

玄奘訳「般若心経」の伝来と流布

赤木隆幸

はじめに

現在でも一般に広く書写・読誦がなされる「般若心経」については、今まで多くのテキスト研究がなされてきた。しかし、従来の研究の大半は教理面に重点が置かれ、テキストの歴史的な研究といえば、福井文雅氏の論考⁽¹⁾が挙げられる程度で、ほとんどなされてこなかったといつてよい。また、福井氏の論考にしても、「般若心経」の伝来・流布については言及されておらず、依然として「般若心経」の日本伝来過程は明らかになっていない。もちろん、伝来過程が明らかになっていないのは他の経典にもいえることで、正倉院文書には数多くの写経の記録があることから、

ほとんどの経典が奈良朝かそれ以前に伝来したことになるが、とくに奈良朝以前に伝来した経典については、その伝来を伝える史料の少なさから、ほとんど研究が進んでいない状況である。そこで本稿では、奈良朝以前に伝来した経典の中で最も流布したと思われる「般若心経」に焦点を当て、その伝来・流布の実態を明らかにしたいと思う。

「般若心経」のテキストには、支謙訳『摩訶般若波羅蜜呪経』⁽²⁾、鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜大明呪経』⁽³⁾、玄奘訳『般若波羅蜜多心経』⁽⁴⁾、菩提流志訳『般若波羅蜜多那經』⁽⁵⁾、実叉難陀訳『魔訶般若随心経』⁽⁶⁾、義浄訳『仏説般若波羅蜜多心経』⁽⁷⁾、法月訳『普遍智藏般若波羅蜜多心経』⁽⁸⁾などがあるが、智光撰『般若心経述義』一卷（天平勝宝四年〔七五二〕ごろ撰述）によると、訳者の第一が羅什三蔵、

第二が玄奘三蔵、第三が菩提流支となっており、八世紀中ごろの日本にはこれら三訳しか伝わっていなかったことが考えられる。このうち、菩提流支訳は欠本で日本側の史料では『般若心経述義』のみに経題が確認でき、鳩摩羅什訳にしても「写経請本帳」（続々修十六―八、大日本古文書七―六二）に「摩訶般若波羅蜜大明呪経一卷」とあるのみで、史料上確認できる「般若心経」の大半が玄奘訳となっている。つまり、数訳ある「般若心経」のうちで流布した「般若心経」は玄奘訳だけということになる。

この玄奘訳『般若波羅蜜多心経』は、唐で漢訳され、その後日本へ齎されたわけであるから、まずは唐において玄奘訳「般若心経」がどのように位置づけられていたのかを考えなくてはならない。また、新訳の玄奘に匹敵する代表的な旧訳者鳩摩羅什が訳した『摩訶般若波羅蜜大明呪経』との対比関係も考える必要があるだろう。そして、唐における玄奘訳「般若心経」の状況を踏まえた上で、日本への影響および流布の要因などを考察したいと思う。

一、唐における玄奘訳「般若心経」

慧立本・彦惊箋『大慈恩寺三蔵法師伝』十卷（以下『慈恩伝』、六八八年成立）の巻第六によると、貞観十九年¹⁰

（六四五）正月に西域から帰国した玄奘は、大乘経二百二十四部など凡そ五百二十夾六百五十七部の経律論を齎したとされる。このなかには貝葉梵本の「般若心経」が含まれていたはずで、その訳出は四年後の貞観二十三年（六四九）五月となる。『慈恩伝』巻第五によると、玄奘帰国の報を聞いた群衆が衢に盈ちて入城することができなかったとされるから、西域を歴訪した玄奘への期待感は計り知れず、經典訳出事業以前から玄奘が相当な知名度をもっていたことがわかる。

玄奘は帰国後すぐに經典の訳出事業を始めたわけであるが、智昇撰『開元釈教録』二十卷（大正五十五卷・二一五四番）の巻第八によると、『般若波羅蜜多心経』一卷は貞観二十三年（六四九）五月二十四日に終南山の翠微宮で訳出（知仁筆受）されたとされる。一方、『旧唐書』巻第三太宗本紀下によると、太宗は貞観二十三年五月己巳（二十六日）に同じく終南山の翠微宮で崩御したとされる。太宗崩御の直前に「般若心経」が訳出されたのは偶然なのか、あるいは後述する「般若心経」の功德を期待して太宗発病により「般若心経」の訳出が急がされた所以なのか定かではないが、後世にその関係性を印象付けたことは間違いない。

また、『慈恩伝』巻第九によると、顯慶元年（六五六）

十一月乙丑に仏光王（高宗の皇太子。後の中宗。武后所生）が誕生しており、その三日後に玄奘は仏光王の出家を願う表を奉っている。そして、同年十二月五日には玄奘によつて仏光王の剃髪がなされるとともに勅によつて七人が度され、さらに玄奘から法服と「金字般若心経一卷并函」の進上がなされている。

ところで、経典の翻訳作業の概略は、訳主による梵語文の口述に始まり、筆受による梵語から漢語への変換と綴文による語順の修正がなされ、そして最後に潤文官が潤色（潤文）を施すというものである。¹¹つまり、潤色によつて翻訳が完了し、経典が今見られるような形で完成するのである。『慈恩伝』巻第八によると、顕慶元年正月壬辰に以下のような玄奘訳出経典に潤色を命じる勅が下されていることがわかる。

宣_レ勅曰、大慈恩寺僧玄奘、所_レ翻經論、既新翻譯、文義須精。宜_レ令_下太子太傅尚書左僕射燕国公于志寧、中書令兼檢校吏部尚書南陽郡開国男来濟、礼部尚書高陽郡開国男許敬宗、守黄門侍郎兼檢校太子左庶子汾陰郡開国男薛元超、守中書侍郎兼檢校右庶子広平郡開国男李義府、中書侍郎杜正倫等、時為_二看閱_一、有_二不穩便_一即隨事潤色_上。若須_二學士_一任_レ量追_二三兩人_一。したがつて、「般若心経」は顕慶元年に潤色がなされて

玄奘訳「般若心経」の伝来と流布

訳文が完成したことになり、¹²それを金字で書写して仏光王に進上したことは非常に大きな意味をもつといえよう。なぜなら、玄奘自らが皇帝の子に相応しい経典として「般若心経」を選んだのであり、これによつて「般若心経」は一躍注目されたと考えられるからである。同時に、「般若心経」は出家得度の経典として位置づけられたともいえるであろう。

さらに玄奘訳「般若心経」は、咸亨三年（六七二）十二月八日に建立された「大唐三蔵聖教序」の石碑に付刻され、これが契機となつて世間に広く認知されるようになったと考えられる。「大唐三蔵聖教序」とは、玄奘が新訳の経論に唐の太宗の序文と題字を賜らんことを願い出て、貞観二十二年（六四八）に成つたもので、当時皇太子であつた高宗が「述聖記」を書いて与えており、ともに『慈恩伝』に引かれている。その後、王羲之の書を集めて鐫刻し、咸亨三年に弘福寺に石碑が建てられたのである。太宗の「大唐三蔵聖教序」、高宗の「述聖記」ともに玄奘の業績を讃える文章があり、これらによつて玄奘の名をさらに世に知らしめたことは言うまでもない。この石碑に玄奘訳「般若心経」が付刻された理由としては、先の太宗崩御と訳出との関係および仏光王への「金字般若心経」進上に加えて、玄奘の業績との関係が指摘できる。つまり、玄奘の

訳出における最大の功績といえ、『大般若波羅蜜多經』六百卷（大般若經）にあるが、「大般若經」は長大であるから石碑に刻むわけにはいかず、その精要にして核心とされる「般若心經」が付刻されたということになる。

「般若心經」が「大般若經」の精要とされることについては、窺基（六三二～六八二）がその著『般若波羅蜜多心經幽贊』卷上の中で「心者堅実妙最之稱。大經随レ機義文俱広、受持伝習或生レ怯退」。伝法聖者、録レ其堅実妙最之旨「別出レ此經」と述べている。¹³つまり、大經（大般若經）などの「大品般若經」は義文が広大であるので、伝法聖者が「般若心經」の「心」すなわち堅実妙最の旨を録して、この經に別出したということである。窺基は貞觀二十二年（六四八）に勅により玄奘の弟子となった人物であるから、「伝法聖者」とは玄奘のことであろう。

同じく玄奘の弟子であった慧立が撰した『慈恩伝』巻第一には、以下のような「般若心經」の記述がみられる。¹⁴

（前略）即莫賀延磧長八百余里。古曰沙河。上無飛鳥。下無走獸。復無水草。是時顧影唯一但念觀音菩薩及般若心經。初法師在蜀見一病人。身瘡臭穢衣服破汚。愍將向寺施与衣服飲食之直。病者慚愧乃授法師此經。因常誦習至沙河間。逢諸惡鬼。奇状異類。遶人前後。雖念觀音不能

令去。及誦此經。發声皆散。在危獲濟。實所憑焉。時行百余里失道。覓野馬泉不得。下水欲飲。袋重失手覆之。千里行資一朝斯罄。又失路盤迴。不知所趣。乃欲東歸還第四烽。行十余里自念。我先發願若不至天竺。終不東歸一步。今何故來。寧可就西而死。豈歸東而生。於是旋轡專念觀音。西北而進。是時四顧茫然。人鳥俱絕。夜則妖魘。拳火爛若繁星。昼則驚風擁沙散如時雨。雖遇如。是心無所懼。但苦水尽渴不能前。是時四夜五日無一滴沾。喉口腹乾焦。幾將殞絕。不復能進。遂臥沙中。默念觀音。雖困不捨。啓菩薩曰。玄奘此行不。求財利。無冀名譽。但為無上正法。來耳。仰惟菩薩慈念群生。以救苦為務。此為苦矣。寧不知耶。如是告時。心心無輟。至第五夜半。忽有涼風觸身。冷快如沐寒水。遂得明目。一馬亦能起。（後略）

すなわち、玄奘が莫賀延磧（沙河）を通ったときに「觀音菩薩及般若心經」を念じたというもので、その「般若心經」とは嘗て玄奘が蜀にいたときに一病人から伝授されたものとされる。非常に興味深いのは、玄奘が西域に向かう際に既に「般若心經」を所持していたことである。福井文雅氏は、この「般若心經」は鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜

大明呪經』で、しかも密呪だけであつたと指摘する⁽¹⁶⁾。ただし、ここには「心經」とあつて、これは明らかに玄奘訳『般若波羅蜜多心經』の略称である。つまり、鳩摩羅什訳であつたとすれば「般若大明呪經」のような記述となるはずであるが、そうはなっていないのである。もちろん密呪だけであつたとすれば経題は記されていないかつたのかもしれないが、慧立が玄奘訳『般若波羅蜜多心經』を意識していたことは間違いない。なぜなら、『慈恩伝』に先行するとされる冥詳撰『大唐故三藏玄奘法師行状』一卷（以下、『玄奘行状』）には、

（前略）法師過_二第五烽_一遇_二風沙大起_一。不_レ知_二泉処_一。日暗傍_二一沙溝_一住。下_レ水欲_レ飲。馬袋重失。手覆_レ之。纔得_二一飲之直_一。余並傾失。千里之資。此時頓尽。煩惱亦何可_レ言。三更後復行。不_レ知_二道路_一。唯西北望_二星月_一而進。至_二明午後_一。已大渴之。雖_レ有_二麩餅_一。乾不_レ能_レ食。如_レ是四夜五日。無_二一滯露_一喉。人馬俱困。不_レ能_二復行_一。遂臥_二沙中_一。默_二念觀音_一。不_レ能_レ發_レ語。氣殆將_レ絶。至_二第五夜_一。忽有_二涼風_一。非常冷快。體得_二醒悟_一。馬亦能起。（後略）

とあつて、「念_二觀音菩薩及般若心經_一」の部分の記述がないからである。『慈恩伝』『玄奘行状』の双方に、「下_レ水

玄奘訳「般若心經」の伝来と流布

欲_レ飲袋重失_レ手覆_レ之」や「遂臥_二沙中_一默_二念觀音_一」などの同じような文言が存在することから、慧立は『玄奘行状』を見て「念_二觀音菩薩及般若心經_一」の部分を追記したということになる。また、『慈恩伝』においては、觀音を念じても諸悪鬼は去らず、「般若心經」を誦すると散じたとあつて、ここに觀音（菩薩）に対する「般若心經」の優位性がみてとれる。觀音とは「觀世音菩薩」のこと、この称は鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』（以下、「法華經」）の「觀世音菩薩普門品」に象徴される。一方、玄奘の訳出においては、『般若波羅蜜多心經』の經文冒頭に代表されるように「觀自在菩薩」と表記される。

玄奘と「法華經」の関係については、道宣撰『統高僧伝』巻第四の釈玄奘伝に「年十一誦_二維摩法華_一」とあり、玄奘が幼いころから「法華經」に精通していたことがわかる⁽¹⁸⁾。さらに『大唐西域記』巻第三には⁽¹⁹⁾、

（前略）石窰堵波西渡_二大河_一三十四里至_二一精舍_一。中有_一阿縛盧枳低湿伐羅菩薩像_一（唐言觀自在。合_レ字連声、梵語如_レ上。分_レ文散音、即阿縛盧枳多、訳曰_レ觀。伊湿伐羅、訳曰_二自在_一。旧訳為_二光世音_一、或云_二觀世音、或觀世自在_一、皆訛謬也）。（後略）

とあり、觀自在菩薩の尊名について旧訳の「光世音」「觀世音」「觀世自在」は全て訛謬だと玄奘が述べている部分

がある。つまり、玄奘は常に観自在菩薩（観世音菩薩）の尊名を意識していて、誤りがあればそれを正そうとする姿勢がここから読み取れるのであり、弟子たちに「般若心経」を伝授する際にも観自在菩薩の尊名に言及したはずなのである。よって、玄奘の弟子であった慧立がここで敢えて「観音菩薩」と記しているのは、鳩摩羅什訳を意識させつつ、「観音菩薩及般若心経」の部分で玄奘訳との対比を強調させる狙いがあったものと考えられる。玄奘が実際に鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜大明呪経』を所持していたのか定かではないが、玄奘訳を想起させる「般若心経」という経題には鳩摩羅什訳への対抗意識が込められているのであり、慧立は師玄奘が訳した『般若波羅蜜多心経』を尊重したということになろう。

鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜大明呪経』については、『開元釈教録』に初出することなどを根拠に鳩摩羅什訳は偽撰とする見解もあるが、円測撰『仏説般若波羅蜜多心経賛』⁽²⁰⁾ 一卷には、

観自在菩薩

(中略) 観自在菩薩者就初分中一復分為二。初標能観人一次辨能観智體。此即第一標能観人。若依舊本一名観世音。観諸世間称菩薩名音聲語業上。以救諸難因而立號名観世音。猶未能顯観

身意業。而今本云観自在一者内證二空一外観三業。不依二功用一任運自在故曰観自在。(後略)⁽²¹⁾とあり、靖邁撰『般若波羅蜜多心経疏』一卷には、

観自在菩薩

(中略) 観諸法空。於一切境無有壅礙。故称観自在。舊経曰観世音。音者即是音聲名字。謂観諸法。(後略)

とある。すなわち観自在菩薩の項において、円測のほうは「若依舊本一名観世音」、靖邁のほうは「舊経曰観世音」となっており、鳩摩羅什訳の経文冒頭が「観世音菩薩」となっていることから、ここに記された「舊本」「舊経」は鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜大明呪経』を指した言葉であると判断できる。円測(六一三〜六九六)は玄奘が西域から帰国したときに『瑜伽論』『成唯識論』および新訳の大小乗経論を玄奘から付され、靖邁(生没年不詳)は慈恩寺翻経院において筆受となって玄奘の訳経事業に携わっており、⁽²³⁾ いずれも玄奘の弟子であった人物である。つまり、慧立も含めて玄奘の弟子たちは鳩摩羅什訳を認識していたということになる。

このように、唐において鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜大明呪経』の存在が確認できたわけであるが、皇帝の影響力や玄奘の知名度および弟子たちの功績によって、玄奘訳

『般若波羅蜜多心經』のほうが流布したということになる。鳩摩羅什訳は『開元釈教録』以前の経録には確認できないことから、一般に流布した經典でなく、玄奘が「般若心經」に新訳を施したことによって改めて見直されたということになる。ただし、『慈恩伝』巻第一には玄奘が蜀で「般若心經」を授かったとあることから、地域的には鳩摩羅什訳が流布していた可能性はある。しかし、その場合でもその後の玄奘訳の流布によって、鳩摩羅什訳は消え去ってしまったということであろう。

以上、唐における玄奘訳「般若心經」は、仏光王の出家の際に進上されたことから、出家得度に関係する經典とされたことが指摘できる。さらに玄奘訳「般若心經」は、「大唐三蔵聖教序」の石碑に付刻されたことにより、玄奘の訳出經典を象徴するものとして位置づけられたということになる。

二、「般若心經」の功德文

前節において、顯慶元年（六五六）における經典の潤色を指摘したわけであるが、具体的にはどのような潤色が「般若心經」に施されたのかといえば、梵本には存在しない「度一切苦厄」の語句が経文に挿入されたとされる。⁽²⁴⁾こ

の主語は「觀自在菩薩」であって、五蘊が空であることを照見した「觀自在菩薩が一切の苦厄を度す」と読めるから、完成版の「般若心經」は「觀自在菩薩」の功德を加えた形となっている。もともと「般若心經」の経文には「能除一切苦」とあるように、呪句（真言）を称えることの功德が示されているのであるから、潤色はそれをさらに強調したということになる。

このような「般若心經」の功德に対する民衆の期待感の顕れとして、以下のような玄奘訳「般若心經」の功德文を指摘することができる。それは敦煌文書の中にみられるもので、福井文雅氏によって六点が確認されている。⁽²⁵⁾ そのうち、年紀のある（a）ペリオ将来敦煌文書（P二八八四）⁽²⁶⁾と、無紀年の（b）スタイン将来敦煌文書（S四四〇六）⁽²⁷⁾および（c）北京図書館蔵敦煌文書（北四四七六一盈九十六）⁽²⁸⁾の功德文を以下に示す。

（a）『般若波羅蜜多心經』功德文、ペリオ将来敦煌文書（P二八八四）

讀誦此經、滅十惡五逆生死重罪。若欲報十方諸仏恩者、亦當讀誦此經、罪鄣消滅。

景雲二年四月八日、孔道生妻張、為男思忠敬寫。

（b）『般若波羅蜜多心經』功德文、スタイン将来敦煌文書（S四四〇六）

誦此經、破十惡五逆九十五種邪道。

若欲報十方諸仏恩、誦觀自在般

若百遍千遍、滅罪不虛。晝夜常誦、

无願不遇。

(c) 『般若波羅蜜多心經』功德文、北京図書館藏敦煌文
書（北四四七六—盈九十六）

誦此經、破十惡五逆九十五種邪道。若欲供

養十方諸仏、報十方諸仏恩、誦觀自在般

若百遍千遍、滅罪不虛。晝夜常誦、无願

不果。

これらのうち、無紀年の (b) と (c) には「誦觀自在般若百遍千遍」の語句が存在し、『慈恩伝』の「念觀音菩薩及般若心經」との関係性が指摘できる。この「誦觀自在般若百遍千遍」は、「觀自在と般若を百遍千遍誦し」と読み下し、「觀自在」菩薩の尊名と「般若」心經を百遍千遍誦すればと解釈することができる。もしくは、これらの功德文が付された「般若心經」はいずれも玄奘訳なので、「觀自在」菩薩の「般若」心經、すなわち經文冒頭に「觀自在菩薩」とある玄奘訳の「般若心經」を誦すればと解釈することもできる。後者は、經文冒頭が「觀世音菩薩」となっている鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜大明呪經』と区別した表現であり、ここで敢えて玄奘訳に功德文を付

したというのは、玄奘訳の優位性とその流布を示しているといえよう。

福井文雅氏は、円照撰『貞元新定釈教目録』（八〇〇年成立）巻第十四の法月訳『普遍智藏般若波羅蜜多心經』の解説に「三余之間、遂訳『普遍智藏般若波羅蜜多心經』。与『古旧二經中』、無『少異』。姚秦訳見名『摩訶般若波羅蜜大明呪經』。經中云、是大明呪無上明呪無等明呪、經後略讚受持功德、能除『十惡五逆等罪』。文字少殊。大唐三蔵玄奘訳者題云『般若波羅蜜多心經』とあることから、²⁹⁾「古」の姚秦訳（鳩摩羅什訳）には既に功德文（略讚）が付されていたと指摘する。³⁰⁾しかし、これは貞元十六年（八〇〇）ごろの解説であるから、年紀を有する功德文付きの鳩摩羅什訳が残存しない以上、どちらの功德文が先に付されたのかは判断できないことになる。

また、靖邁撰『古今訳経図紀』巻第四の玄奘訳経の条には、「法師遂造『制惡見論』、制『二十八部小乘』、破『九十五種外道』とあることから、³¹⁾(b) と (c) の「破十惡五逆九十五種邪道」はここに典拠があると思われる。『古今訳経図紀』は、貞觀二十二年（六四八）に太宗の命で建造された慈恩寺の翻経院の壁に描かれた翻経図に、靖邁が訳経と事歴を記したものである。事歴には「訳大般若波羅蜜多經一部（六百卷）」（龍朔三年〔六六三〕十月二十日訳

了」とあることから、事歴が記されたのは麟徳元年

(六六四)以降のことと思われる。前述のとおり、靖邁は

『般若波羅蜜多心経疏』を撰した人物であるから、『古今訳経図紀』からの引用は偶然ではなく、玄奘訳「般若心経」

をかなり意識してなされたものと考えられる。つまり、

『古今訳経図紀』の引用箇所は、玄奘が小乗(部派)や外

道(仏教以外の哲学)を論破した内容となっており、大乘

仏教の優位性が示されているのである。先の石碑鐫刻の理

由と同じように、玄奘の訳出の中で最大の功績といえは、

『大般若波羅蜜多経』六百卷(大般若経)にあると言つて

も過言でなく、それに大乘仏教が象徴される。しかし、

「大般若経」は長大で、それゆえ転読という手法が採られ

るのであり、「晝夜常」に読誦する経典としては相応しく

ない。ゆえに、「大般若経」の精要とされる「般若心経」

に功德文が付されるようになったということができよう。

景雲二年(七一―)の年紀を有する(a)については、

「観自在」や「破十悪五逆九十五種邪道」の語が含まれず、

『慈恩伝』や『古今訳経図紀』の影響については不明とせ

ざるをえない。ただし、景雲二年(七一―)ごろに、唐に

おいて玄奘訳の「般若心経」への期待感が高まっていたこ

との傍証とはなろう。つまり、玄奘訳「般若心経」は、功

徳を期待できる経典の一つとして位置づけられていたこと

になる。

三、「般若心経」の日本伝来

冒頭で示したとおり、智光撰『般若心経述義』一卷(天

平勝宝四年〔七五二〕ごろ撰述)では、訳者の第一が羅什

三蔵、第二が玄奘三蔵、第三が菩提流支となっており、天

平勝宝四年ごろまでにはこれら三人が訳した「般若心経」

しか日本に伝わっていなかったことが考えられる。そこ

で、それぞれの将来時期について考えてみたいと思う。

まず、鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜大明呪経』について

は、「写経請本帳」(続々修十六―八、大日本古文書七―

六二)に「摩訶般若波羅蜜大明呪経一卷」とあり、この

「写経請本帳」は天平七年(七三五)に帰国した玄昉の将

来経典を借り出した経典リストであるから、天平七年

(七三五)には鳩摩羅什訳が日本に存在したことになる。

経録においても鳩摩羅什訳「般若心経」は知昇撰『開元釈

教録』(開元十八年〔七三〇〕成立)に初出し、玄昉は

『開元釈教録』にもとづいて将来経典を収集したとされる

から年代的には矛盾はない。

次に、玄奘訳『般若波羅蜜多心経』であるが、まずその

将来者として玄奘に師事した道照(道昭とも。白雉四年

〔六五二〕入唐⁽³³⁾や、智通・智達（齊明四年〔六五八〕入唐⁽³⁴⁾）が想定できる。『続日本紀』文武四年三月己未の道照和尚物化伝（以下、「道照物化伝」）によると、唐から帰国した道照は元興寺の東南の隅に禅院（東南禅院）を建てて住み、そこに多くの将来經典を安置したとされる。この東南禅院と推定される遺跡には飛鳥池遺跡北地区が隣接し、出土木簡との関係が指摘されており、飛鳥池遺跡北地区出土木簡には「□多心経百合三百」⁽³⁵⁾（SD一一一〇溝⁽³⁶⁾）や、「知達」⁽³⁷⁾（SD一一三〇溝⁽³⁷⁾）と記されたものがある。前者は「多心経」の語によって玄奘訳『般若波羅蜜多心経』と判断でき、後者は齊明四年入唐の「智達」のことであると思われる。また、同遺構（SD一一一〇溝）の出土木簡の中には「丁丑年」（天武六年・六七七）が記されたものがあることから、天武朝には玄奘訳「般若心経」が伝来していたと考えられる⁽³⁸⁾。さらに、天平十四年の「裝潢本経充帳」（続々修二十八―三、大日本古文書八―一六）には「多心経一卷」とある。ここに記された經典は「禅院」から借り出されたものであるから、少なくとも道照は玄奘訳『般若波羅蜜多心経』を持ち帰っていたことになろう。

具体的な道照の帰国時期については、『日本三代実録』元慶元年十二月十六日条が禅院の創建を「壬戌年」（天智元年・六六二）と伝えることから、その前年に帰国した遣

唐使（伊吉連博得等）に随ったとする齊明七年（六六一）説が有力である⁽³⁹⁾。ただし、『日本書紀』齊明七年五月丁巳条が引く「伊吉連博得書」によると、この遣唐使の出航地は「越州」であり、一方「道照物化伝」では「登州」を経て帰国したとされ、帰国経路に大きな違いがみえる。齊明七年説を否定する見解としては、白雉五年（六五四）か齊明元年（六五五）帰国の遣唐使に随ったとする説がある⁽⁴⁰⁾。前者は新羅を経由したとする新川登龜男氏の説であり、西海使吉士長丹等が新羅の送使を伴っていたこと⁽⁴²⁾、および『日本靈異記』上巻第二十八縁の道照が新羅に立ち寄った伝承などを踏まえると、かなり説得力のある見解であると思われる。ただし、この説だと道照の在唐期間が短すぎるので、多くの經典を集める時間が道照にあったのかという疑問がもたれる。「道照物化伝」には道照が多くの經典を将来し、禅院に置いたとあるからである。この点について新川氏は、西海使吉士長丹等が唐の天使（高宗）に拝謁して多くの文書・宝物を持ち帰ったことを挙げ、道照将来經典は高宗や多数の留学僧の助力によって将来されたものである⁽⁴¹⁾と推測されている。

そこで次に、道照将来經典から道照の帰国時期を考えてみたいと思う。禅院から借り出された経論疏（以下、禅院経）リストとしては、先の「裝潢本経充帳」（続々修二十八

一三、大日本古文书八一〇～二二六」と「写疏所解」(正集二一裏、大日本古文书二十四―四四三～四四七)がある。「道照物化伝」によると、道照の帰国に際して玄奘から舍利・経論が授けられたとあるから、それまでに玄奘によって訳出されていた経典は、ひとまず道照によって将来されたものと考えることができよう。そこで、禅院経の中から玄奘訳出経典をぬき出すと以下のようになる(禅院経の仏典名・『大日本古文书』の巻―頁数／『開元釈教録』にみえる仏典名・訳出年)。

- ① 「雑集論十六卷」(二十四―四四四)／『大乘阿毘達磨雑集論』十六卷(貞観二十年〔六四六〕訳出)
- ② 「識身足論第二」(八一―二三)／『阿毘達磨識身足論』十六卷(貞観二十三年〔六四九〕訳出)
- ③ 「多心経一卷」(八一―一六)「心経一卷」(八一―二五)／『般若波羅蜜多心経』一卷(貞観二十三年〔六四九〕訳出)
- ④ 「広百論十卷」(二十四―四四六)／『大乘広百論釈論』十卷(永徽元年〔六五〇〕訳出)
- ⑤ 「俱舎論上帙十卷」(八一―二二)／『阿毘達磨俱舎論』三十卷(永徽二年〔六五二〕訳出)
- ⑥ 「順正論第四帙」(八一―二〇)／『阿毘達磨順正理論』八十卷(永徽四年〔六五三〕訳出)

玄奘訳「般若心経」の伝来と流布

- ⑦ 「大毘婆沙論第十二帙」(八一―二二)／『阿毘達磨大毘婆沙論』二百卷(顕慶元年〔六五六〕～顕慶四年〔六五九〕訳出)
- ⑧ 「発智論廿卷」(二十四―四四四)／『阿毘達磨発智論』二十卷(顕慶二年〔六五七〕訳出)
- ⑨ 「入阿毘達磨論二卷」(八一―二四)／『入阿毘達磨論』二卷(顕慶三年〔六五八〕訳出)
- ⑩ 「五事毘婆沙論二卷」(八一―一五)／『五事毘婆沙論』二卷(龍朔三年〔六六三〕訳出)

禅院経には長安三年(七〇三)訳出の「金光明最勝王経十卷」も含まれることから、全てが道照将来経典でないことは明らかであるが、①～⑩の全てが道照将来経典であったとすれば、道照は龍朔三年(六六三)までは在唐していたことになる。この場合、龍朔三年以降の帰国となるから、天智六年(六六七)に境部連石積等(天智四年遣唐)を送ってきた唐使司馬法聰等の船で帰国したことになる。ただし、玄奘は麟徳元年(六六四)に没しているから、道照が天智六年(六六七)に帰国したとすると、帰国に際して玄奘から経論が授けられたとする「道照物化伝」の記述に反することになる。しかし、「道照物化伝」は道照が高僧であったことを強調するために玄奘に付会させた説話をもち込んだと捉えれば、玄奘没後の帰国も十分に考

えられる。とはいえ、禪院の創建年である「壬戌年」(天智元年・六六二)を基準に考えれば、やはり道照はそれ以前に帰国していたと考えるしかなく、斉明七年(六六一)帰国説をとれば⑩、白雉五年(六五四)もしくは斉明元年(六五五)帰国説をとれば⑦⑩は道照が将来したものではないことになる。

ここで将来時期を考えているのは玄奘訳「般若心経」であり、訳出年が貞観二十三年(六四九)であるから、いずれの説をとったとしても「般若心経」は道照が将来したとみてよいことになる。問題なのは、道照が将来したのが顕慶元年(六五六)に潤色がなされた完成版か否かということである。潤色前の「度一切苦厄」の語句がない「般若心経」が流布した形跡がみられないことから、道照が将来したのは完成版、すなわち道照は斉明七年(六六一)に帰国したと考えるところではあるが、やはり帰国経路の観点から白雉五年(六五四)か斉明元年(六五五)に帰国したと考えるのが妥当であろう。とすれば、道照が将来したのは潤色前の未完成版ということになる。ここで禪院経の「般若心経」③をみると、「多心経一卷」と「心経一卷」の二つのテキストが存在したことがわかる。憶測にすぎないが、あるいは一方が未完成版で他方が完成版であったということも考えられるだろう。

そうすると、完成版の「般若心経」は誰が将来したのかということになる。まず考えられるのが、斉明四年(六五八)入唐の智通・智達である。このうち智達については、前掲の飛鳥池遺跡北地区出土木簡に「知達」(SD一一三〇溝)とあることから、天武朝までには帰国していたと考えられる。一方、智通については、『僧綱補任抄出』上の天武二年条に「僧正智通」とある。これはいささか信憑性に欠ける史料ではあるが、両者が同時に入唐し、ともに玄奘に師事したことを踏まえるならば、智通も智達と同じ時に帰国したと考えられよう。そうなると、帰国年は斉明七年(六六一)か天智六年(六六七)となり、完成版の「般若心経」もそのとき将来されたことになる。

そのほか将来者として考えられるのが、中臣鎌足の長子の定恵(貞慧とも)である。定恵は白雉四年(六五三)に入唐し、乙丑年(天智四年・六六五)に唐使劉徳高の船で帰国したとされる。⁽⁴³⁾『家伝』上巻によると定恵は神泰法師に師事したとされ、この神泰は玄奘の訳経事業に携わった僧であるから、定恵が玄奘訳出経典を将来した可能性は高いといえよう。また、天平九年三月十日付の太政官謹奏によると、白鳳年から淡海天朝まで、内大臣すなわち鎌足の家財が元興寺の撰大乘論門徒(撰論衆)のために使われていたとされる。⁽⁴⁴⁾この白鳳年は定恵や道照が入唐した白雉四

年（六五三）のことで、淡海天朝とは鎌足が没した天智八年（六六九）のことと考えられるから、定恵が帰国した天智四年（六六五）にも禅院を含めた元興寺に鎌足の影響力が及んでいたことになる。そうすると、定恵が将来した経典もまた、道照将来経典と同じく禅院に収められたことが考えられる。つまり、禅院経の⑦～⑩は定恵が将来したものと考えられるのである。

もちろん「般若心経」は携帯が容易な小型の経典であるから、その将来は一回限りではなく、複数の将来者が存在して当然である。禅院経③の「般若心経」に、二つのテキストが存在したのもそのせいなのかもしれない。ただし、定恵が「般若心経」を将来したとすると、その意味は大きい。なぜなら、帰国年から考えれば智通・智達と同様に完成版の「般若心経」を将来したことになるが、定恵は白雉四年（六五三）入唐であるから、「般若心経」の潤色および仏光王への「金字般若心経」進上がなされた顕慶元年（六五六）にも在唐していたことになるからである。禅院経⑦の『阿毘達磨大毘婆沙論』二百巻は顕慶元年（六五六）から顕慶四年（六五九）にかけて訳出されたが、定恵が師事した神泰はこの訳経事業に証義（訳主と梵語文を討議する係）として参加しているのである⁴⁵。つまり、顕慶元年（六五六）当時、神泰は訳主玄奘の近くにいたこと

になり、定恵は神泰を通じて仏光王への「金字般若心経」進上の様子を知り得る状況にあったことということになる。恐らく定恵は「金字般若心経」進上の事実を知って、「般若心経」の重要性を痛感したことであろう。それゆえ、定恵が完成版の「般若心経」を将来したと考えられるのである。もちろん「金字般若心経」進上の様子は、後に『慈恩伝』の将来によって明白になることではあるが、そのとき実際に唐について間近で見聞したのでは、情報量において格段の差があったとみななければならない。

以上のことから、玄奘訳「般若心経」の日本初伝は白雉五年（六五四）帰国説をとって道照となるが、そのテキストは未完成版であって、完成版「般若心経」の将来は智通・智達・定恵の三人によるものとなる。完成版の将来年は、智通・智達の帰国時期が判然としないので、定恵の帰国年をとって天智四年（六六五）にもとめたいと思う。

最後に菩提流志訳『般若波羅蜜多那経』であるが、訳出年が長寿二年（六九三）となっていることから、日本への将来はそれ以降のこととなる。日本側の史料では『般若心経述義』以外に経題が確認できないが、『開元釈教録』に記載があることから、鳩摩羅什訳と同様に玄昉によって天平七年（七三五）に将来された可能性がある。

以上、訳出年では鳩摩羅什訳がもっとも古く、前述のと

おり唐においてその存在が確認されたが、日本への将来となると玄奘訳が先行したことになる。菩提流志訳は史料に確認できない以上、天平七年（七三五）に玄奘によって將來されたと考えるしかなく、そうなるると玄奘訳と鳩摩羅什訳・菩提流志訳の伝来の差は約七十年あったことになる。玄奘訳については、木簡に「□多心経百合三百」とあることから天武朝（六七七年ごろ）にはある程度流布していたと考えられ、さらにそこから五十年以上の開きがあれば、後の訳本が入り込む余地など無いほどに、玄奘訳が定着してしまったということも想像に難くない。そこで次に、玄奘訳「般若心経」の流布の実態について検証したいと思う。

四、日本における「般若心経」の流布

玄奘訳「般若心経」が伝来した七世紀後半から八世紀初頭における「般若心経」の關係史料は極めて少ない。日本における「般若心経」の初出史料は、現在のところ飛鳥池遺跡北地区出土木簡の「□多心経百合三百」(SD 一一一〇溝)であり、七世紀のものはこれしかない。前述のとおり、この木簡は天武六年（六七七）ごろのものである。内容は、ある經典と「般若心経」百巻とを合わせた合

計数が三百ということ、恐らく百部の「般若心経」が書写されたのであろうが、その用途はといえば、読誦のために百人に頒布されたということであろう。頒布の対象はやはり第一に僧尼が想定されるが、以下に示す「優婆塞貢進文」には誦経として「般若心経」がみえることから、優婆塞・優婆夷もそこに含まれたことが考えられる。

誦経 薬師経一卷、観世音品、多心経

天平四年「僧智首解」(続修十六、大日本古文書一—四四七)

誦経 方広経上卷、観世音経、多心経、誦陀羅尼、羅

索陀羅尼、仏頂陀羅尼、般若心経、法花経
陀羅尼、虚空藏経陀羅尼、十一面経陀羅尼、八
名経陀羅尼、七仏八菩薩陀羅尼

天平六年「優婆塞貢進解」(続修別集四十七、大日本古文書一—五八四)

誦経 観世音経一部、八名経、多心経

天平六年「氏名闕優婆塞貢進文」(続々修二十八—三裏、大日本古文書二十四—四四)

誦経 観世音経一卷、多心経一卷

天平十四年「優婆塞貢進解」(続々修二十七—三裏、大日本古文書八—一三九)

誦経 観世音経、多心経、千手千眼陀羅尼、十一面根

本陀羅尼、大通方広経陀羅尼、最勝王経金勝陀羅尼、大般涅槃経陀羅尼、八名普蜜陀羅尼

天平十五年「優婆塞貢進解」(統修後集九裏、大日本古文書二―三三四)

誦経 薬師経一卷、最勝王経序品、観世音経、心経一卷
天平十五年「優婆塞貢進文」(統々修十一―一裏、大日本古文書八―一六五)

これらの「優婆塞貢進文」は優婆塞・優婆夷の得度を求めて提出されたもので、ここには優婆塞・優婆夷の経業、すなわち習得した經典が記されている。また、『日本靈異記』中巻第十九縁には、河内国の優婆夷が「心経」を誦持して業行となしていたとあり、「般若心経」が優婆夷の誦経であったことがよく示されている。つまり、「般若心経」は優婆塞・優婆夷が得度に際して身につけていなければならない經典の一つということになる。とすれば、「般若心経」は出家得度者(沙弥・沙弥尼)の数だけ書写・誦誦がなされたことになり、ここに「般若心経」流布の要因がまとめられることになる。

そこで、『日本書紀』における出家得度の例を検証してみると、欽明十六年八月に百人(百濟余昌の亡父のため)、敏達十三年に三人(善信尼等)、崇峻三年に十二人(善徳等)、推古二十二年八月に千人(大臣の病氣平癒のため)、

天智四年三月癸卯朔に三百三十人(間人大后のため)、天武六年八月乙巳は人数不明(一切経誦経に際し、親王・諸王等に出家を賜う)、天武九年十一月癸未に百人(皇后の病氣平癒のため)、同十一月丁酉に百人(天皇の病氣平癒のため)、天武十一年八月庚寅に百四十人(日高皇女の病氣平癒のため)、天武十二年夏に三十人(安居)、朱鳥元年三月丙午に三人(羽田真人八国の病氣平癒のため)、同七月丙寅に七十人(天皇の病氣平癒のため)、同八月己巳朔に八十人(天皇の病氣平癒のため)、同八月庚午に百人(天皇の病氣平癒のため)、持統三年正月丙辰に一人(蝦夷)、持統八年八月戊辰に百四人(飛鳥皇女のため)の出家得度がなされている。

実際には沙弥・沙弥尼の数だけ出家得度がなされたわけであるから、記録に残らなかっただけで推古二十二年から天智四年までの間にも出家得度がなされたのであろうが、天智四年から明らかにその記録が増加していることがわかる。これは、天皇や国家が関与したために記録に残されたのであって、逆にいえば、天皇や国家が関与した行事の際に、出家得度がなされるようになったということができると。つまり、一個人が自発的に出家得度を願うのではなく、天皇や国家の事情で出家得度が要請されるようになったということになる。

このような状況を考えた場合、まず人材不足という問題が発生してくることになる。優婆塞・優婆夷の数にも限りがあったであろうし、『日本書紀』天武六年八月乙巳条では「其出家者不_レ問_二男女長幼_一、皆随_レ願度之」と言っているが、誰でもよいというわけにはいかなかったであろう。やはり、仏道に入る者として、最低限の素養が必要とされたのではないだろうか。こうした場合、仏道入門者にとっては「般若心経」が最も効果的な経典であったと思われる。なぜなら、「般若心経」は比較的経文が短く、書写・暗誦にも適しており、なにより大乘仏教を象徴する「大般若経」の精要とされるからである。

天智四年から持統八年までの出家得度の際に「般若心経」が書写・頒布されたという記録はないが、「□多心経百合三百」と記された木簡は天武六年ごろのものであるから、あるいは天武六年八月乙巳の出家得度のために用意されたと考えることもできるだろう。また、天智四年三月の例は、完成版「般若心経」が将来された時期と重なっており、唐における「般若心経」の影響が想起される。それは、顕慶元年の仏光王（高宗の皇太子。後の中宗。武后所生）の出家と玄奘による「金字般若心経」進上のことである。この情報が日本に齎されたとすると、出家得度と「般若心経」が強く関連付けられたことは間違いない。もちろん

ん定恵の帰国は天智四年九月であるから、天智四年三月の出家得度に影響を及ぼしたはずがないが、仏光王の誕生は当時の一大関心事であったろうから、斉明七年帰国の遣唐使などによってその情報が齎されていた可能性は高く、その後の出家得度に少なからず影響を及ぼしたとみてよいだろう。というのは、この「金字般若心経」の影響が別の形で顕れているからである。

天平宝字五年（七六一）に撰述された法隆寺東院の『佛経并資財條』⁽⁴⁷⁾（『東院資財帳』）には、「心経壹卷（以金墨写、沈香紫紙、請坐奉法隆寺僧賢広）」というものが記されている。『法隆寺東院縁起』所載「皇太子御齋会奏文」⁽⁴⁸⁾によると、上宮院（聖徳太子の宮）の荒廃を嘆いた行信が、春宮坊阿倍内親王（後の孝謙天皇）に上宮院の再興を奏聞して成ったのが東院で、天平七年には阿倍内親王が聖徳尊霊と天朝の奉為に法華経講説料を施し、翌天平八年二月二十二日（聖徳太子の薨日）には東院で法華経講説が実施されたとされる。阿倍内親王の立太子は天平十年であるから、天平七年に春宮坊とあるのは潤色であると思われるが、聖徳太子（厩戸皇子）が推古朝の皇太子であったと伝えられることから、東院が皇太子に関係した施設であったことに間違いない。この金墨の「心経壹卷」は阿倍内親王のために施入されたのか聖徳太子のために施入されたの

か定かではないが、金字（金墨）の共通項に加えて皇太子との関係を踏まえると、玄奘が仏光王に進上した「金字般若心経」を模倣したことが考えられるのである。「慈恩伝」巻第九の「金字般若心経」進上における玄奘の願文には、「所_レ冀_レ籛_レ載_レ弄_レ於_レ半_レ璋_一、代_レ辟_レ邪_レ於_レ蓬_レ矢_一、俾_レ夫_レ善_レ神_レ見_レ而踏_レ躍、弘_レ誓_レ因_レ以_レ堅_レ固_一」とあるので、あるいは阿倍内親王の息災を願ってこの金墨の「般若心経」が施入されたのかもしれない。

さて、唐で玄奘訳「般若心経」が広く世間に認知された契機としては、太宗の「大唐三蔵聖教序」の石碑（高宗の「述聖記」併記）への付刻が挙げられた。それでは、この情報はいつごろ日本に齎されたのであろうか。石碑の建立は咸亨三年（天武元年・六七二）十二月八日であるから、それ以前に帰国していた道照・智通・智達・定恵等によるものではない。天武朝以降しばらくは遣唐使の派遣もなく、唐使の来航もないが、新羅との往来や、大宝二年に遣唐使が復活して慶雲元年には唐から粟田真人等が帰国しているから、これらを通じて石碑の情報が齎された可能性はある。そのほか史料上確認できるものとしては、庚子年（文武四年・七〇〇）建立の「那須国造碑」が挙げられ、そこには以下のように高宗「述聖記」からの引用が認められるのである。⁽⁴⁹⁾

玄奘訳「般若心経」の伝来と流布

「述聖記」：「是以名無翼而長飛、道無根而永固」

（是を以て名は翼無くして長く飛び、道は根無くして永く固し）

「那須国造碑」：「無翼長飛、无根更固」

したがって、「大唐三蔵聖教序」の石碑の情報は七世紀末までには日本に齎されていたことになる。「大唐三蔵聖教序」ならびに「述聖記」は、太宗や高宗に因るものであるから、「般若心経」が玄奘訳の象徴とされる一方で、皇帝権威を象徴する經典としても位置づけられていたことになるだろう。つまり、この石碑情報の伝来によって、「般若心経」がより注目され、その重要性が再認識されたのはもちろんのこと、このような皇帝との関係は、とくに当時の天皇に大きな影響を及ぼしたと思われるのである。そこで次に、天皇の命による「般若心経」書写の例を確認してみたいと思う。

天平十九年に撰述された『法隆寺伽藍縁起并流記資財帳』⁽⁵⁰⁾の雑経の項には、「心経漆佰伍拾卷／右平城宮御宇天皇請坐者」と記され、「平城宮御宇天皇」が「般若心経」七百五十巻を施入していたことがわかる。私見により、この「平城宮御宇天皇」とは元正天皇のことで、「心経漆佰伍拾卷」は靈龜元年（七一五）か養老六年（七二二）のい

ずれかの年に、元正天皇の年間の平穩無事を祈って施入されたものであるとの結論を得ている。⁵¹

そのほか天皇が書写を命じた「般若心経」としては、「間写経疏注文」（続々修十六―一、大日本古文書十一―一七〇・一七一）などに天平十八年料の「多心経」七百六十八卷と、天平二十一年料の「多心経」七百六十八卷が確認できる。これらは「年料多心経」というもので、聖武天皇が自身と光明皇后の為に年間の平穩無事を祈って、一日に一経を充てて書写されたものである。⁵²

このような天皇による「般若心経」は、唐における皇帝と「般若心経」の関係に影響を受けたものと考えられるが、年間の平穩無事を願うという趣旨から、本質的には「般若心経」の功德を重視して書写されたものなのである。 「般若心経」の功德性については、「度一切苦厄」や「能除一切苦」などその経文の中に示されており、そうした功德への期待感の顕れとして、唐では功德文が付された「般若心経」が存在した。前掲の敦煌文書（a）（b）（c）である。これらの功德文によると、その功德は「般若心経」を「晝夜常に誦す」ことによって得られるとされており、一日に一経を充てた「年料多心経」の趣旨に通じるどころがある。また、智光撰『般若心経述義』にも「其得受持誦者銷除宿世之殃咎」とあり、「般若心経」を

受持誦することによって功德が得られるとしている。つまり、「般若心経」は誦性と功德性に優れた經典であり、そこが天皇によって評価されたということになろう。

それはもちろん天皇に限ったことではなく、一般民衆にとっても同じことで、短い経文の誦で効率よく功德が得られるという「般若心経」の優れた特徴が、広く世間に受け入れられ浸透していったものと考えられるのである。

おわりに

唐における玄奘訳「般若心経」は、まず顯慶元年（六五六）に仏光王へ「金字般若心経」が進上されたことで注目され、さらに咸亨三年（六七二）に太宗の「大唐三蔵聖教序」石碑に付刻されたことで広く世間に認知されたということになる。この二つの画期において、玄奘訳「般若心経」は出家得度に関する經典、および玄奘訳を象徴する經典として位置づけられたことになる。また、敦煌文書の中には功德文が付された「般若心経」が存在しており、唐では功德が期待できる經典の一つとして位置づけられていたことになる。

「般若心経」テキストの日本伝来は玄奘訳がもつとも早く、将来者を定恵とすれば天智四年（六六五）のこととな

る。一方、鳩摩羅什訳・菩提流志訳の伝来は天平七年（七三五）の玄昉の帰国を待たなければならず、その差は実に七十年あったことになる。当然、天平七年までは玄奘訳しかなかったことになるから、玄奘訳しか流布し得ない状況にあったが、その間に玄奘訳は後来の訳本が入り込む余地がないほどに日本に流布し定着してしまったのである。その主な要因は、「般若心経」が出家得度の際に必要なとされる経典であったからで、出家得度者の数だけ書写・読誦がなされたことになる。さらに、唐における皇帝との関係を受けて玄奘訳「般若心経」の重要性が再認識され、流布を増大させることになるのであるが、本質的にはその根底に「般若心経」が有する優れた読誦性と功德性があつて、それが一般に広く受け入れられたということになる。

一つ疑問として残るのが、これほど流布した玄奘訳「般若心経」が、八世紀初頭以前において、ほとんど記録に残っていないことである。恐らくこれは、「般若心経」が日常的な経典であつたからであろう。つまり、記録されるのは日常から外れた特異な事象なのであつて、日常は記録されないということである。ほかの経典の流伝研究も含め、今後の課題としたいと思う。

註

- (1) 福井文雅『般若心経の歴史的研究』春秋社、一九八七年
- (2) 支謙(三世紀) 訳『摩訶般若波羅蜜呪経』一卷(欠本、『大周刊定衆経目録』巻第二に経題訳者記載)、訳出年不明、二二三～二五三年頃訳出か。以下、訳者の生没年・訳出年は、『仏書解説大辞典』、『望月仏教大辞典』による。
- (3) 鳩摩羅什(三四四～四一三年) 訳『摩訶般若波羅蜜大明呪経』一卷(大正八巻・二五〇番)、訳出年不明、四〇一年来後秦
- (4) 玄奘(六〇二～六六四年、或は六〇〇～六六四年) 訳『般若波羅蜜多心経』一卷(大正八巻・二五一番)、六四九年訳出
- (5) 菩提流志(五七二～七二七年) 訳『般若波羅蜜多那経』一卷(欠本、『開元釈教録』巻第九に経題訳者記載)、六九三年訳出
- (6) 実叉難陀(六五二～七一〇年) 訳『魔訶般若随心経』一卷(欠本、『開元釈教録』巻第九に経題訳者記載)、訳出年不明、六九五年入唐
- (7) 義浄(六三一～七一三年) 訳『仏説般若波羅蜜多心経』一卷(『般若心経大成』所収の水戸沙門探盈編『異訳心経並梵本』)、訳出年不明、六七一年渡唐、六九五年帰唐。偽撰とされる。福井文雅「伝義浄訳般若心経の再検討」(『般若

若心経の歴史的研究』春秋社、一九八七年)

- (8) 法月(六五三―七四三年) 訳『普遍智蔵般若波羅多心経』一卷(大正八卷・二五二番)、七三八年訳出
- (9) 智光撰『般若心経述義』一卷(大正五十七卷・二二〇二番)
- (10) 慧立本・彦惊箋『大慈恩寺三蔵法師伝』卷第六(大正五十卷・二〇五三番) 二五二頁c
- (11) 船山徹『仏典はどう漢訳されたのか』、岩波書店、二〇一三年。尚、翻訳の係は「訳主」「証義」「証文」「書字の梵字僧」「筆受」「綴文」「参訳」「刊定」「潤文官」である。
- (12) 「般若心経」の潤色については、日比野丈夫「集王聖教序の碑について」(『書道全集』第八卷、平凡社、一九五七年)を参照した。
- (13) 窺基撰『般若波羅蜜多心経幽賛』二卷(大正三十三卷・一七一〇番) 五二四頁a
- (14) 『宋高僧伝』卷第四(大正五十卷・二〇六一番) 七二五頁c
- (15) 慧立本・彦惊箋『大慈恩寺三蔵法師伝』卷第一(大正蔵五十卷・二〇五三番) 二二四頁b
- (16) 前掲1、一八七―一九四頁
- (17) 冥詳撰『大唐故三蔵玄奘法師行状』一卷(大正五十卷・二〇五二番) 二一五頁b
- (18) 道宣撰『続高僧伝』卷第四(大正五十卷・二〇六〇番) 四四六頁c
- (19) 『大唐西域記』卷第三(大正五十一卷・二〇八七番) 八八三頁b
- (20) 円測撰『仏説般若波羅蜜多心経賛』一卷(大正三十三卷・一七一一番) 五四三頁b
- (21) 靖邁撰『般若波羅蜜多心経疏』一卷(続蔵経一―四十一―一三)
- (22) 「大周西明寺故大徳円測法師仏舍利塔銘并序」(『金石萃編』卷一百四十六)
- (23) 『宋高僧伝』卷第四(大正五十卷・二〇六一番) 七二七頁c
- (24) 前掲11
- (25) 前掲1
- (26) ペリオ将来敦煌文書(P二八八四)
- (27) スタイン将来敦煌文書(S四四〇六)
- (28) 黄永武『敦煌宝蔵』第八十三冊、新文豊出版、一九八一年
- (29) 円照撰『貞元新定釈教目録』卷第十四(大正五十五卷・二二五七番) 八七八頁bc
- (30) 前掲1、一七九頁
- (31) 靖邁撰『古今訳経図紀』卷第四(大正五十五卷・二一五

- 一番) 三六七頁a
- (32) 智光撰『般若心経述義』一卷(大正五十七卷・二二〇二番) 四頁a
- (33) 『日本書紀』白雉四年五月壬戌条
- (34) 『日本書紀』齐明四年七月是月条
- (35) 奈良文化財研究所『飛鳥藤原京木簡』一、二〇〇七年
- (36) 前掲35
- (37) 前掲35
- (38) 前掲35
- (39) 藤野道生「道照和尚の帰朝と禅院の創建」(『日本佛教史』二、一九五七年)。井上光貞「王仁の後裔氏族と其の仏教」(『井上光貞著作集』第二卷、岩波書店、一九八六年) 初出一九四三年など。
- (40) 長島健「遣唐使船の唐における接岸地・出帆地と道昭の帰朝年次」(『海事史研究』第二十号、一九七三年)。茂寅男・西嶋定生・田中健夫・石井正敏『遣唐使研究と史料』二六六頁、東海大学出版、一九八七年。
- (41) 新川登亀男「珍財と求法」(『日本古代の対外交渉と仏教』、吉川弘文館、一九九九年)
- (42) 『日本書紀』白雉五年七月丁酉条
- (43) 『日本書紀』白雉四年五月壬戌条、白雉五年二月条所引「伊吉博得言」
- 玄奘訳「般若心経」の伝来と流布
- (44) 『類聚三代格』卷二、経論并法会請僧事、天平九年三月十日付太政官謹奏
- (45) 『阿毘達磨大毘婆沙論』卷第一(大正二十七卷・一五四五番) 四頁c
- (46) 智昇撰『開元釈教録』卷第九(大正五十五卷・二二五四番) 五六九頁c
- (47) 法隆寺昭和資財帳編纂所『法隆寺史料集成』1、ワコー美術出版、一九八三年
- (48) 前掲47
- (49) 田熊信之『那須国造章提碑文釈解』、中国・日本史文研究会、一九七四年
- (50) 前掲47
- (51) 第四十七回日本古文书学会大会研究発表「法隆寺伽藍縁起并流記資財帳」にみえる「心経」、二〇一四年九月二十八日
- (52) 宮崎健司「年料多心経について」(『日本古代の写経と社会』塙書房、二〇〇六年、初出一九九二年)