

論 説

『心経』と「心」「経」

荒見 泰史

はじめに

『心経』とは、『摩訶般若波羅蜜多心経』の略称で、『般若心経』などとともに広く用いられる名称である。

この『摩訶般若波羅蜜多心経』は、東アジアの宗教、信仰の場で、宗派、あるいは宗教を越えてよく読まれ、よく写経され、最も親しまれている経の一つであろう。古くから広い社会層にまで親しまれてきたが故に、古来、様々な略称で呼ばれてきたともいえ、今日の『心経』というのはそうした中で最も短くて漢語として意味深くまた呼びやすい、親しみのある名称といえるであろう。

この『心経』という略語の成立を含め、『摩訶般若波羅蜜多心経』の歴史の変遷の研究を発展させたのが福井文雅氏である。同氏の名著『般若心経の歴史的研究』¹では、『多心経』という唐代の7世紀後半頃から広く用いられた名称とそれに対する考察を含め、『般若心経』に対する多角的かつ詳細な研究成果が報告されている。

そうした先人の研究を踏まえつつ、本経の使用の状況や名称について調べていくと、こうした中に唐代初期の漢語、漢字字義の変化、具体的には「心」字の字義の変化が見られていることに気づく。本経が翻訳された直後の撰とされる慈恩大師基の『般若波羅蜜多心経幽賛』では、本経の題目を解釈する中で「心」一字にたいへん力のこもった解釈がある。これはサンスクリット原典の題目「Prajñā-pāramitā-hṛdaya」(Prajñā-pāramitāは「般若波羅蜜」)の中心語として用いられる「hṛdaya」を、「心」という漢字で訳す上で、説明を加える必要があったことを意味しているのだろう。その頃までの「心」字は、臓器としての「心臓」の意から「心情」などのように感情、思考、そ

して物理的な意味での中心の意味を表していた文字であったが、「hr̥daya」の訳が加わったこの頃には漢語において「心」字に「心髓」、「精要」、「根幹」、「真実」、「真如」というような意味が加えられるようになっていく。実際に「心髓」という言葉が「精要」の意味で使用され始めるのもこの頃からのことなのである。

このように考えた場合、この唐初年の時代に同様の字義で用いられた「心」字を冠した経や呪が多く使用されるようになっていく現象に気づく。その例としては、まず玄奘が『般若心経』のほかにも『十一面神呪心経』（略称は『神呪心』とも）、『不空羂索神呪心経』（略称は『神呪心経』とも）という少なくとも3つの「心経」を訳していることを指摘することができる。また唯識学の中で深く説かれていくだけでなく、王冰による『黄帝内经』注釈、続く善無畏により道教的または密教的な身体論における五臓の一として説かれ²、7世紀後半以降には阿地瞿多訳『陀羅尼集経』など密教の儀軌の中で、陀羅尼、印、壇を用いた行こそが衆経の「心髓」であるとも言い、また『大心呪』、『小心呪』つまり「心」の「呪」、と称する例が多数確認されるのである。ここでは『摩訶般若波羅蜜多心経』の呪の部分の指して『般若大心呪』とするものもあるが、『軍荼利大心呪』、『毘俱知大心呪』など別の呪を指しても用いられている。また、「呪」は「陀羅尼」とも通じるため、ここでは『心呪』ばかりではなく『心陀羅尼』の名称でも使われている。例えば『般若大心陀羅尼』と言う名称が使用された例もあるのである。この時代の資料ではこうした例は枚挙に暇がない。また、この頃には、同時にそれまでも使われていたいわゆる「こころ」の意味の「心」を用いた「○○菩薩心呪」のような「呪」、「陀羅尼」もまた多く編まれるようになる。『心経』と同じように今日よく読まれる『大悲心陀羅尼』も、この時代に翻訳されたと言われる陀羅尼であることを考えると、とても興味深いことである。このように唐代の7世紀後半における経典の名称を改めてみると、宗教上の褒義的概念を持つ「心」字を冠する「心経」、「心呪」、「心陀羅尼」が多数見られるようになっていくことは、漢語史、仏教語研究の角度から見てもとくに興味深く感じるところである。

小稿では、『摩訶般若波羅蜜多心経』の内容ではなく、「心」字から想起さ

せる意味の変遷と、『心経』訳出の経緯、さらに定着の過程について、漢字字義の歴史の変遷という角度から考えてみたいと思う。

1. 「心」の字義とその変遷

「心」字は、心臓をかたどった甲骨文字が現在見られる最も古い形である。その時代の用例から見るに、文字通り臓器としての心臓の意味で使われるものが多く、まだ我々の言う「こころ」の意味の用例はないとされる³。

この「心」が「心臓」から拡張して「こころ」、「思考」さらには「本性」の意味で使われるようになったのは、文献上では『易経』の時代頃からと見られ、それ以降たいへん長い歴史を持つことがわかる。例えば、「子曰：『君子之道，或出或処，或黙或語，二人同心，其利斷金。』（子曰く、『君子の道は、或ひは出で或ひは処り、或ひは黙し或ひは語り、二人心を同ふすれば、その利は金をも断つ。』と。）」（『周易正義』、繫辭上⁴）あるいは「復，其見天地之心乎！（復、それ天地の心を見るかな！）」（『周易正義』）巻三「復」⁵）のような用例も見られている通りである。

ただ、人、あるいは擬人化された天地神明の「心情」あるいは「核」という例はあっても、「物事」の「心髓」、「本質」、「真実」といった概念で用いられた例は、管見の及ぶ限り見られていない。

そもそも「心髓」ということばの用例が見られるようになるのも南北朝時代頃からのようで、しかもそこでは、肉体としての「心」、「髓」から「心の奥底」くらいの意味であって、後代に見られる意味とはやや距離があるようにも見える。例えば顔之推『顔氏家訓』「文章」にも「銜酷茹恨，徹於心髓。（酷を銜み恨を茹ひて、心髓に徹す。）」⁶とっており、やはり「心底」のように解釈できるのである。

仏教書においても、例えば鳩摩羅什（4世紀中・5世紀初）訳の『大莊嚴論経』では「心髓」の語を以下のように使用している例がある。

有心明智人，誰當貪利養？ 利養乱定心，為害劇於怨，如以毛繩戮，
皮断肉骨壞，髓断爾乃止。利養過毛繩，絶於持戒皮，能破禪定肉，折於

智慧骨，滅妙善心髓。

有心にして明智なる人、誰か当に利養を貪ぼるや？ 利養は定心を乱し、害をなすこと怨より劇しく、毛繩を以て戮すが如く、皮は断たれ肉骨は壊れ、髓は断れて爾して止む。利養は毛繩を過ぎ、持戒の皮を絶ち、能く禅定の肉を破り、智慧の骨を折り、妙善なる心髓を滅す。

鳩摩羅什訳『大莊嚴論經』⁷

利を養うことを戒める中で、貪欲なれば「...智慧の骨を折り、妙善なる心髓を滅す」と言っており、ここではまさに「心の髓」、心の奥底を指しているとわかる。なお、この訳者の鳩摩羅什もまた『心経』を訳したとされているが、その真偽はともかく、後代の目録類などよりみても、『摩訶般若波羅蜜大明呪経』と「心」字を冠していないことは注目しておいてよいかもしれない。

また、100年ほど後の北魏・慧覺等『賢愚経』巻第一においても以下のような例が見られている。

爾時太子語衆人言：「我於久遠生死之中喪身無数，人中為貪更相斬害，天上寿尽失欲憂苦，地獄之中，火燒湯煮、斧鋸刀戟、灰河劍樹，一日之中，喪身難計，痛徹心髓，不可具陳。餓鬼之中.....。

爾時、太子衆人に語りて言く、「我れ久遠の生死の中に於いて身を喪ふこと無数、人中にては貪ぼるが為に更に相ひ斬害し、天上にては寿を尽くし欲を失ひ憂ひ苦しみ、地獄の中にては、火焼、湯煮、斧鋸、刀戟、灰河、劍樹、一日の中にて身を喪ふこと計へ難く、痛みは心髓に徹し、具さに陳ぶべからず。餓鬼の中にては.....。

『賢愚経』巻第一⁸

六道輪廻の苦しみを語るなかで、様々な地獄の責め苦を受け「一日の中にて身を喪ふこと計へ難く、痛みは心髓に徹し、具さに陳ぶべからず。」と言い、ここでもやはり「心髓」は「こころ」の意味で用いられていることを知ることができるのである。

こうした時代の、劉勰（南朝齊から梁）撰『文心雕龍』では、文字通り「心」

字を同書の中心として題名に冠しているが、ここでも「心」は基本的に人の「ところ」を指すとしている。「序志篇第五十」にも「夫文心者、言為文之用心也。昔涓子琴心、王孫巧心、心哉美矣、故用之焉。(夫れ文心とは、文を為るの用心を言ふなり。昔、涓子の琴心、王孫の巧心は、心の美なるかな、故にこれを用ふ。)」とある⁹。つまり、文の創作に向ける「ところ」、精神を「心」としていると見てよい。

また同書の「原道」第一の冒頭部分には興味深い記載が見えている。

文之為徳也大矣、與天地並生者、何哉？夫玄黄色雜、方円体分、日月暈璧、以垂麗天之象；山川煥綺、以鋪理地之形：此蓋道之文也。仰觀吐曜、俯察含章、高卑定位、故兩儀既生矣。惟人參之、性靈所鍾、是為三才。為五行之秀、実天地之心。心生而言立、言立而文明、自然之道也。傍及万品、動植皆文：龍鳳以藻繪呈瑞、虎豹以炳蔚凝姿；雲霞雕色、有踰画工之妙；草木賁華、無待錦匠之奇。夫豈外飾、蓋自然耳。至於林籟結響、調如竽瑟；泉石激韻、和若球鐘。故形立則章成矣、声発則文生矣。夫以無識之物、鬱然有彩、有心之器、其無文歟。

文の徳たるや大なり、天地と並び生ずるは何ぞや？ 夫れ玄黄色雜はり、方円体分かれ、日月璧を疊ねて、以て麗しき天の象を垂れ、山川綺を煥かせて以て理ある地の形を鋪く。これ蓋し道の文なり。仰ぎ吐曜を觀て、俯して含章を察すれば、高卑位を定む、故に兩儀既に生ず。惟だ人これに參はる。性靈の鍾まる所、これ三才と為す。五行の秀に為て、実に天地の心なり。心生じて言立ち、言立ちて文明らかなるは、自然の道なり。傍ねく万品に及ぼせば、動植も皆な文なり。龍鳳は藻繪を以つて瑞を呈し、虎豹は炳蔚を以つて姿を凝らし、雲霞の雕色は、画工の妙に踰ゆる有り、草木の賁華は、錦匠の奇を待つ無し。夫れ豈に外飾ならんや。蓋し自然のみ。林籟の結べる響きに至りては、調へること竽瑟の如く、泉石の激せる韻は、和ふこと球鐘の若し。故に形立てば則ち章成り、声発すれば則ち文生ず。夫れ無識の物を以つてしても、鬱然として彩有り、有心の器、それ文無からんや。

劉勰『文心雕龍』「原道」第一¹⁰

「五行の秀に為て、實に天地の心なり。心生じて言立ち、言立ちて文明らかなるは、自然の道なり。」というのは、『礼記』「礼運篇」の「故人者、其天地之徳、陰陽之交、鬼神之会、五行之秀氣也。(故に人とはそれ天地の徳、陰陽の交、鬼神の会にして、五行の秀氣なり。)」¹¹を利用しつつ、人間は天地人の三才の中心にあって五行の最もすぐれた気をうけて成り立つ存在であり、そのところが動かされて言葉が発せられ、文を紡いでいくのであると言っており、先の『周易』の「天地の心」からはやや発展して人のところは天地万物を受け止めるものと捉えているのである。そして続く「夫れ無識の物を以て、鬱然として彩有り、有心の器、それ文無からんや。」では、「識(こころ)」のないものでさえ自然の彩があるのだから、有心の器である人間に文の無いことはない、ということであるから、ここでの「心」とは万物を受け止める意識としての「こころ」と捉えていることがわかるであろう。また、ここでは「有心」と「無識」を対として使用しており、つまり「こころ」の働きとして「心」＝「識」としているところには注目してもよいかもしれない。

こうした漢語における「心」と「識」の概念が、この直後の真諦、そしてさらに後の玄奘によって流入した唯識の翻訳へと大きく影響した可能性がある。筆者は門外でもあり深く言及することなくとどめておくが、後の慈恩大師基の著述の中に、先の『文心雕龍』「原道第一」とよく似た表現がみられており、興味深い。

識者心也。由心集起綵画為主之根本故、經曰唯心。分別了達之根本故、論稱唯識。或經義通因果、總言唯心。論說唯在因但稱唯識。

識とは心なり。心は集起し綵画する主たる根本なるが故に、經に唯心と曰ふ。分別し了達するの根本なるが故に、論に唯識と稱ふ。或ひは經は義因果に通じて総じて唯心と言ふ。論は唯だ因に在るを説きて但だ唯識と稱す。

『大乘法苑義林章』¹²

ここで、例えば「心」を「集起し綵画する主たる根本」と捉えているのは、劉勰が「五行の秀に為て、實に天地の心なり。心生じて言立ち、言立ちて文明らかなるは、自然の道なり。」と言うものとたいへん近いもののように感じるのである。

唯識学において、こうした「心」あるいは「識」が当てられたサンスクリット原語が *Vijñati* (弁名、毘若底) と考えられ、やはり「こころ」の働きを主として扱うことばであることは注目しておかなければならない。後述するように、同時代に流入した *hrdaya* という別の語の訳に「心」を充てるようになったところに、「心」字の概念の拡充がおこる原因となったと筆者には思われるからである。つまり、唯識学における場合の訳語においては、漢語でもそれ以前から類似した概念(字義)が存在していたが、そこにインドから来た別の概念を同じ「心」字の字義に加えたために字義の拡張がおこった可能性を筆者は推測している。

具体的な内容は次章に述べるが、以下の阿地瞿多『陀羅尼集經』の序の部分では、先にも見てきたような「心髓」の語ですら、それまでの意味とは変わってきていることを見ることができるのである。

若夫陀羅尼印壇法門者、斯迺衆經之心髓、引万行之導首、宗深秘密、非淺識之所知、義趣冲玄、匪思慮之能測、密中更密、無得稱焉。

その陀羅尼印壇法門とは、これ迺ち衆經の心髓、万行を引く導首、宗深くの秘密にして、淺識の知る所にあらず、義趣は冲玄にして、思慮の能く測るところにあらず、密中の更に密にして、稱を得ること無きかな。

阿地瞿多『仏説陀羅尼集經翻譯序』¹³

陀羅尼、印、壇の法が衆經の「心髓」であるとしているのは、明らかに先に挙げた六朝期までの用法とは異なっていることを見て取ることができよう。

以上のように時代を追って「心」字を通観してみると、徐々に字義が拡張されていく過程がわかるが、唐初期前後においてその字義が大きく変化していくことがわかり、それがまさに玄奘によって『摩訶般若波羅蜜多心經』が訳されたとされる時期を前後しているように見えるのである。

次章では、『摩訶般若波羅蜜多心經』が訳された時代前後の「心」字の解釈について注釈書などを中心に見ていきたい。

2. 『摩訶般若波羅蜜多心經』翻訳早期の注釈書

「心」字の字義に、今日に言うような「心髓」、「精要」、「根幹」、「眞実」、「眞如」のような意味が現れ、多用されるようになるのは初唐の頃のように見えるのであるが、その中でも最も代表的な例として挙げられるのが言うまでもなく玄奘訳とされる『摩訶般若波羅蜜多心經』である。

ただ、一言付け加えておきたいことは、六朝末から隋の時代頃までには漢語の環境でもややこれに近い表現が見えていることである。

文章当以理致為心腎，氣調為筋骨，事義為皮膚，華麗為冠冕。今世相承，趨本棄末，率多浮艷。辭與理競，辭勝而理伏；事與才爭，事繁而才損。放逸者流宕而忘歸，穿鑿者補綴而不足。

文章は、当に理致を以て心腎と為し、氣調は筋骨と為し、事義は皮膚と為し、華麗は冠冕と為すべし。今の世の相ひ承くるに、本を趨ぎ末を棄て、多くに率ひて艷を浮かぶ。辭と理を競ひ、辭は勝りて理は伏せる。事と才を争ひ、事は繁くして才は損はる。放逸なる者は宕に流されて歸を忘れ、穿鑿なる者は綴を補ふも足らざるなり。

顏之推『顏氏家訓』「文章」第九¹⁴

ここでは、やはり先に同書の引用部分と同じように、あくまでも肉体を例えとして使っているにすぎず、たまたまかもしれないが、文の理を致すことを肉体で言えば「心腎」であるとしているという点では、後代に用いられる用法にかなり近づいているともいえる。おそらくは、こうした過渡的な表現が見られるようになっていたことが、『般若心經』の「心」字の訳の背景にあったと考えてもよいのかもしれない。

さて、こうした時代において、現在でもよく読まれる『般若波羅蜜多心經』が訳出されることになる。原題 Prajñā-pāramitā- hṛdaya の訳で、唐初の玄奘がインドから帰国して4年ほど、庇護を受けた唐太宗没年にあたる貞観二

十三（649）年の翻訳とされている。実は、この経は多くの高僧によってたびたび訳され、少なくとも大正大蔵経八巻には8種が残されている。その中でももっとも古いものが鳩摩羅什訳の『摩訶般若波羅蜜大明呪経』であり、玄奘訳はその次に古い訳ということになる。

ただ、この鳩摩羅什訳に関しては、疑わしい点も少なからずあり、玄奘訳以降のものとの見方もある¹⁵。その真偽については先行研究に譲るが¹⁶、少なくともこれらの中で「心」字を用いたのは玄奘訳が最初ということになる。

この玄奘訳の注釈で最も古いとされるのが慧浄撰の『般若波羅蜜多心経疏』（649-650年）であり、その「心」の解釈にあたる部分を引用すると以下のようである。

「般若」者、大経之総名。「心」者、此経之別称。「経」者、為常為法、是撰是観。常則道冠百王、法乃楷模千業、撰則集斯妙理、観則悟彼群生。庶令必離苦津、終登覺岸。一卷者、首軸無二。名之為一。開合卷舒、目之為卷。故言『般若波羅蜜多心経一卷』。

「般若」とは大経の総名なり。「心」とはこの経の別称なり。「経」とは、常たり法たり、これ撰これ観。常とは則ち道にして百王に冠たり、法とは乃ち楷にして千業を模り、撰するとは則ちこの妙理を集め、観ずるとは則ち彼の群生を悟らしむるなり。庶をして必ずや苦津より離れしめ、終ひに覺岸に登らせしむるなり。「一卷」とは、首軸に二つ無し。これを名づけて一となす。開合し卷舒す、これを目して巻と為す。故に『般若波羅蜜多心経一卷』と言ふ。

慧浄『般若波羅蜜多心経疏』¹⁷

この慧浄『般若波羅蜜多心経疏』に続く注釈とされるのが慈恩大師基の『般若波羅蜜多心経幽賛』である。やはり同じ「心」の注釈に関わる部分を引用しておく。

「般若波羅蜜多」者大経之通名、『心経』者此経之別称、「般若」之「心経」也。三磨娑积依士為名、蘇漫多声属主為目。雖此「心経」亦

名「般若」，彼總此別故但名「心」。……心者堅実妙最之稱。大經隨機義文俱広。受持伝習或生怯退。伝法聖者録其堅実妙最之旨別出此經。三分二序故皆遺闕。甄綜精微，纂提綱蹟。事雖万像統即色而為空。道縱千門貫無智而兼得。探広文之秘旨標貞心以為稱。經者津妙理之格言。掖迷生之恒範。欲令隨証或依或説般若貞実而説此經。故以心目。

「般若波羅蜜多」とは大經の通名、『心經』とはこの經の別稱にして、
(いはく)般若の「心經」なり。三磨娑釈の依士もて名となし、蘇漫多声の属(声の)主もて目となすなり。この『心經』も亦た「般若」を名とするも、彼れ總にしてこの別なるが故に但だ「心」と名づく。……心とは、堅なる實にして妙最たるの稱なり。大經は機に随ひて義、文俱に広く、受持、伝習せんとするもの或ひは怯れを生じて退き、(ために)伝法の聖者、その堅実にして妙最たるの旨を録し別にこの經を出だす。三分二序は故に皆な遺^{うしな}ひ闕^{かか}し、綜を甄^{あら}はすこと精にして微、綱は蹟^{とど}め纂^{あつ}めて提^{かか}ぐ。事は万像なると雖へども「色に即して空を為す」と統べ、道は縦ひ千門なるも「智無くして得も兼ぬ」と貫く。広文の秘たる旨を探ね、貞^{ただ}しき「心」と標して以て稱と為す。經とは妙理を津^{あつ}む格^{のり}たる言、迷ふ生を掖^{ただ}くるの恒なる範なり。証に随ひ或ひは依り或ひは般若の貞^{ただ}しき實を説かしめんと欲してこの經を説く。故に「心」を以て目とす。

基『般若波羅蜜多心經幽贊』¹⁸

以上2点の注釈書は一見して同じような描写が見られ、慧浄疏の方が簡潔、或いは粗に見える。どちらかがもう一方参照したことは間違いがないものと見られ。その前後に関して、時代的に言えば慧浄疏が先に撰述されたはずではあるが、必ずしも後代の基が慧浄疏を写したとも思えない箇所が見られている。この点についてはこれまでも既に議論がある¹⁹。

基『幽贊』の引用部分は、漢文としてはたいへんわかりにくいのであるが、恐らくはこの文の撰者である慈恩大師基がサンスクリットの原文の

「Prajñā-pāramitā- hṛdaya」という題名を念頭に解釈していると納得がいくのではないか。具体的には、「三磨娑積の依土」とは三磨娑積（六合積）の一である依土（tat-puruṣa、格限定複合語）、つまり漢語で言えば名詞定語となる「Prajñā-pāramitā」を「名」（前に言う「通名」）とし、また「蘇漫多声の属主」とは、名詞の格変化 8 種の中の「莎弭婆者儻（Svamivacana）」つまり所有格のかかる主「hṛdaya」を目（いわゆる細目）としている、と言っているのではないか²⁰。要するに、サンスクリットの原題「Prajñā-pāramitā（般若波羅蜜多）-hṛdaya（心）」とは、Prajñā-pāramitā という名、hṛdaya という目である、と言っているのであろう。ただ、sūtra（経）とは違う hṛdaya という新たな細目を使用しているので、故に続く部分では「実」、「妙」、「精」、「微」、「綱」などの字義をもってこの「心」つまり「hṛdaya」を積し、引用部分の最後では、「経とは妙理を津む格たる言、……般若の貞しき実を説かしめんと欲してこの経を説く。故に「心」を以て目とす」として、Prajñā-pāramitā の妙理を津めた格たる言葉のさらに実の部分の説かんとしているので「故に hṛdaya を以て目としている」つまり sūtra ではないさらに「実」、「妙」、「精」、「綱」たる hṛdaya であることを解いているのである。こうしたところに、サンスクリット語の解釈を通じて、漢語にはなかった概念を新たに漢字に加えていると見ることができ、外来言語が漢語に影響を及ぼしていく状況が読み解けるであろう。

ところで、このように考えた上で先の慧浄疏との前後関係を考えると、基が「般若波羅蜜多」とは大経の通名、『心経』とはこの経の別称にして」と二者を対として題名の説明をしているのに対して、慧浄疏ではその部分を引用しつつも「心」と「経」を分け、別に「経」、「一卷」の解釈を続けているのはいかにも付け足されたという感じがあることがわかる。しかも、「経」の解釈にいう「経」とは、常たり法たり、これ撰これ観。……」というのはいわゆる「経」に対する説明であり、「心」としての『心経』の説明としては、適当ではない感じもする。もう一つ言えばこの部分の経の解釈は基の『阿

弥陀經通贊』序などにも見えるものである²¹。これらを総じて見るに、慧淨疏は、後に何者かによって加筆された可能性が高いのではないかと思わせるものである²²。

繰り返しにはなるが基の『阿弥陀經通贊』序には類似する記述が見られるので、比較の為に見ておこう。

阿彌陀者無量壽也，經者常法撰貫也。常則百王不易，法則千代同規，撰則包括衆詮，貫則通連妙理，故云佛說阿彌陀經也。

阿彌陀とは無量壽なり。經とは常、法、撰、貫なり。常とは則ち百王にして不易、法とは則ち千代にして規を同くし、撰とは則ち衆詮を包括し、貫とは則ち妙理に通連するなり。故に『仏說阿彌陀經』と云ふなり。

基『阿弥陀經通贊』序²³

とくに、「經とは常、法、撰、貫なり」と、先の説明と近い表現が見られるのであるが、このうち「撰」の部分は、『心經』では「遺^{うしな}ひ闕^{かか}し」た部分が多い為、『心經』の解釈には適さないのである。先の慧淨疏では、こうした論理が通らないものであるということが出来る。

いずれにしても、基が慧淨疏を参照してこの幽贊を書き上げたとは考えにくいことがわかるであろう。

3. 『摩訶般若波羅蜜多心經』と儀礼、心呪

玄奘訳『般若心經』は、翻訳からほどなくして注疏が撰述されるようになったのであるが、儀礼においても早い時期から使用されていたことがわかる。こうした儀礼の中で、『般若心經』が広められ、また「心」字の新たな概念を広めるのに影響したのではないかと想像する。

おそらくそうした儀礼に関する最も早い記録は阿地瞿多『陀羅尼集經』(653-654年)内の儀軌に残される記述であろう。中インドの阿地瞿多は永徽三(652)年に長安に到着し、唐高宗の命により慈門寺に入り、『陀羅尼集經』の翻訳を行った。その『陀羅尼集經』第三卷では『般若波羅蜜多大心經』

としてその由来等を記し、「画大般若像法」、13種の印、9種の呪などの作法を記載している²⁴。

ここでは儀礼を中心とするために玄奘やその訳出についての詳細には触れられていないが、そのうちの「般若大心陀羅尼第十六」には、「大心呪」として「跢姪他 揭帝揭帝 波羅揭帝 波囉僧揭帝 菩提 莎訶」の真言を、また「小心呪」として「跢姪他 揭帝揭帝 波囉民 揭帝 波囉若他 莎訶」の真言を載せる。また「般若心陀羅尼第十七」として、「跢姪他 徒弭哩曳徒弭哩曳 室唎 室吒 莎訶」の真言を載せる。この3つのうちの初めの「大心呪」が今日に言う『般若心経』の真言部分とほぼ一致することは言うまでもない。この真言は密教儀軌で「大心呪」の名前でほかの呪とともにしばしば用いられていたようで、『陀羅尼集経』第十二卷「仏説諸仏大陀羅尼都会道場印品」に記載する儀礼作法中でも使用されている。

次阿闍梨更作一度軍荼利法結界畢已。即作種種香泥一瓮。用柳枝攪。以誦般若大心呪呪曰：

跢姪他一 揭去音下同 帝揭帝二 波羅揭帝三 波囉僧揭帝四 菩提五 莎訶六

其呪遍數。若為國王誦之滿足一百八遍。若為三品以上誦之五十六遍。若為四品五品誦七七遍。若為六品七品誦五七遍。若為八品下及百姓誦三七遍。一切壇法皆如是呪。呪泥既竟用泥塗地。塗地之法隨日摩之。塗地已竟。更作一度軍荼利法結界如前。

次に阿闍梨更に一度軍荼利法結界を作し畢^お已はる。即ち種種の香泥一瓮を作り、柳枝を用ひて攪ぜ、『般若大心呪』を誦すを以て呪して曰く：

跢姪他一 揭去音下同 帝揭帝二 波羅揭帝三 波囉僧揭帝四 菩提五 莎訶六

その呪の遍數は、若し國王が為めにこれを誦すは一百八遍を満足すべし。若し三品以上の為めにこれを誦すは五十六遍、若し四品五品の為めに誦すは七七遍、若し六品七品の為めに誦すは五七遍、若し八品下及び百姓の為に誦すは三七遍、一切の壇法皆な是の如く呪すべし。呪泥既に

竟きれば泥を用ひて地に塗る。地を塗るの法は日に隨ひてこれを摩すべし。地に塗り已竟れば、更に一度軍荼利法を作す。結界すること前の如し。

『陀羅尼集經』第十二卷「仏説諸仏大陀羅尼都会道場印品」

この『陀羅尼集經』中には、実は「心呪」が 106 例、「心陀羅尼」と言う名称が 4 例（『般若經』類に限られる）とたびたび用いられるのであるが、それらのすべてが『般若心經』を指すものではないようで、『仏頂心呪』（『仏頂心中心呪』、『心中心呪』）、『馬頭觀世音菩薩大心呪』、『金剛藏心呪』、『軍荼利大心呪』、『觀音菩薩不空羂索心中心呪』、『毘俱知大心呪』、『藥叉心呪』、『觀世音十一面菩薩大心呪』のような名称も見られている。これを区別するために『般若心經』を『般若大心呪』のように言ったのであろう。こうしたところから、この時代には様々な「心」を冠した「心呪」が用いられていたことを知ることができるのである²⁵。これらの題名より察するに、「心」の意図するものが、多くが「こころ」の意味であるが、ここに *hr̥daya* の訳を反映する意味が含まれており、同様に「大心呪」、「小心呪」のように称して用いていることになる。

伽梵達摩訳の『千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經』、つまり、最も古い訳とされる『大悲心陀羅尼』も、正にこの時代に訳されたと見られる。『仏書解説大辞典』などにおいても伽梵達摩訳の詳細が記されていないが、慧琳『一切經音義』には同經の音を挙げており、その注に「玄応音」とある。それが事実なら高宗の時代頃に編まれた玄応『一切經音義』にその記載があったことになり、玄応の時代に同經が既に存在していたことになるのである。

小結

以上のように見てきた結果をまとめると以下のようなだろうか。

(1) 漢語の「心」字の字義は、本来の臓器としての心臓から、殷周頃までには「こころ」の意味へと発展したと見られる。その後は、思想的意味として深化されていき、六朝梁の劉勰の撰『文心雕龍』においては、「心」は「天

地万物を受け止め、表現を生む源」の意味であり、「識」とともに「こころ」の作用として使用されている。これが唯識説に言う *Vijñati* (弁名、毘若底) の訳語として継承され「集起し綵画し主となす根本」との解釈へつながり唯識学の中でさらに深化していったものと見られる。

(2) 唐代の早い時期には漢語における「心」字の字義に、「精」、「綜」、「綱」に通じる、「核心」、「綱要」、「真実」、「本質」の意味が加わっていることが確認される。その時期には玄奘により『摩訶般若波羅蜜多心経』が翻訳され、広く流布し始めていることから、この時期に「心」の字義に *hrdaya* の概念が混入したのが主とした原因ではないかと推測される。ただ、漢語の発展の中で、六朝期の終わりころになると、『顔氏家訓』などに見られるように、文の理を肉体の上での「心腎」に例える例は見られており、こうした下地の上に般若心経の「心」字の訳が定着していったものと見られる。

(3) *hrdaya* により、「心」に「実」、「妙」、「精」、「微」、「綱」などに通じる概念が加わり、「心」字を冠する呪、経典が多く現れ、流行するようになる。そうした中には、「心呪」のもと、本来的な意味からくる「神仏の慈悲心」の意味のものも混在していた。こうした中に『大悲心陀羅尼』のような今日にも通じる陀羅尼が生み出されていることは興味深い。こうして「心」字が多用される過程を経て、サンスクリットに言う *Vijñati* と *hrdaya* が漢語の「心」字の中に定着していったのではないかと思われるのである。

注

1 福井文雅『般若心経の歴史的研究』，春秋社，1987年。

2 類似する身体論は中国において古くから見られている。『黄帝内経』の該当部分の記述がいつの時代まで遡れるのかは判断が難しいが、『老子河上公注』「成象第六」の「谷神不死」の注にも五臓と味覚を関連付けた記載は既に以下のように『黄帝内経』と同様の文がある。「谷，養也。人能養神則不死，神謂五藏之神也：肝藏魂，肺藏魄，心藏神，脾藏意，腎藏精與志，五藏盡傷，

則五神去。」（東萊先生重校『音注河上公老子道德經』 広文書局影印宋麻沙本参照）また、道教經典のうち古靈寶經類などにも五臓を五行と関連付ける説はおおく、これが善無畏訳とされる『三種悉地破地獄転業障出三界秘密陀羅尼法』などの密教儀軌類に影響を及ぼした可能性がある。こうした中で「心」を中心に置く考えは仏教に多く見られるように見える。待考。参照小崎良行「三本の三種悉地破地獄儀軌について」、『智山学報』第63号、2014年、31-45頁。

- 3 落合淳思『甲骨文字辞典』，2016年，朋友書店，151頁。
- 4 『周易正義』卷七，『十三經注疏』，中華書局，1980年，79頁下。
- 5 『周易正義』卷三，『十三經注疏』，中華書局，1980年，39頁上。
- 6 顔之推撰、王利器集解『顔氏家訓集解』，卷第四「文章」第九，251頁。
- 7 鳩摩羅什訳『大莊嚴論經』卷第七，『大正新修大藏經』，第4卷，292頁下。
- 8 『賢愚經』卷第一，『大正新修大藏經』，第4卷，350頁下。
- 9 『文心雕龍義証』，上海古籍出版社，1989年，1-11頁。
- 10 上掲書，1898頁。
- 11 『礼記正義』卷二十二「礼運」第九，『十三經注疏』，中華書局，1980年，1423頁。
- 12 慈恩大師基『大乘法苑義林章』卷第一，『大正新修大藏經』，第45卷，260頁上。
- 13 阿地瞿多『仏説陀羅尼集經翻訳序』，『大正新修大藏經』，第18卷，260頁上。
- 14 顔之推撰、王利器集解『顔氏家訓集解』，卷第四「文章」第九，249頁
- 15 吉村誠「玄奘と『般若心經』」，『佛教史學研究』第56卷第2号，2014年，34-48頁。
- 16 筆者も『摩訶般若波羅蜜大明呪經』の鳩摩羅什訳説には確かに若干の疑問

を感じている。吉村誠氏の挙げた幾つかの疑問に加えて言えば、玄奘『一切経音義』（654-661年成立とされる）では見られない鳩摩羅什訳の音注と玄奘訳との語や音の対比が、慧琳『一切経音義』（807年成立）になって見られるようになってきていることも、こうした疑問の一つに挙げられよう（なお、慧琳『一切経音義』では、『大明呪経』を鳩摩羅什訳以前の「前訳般若心経」としている）。ただ、「大明呪経」と大正蔵第8巻に記載する8経の中で唯一「心」字を使用していないことは、本論で後述するように玄奘訳以前の何らかの経題を受け継いでいるもののようにも見える。というのも唐代以前には「心」字を冠する同経の訳が見られないからである。『摩訶般若波羅蜜大明呪経』に類する「心」字を冠さない「般若波羅蜜」の「呪」では、梁僧祐『出三蔵記集』録下巻第四「新集続撰失訳雑経録第一」にも『般若波羅蜜神呪』、『摩訶般若波羅蜜神呪』の2経があげられ、また隋法經『衆経目録』では同2呪に「経」字を加えて『般若波羅蜜神呪経』、『摩訶般若波羅蜜神呪経』とし、「出『大品経』」と鳩摩羅什訳の『大品般若経』から抽出したものであることを言っているのである。なお、これらの資料より流布の状況を推測するに、鳩摩羅什訳の時代から100年ほどたった梁の時代に「失訳」つまり訳者不明となっていた『般若波羅蜜神呪』、『摩訶般若波羅蜜神呪』が、鳩摩羅什訳の『大品般若経』から抽出されたとの認識から、後の時代に鳩摩羅什訳と考えられるようになった可能性も推測されるところである。また、こうした訳者不明の中での流伝であったと見れば、伝写の過程で改変されていく可能性もより高くなるのではないか。少なくとも、敦煌文献の中ではそのような経は多く見られている。なお、題名の中で「神呪」、「大明呪」と変化している点に関しては、玄奘訳『摩訶般若心経』中において「故知般若波羅蜜多是大神呪，是大明呪，は無上呪，是无等等呪。能除一切苦，真實不虛。故説般若波羅蜜多呪。」と「大神呪」であり、また「大明呪」であると訳している通りである。いずれにしても、この点に関してはさらなる検討

が必要である。

17 慧浄『般若心経疏』巻第一、『卍統蔵経』第41冊、411頁上-下。

18 基『般若波羅蜜多心経幽賛』巻第一、『大正新修大蔵経』第33巻、523下-524上。なお、同文に関しては、北堀一雄『般若波羅蜜多心経幽賛』（中山書房仏書林、2005年）、吉村誠「『般若波羅蜜多心経幽賛』巻上—原文・訓読・和訳—」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』第74号、2016年、173-272頁）、吉村誠「『般若波羅蜜多心経幽賛』巻下—原文・訓読・和訳—」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』第75号、2017年、217-323頁）などがあるが、「名」、「目」の理解に関して筆者とは違いがあり、改めて解釈を行っている。

19 中西久味「唐の紀国寺慧浄撰とされる『孟蘭盆経賛述』、『般若心経疏』について」、『人文科学研究』第122巻、2008年、95-111頁。

20 基『成唯識論述記』ではVijñapti-mātratā-siddhi（成唯識）を解釈する中で「三十本論名為唯識，藉此成彼名成唯識。唯識之成以彰論旨。三摩婆積依士立名，蘇漫多声属主為目。」と、Prajñā-pāramitā- hṛdayaと同様の解釈を行っている。なお、サンスクリット語の文法に関しては、「梵文「三摩婆積」及「蘇漫多声」的簡明指要—節録自羅時憲教授《成唯識論述記》的講記 陳雁姿選編、李嘉偉記錄」（仏教法相学会『学会集刊』,第7期、2013年、http://www.dhalbi.org/dhalbi/html_t/publish/publish_main.php?p_id=7）（2018年2月10日閲覧）も参照させていただいた。

21 こうした点に関しては上記中西氏論考にも触れられている。

22 慧浄には『孟蘭盆経讚述』（敦煌本 P.2269、上海図書館 062）、『温室経疏』（敦煌本 S.2497、上海図書館 062）、『阿弥陀経義述』など多くの經典の注釈が見られており、敦煌文献では様々に書き換えられたとみられるテキストが残されている。こうした例も併せ考えると、この日本に伝えられた『般若波羅蜜多心経疏』もまたこうした後代の改編が行われたテキストであ

ることが疑われるのである。参看拙稿「孟蘭盆経の新資料、上海図書館蔵 068『孟蘭盆経讃述』」、『西域出土文献研究』第4号、2007年、37-54頁。

²³ 基『阿弥陀経通贊疏』第一卷、『大正新修大蔵経』第37卷、329頁上。

²⁴ ただ、この『陀羅尼集経』成立に関しても不可思議な点がないわけではない。すでに翻訳或いは編集されてから10数年がたった後、道世の『法苑珠林』が成立したとされるが、この「呪術篇」に多くの呪が引用される中で『陀羅尼集経』からの引用がほぼ見られていないのである。確かに『陀羅尼集経』からの引用とされる部分はあるがその箇所が依拠された経典も梁代の『陀羅尼雜経』であって『陀羅尼集経』ではない。この問題は極めて不可解である。道世は『陀羅尼集経』の存在を知りつつ引用しなかったのか、或いは当時『陀羅尼集経』は我々が見る形のものとは異なっていたということかもしれない。

²⁵ この「心呪」、「心陀羅尼」と言う名称は必ずしも唐代に初めて見られるようになったものではなく、北涼曇無讖「三十七品心陀羅尼」のように使っている例が見られている（『大方等大集経』卷第十三）。ただその意味と内容は不明である。