四二上）、さらに利言と道岸は、不空の奏請により大曆二年（七六七）二月一六日に勅許された、化度寺文殊師利菩薩護国万菩薩堂三長齋月念誦僧十四名の一人として選抜されて（『不空三蔵表制集』卷二、大正五二、八三四下）、以上のことから明らかのように、般若の經典翻訳に参列した九名の僧の内、五名の僧が不空の訳經と護国活動に直接関わった僧達であったことが知られるのである。なお、西明寺の円照は、周知のように『不空三蔵表制集』の編纂者であつて不空の功績を賛仰した人であり、誓空は王申伯撰『唐故内供奉翻經義解講律論法師誓空和上塔銘并序』（『唐代墓誌彙編』下、二二三八頁）に「代宗に侍して則ち聲すれば仁王の文、言發して大中に歸し、理貫きて至正に合す。故に君聞きて仁、臣聞きて忠、推して之を廣め、夙に斯變を化す。詔もて法師、天竺三蔵と六波羅蜜經を譯し、功畢りて上獻す。天子感歎し、錫頼加ふる有り。」（傍点、筆者）と記され、その傍点部にも明らかのように、不空の訳した仁王般若經に深く傾倒していることから、この二人も不空に間接的に関わっていた僧とすることがいえよう。

ii 『六波羅蜜經』の翻訳に従事した僧に、不空の翻訳や護国活動に関わった僧の多いことの意味。

般若の『六波羅蜜經』の訳場に列坐した九名の僧の内、七名までも僧が直接的にも間接的にも不空の訳經や護国活動に従事し、それを賛仰し、また強い影響を受けたと考えられる僧達であつたことは、どのような事を意味しているのであろうか。この問題を考えるうえで参考になるのは、不空の『仁王護国般若經』の翻訳にも参加した超悟の『六波羅蜜經』翻訳以後の行動である。超悟の行動としては『六波羅蜜經』が翻訳された翌年の貞元五年（七八九）四月一五日、長安・千福寺において『六波羅蜜經』を講經し、同年七月一五日には少良・斉運等と造つた『六波羅蜜經疏』十卷を進上し、その四日後の一九日には、国のために醴泉寺の西北角にある住坊の院の一所に『六波羅蜜經院』を置いて選抜した七人の僧に常にこの經を講習誦誦させることを奏請して許され、また寺額も奏請して下賜されたというものである。なお、この六波羅蜜經院については、同年九月十六日に別に『六波羅蜜經疏』を造つた智通に

よって、超悟の置院伝経の例に准じて寺の一院を大乘理趣経院(六波羅蜜経院)に充て、寺額を賜ったうえ、七人の僧を選抜して經典を講経読誦させることが奏請されている(以上、『統開元録』卷中、七六三中下・七六四下)。

さて、このような超悟等による『六波羅蜜経翻』訳以後の行動や展開を見たとき、その様子が不空の『仁王護国般若経』翻訳以後の様子と極めてよく似ていることに気が付く。『仁王護国般若経』でもその翻訳以後には『六波羅蜜経』と同様に、疏が造られ、盛んに講経読誦され、講経読誦のための施設が設けられるなどしており、その様子は似ているというよりは寧ろ、『六波羅蜜経』の翻訳事業が『仁王護国般若経』の事業をそのまま繰り返していると云ってもよいほどである。この事実是不空の經典翻訳による護国活動が超悟らによって踏襲されたことを意味し、その意味において『六波羅蜜経』の翻訳事業は、不空の經典翻訳による護国活動の延長上にあるということが明らかである。すなわち『六波羅蜜経』の翻訳の理由と目的は単に当時の仏教界の都合によるものではなく、經典翻訳による護国活動がその理由であり目的であったことが明確に理解されるのであり、同時に不空の確立した護国思想が引き続き仏教界で認知継続されていたことも確認できるのである。なお、さきに『六波羅蜜経』翻訳の動機と理由の一端に護国があると考えたことは、以上のようなことから裏付けられることになるであろう。

三 般若の北天竺・迦湿蜜国への派遣

貞元六年(七九〇)七月一五日、勅命により般若は北天竺の迦湿蜜国に使者として遣わされることになった。その時の様子を『統開元録』巻上では「仍ねて般若に勅し、天竺・迦湿蜜国使に充て往かしむ。……二十二日、右銀臺門に於て般若を引き、三殿に入りて對見す。中書門下の勅牒を受け、二十四日進發して長樂駅に宿す。……路を迴鶻の北庭の鎮に取り、大食・天竺に西す。時に般若三藏法師、行年五十七なり。……路を太原に取り途に振武を経て、入りて迴鶻に遊ぶ。沙場異域の山川を踐歴し、暑往寒來して、忠を奉じ法を奉ず。向かふこと二周載にして太原に旋る。即ち貞元八年三月なり。月の八日自ら公牒もて行く。四月上旬、上都に還る。」

（大正五五、七五七中下）と記し、また『貞元録』卷一七には「六祀に洎び北天に奉使す。貞元八年闕下に還歸す。」（大正五五、八九四下）と記されていて、一年九カ月にも互る使者としての旅であったことが知られる。

ところで、般若が北天竺・迦湿蜜国へ使者として派遣された理由については、勅命ということだけが言われ、その詳しい理由や目的については一切記されておらず、また先学の研究にも、そのことが考察され明らかにはされていない。しかし、般若の来唐初期の行動の実情を知るうえで使者の派遣の理由と目的を明らかにすることは、重要な考察であることは言を俟たない。そこで以下に使者としての派遣の理由と目的について考察してみたい。

上述したように、般若の迦湿蜜国使の任命と派遣が、般若の奏請による勅許ではなく朝廷の勅命にあることは、その理由と目的を知る手掛かりが般若の側ではなく朝廷の側にあることを示唆している。そこで当時の朝廷の様子について見てみると、注目すべき事柄が見いだされる。それは西隣の強国・吐蕃への対抗策についてである。般若の『六波羅蜜経』翻訳の貞元四年（七八八）前後、唐は吐蕃の度重なる入寇に苦しめられ、その対抗策に苦慮していたのであるが、貞元三年（七八七）秋、宰相の李泌が徳宗に吐蕃の対抗策を上言した。その上言は『資治通鑑』卷三三三よれば、「臣願はくば陛下、北は回紇に和し、南は雲南に通じ、西は大食・天竺に結ばんことを。此の如くせば則ち吐蕃自ら困しみ、馬も亦致し易からん、と。」と上言したところ、回紇に遺恨のあつた徳宗は「三國は當に卿が言の如くすべし。回紇に至りては則ち不可なり、と。」と答えたが、李泌の説得によつて回紇を許し、公主を降嫁させて臣従させたうえ講和した。徳宗はまた、「回紇は則ち既に和せり。雲南・大食・天竺を招く所以は奈何、と。」と問い、それに対して李泌は、「回紇和すれば則ち吐蕃已に敢て輕々しく塞を犯さず。次に雲南を招くは、則ち是れ吐蕃の右臂を斷つなり。雲南は漢より以來、中國に臣屬せり。楊國忠、故無くして之を擾し、叛きて吐蕃に臣たらしむ。吐蕃の賦役の重きに苦しみ、未だ嘗て一日も復た唐の臣とならんことを思はずんばあらざるなり。大食は西域に在りて最も彊しと爲す。葱嶺より西海を盡し、地幾ど天下に半す。天竺と皆中國を慕ひ、代々吐蕃と仇と爲る。臣故に其の招く可きを知るなり、と。」と答えるものであり、要するに吐蕃に対して政治的・軍事的に対抗するためには、回紇・雲南・大食・天竺の諸国に、一層の和親と同盟の強化の必要であることを説いたのである。

さて、この李泌の吐蕃對抗策の中で、「北は回紇に和し、南は雲南に通じ、西は大食・天竺に結ばんことを。」というのは、さきに『貞元録』で「路を迴鶻の北庭の鎮に取り、大食・天竺に西す。」と記されていたように、南の雲南を除いて般若が北天竺・迦湿蜜国に使者として派遣されたときの経路であって、この事実はこの際特に注目されるべきであろう。すなわち、般若の北天竺・迦湿蜜国への使者としての派遣は、その辿った経路や当時の吐蕃對抗策の状況から考えて、李泌が唱えた、回紇・雲南・大食・天竺諸国との一層の和親と同盟の強化という吐蕃對抗策を実現させることが、その理由であり目的ではなかったかと考えられるのである。このこととは言わば、般若に仏教による護国活動だけではなく政治的な護国にもその活動が期待されたことを意味するであろう。なお、この吐蕃對抗策の中、雲南の対策については唐の粘り強い説得が功を奏し、貞元一〇年(七九四)春、実際に吐蕃に反した事実から考えて、この對抗策が単なる官僚の机上の空論でなかったことは明らかであり、このようなことから改めて般若の使者としての本来の意味と、その役割の重さが認識されるであろう。

結 語

般若の『六波羅蜜經』翻訳の動機と理由及び、北天竺・迦湿蜜国使として派遣されたことと理由と目的を考察し、在唐初期の般若の活動の実際について考えてきたのであるが、その何れもが護国思想とその実践に結び付いていたことが明らかとなった。また、その護国思想と実践は、代宗朝で不空の確立したそれを踏襲していたことも理解された。すなわち、以上のことから在唐初期における般若の經典翻訳などの活動は、不空によって確立された護国仏教の延長上に在ることが明らかとなった。

註

- (1) 『高野山大学密教文化研究所紀要』第一四号
- (2) 頼富本宏『中国の密教』一頁～一〇九頁を参照。
- (3) 月輪賢隆『仏典の批判的研究』「般若三蔵の翻訳に対する批議」五二六頁～五三九頁を参照。
- (4) 頼富前掲書、一七頁。
- (5) 頼富前掲書、四二頁。
- (6) 註(1)一三頁～一六頁を参照。
- (7) 塚本善隆『塚本善隆著作集・第三卷』「唐中期以来の長安の功德使」二六五頁・二七五頁。
- (8) 塚本善隆『塚本善隆著作集・第四卷』「唐中期の浄土教」二三四頁。
- (9) 桑道茂については、『旧唐書』卷一九一・方伎伝に「太一遁甲・五行災異の説を善くし、事を言ひて中らざるは無し。」と記されている。

〈キーワード〉 般若三蔵、大乘理趣六波羅蜜経、不空三蔵、羅好心、徳宗