

『般若心経』研究の新展開

工藤 順之

我が国で最もよく知られた仏教經典の一つが『般若心経』であることは周知のことである。そして我々が『般若心経』と呼ぶ場合、それは玄奘による漢訳を意味している。常識的に我々が理解する所では、この經典はインドに発し、中国を経て我が国に伝播したとされるが、最近、アメリカの学者によって『般若心経』のインド撰述を疑った、そればかりでなくそれが中国で作り上げられた偽經であると主張する論文が発表された。

ジャン・ナティエ「〔般若〕心経—中国偽經か?」[Jan Nattier, "The Heart Sutra: A Chinese Apocryphal Text?"] (*The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 15, No. 2, pp. 153-223, 1992).

著者ジャン・ナティエ女史はインディアナ大学の準教授である。末法思想の起源を取り扱った著作 *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1991)があり、弥勒仏に関する論文もある。

右の論文はその頁数が示すように大部な論文であり、『般若心経』の種々のテキストについて様々な文献学的議論がなされている。この女史の論旨に対して、当然予想されたことであるが、中国宗教史の専門家である福井文雅教授〔早稲田大学〕より反論が為されて

いる（今年の仏教思想学会での発表。この点については産経新聞7月6日付けの記事がある）。女史の主張に対する文献学的反証或いは支持の議論はこれからに俟たざるを得ないが、『般若心経』の起源・成立についてそのインド撰述を否定する論文を学会の一部だけで排他的に議論したり、或いは我々の常識に反するが故に荒唐無稽な妄説として無視したりするのは、この經典の普及度を考え併せるに決して公平な態度であるとは思えない。ここにその論文の骨子を紹介する所以である。これは上記論文の全訳でも、抄訳でもない。また、本稿筆者が女史の論旨に与するものでもない。紙数の都合でその論旨を極力簡潔にまとめたものに過ぎないことを諒とされたい。

大乘仏教經典の成立については、従来より多くの研究がなされ、近年の研究によってこの經典類に含まれる多くの、そして膨大な經典の段階的成立史が明らかにされてきた。その大乘仏教經典類の中で最も先駆的なものとして学界で承認されているものは般若經典類である。ナティエ論文に入る前にそこで検討される般若經典について、先行研究がこれまでに明らかにしてきた般若思想經典類の分類・伝承を基に歴史的・文献的な予備知識を概略的にまとめておく。三枝充憲博士の「般若經の成立」（講座大乘仏教2『般若思想』、春秋社、昭和五八年）によれば、般若經諸文献は十二群に分類され、推定される成立年代順に整理すると次のようになると思う。（pp. 108-122）（紙数の都合で一部省略）

I. 小品系 (或いは道行系)

『道行般若経』 (支婁迦讖、179年、大正No. 224)

『摩訶般若波羅蜜鈔経』 (竺法護、265-272年、大正No. 226)

『小品般若波羅蜜経』 (鳩摩羅什、408年、大正No. 227)

『大般若波羅蜜多経』 第四会 (玄奘、660-663年、大正No. 220)

Astasahasrikāṣṭrajñāpāramitāsūtra. (『八千頌般若』)

II. 小品系 (或いは放光系)

『光讚般若波羅蜜経』 (竺法護、286年、大正No. 222)

『放光般若波羅蜜経』 (無叉羅、291年、大正No. 221)

『小品般若波羅蜜経』 (鳩摩羅什、404年、大正No. 223)

『大般若波羅蜜多経』 第二会 (玄奘、660-663年、大正No. 220)

Pañcaviṅśatisahasrikāṣṭrajñāpāramitāsūtra. (『一万五千頌般若』)

III. 十万頌般若経

『大般若波羅蜜多経』 初会 (玄奘、660-663年、大正No. 220)

Satasahasrikāṣṭrajñāpāramitāsūtra. (『十万頌般若』)

IV. 金剛般若経

『金剛般若波羅蜜経』 (鳩摩羅什、402年、大正No. 235)

『金剛般若波羅蜜經』 (菩提流支、509年、大正No. 236)

『大般若波羅蜜多經』第九會、能斷金剛分 (玄奘、660-663年、大正No. 220)

Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra. (『能斷金剛般若經』)

X. 般若心經

『摩訶般若波羅蜜大明呪經』 (鳩摩羅什、402-413年、大正No. 250)

『般若波羅蜜多心經』 (玄奘、649年、大正No. 251)

Prajñāpāramitāhṛdayasūtra. (『般若心經』)

〔梵本には小本(又は略本)と大本(又は広本)があり、小本の方がより古いとされている。大本は小本の冒頭と結尾にそれぞれ序分と流通分を持つ。(詳しくは、中村元・紀野一義訳註『般若心經・金剛般若經』岩波文庫、の解題参照のこと。)〕

各般若經の展開については、梶山雄一博士の言われるように、四段階の順序が考えられている。(大乘仏典『八千頌般若經I』、中央公論社、昭和四九年、解説p. 343)

(1) 「原始般若經」――「八千頌般若經」の原型」〔三枝博士の分類ではIに相当〕

(2) 「拡大般若經」――(1)の内容を敷衍増広して長大化したもの」〔前掲分類のIIとIII〕

(3) 「個別的般若經」――多くのばあい、特定の菩薩を中心として、「原始般若經」「拡大般若經」と形式のうえで関係をもたないもので、比較的短い經典」〔前掲分類のIVとX〕

(4) 「密教的般若経」―『理趣経』その他。そしてこれらは「年代の確度はともかくとして四種の般若経群がほぼ上述の順序で成立した」ということは今日の学界の通説として定着したように思われる。」(前掲書187頁)

以下、「大品般若経」(ナティエ論文では *Large Sutra* と呼ばれる)のうち、羅什訳は「羅什訳大品」、サンスクリット本は「梵本大品」、「般若心経」は羅什訳を「羅什訳心経」、玄奘訳を「玄奘訳心経」、サンスクリット本を「梵本心経」と呼ぶことにする。

論文には節番号がないが、以下紹介の便の為に仮番を付して、見ていくことにする。本文の(*)は節番号、「」内は見出しの和訳である。「」内は頁数を表す。また、注はナティエ論文の理解を助けるために、特に対立する主張を紹介することに重点を置いた。

(1) 「『般若心経』…小本」[154-8]

さて、ナティエ論文に入ろう。女史は先ず小本『般若心経』の形式と内容を取り上げ、そこに通常の大乗経典には見られない特異点があると言う(p. 154-8)。「般若心経」は三つの部分からなる。(1)観音菩薩が登場して、五蘊についての観察を説く冒頭部分、(2)彼が舍利子に空を説く中核部分、(3)智慧の完成による菩提の獲得とマントラを説く結尾部分。この経典の異常な短さはさておいて、この経典が他の経典とは大きく異なる点として、第

一に通常經典がもつ導入部分（「如是我聞 一時佛在・・・」*evam maya sruṭam ekaṣmin samaye...*）を欠いていること、第二に經典のもつ本来の末尾（例「・・・佛說此經已皆歡喜作禮而退」）を持たないこと⁽³⁾、第三に仏陀自身が全く現れないこと、第四に般若經典類では通常は全く何の役割も持たない観音菩薩が話者であること（通常初期般若經典では須菩提 *Subhūti* が主人公になる）、第五に經典の末尾にマントラがあること、が挙げられる。これらの特異点が、拡大していく般若經典の作成環境とは全く異なる状況のもとでこの經典が作られたということを示唆すると言う（p. 158）。

(2) 「心經」と『大品般若經』 [158-161]

女史は引き続き『羅什訳大品』の一節（*T. No. 223, 8, 223a13-20*）と『玄奘訳心經』の中核部分（*T. No. 251, 8, 848c4-10*）を比較検討し、両者が極めて類似していること、従って一方が他方を直接に引き移したものと考えざるを得ない、と述べ（*pp. 158-160*）、また、『玄奘訳心經』と『梵本心經』が逐語的に一致しており（この両者の比較は英訳によってなされている）、一方が他方の翻案でありうる、と言う（*pp. 160-161*）。

(3) 「梵本『大品般若經』の問題」 [161-7]

ところが『梵本大品』と『梵本心經』を比較すると、内容的には酷似しているにも拘らず、文章形式、語彙について多くの相違が見られる（*pp. 161-5*）。前者は『梵本大品』の同一内容反復形式に対して『梵本心經』の可能な限りの簡潔さであり、後者については構文

の文法上・語彙上の相違を挙げている(pp. 164-5)。

『梵本大品』

『玄奘訳心経』

・第一例

(na) anyad rūpam anya śūnyatā. rūpam na prithag śūnyatā.

nānya śūnyatānyad rūpam. śūnyatāyā na prithag rūpam.

第一文で言えば、『梵本大品』では「色と他なるもの、それが空性ではない」といい、『玄奘訳心経』では「空性は色を離れて(あるのでは)ない」とあり、色と空性の不異であるという内容は同じであるが、その構文形式・語彙が異なる。

・第二例

na jarāmaraṇanirodhah. na jarāmaraṇaksayo. (sic.)

こゝでは「滅」にあたる語彙が一方は *nirodha*(*ni-√rudh-*: 妨害する・止める・隠す・除く・破壊する)であり、他方は *ksaya*(*√ksi-*: 破壊する・滅する)である(2)。

・第三例

śūnyatā sarvadharmāḥ śūnyatālakṣanā

na sā utpadyate anutpannā

na nirudhyate anirudhā

六種の所謂「不二」(不生不滅・不垢不淨・不増不減)を説く部分で、前者は単数形の

主語 *svayata* と動詞の構文、後者は複数形の主語 *svadhamānā* と形容詞形となる。

二つの独立した文献が漢訳ではほぼ完全に一致するのは何故か。「小品般若」は「般若心経」に先行するから、同じ内容が「羅什訳小品」↓「玄奘訳心経」という形で伝承されたと考えざるを得ない。各經典に示される概念の一致からすると、「心経」は般若經典一般の要約ではなく「小品般若」の或る一節に前書きと結尾をつけたものである(p. 166)。

また、梵本の文法形・語彙の相違に基づいて女史は言う。經典伝承に際して、經典の中の或る表現や用語を付加或いは削除する時には「そうした内容の改変に合わせて」元々の經典の殆ど全ての語を変更するはずであって、何ら新しい概念を導入せずに「構文の文法形・語彙だけが異なるのは」通常の文献改変の方式に従っていない。「換言すれば、『梵本心経』と『梵本小品』の平行句を比較する時に我々は上述の変化について「それらを説明する」いかなる動機も前例も確認出来ない。端的には、『梵本心経』が『梵本小品』から直に派生する、或いはその逆は有り得ない。」(p. 167)

(4) 「文献伝承の再分析」[167-9]

これに続けて、女史は梵本と漢訳の伝承関係について論じる。先に見たように、「羅什訳小品」の一節と「玄奘訳心経」はほぼ完全に一致し「漢訳同士の一致、論文第2節」、一方「梵本小品」と「梵本心経」には文献的な連続性がない「梵本同士の不一致、同第3節」。問題は、個々の梵本がそれぞれ漢訳されるという伝承形式に従うならば、梵本同士

が異なる、『玄奘訳心経』と『羅什訳大品』の完全な一致をどう説明するのか、ということである(pp. 167-8)。

『梵本心経』と『玄奘訳心経』は完全に一致し、また『梵本大品』(特に Gilgit 本)は『羅什訳大品』に完全に一致するから[同一文献の梵本と漢訳同士的一致]、これら二のことを説明しうる伝承の順序は『梵本大品』↓『羅什訳大品』↓『玄奘訳心経』というものだけである(p. 169)。こう考えると、『梵本心経』は伝承の系列から脱落することになる。ここで女史は、『梵本心経』が『玄奘訳心経』から梵訳された、という仮定をする。即ち、『梵本大品』↓『羅什訳大品』↓『玄奘訳心経』↓『梵本心経』という伝承。

(5) 「内的証拠：還梵の証明」[169-173]

もし、『玄奘訳心経』を媒介にして『梵本大品』と『梵本心経』の相違が説明できるならば、『梵本心経』が『玄奘訳心経』の還元梵本(論文では“back-translation”と呼ばれる)である、という推定を支持することになる(p. 171)。ここで取り上げられるのは、先に構文の文法形・語彙の相違として挙げられた三点である。

第一例 『梵本大品』 *naṃyad rūḥam anya śunyata.*

『羅什訳大品』 色 不 異 空

『玄奘訳心経』 色 不 異 空

『梵本心経』 *rūḥam na pṛthak śunyata.*

第二例

『梵本小品』

na jarāmaraṃirodhan.

『羅什訳小品』

無老 死 滅

『玄奘訳心経』

無老 死 滅

『梵本心経』

na jarāmaraṃaksayaḥ.

第三例

『梵本小品』

na utpadyate, na nirudhyate ...

『羅什訳小品』

不生 不滅

『玄奘訳心経』

不生 不滅

『梵本心経』

anūpanā, aniruddha ...

どの例も、『小品般若』の漢訳はその梵本にあう翻訳であり、『梵本心経』は漢訳の完全な翻訳である。第一例に顕著なように、『梵本心経』の『梵本小品』との相違は『玄奘訳心経』の漢文の影響下にあるということと説明できる。つまり、『玄奘訳心経』↓『梵本心経』という遷梵がなされたという推定を裏付けることになる(pp. 171-3)。

(6) 「『般若心経』の出現: インドと中国の証拠」 [173-4]

『般若心経』に対する注釈書の年代から見ると、インドのものは少なくとも八世紀以後であるのに対して、中国のものは魏基(632-682)を始めとして七世紀後半には現れる。しかも中国の註釈書はその全てが『玄奘訳心経』に対してであって、『羅什訳心経』に対するものはない。「『羅什訳心経』の先行性は第九節で否定される」。従って、中国側では

インド側より少なくとも一世紀早い『般若心経』の存在が確認でき、これらの資料は『梵本心経』が中国『般若心経』からの還梵であるという仮定に矛盾するものではない〔つまり、年代的に漢訳より梵本が遅くてもインド側の年代に抵触しない〕(p. 173-4)。

(7) 「枠組み部分…内容の復元」〔174-9〕

『般若心経』の構成と内容の異常さは実は全てが枠組み部分〔＝冒頭部分と結尾〕に現れる。もし、『般若心経』が中国撰述であるならば、何故作者は偽経をカモフラージュする為に經典の持つ本来の形式を踏襲しなかったのか。女史はここで福井文雅教授の、心経は「経」でなく *durva* 文獻である、という主張⁽⁶⁾を援用し、「真正のインド撰述經典として作成するよりは(誦誦する為のダーラニーとして)誦誦用のものとして意図されていたが故に、この經典の作者(たち)が外国産〔インド産〕の装いを凝らそうとしなかったのは当たり前である」から(p. 175-6)、『般若心経』が中国撰述であると主張する。

さらに、女史は『大品般若』に平行句のない枠組み部分が中国で作られたことの傍証を挙げる。この經典で観音菩薩が主人公であるのは、当時中国で最も知られていた菩薩が観音であったから、そして結尾部分にマントラがあるのは、このマントラが他の經典にも見出されるように(原注52-54a)、『般若心経』の作者(論文では、the composer of the original Chinese Heart Sūtra とある)が既存の文獻から持ってきたから、であると。

このように漢文『般若心経』を原本と考えると、『般若心経』の枠組み部分に現れる語

のサンスクリット語との不一致も説明出来る、と言う(p. 177-8)。例えば、「真実不虛」は中国語としては自然であるが、サンスクリット語では *satyam mithyatvāt*、⁽⁴⁾ となり、「大神咒」の神は特有の仏教用語ではなく、サンスクリット語 (*malamāntṛa*) に全く対応語がなく、そして「究竟涅槃」は仏教語としての中国語では慣用的であるが、サンスクリット語 (*nīṣṭhānirvāḍa*) そのものからは「究竟」という意味がとれない、と。

また、『梵本心経』の中核部分にある *na caśsur-śrotṛa-ghṛāḍā...* という文もサンスクリット文としては普通ではなく、むしろ『梵本小品』のように否定辞が繰り返される *na caśsur na śrotṛam na ghṛāḍam...* の方がサンスクリット文らしい。これも『般若心経』の「無眼耳鼻・・・」という文に影響されているのであると言う(p. 178)。

以上のように、もし『般若心経』が中国撰述であるならば、誰が何時何処でこれをインドに持ち込みサンスクリット化したのか。

(8) 「歴史的証拠：玄奘の足跡」[179-182]

第二の検討は歴史である。『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻一によれば、玄奘はインドに向かう前に既に『心経』を授けられていたのであり(p. 179, 原注59)、ナーランダーでインド僧が『心経』について無知であることに驚き、サンスクリットへの訳を思いついたと言う(p. 180, 原注61)。

ここで玄奘自身が還梵したという確証はないが、インドにおける註釈書が玄奘在印の約

百五十年後に現れることを考えると、もし玄奘が訳者でないならば、彼以外の誰か中国人がほぼ同時期にインドに『般若心経』を運び、サンスクリット語に直したと考えざるを得ない(p. 181)。これ以外の可能性を示す証拠がない以上、今のところ玄奘がその最も有力な候補者である、と女史は想定する。

(9) 「中国における『心経』…玄奘の役割」[182-194]

『般若心経』は現存八本の漢訳があり(正確には一本は音写本〔敦煌本〕である)、うち三本(音写本含む)が小本、残り五本が大本にあたる。また三本が失訳である。原論文では以下、失訳・『羅什訳心経』・『玄奘訳心経』・敦煌本について論じられる。

〔1〕『羅什訳心経』。先ず問題とされるのが『羅什訳心経』の真偽である。『羅什訳心経』は智昇の『開元釈教録』(730)になって初めて「羅什訳」とされる。この点だけでもこの訳を羅什に帰することは極めて疑わしい⁽⁶⁾(p. 184)。

また、内容を『玄奘訳心経』と比較すると、中核的部分は逐語的に一致するが、幾つかの相違が見られる。(1)冒頭部分に三十七文字分(「舍利弗色空故無惱壞相受空故無受相想空故無知相行空故無作相識空故無覺相何以故」)の『玄奘訳心経』に対応しない文があること、(2)中核部分に『玄奘訳心経』に対応しない「是空法非過去非未來非現在」なる文があること、(3)色と空の不異を説く中核部分の冒頭が『玄奘訳心経』の相違(羅什訳「非色異空」に対する玄奘訳「色不異空」)、(4)幾つかの訳語の相違(*śāṅgha* に対する「陰」

と「薩」*bodhisattva* に対する「菩薩」と「菩提薩埵」*Anulokitesvara* に対する「觀世音」と「觀自在」*Sariputra* に対する「舍利弗」と「舍利子」*prajñāpāramitā* に対する「般若波羅蜜」と「般若波羅蜜多」の相違 (p. 184-5)。

これらの相違点について、女史は、福井教授の主張①・②が『羅什訳大品』に一致するが故に両漢訳を羅什のものとする⁽³⁾は両者が羅什訳であるならば仮にサンスクリット文が一致せずとも漢訳は逐語的に一致するという仮定に基づいたものである、と批判する (p. 185-6)。女史は逆に、サンスクリット文の相違にも拘らず漢文が逐語的に一致する方が疑惑を深めると言い、むしろこの逐語的な一致は一個人(即ち、羅什)の訳語表現を他人が採用したものである、と主張する (p. 186)。

第三点の相違は『羅什訳心経』の原本についての貴重な手掛かりを示している、と女史は考える。『羅什訳心経』の「非色異空」は『羅什訳大品』の訳(「色不異空」とは一致せず⁽⁴⁾、むしろ『大智度論』(龍樹作?、羅什訳(405年)、大正 No. 1509, 25, 327c 22)の訳と一致する⁽⁵⁾。このことを同一個人が連続的に訳したのでなく第三者の借用によって『羅什訳大品』と『羅什訳心経』が逐語的に一致したという「事実」と結びつけると、『羅什訳心経』は『羅什訳大品』に直接基づいているのではなく、『大智度論』に引用された經典に基づき、換言すれば、經典そのものを知るよりより広く流通していた註釈書を知る人物が所謂『羅什訳心経』を作り上げたのである、と結論する⁽⁶⁾ (p. 187)。

第四点は、『羅什訳心経』に見られる羅什特有の訳語が見られても、それは羅什の訳語を知るものが用いただけで必ずしも羅什本人の訳である証拠にならない。(ibid.)

『般若心経』以外の訳経を見ると、一般に羅什訳の方が玄奘のものより高い評価を受けているにもかかわらず、『般若心経』だけは羅什訳は全く一般に流布せず、ひとり『玄奘訳心経』だけが流布しているのは異常である(註釈文献の全てが『玄奘訳心経』に対するもの)。(ibid.)。もし、『羅什訳心経』が真正のものであるならば、『玄奘訳心経』がそれほどまでに流布することはなかったであろう(p.188)。

従って、所謂『羅什訳心経』は羅什本人のものでなく、『玄奘訳心経』に先行するところか逆に『玄奘訳心経』以後に、『大智度論』に引用される『小品般若』の一節を基に作られた可能性が高い(p.188-9)。

[2] 『玄奘訳心経』。玄奘の訳した般若文献のうち、現行の大蔵経では『能断金剛般若経』は玄奘訳『大般若波羅蜜多経』の第九会「能断金剛分」として収録されている(他の般若経も同じく『大般若経』の一部として収録されている。前掲「三枝」分類の参照のこと)。しかし、『玄奘訳心経』だけは別本として収録されている。このことは、『玄奘訳心経』が元々は訳者不詳の般若文献として分類されていたこと(従って『大般若経』に収録されなかった)、そして後に玄奘訳とされたことを示している(p.189-190)。

しかし、このことは玄奘の『心経』への無関係を意味しているのではない。『玄奘訳心

經』に見られる訳語（例えば、観自在、舍利子、蘊）は玄奘が導入したものであり、後にこれら訳語を採用した翻訳者・註釈者は極めて少ない（原注83）ことから、訳語の使用から見て、玄奘が『玄奘訳心経』の編集作業に関わったことは明らかである（弟子の窺基は観自在ではなく観世音を用いている。原注84）（p.190）。

しかし、女史は（現段階での資料不足により）玄奘が『心経』の編集作業だけでなく、枠組み部分の作成に係わったと仮定することには一旦結論を保留するが、それに続けて女史は彼の伝記（＝『慈恩伝』）に見られる彼の『心経』への一途な帰依に触れ、「恐らくインドでのサンスクリット語の研究が上達した後で、玄奘はこの経典の完全形に出会い、小さな編集上の修正を行った」というのが一番可能性が高い、と言う（p.191）。

彼が浮屠山で手にしたとされる『般若心経』と所謂『羅什訳心経』との関係は分からない。何故なら、所謂『羅什訳心経』が『玄奘訳心経』の祖型であるならば、何故、冒頭の三十七文字と「是空法非過去非未来非現在」という文が『玄奘訳心経』には欠けているのか。もし、『羅什訳心経』→『玄奘訳心経』であるならば、『玄奘訳心経』は『羅什訳心経』或いは『羅什訳小品』の一節が省略されたものになる。玄奘がこれらの行を削除したのでないならば、彼がこの経典に出会うまでに削られていたことになる（ibid.）。

この点について、女史は三つのシナリオを想定する。(1)『玄奘訳心経』が流布した後、玄奘の訳語に反発する伝統主義者たちが『羅什訳心経』を偽造した。(2)玄奘が浮屠山で手

にしたものは『羅什訳心経』であり、それに対して玄奘が訳語を改変し内容を一部削除した。(3)玄奘が得たのは既に『羅什訳心経』から一部が削除されたもので、それに訳語の改変を行った。このうち第三が作業仮説としては最も可能性がある、と言う(ibid.)。

〔3〕音写本。女史はこれが玄奘の手になることを否定し、不空三蔵(705-774)のものであるという福井教授の主張に与する。具体的な両本の比較でも、文章の異同が多く、文章だけでなく内容も多く、点で相違するが故に、同一人物のものであるとは思えない。これが玄奘に帰せられたのは、『玄奘訳心経』の普及度によるものである(p.p. 192-3)。

(10) 「インド・チベットにおける『心経』」〔194-8〕

ここでは經典の真正についてのインド・チベット・中国の見解が検討される。〔省略〕

女史は次のように結論する。「ジョン・マクライはこの雑誌〔Ⅱ』『国際仏教協会報』〕に掲載された彼の論文の冒頭に次のように書いた―『般若心経』は中国の文献である。彼は彼の言明が文字通りにとられるべきことを意味しているのではないとことわって、(中略)。しかし、彼の発言は、思えば、予言的であった。仏教徒の伝記作者と(時には)他の仏教学者の著作から伝説部分を剝ぎ取ること何年も過ごしてきた現在、私はいま、読者にこの発言を比喩的でなく文字通りにとるように主張する言いがたい立場にいる。『般若心経』はいかなる意味でも確実に中国撰述文献である。」(p. 199)

女史の推定には時として飛躍に見える部分もある。しかし、全体として女史の論述は明快である。議論が尽くされたとも言われていた『般若心経』について全く異なる視点から資料を洗い直した女史のこの成果は高く評価すべきであろう。確かに『般若心経』は様々な意味で異様な經典である。女史の主張に対しては福井教授が同じ雑誌に反論を掲載の予定であると聞く。今後の議論を待ちたい。

(1) 經典を註釈する際に經典を三つの部分にわけて行うことを「三分科経」と呼び、経の説かれる経緯・因縁を述べる「序分」、経の中心部分を「正宗分」、そして、経の流通を勧める「流通分」である。これを小本『般若心経』に当てはめると、第一の特異点は「序分」の欠如、第二の特異点は「流通分」の欠如になる。通常、仏典は「序分」に「六事成就」が満たされれば經典として成立する。しかし『般若心経』はそれを満たしていない。

(2) 女史はこの *nirodha* と *psāda* の違いを「或る仏教用語に対する同義語」(p.167) とだけ言うが、通常仏教經典で縁起の滅を説く場合に用いられるのは *nirodha* である。經典の専門的語彙に精通していたはずの玄奘が何故 *nirodha* という半ば専門化した語を用いずに *psāda* を選んだかについて、女史はなにもコメントしていない。玄奘が選定した可能性を考える女史の論旨からすると奇妙である。

(3) 福井教授は『般若心経の歴史的研究』(春秋社、昭和六二年)の中で、コンゼの著書

The Prajñāpāramitā Literature. rep. Reiyukai, 1978)に示された『般若心経』梵本写本の題名に“*hydaya-nama-dharani*”とあること(指摘) (福井 p. 174. [Conze, p. 153])、また『般若心経』が唐・宋時代に『多心経』と略称されていたことを検討し、これが『般若心経』の或る性格を反映しているとして次のように言う。〔題名末尾に〕「もしも、スートラが附いていれば、フリダヤはその『経の核心』という意味になるはずだからである。フリダヤの後に何も続かず、フリダヤで終わっている文は、多くが呪文・陀羅尼・真言の類である。」(pp. 212-3)従って「唐代では、般若心経は呪文の経典、具体的に詳しく言えば、「般若波羅蜜多の密呪を中心とする経典」として主に見られていた」(p. 216)。

(4) 第一例の玄奘訳原文は「眞実不虛故」である。女史の“the mantra is ‘genuine, not vain.’”という英訳には「故」が無視されている。玄奘訳の大蔵経本文では「眞実」と「不虛故」を分けて読むかどうかは分からない。他の漢訳の多くは「眞実不虛。故」とある。中村・紀野訳『般若心経』の解題参照のこと(同書 p. 176-7)。

(5) この点について福井教授も羅什訳の形跡が『開元釈経録』以上に遡れないことを認めている(福井前掲書 p. 177)。しかし、教授は羅什訳の真撰を疑っていない。次注参照。

(6) 福井教授は、『玄奘訳心経』と相違する(1)・(2)が『羅什訳大品』に合致すること、そしてそれが『羅什訳心経』の特殊な文にあることを指摘して、次のように言う。「両方の文章のうちで、最初の「舍利弗色空故」から「何以故」までの三七字と、途中の文の「是

空法、非過去非未來非現在」は、実は、羅什の訳文だけに出てくる文章である。つまり、それに対応する梵語原文は無く、他の般若心経の異訳諸本の中にも対応する文章は無い。私が、羅什訳の中での特殊な文、というのはそれである。その特殊な文がどうして生れたのか、という詮索はさておいて、それが羅什訳だけに出てくるという事実には注意したい。大品般若経の羅什訳を否定するのでもない限り、それと特殊な点を共有する『大明呪経』も、やはり羅什の真撰としておいて良いはずだからである。」(前掲書p.178)

(7) 女史も原注⁵⁾に述べているように、『羅什訳大品』の訳は「色不異空」であるが、大蔵経の脚注によれば、宋本・元本・明本及び宮内庁本では「非色」となっている。この版本の違いを指摘した後で女史は言う。「現時点の私の作業仮説はこれら比較的遅い時代の版は『大智度論』そのものの權威に基づいて導入された編集上の修正を反映しているというものである。」

(8) 『羅什訳心経』に関わる『大智度論』中に引用される『大品般若』の一節は習相應品第三卷第三六(T. 25, 327c17-328a4)にある。引用される『大品般若』と『羅什訳大品』はほぼ完全に一致する。

(9) 『大智度論』の作者は未だ確定していない。解決すべき問題が錯綜しているのでは触れられない。当該の議論に限って言えば、仮に『大智度論』の作者が確定していなくとも、『大品般若』も『大智度論』も共に羅什訳であることは認められているのである

から、『玄奘訳心経』と『羅什訳大品』或いは羅什訳『大智度論』との関係を論ずる女史の主張の根幹を揺るがすものではない。

(10) 更に指摘しておく、例えば『金剛般若経』は玄奘が羅什訳『金剛般若経』の題名から始まり幾つかの訳語の不適切さを批判し、自ら『能断金剛般若経』と訳し直したにもかかわらず、流布という点では羅什訳に及ぶべくもなかったことを想起されたい。参考、桑山正進・袴谷憲昭『人物中国の仏教—玄奘』大蔵出版、新訂版1991年、pp. 168-171。

(11) 福井前掲書p. 187-195。玄奘が授かった『心経』は「結論から先に述べるならば、それは鳩摩羅什訳の般若心経異訳『大明呪経』であったであろう(中略)。第一には、玄奘訳以前で当時残っていた般若心経の異訳は、羅什訳しかないからである。(中略)第二には、現行本で見る限りではあるが、羅什訳と玄奘訳とは大差が無いからである。本文の中で大切なのは密呪であるが、それは両訳とも全く等しい。」(p. 191)では何故、授かった『心経』の羅什訳であることが明示されていないのかについて、教授は二つの理由を考えている。第一に、唐代では羅什訳は失訳であったこと、第二に授けられたのは密呪だけではなかったかという推定、である。何故なら、「そのように考えなければ、般若心経の歴史に様々な矛盾が生じてしまう。例えば、玄奘訳の訳出年代を玄奘の渡印以前にまで引き上げねばならないであろう。」(p. 194)しかし、ナティエ論文はまさに教授の推定の逆を行き、『般若心経』の歴史を書き換えようとしているのである。