

Journal of the International College
for Postgraduate Buddhist Studies
Vol. XV, 2011

国際仏教学大学院大学研究紀要
第15号（平成23年）

刑部郎中封無待撰『注心経并序』本文と小考

落
合
俊
典

刑部郎中封無待撰『注心経并序』本文と小考

落合俊典

まえがき

貞観一九年（六四五）正月、天竺から長安に帰国した玄奘を迎えたのは、宮闕の高官ばかりでなく数多の群衆が雲霞の如く集まったと『大唐大慈恩寺三藏法師伝』は伝える。国禁を犯して渡竺した玄奘は、唐王朝の栄華をさらに輝かせる期待の人物として凱旋を果たした。唐王朝の版図拡大期という幸運に巡り合わせたとはいえ、求法僧玄奘の不撓不屈の精神力に負うところが大きかったことは言うまでもない。

玄奘の五天竺旅程の中で最大の危難は、玉門関を出て数日後に砂漠を渡る際に方角を見失ったということであろう。その時、玄奘は観音菩薩と『般若心経』を誦して一命を保ったという^①。この伝記の記述は、後人を少しく悩ませることになる。

『般若心経』は、玄奘訳をもって代表されるものであり、玄奘が天竺に渡る前に誦した經典はそもそも何ものなのかとなるが、『般若心経』は古来十訳六存四欠であり、驚くに足らない^②。しかし、玄奘訳以前には呉の優婆塞支謙訳『摩訶般若波羅蜜呪経』、羅什訳『摩訶般若波羅蜜大明呪経』の二訳があったというが、唐代には支謙

訳は欠本となっていて羅什訳だけであつたはずである。そうすると玄奘は羅什訳『般若心経』を誦したことになるのである。しかし、羅什訳本は最も信頼に足る『出三蔵記集』の羅什訳経伝に見えないばかりか玄奘以前の経録にも見当たらない。これはどういふことであろうか。羅什訳本を検証すると羅什訳『大品般若経』の訳語と相応一致するところがあり、羅什以降の編集になるものとの説を支持すべきであろう。

では果たして玄奘の念じた『般若心経』は何であつたのか、当時現に存したものであつたのか甚だ疑問とせざるを得ない状況にあるといふべきである。しかしながら本稿においてはこの課題を追求するのが主題ではない。玄奘帰国後人口に膾炙した所謂玄奘訳『般若心経』を玄奘訳と措定し、その展開を見て行くことにしたいのである。就中、意外な人物の手に成る注釈書が日本に伝来し現存していた事実を紹介していく。

*

*

さて、玄奘訳『般若心経』の注釈書は数多いが、現存する唐代の注釈書となると僅かばかりである。それも大半は学僧の手になる書であり、一般知識人の注釈書などというものは絶えて知らない。ましてや役人の書となれば極めて珍しい注釈となるのである。そのような稀覯本中の稀覯本とも言える写本が、日本の真言寺院に所蔵されていることが分かつてきた。書写年代は一四世紀前葉であり、書名は外題に『注心経并序』、内題に『般若波羅蜜多心経并序』とある。内題下にある撰者号は「刑部郎中封無待撰注」と唐朝尚書省の刑部の役職名を有しているではないか。しかも、この書物は成立したと想定される唐中期から数えて約六〇〇年後に書写されたものであるから驚きは大きい。果たして唐代官僚の注釈書としてよいものであろうか。

日本の奈良朝国家が模範とした唐朝にあつて、その中央官僚として任にあつた人物が『般若心経』を研究したということが興味深い。我々はこのような役人にして著述をなす人物を身近に知っている。明治政府の軍医、そして帝室博物館館長となつた森林太郎、すなわち作家森鷗外である。一方唐王朝にあつてその人は刑部郎中であ

った。六省（尚書省、中書省、門下省、秘書省、殿中省、内侍省）の一つ、尚書省の六部（吏部、戸部、兵部、礼部、刑部、工部）の一である刑部は刑罰、司法を管轄し、今日の法務省などに当たる官庁である。その郎中は従五品であった。唐朝の盛大さから言えば帝室博物館館長よりはるかに権威のある職階の貴紳であったに違いない。

とまれこのような唐朝の高級官僚による『般若心経』研究書の古写本が日本に現存していることの意義は仏教研究だけに限らず日本文化の包容性を示す指標として注目したい。この珍しい写本は大須観音として名高い名古屋の真福寺に所蔵されている。黑板勝美編の『真福寺善本目録』（続輯³）、および智山伝法院が編集した目録⁴には掲載されている。

この写本は真福寺経蔵の七一合の聖教箱に収められているが、その装幀は粘葉装（縦二二・三cm×横一三・三cm。粘葉装。墨付き二六丁⁵。片面六行、一行一九字前後。総二八一行）で文字数は五千字ほどに及ぶ。書写年代は裏表紙の左端の柱心に小文字で「元亨二年四月廿九日書写了 一交了」と書かれているが、その年代（西暦一三二二年）が後の時代の補筆でないことが表紙の二文字によって証明される。表紙には、真福寺の聖教蒐集に絶大な力を発揮した初代住職能信（一二九一〜一三五三）の名が記されているからである。このことから本書を重視していたことが推し量られるのであるが、種々の貴重な善本を有する真福寺の典籍の中で本書は全く注目されてこなかった。

その理由を考えてみると次の二つになるであろう。一つは、真福寺歴代の学僧からみて真言密教と直接的に関係する資料ではなく、かつ仏教専門家からみて専門性に欠ける一面―ただし一般知識人からみると理解し易いことになる―が存していたからに違いないが、これは仔細に検討してみると必ずしも一般的入門書などではなく、知識人や学僧共々読み応えのある注釈書であることが推察されるのである。

二つには、刑部郎中封無待という人物が殆ど未知の人物に近いということに起因していると思われる。日本の

一四世紀前葉の写本が、七世紀唐朝の高級役人が撰述した書だとは思ってもよらないし、封無待という中国の人物名としては些か馴染みの無い名前のために興味を抱かせなかつたのであろう。けれども封氏一族は名家であつた。実に唐朝初期には宰相を一人出しているし、他の名家と比較して決して多いとは言えないが、一族は高級役人を輩出している。宰相となつた封倫（封德彝）は渤海の封氏と言われた人物である。⁷封無待はその一族の系譜に連なる。

それでは、僅かに知られる刑部郎中封無待の人となりを述べ、さらに唐代における玄奘訳『般若心経』の注釈書を挙げ、ついで本文を紹介し、その特徴を明らかにしていきたい。また本稿末に校訂本文を載せた。

一、刑部郎中封無待

真福寺写本の撰者号に見られる「刑部郎中封無待」は『新唐書』の宰相世系表に見られる。封一族の世系表に「無待刑部郎中」とある。⁸この正史の記述と真福寺写本の撰者号が一致するのであるから唐朝の役人、刑部郎中封無待の著者に間違いないと考えられるが、後世の者が彼に仮託する場合もありうるであらう。

その場合、仮託撰述地としておよそ三通り想定される。一つは中国（唐・五代・宋・元）における仮託。二つは日本（奈良・平安・鎌倉・南北朝）、三つは朝鮮半島である。後者二と三は、本書が日本漢文、朝鮮漢文であるか否かがその決め手となるが、通読した限りでは判読し難い箇所は幾つか見られるものの明らかに日本漢文や朝鮮漢文と分かる文章は現れてこない。そうであるならば恐らくは中国の書となるであらう。

中国で刑部郎中封無待に仮託するにはどのような条件が考えられるであろうか。通常仮託する場合は、被仮託者は有名学僧なり著名人が想定されるが、刑部郎中封無待はその肩書きの役所自体が刑罰司法を管掌する特異な

機関であり、かつまた封無待自身も仏教側から見れば全くの無名人である。もし仮託されたとするならば、仮託者はこのような無名役人を選びつつ一体何を主張したかったのであろうかと問わなければならぬ。そこで一度仮託者の立場に立って本文を通読してみると、仏教注釈書には見られない解説が随所に現われ、知識人としての著者の立場が行間に垣間見られる。仏教側が仮託する理由はあり得ないことになる。ましてや一般人が封無待に仮託することなど起こり得ない。後述する本書の序と本文の真摯な姿勢を読み取るときこのことは十分理解できることになろう。

さて仮託説を排除し、真撰説に立つとして、封無待の一族はどのような名家であったのだろうか。またそこから彼が仏教に関心を抱いた直接的、間接的契機を探ってみることは出来るであろうか。史書を繙いてみなければならぬ。

封無待の名の掲載されている『新唐書』の宰相世系表および『元和姓纂』から一族は多くの役人を輩出していることが読み取れる。もつとも宰相世系表の他の一族と比較すると名家中の名家というほどでないことは事実である。

無待の父は踐一という。史書に官位は書かれていない。無待からは祖父にあたる踐一の父の名は道弘である。高宗（在位六四九～六八三）の頃、右司郎中および虢州刺史になっている。道弘の名は『元和姓纂』では道宏とある。また『太平広記』卷二四八には左司郎中と左右の字が異なっている。道弘の父、無待の曾祖父は封君夷である。無官であるが、君夷と同時代に一族から宰相を出している。封倫である。字は德彝と言った。唐朝の高祖、太宗（在位六二六～六四九）に事えている。新旧唐書の列伝（『新唐書』卷一〇〇、『旧唐書』卷六三）に立伝されている。この時が一族の最も華やかな時代であったかも知れないが、無待の弟の子孫（曾孫）に封思業という歴史の舞台上に登場する人物がでる。原百代の『武則天』の第二四集を引用してみよう。

久視元年（七〇〇）

閏七月、阿悉吉薄露が造反した。左金吾將軍・田揚名、殿中侍御史・封思業を派遣して、討伐させた。大周軍がスイヤープまで到着すると、阿悉吉薄露は夜半、城のそばで掠奪して去った。封思業は騎兵で追撃したが、敗北した。田揚名は西突厥の斛瑟羅の衆を率いて敵の城を攻撃したが、十日余り攻めても落とせなかった。

九月、阿悉吉薄露が偽って降伏したところ、封思業はこれを誘い込んで斬り、遂にその衆を捕らえた。

（原百代著『武則天』全五巻。毎日新聞社。昭和五七年）

これらは『資治通鑑』卷二〇七の記事を翻案したものであるが、西突厥の都であったスイヤープ（玄奘が碎葉城と称した国。キルギス共和国にある）まで封思業は軍を引いたのである。

この封思業のような活躍をした人物はさすがに一族に見られないが、宰相世系表には都合六一名の封姓の名が挙がっている。その内官位に上ったものは二九名である。この中で封無待の職階は決して上位ではないが当代にあつては中央官序に身を置く高級官僚として羽振りが良かったと思われる。

だが、封無待は俗世に流されるような人物ではなかった。恐らく孜々として刑法等の法律を学んだだけではなく、文人の教養も充分積んでいたようである。その関心は仏教にも向けられた。彼は若いときから仏教に関心を抱き修学したという。本書の序はまさに彼の思いが込められている。

般若波羅蜜多心經者大般若經中略出也。文少義深。詞簡理博。網羅一切種智。包括十二部經。所謂迷途之導

引。彼岸之舟楫者也。余少好佛法早窺釋典、至於般若之義。常以聽習爲光。今覽此經尤所嘉尚。聊因暇日輒爲注釋。雖詞意述近、不足通簡名流。而約文中義。亦欲示諸同好所希。懷道君子、幸能靜以思之。

般若波羅蜜多心經とは大般若經中よりの略出なり。文少けれども義は深し。詞は簡なれども理は博し。一切種智を網羅し、十二部經を包括す。所謂迷途の導引、彼岸の舟楫なるものなり。余、少きより佛法を好み、早く釈典を窺いて般若の義に至れり。常に聽習を以て光と爲す。今、此の經を覽るに、尤も嘉尚する所なり。聊か暇日あるに因りて輒ち注釈を爲せり。詞意は近きを述ぶと雖も名流を通簡するに足らず。而して文に約して義に中てり。亦た諸の同好の希うところを示さんと欲す。懷道の君子よ、幸いに能く靜かに以つて之を思え。

この序によれば著者は若い時から仏教に興味を抱き、經典を読んだという。その中で特に般若の教えを聞いて、学僧が般若經典の講説をするのを喜んだと述べる。その後、公務に若干の余裕が出たので般若經典の中で最も枢要なる『般若心經』に注釈を爲したというのである。

「早く釈典を窺いて」と言うのであるが、通常一般人が仏典を自由に閲覽することは出来ない。今日のような図書館など無い時代である。また名家の者といえども自由に寺院に出入りして仏典を「窺」うことなど容易ではない。だが、それを容易にした家風が封家にあったのではないだろうか。唐の後世に封演（生没年未詳）によつて撰述された『封氏聞見記』十卷などから浮かび上がるのは、封氏一族が相当数の藏書を有する知識人であったことである。その卷二には典籍の記事が見られて、隋代と唐代の典籍の総数を挙げてゐる。これらは『隋書』經籍志や『旧唐書』芸文志などから計算できるのであるが、関心の高さが如実に分かるのである。

見在三万六千七百卷、著在隋書經籍志。自后書帙頗増。開元中定四部目錄大凡五万八百五十二卷。此自漢以

来典籍之大数也。

〔封氏聞見記〕卷二⁹

さて、では封無待は實際何時の時代に刑部郎中となったのであろうか。先に一族の活躍を検証してみて、封無待の活躍時代がほぼ推定できそうになってきたが、ここが難関である。

まず、絶対的な上下の限定を挙げておこう。封無待の上限は玄奘訳『般若心経』が訳された貞観二三年（六四九）であることは言うまでもない。また下限は『元和姓纂』（八一二年）が編集された年次であるが、さらに絞り込むことは可能である。しかし、それには少しく疑問が無いわけではない。封無待の弟の曾孫にあたる封思業の活躍が久視元年（七〇〇）とすると、封無待の生没年の可能性の幅はその前後五〇年間に絞られることになろうが、その間6代も続くのはいかにも解せない。

封無待の息と同時代の拓城県令封利建は天寶十三載（七五四）の金石文が『全唐文』卷三六二に採録されている。宰相世系表から類推できるのは則天武后の大周時代が終わりに、玄宗時代に入った頃が妥当であろう。何故、封思業が武后時代にまで来るのか矛盾している。恐らくは宰相世系表に誤りがあるのであろうが、さりとて『資治通鑑』の記事を否定できる何らかの資料を有している訳ではない。

ところが岑仲勉の『元和姓纂四校記』には封無待の妻、李氏の没年を墓誌より引用して開元八年（七二〇）としている¹⁰。

踐一生無待刑部郎中 千唐有鄧州刺史封公故夫人李氏誌、卒開元八年、以下文考之、即無待之妻。

これを信用すれば、刑部郎中封無待の活躍時代は高宗・則天時代から玄宗時代頃までとなるだろう。封無待の活躍年代について現在収集できた資料から読み解けるのは以上の範囲に留まる。

一歩手前までいった感はあるが、最後まで詰め切れていない。さらに検討する余地はありそうだが、封無待の活躍年代は七世紀後半から八世紀前半までという一定の成果が出たことをもって今回の小考は済ませたいと考える。

二、玄奘訳『般若心経』とその注釈書

玄奘（六〇二～六六四）の『般若心経』が訳出されたのは、『開元録』巻九によれば貞観二三年（六四九）五月二四日のことで長安の南郊に位置する終南山翠微宮において訳されたという。¹¹ この翻訳については内容的に疑問が残るが、ともかくも以後本書は唐の朝野で取り上げられ流行していった。周知のように非常に短い經典であるが、東アジア仏教に与えた影響は大きく、唐代においても注釈書は相当数現れたようである。しかし現存するものは方廣錮氏によると一二点に過ぎないという。¹² ただし二番目の大顛宝通撰『般若波羅蜜多心経註解』一卷は福井文雅説に従って除外した。それらを以下に列挙してみたい。

- 一、唐窮基撰『般若波羅蜜多心経幽贊』二卷（『大正蔵』三三三卷、『続蔵』一一四一一三）
- 二、唐円測撰『仏説般若波羅蜜多心経贊』一卷（『大正蔵』三三三卷、『続蔵』一一四一一四）
- 三、唐慧浄撰『般若波羅蜜多心経疏』一卷（『続蔵』一一四一一三、他）
- 四、唐智説六〇九一七〇二撰『般若波羅蜜多心経疏』一卷（北爲五二、崑二二、闕九、S.八三九、P.二一七八）

- 五、唐佚作者名撰『般若波羅蜜多心經疏』一卷（『西域文化研究』第一卷。法藏館）
- 六、唐靖邁撰『般若波羅蜜多心經疏』一卷（『統藏』一一四一一三）
- 七、唐法藏撰『般若波羅蜜多心經略疏』（『大正藏』三三卷。『卍藏』三四一一〇）
- 八、唐明曠撰『般若心經疏』一卷（『統藏』一一四一一四）
- 九、唐慧忠・宋道楷・宋懷深撰『三註般若波羅蜜多心經』（『統藏』一一四二一四）
- 一〇、唐淨覺撰『註般若波羅蜜多心經』一卷（柳田聖山『初期禪宗史書の研究』法藏館。一九六七年。）
- 一一、唐（？）智融撰『般若波羅蜜多心經註』（『挾註六家心經』の「道曰」に該当すると推測されている）

これら現存する唐代の『般若心經』注釈書を列挙したのは刑部郎中封無待が何に依拠して撰述したかを探る最も良い方途だからである。そもそも注釈書は宗派的な色彩を帯びているものが多く、で末疏の撰述者がどのような系統に属する学僧か否かで典拠した本注釈書が推定できる。しかし、本書の作者は学僧でもなく、どこの寺院で修学したのかも知られない役人の手になる書物である。これはある意味で近代から現代に至る今日の状況に類似しているとも言えよう。果たして刑部郎中封無待は実践的修行を経験せずして書物だけによって撰述したのであろうか。封無待の伝記的説明は困難としても参考にした仏教注釈書が存在したに違いない。もともとそれは『般若心經』注釈書だけでなく、他の經典の注釈書、あるいは唐代において用いられた慧遠撰『大乘大義章』等の辞書類や『玄心音義』、『翻梵語』などの参考典籍を手にしたのかも知れない。本書の研究によって唐代の一般知識人がどの程度理解していたのかが如実に分かるのは興味深い。

一方、日本への唐本伝来の具体相はどうであろうか。

奈良時代では、石田茂作編の『奈良朝現在一切経疏目錄』¹⁴によれば、以下の一三書目があげられている。

- 二〇七〇 心経疏 (円測) 二卷……般若心経讚 (?) 存 (『続蔵』一—四一)
- 二〇七一 多心経疏 (円測) 一卷……同
- 二〇七二 般若心経疏 (円測) 一卷……同
- 二〇七三 摩訶般若波羅蜜心経疏 (円測) 一卷……
- 二〇七四 多心経疏 (靖邁) 一卷……般若心経疏、存 (『続蔵』一—四一)
- 二〇七五 摩訶般若波羅蜜多心経疏 (靖邁) 一卷……同
- 二〇七六 般若心経疏 (靖邁) 一卷……同
- 二〇七七 註心経 (一) 一卷……智照、未詳¹⁵
- 二〇七八 註般若心経 (一) 二卷……?
- 二〇七九 子註多心経 (一) 一卷……?
- 二〇八〇 註多心経 (一) 一卷……?
- 二〇八一 般若心経抄 (一) 一卷……不明、未詳
- 二〇八二 心経抄 (一) 一卷……同、

この中、現存する注釈書と同定されているのは円測撰と靖邁撰の二書だけである。その他の中で、二〇七七註心経、二〇七八註般若心経、二〇七九子註多心経、二〇八〇註多心経などの書名が封無待撰『注心経并序』との関係を想起させるが、この記述のみに依る同定は不可能である。

その後の目録では、奈良から平安に入り、入唐した僧侶の将来目録が存する中、円珍の目録には

般若心経注 一卷

という書目があり、『注心経』を想起させる。しかし確たる徴証はない。

また、『靈巖寺和尚请来法門道具等目録』¹⁶には、四点の注釈書があげられているが『注心経并序』と思われる書名は存しない。

また平安中期には成立していたと思われる法金剛院蔵の『大小乗経律論疏記目録』卷上¹⁷には以下の十点があげられている。

心経疏二卷 八十紙

心経幽賛二卷 基師 百紙

般若心経疏三卷 測法師 百二十紙

心経疏一卷 法蔵 三十一紙

心経疏集一卷 慈□徳撰 三十紙

心経疏一卷 測法師 □二紙

心経疏一卷 靖邁師 二十一紙

心経賛一卷 三十一紙

心経疏二卷 四十五紙

心経記一卷 □紙

この目録の特色は大半の書目に紙数が記されていることである。章疏類の一紙の法量は一定していないが、ある程度の推測が可能である。なお、本書は興福寺の現存目録と推定される。¹⁸⁾採録された書の中、現存すると思われるのは基師、法蔵、測法師、靖邁師撰の四点である。『注心経并序』に近い書名は「心経記」であろうが、恐らくこれは別の書であろう。

七寺蔵の『古聖教目録』（擬題）の成立年代は未詳であるが、書写年代は一二世紀末である。ここの般若経疏部には実に三一点も見られるが、五点は訳経であり、注釈書は二六点となる。

一応全て列挙してみよう。

般若心経秘鍵一卷 遍智撰

般若心経一卷 賜紫三蔵般若訳

摩訶般若波羅蜜多心経一卷

普遍智蔵心経一卷 法月訳

大明度呪経一卷 鳩摩羅什

新訳般若心経一卷 般若訳

般若心経幽賛 上下 四十枚 基師

般若心経十七尊釈一卷

般若心経疏集一卷 賀道¹⁹⁾

刑部郎中封無待撰『注心経并序』本文と小考（落合）

刑部郎中封無待撰『注心經并序』本文と小考（落合）

- 般若心經私記一卷 武敏
般若心經略疏一卷 法藏
理趣釈一卷 安然
般若心經幽贊一卷 賀道
般若心經梵本一卷
般若心經理鏡一卷
般若心經註解一卷 法進
般若心經私記一卷 法藏 七枚
般若心經觀行儀軌一卷 阿目伽訳
般若心述義一卷 智光
般若心經秘鍵一卷 遍照
般若心經疏一卷 十七枚 円測
般若心經疏一卷 慧浄
般若心經疏一卷 智藏
般若心經略讚一卷 基師
般若心經疏一卷 智周
般若心經疏一卷 靖邁
般若心經略疏一卷 提婆撰
般若心經私記一卷 十八枚 不知名

般若心経註疏 上下 敏之撰

般若心経儀軌一卷 真訳

多くの書目があげられながら封無待撰『注心経并序』は架蔵されていなかったかと思われる。

下って十一世紀に成った平安時代の代表的な章疏集伝記の目録、『東域伝灯目録』(二〇九四年)には、一四書目が採録されている²⁰。

一、般若心経幽賛二卷 基撰

二、同略賛一卷 同上

三、同幽賛解節記六卷 山開寺沙門護命撰

四、同経疏一卷 靖邁撰

五、同経疏一卷 円測撰

六、同疏一卷 智開

七、同疏一卷 魏国西寺沙門法蔵撰云略疏依此疏智証大師料簡一卷云云

八、同註経一卷 武敏撰註

九、同疏集抄一卷 嘉通集

一〇、同註経一卷 文鑑撰

一一、同幽賛記一卷 善珠撰或為六卷

一二、同略釈一卷 興福寺真興撰

一三、同経疏集一卷 叡山円仁

刑部郎中封無待撰『注心経并序』本文と小考(落合)

一四、同経秘鍵一卷 叡山円珍撰与料簡一卷同異可詳依法蔵疏云云

この『東域伝灯目録』にも封無待撰『注心経并序』に該当するような書目は見られない。そうすると既に忘れ去られた注釈書となっていたのであるうか。或いは日本伝来はこの後の出来事であったのだろうか。ともかくも書籍目録類からは同定することが困難であることは明確となったようである。もちろん中国資料からも関連する情報は得られない。

しかし、真福寺本は元亨二年（一三二二）の書写奥書が見えるので同時代資料には記録が残っている可能性があるだろう。

そこで杲宝（一三〇六～一三六二）口説・観宝記とされる『宝册抄』（一三五〇年）を見ると、卷六の「三国积家事」に古来の般若心経の注釈書三十一書が列挙されている。²¹この中に「同経註一卷（無待）」という記述がある。まさに封無待撰の『注心経并序』と見なして相違ないであろう。

三国积家事

問。当経积家有幾許乎。答。真興略积云。造此经疏十人各撰。提婆法師中天竺三国基測邁啓法蔵智閑等師及与武敏並唐空海智光日本或有疏鈔無作者名。今依基疏。

般若心経義一卷 智閑撰

同経要決義一卷

同経注二卷 一卷浄覚師撰

同経疏一卷 献誠法師撰

已上四部靈岩円行録載之

同經幽贊二卷 基撰

同經略贊一卷 同上

同經疏一卷 円測撰

同經疏一卷 孤山智円撰

同經疏一卷 靖邁撰

同經疏一卷 唐藏撰智証請来

同疏連珠記 玉峰沙門師会述

同經顯幽記二卷 智曇

同科文一卷 同上

同經註一卷 中天竺提婆

同經註一卷 文鑑

同經註一卷 忠国師

同經註一卷 武敏

同經註一卷 無待

同經註一卷 法雲

同經十六会一卷

同經序注經一卷

同經頌一卷 已上三部不知記者

刑部郎中封無待撰『注心經并序』本文と小考(落合)

刑部郎中封無待撰『注心經并序』本文と小考（落合）

一六

同經疏詒謀抄 釈智円疏

同經疏一卷 或述義日本智光

同經疏集一卷 叡山円仁

同經料簡一卷 同上依法藏疏

同經開題 智証

同經幽贊記二卷 善珠或六卷

幽贊解節記六卷 山田寺護命撰

同經疏集鈔一卷 沙門嘉遁集

同經略釈一卷 真興撰

しかも、この『宝冊抄』巻六に引用文が見られる。

又注心經無待云。般若波羅蜜多心經者大般若經中略出也。文少義深。詞簡理博。網羅一切種智。包括十二部經文。²²

この文章は、真福寺本の二行から三行にかけて同文が見られる。

また、宥快（一三四五～一四一六）撰『般若心經秘鍵鈔』巻三にも

注心經無待中五種般若拳之也。²³

とあるが、「注心経無待の中に五種般若、これを挙ぐるなり」という文であり、これは真福寺本の三七行から三八行の文、すなわち「准據教文有五種般若、一實相般若、二觀照般若、三境界般若、四文字般若、五眷屬般若。」を指すものであろう。²⁴

以上のように一四〜一五世紀の文献に見られる引用文から封無待撰『注心経』は確実に日本で展開していたことが分かるのである。ただ、その伝来については、奈良時代や平安時代の諸資料に相似した書名が散見するが、特定するまでには至ってない。

三、刑部郎中封無待撰『般若波羅蜜多心経并序』について

上述したように真福寺蔵の刑部郎中封無待撰注『般若波羅蜜多心経并序』は元亨二年（二三三二）四月二十九日に書写されたものであるが、底本とされた写本が何処に所蔵されていたのか不明である。そもそも唐朝或いはその後の王朝から伝来した時期や将来者についての文献記録は現在のところ見あたらない。本書が成立したと推定される七世紀後半から八世紀前葉の時代に日本に伝来したとするならば正倉院文書等に記録が残っても良さそうであるが、これまたその痕跡も定かでない。もともと本書の外題の『注心経』という書名は、天平十二年（七四〇）の記録として撰述者不明の『註心経』一卷と同名である。これに対して石田茂作氏は『義天録』に掲載される「注一卷 智昭（照）述」をこれに当てているが、²⁵短い書名だけで具体的な撰述者を推定するのは避けなければならぬ。

上述のように本書の伝来が不明であるのは、もともとさしたる注目を浴びなかった証左でもあろう。逆に本書

の価値に気付き、書写させた真福寺の能信の眼力は評価しなければならぬ。そのような希代の学僧であつたればこそ歴史に残る善本、稀覯本が多く伝わつたのであろう。

では次に本書の概要を述べてみたい。本書は一卷であるが、その分量は文字数にすると約五千字である。巻頭に簡略な序を記し、次に『般若心経』を二二に分け、その文節に従つて注を書いている。序には撰述意図が述べられていることは第一節で紹介した通りである。経本文に対する注の特徴は他の唐代学僧の注疏には見られない比較的自由な学風がある。

(一) 撰注本文の最初は経文の経題「般若波羅蜜多心経」に対するものである。

注云。般若者此翻爲智慧。波羅蜜多者此翻爲彼岸。到總而言之謂乘。此智慧之力。到彼涅槃之岸。故云般若波羅蜜多。諸經說般若波羅蜜。例無多字。此有多者、但西國梵語有長聲蓋由吐音、賒促不同。故使語聲長短有異。是以翻譯之人。取長聲者則存多。取短聲者則略去。更無別義。

注して云く。般若とは此に翻して智慧となす。波羅蜜多とは此に翻して彼岸となす。到、總じて之を言わば乗と謂う。此れ智慧の力なり。彼の涅槃の岸に到るが故に般若波羅蜜多と云う。諸經に般若波羅蜜を説くに例として多の字無し。此に多有るは、但し西國の梵語長聲有りて蓋し吐音に由りて賒促同じからず。故に語聲の長短をして異あらしむ。是を以て翻譯の人、長聲を取れば則ち多を存し、短聲を取れば則ち略去す。更に別義無し。

この注で興味深いのは「多」についての解釈である。「多」を漢語の意味ではなく西國の梵語の長音と短音の相違とした解釈は中国的な新解釈である。南陽国師慧忠は「第四、蜜多是梵語。亦名和多。此云諸法。」と述べ、「蜜多」を諸法とする解釈をしているが、封無待同様に、現在想定されているサンスクリット語からは到底

理解できない解釈である。封無待に梵語に対する十分な知識がなかったことが分かる。

さらに梵語に長音（長聲）があり、有声音（吐音）の有無によって、それらが遅速（賒促²⁶）となり、長音の時には「多」が残り、短音の場合は「多」を略し、意味に相違はないと解釈する。これもまた封無待がサンスクリット語に疎かったことを証するが、語音の長短を論ずるのは西域語に一定の関心があったからと言えよう。

なお、現存する敦煌写本では『般若心経』を「多心経」とする用例が多いが、この名称については福井文雅博士に詳しい研究がある。²⁷

*

*

(二) 著者の印度理解は的確なものもある。例えば「色即是空。空即是色。」で有名な箇所であるが、ここは観自在菩薩が舍利子に説くところである。玄奘の新訳語「舍利子」という言葉が唐朝の人々に耳慣れない。従来はサンスクリット語の Śāriputra シャーリプトラを舍利弗と音訳していたからである。

經曰。舍利子。色不異空。空不異色。色即是空。空即是色。

注云。舍利子者即舍利弗也。舍利是其母名。弗者此翻爲子。西國流俗多以母名呼子。故言舍利子。

經に曰く。舍利子よ。色は空に異ならず。空は色に異ならず。色は即ち是れ空なり。空は即ち是れ色なり。

注して云く。舍利子とは即ち舍利弗なり。舍利、是れ其の母の名なり。弗は此に翻して子と爲す。西國の流俗、多くは母の名を以て子を呼べり。故に舍利子と言えり。

封無待は「舍利子とは即ち舍利弗なり。」と従来の訳語を示して、新訳の理由を分かり易く説明する。「舍利」というのは母の名であり「弗」は子の意味である。印度では子を呼ぶとき母の名をつけて言う。それだから舍利の

子というのであると。このように分かり易い説明文は他の注釈書に見られない。やはり仏教僧侶向けの書物でないからであろう。

(三) 注釈文の最後は『般若心経』の巻尾の真言呪である。「ギャーティー、ギャーティー、ハーラーギャーティー、ハラソーギャーティーボーデイソワカ。」（行けよ行けよ、悟りの世界へ行けよ、皆と共に行けよ、幸あれかし。）この説明も一般人には理解しやすいように解説している。

經曰。故説般若波羅蜜多呪。

注云。衆生迷妄日久着欲情深。或雖聞勝法未能修習。或雖學修習未能精勤。或有精勤未能了悟。或雖了悟未能成熟。此等既有累身未免衆苦。是以如來運無緣慈爲說神呪。令其誦習以自保持。此聖人方便利益不思議之力也。經曰。即説咒曰。揭諦揭諦波羅揭諦波羅僧揭諦菩提娑婆呵。

注云。此之呪辭未詳厥義。諸經說呪多。亦不同。或是秘密言辭。或是吉祥章句。或是諸佛德號。或是大力神名。然其一言一句含無量義。此方之語無以譯之。是故直存梵本不復解釋。

經に曰く。故に般若波羅蜜多呪を説く。

注して云く。衆生の迷妄日々に久しく、欲情に着すること深し。或は勝法を聞くと雖も未だ修習すること能わず。或は修習を學すと雖も未だ精勤すること能わず。或は精勤有れども未だ了悟すること能わず。或は了悟すると雖も未だ成熟すること能わず。此等既に累身有るも未だ衆苦を免れず。是を以て如來無緣の慈を運し、神呪を説くことを為せり。其の誦習をして以て自ら保持せしむ。此れ聖人方便利益の不思議の力なり

經に曰く。即ち呪を説いて曰く、揭諦揭諦 波羅揭諦 波羅僧揭諦菩提娑婆呵。

注に云く。此の呪辭、未だ厥の義を詳にせず。諸々の經說呪多し。亦た同じからず。或は是れ秘密の言辭、或は是れ吉祥の章句、或は是れ諸々の仏徳の号、或は是れ大力の神名なり。然れども其の一言一句に無量の義を含めり。此の方の語、以て是を訳すこと無し。是の故に直ちに梵本を存し、復た解釈せず。

封無待は『般若心経』に意味不明の真言呪が説かれる理由を「無量の義」が込められているから漢語に翻訳せず梵語（サンスクリット語）を残しているのであると述べる。それ故に「復た解釈せず」としたのであるが、その前に「秘密の言辭」、「吉祥の章句」、「諸々の仏徳の号」、「大力の神名」と様々な意味があり、結局は「一言一句に無量の義を含め」ているからであるとしているのである。

そもそも人々（衆生）は、「迷妄」に明け暮れし「欲情」に執着ばかりしている。仏教の勝れた教えを聞いてもなかなか実践することが出来ない。ようやく実践し始めても少しも悟りの境地に至らない。中には「了悟」したと思つても一時だけであり長続きせず多くの苦しみに喘いでいる。如来はこのような人々を見られて慈悲の心より覚えやすい簡単な「神呪」を示されたのであると解説している。

この神呪、真言は日本では「ギャーティー、ギャーティー、ハーラーギャーティー、ハラソーギャーティーボーデイソワカ。」と読誦しているが、塚本善隆先生は「行けよ行けよ、悟りの世界へ行けよ、皆と共に行けよ、幸あれかし。」と檀家の人々に説明されておられたが、これも封無待の解説と同じ分かり易い話であった。封無待の般若心経解説書は唐王朝の幅広い各層の人々に受容されたのではないかと考える。

*

*

それでは最後に經典本文の異同について若干の考察を試みてみよう。

封無待撰『注心経并序』に引用された經典の経題は「般若波羅蜜多心経」となっているが、これは大正蔵本（底

本・高麗再雕版、対校本・宋版・元版・明版）と同一である。一方、日本の真言宗では「仏説摩訶般若波羅蜜多心經」とし、他宗派では「摩訶般若波羅蜜多心經」とすることが通例である。このことから『注心經并序』が日本仏教の中で醸成されたものではないことが推量されるであろう。

また、唐本と倭本との相違で一般的によく言われているのは本文の「遠離一切顛倒」の箇所であるが、大正蔵本・封無待撰注本ともに「一切」がなく「遠離顛倒」となっている。このことから封無待が唐本の經典本文を用いたことが確認できる。²⁸⁾

まとめ

日本仏教に多大な影響を与えた中国仏教のなかで、特に種々なる仏教思想が隆盛を迎えた隋唐仏教からの影響は計り知れないものがある。仏教思想の伝播における重要な要素は僧侶の交流であろう。日本からは大きな期待を背負って留学僧が波濤を越えて唐土に渡り、一方大陸からは鑑真などの偉大な学僧が天平の奈良に足を踏んだ。また仏像、法具などとともに伝来した經典は、一切經約五千巻をコア（中核部）として章疏集伝記約七千巻の仏典を含めて一万二千巻ほどにも達していた。²⁹⁾ 日本仏教は莫大な仏教図書館を有するに至り、その受容に勉めた。けれども、これらの大量の仏典の内、後者の章疏集伝記等はその過半を失ってしまったのである。如何にも惜しいことであるが、大陸での喪失は想像を絶するほど甚大であった。敦煌藏經洞からの大量の仏典・仏教資料の発見が無ければ隋唐仏教の実像は隔靴搔痒の感があったであろう。また過半を失ったとは言え数千巻は現存する日本の古写本の豊饒性は誇りうるものである。今回新たな唐仏教の一資料を発見することが出来たことを嘉としたい。

*本稿は、二〇〇九年六月カザフスタンのアルマトイで開催されたシンポジウム“Kazakhstan on the Silk Road”で発表したFeng Sze, *Palace Censor Dispatched to Western Turkestan, and Feng Wudai, Bureau Director in the Ministry of Justice and Buddhist Exegete: A Buddhist Commentary by Feng Wudai Preserved in Japan* に加筆増補し、校訂本文を掲載したものである。

注

- (1) 『大唐大慈恩寺三藏法師伝』巻一に「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経。」(『大正蔵』五〇巻二二四頁中段)とある。
- (2) 『開元録』(七三〇)には三訳二存一欠(『大正蔵』五五巻五八四頁上段)とあるが、その後の新訳も含めここでは杲宝の『宝冊抄』巻六に依った(『大正蔵』七七巻八一三頁下段〜八一四頁上段)。
- (3) 黒板勝美編『真福寺善本目録』(続輯)九頁。昭和十一年。
- (4) 智山伝法院編『大須觀音宝生院真福寺撮影目録』(上下)一九九七―一九九八年。智山派宗務庁。
- (5) 写本には一三丁と符号が記されているが、今日の数えかたとは異なる。もつとも粘葉装の場合は正確には一丁が四頁、すなわち片面が四葉あることになる。
- (6) 阿部泰郎「大須觀音真福寺宝生院―中世の知の体系の拠点」(中区制施行一〇〇周年記念事業実行委員会編『名古屋市中区誌』所収。平成二二年一月)。
- (7) 『新唐書』一〇〇。『旧唐書』六三。
- (8) 『新唐書』七二下。宰相世系表第一下。『元和姓纂』巻一。
- (9) 封演撰『封氏聞見記校注―唐宋史料筆記叢刊―』中華書局。二〇〇五年。なお本書はネット www.guoxue.com にも

刑部郎中封無待撰『注心経并序』本文と小考(落合)

見られる。本書は儒教と道教に関する記事は残っているが、残念ながら仏教に関する箇所が残存していない。

- (10) 岑仲勉撰『元和姓纂四校記』上冊。一〇二頁。中文出版社。一九七五年。
- (11) 『大正蔵』五五卷五五頁下段に「貞観二十三年五月二十四日於終南山翠微宮譯沙門知仁筆受」とある。
- (12) 方廣鉛編纂『般若心経訳注集成』二二頁〜二四頁。上海古籍出版社。一九九四年九月刊。なお、方氏は大顛宝通撰『般若波羅蜜多心経註解』一卷（『統蔵』一―四二―）を唐代としているが、福井文雅博士は宋代としている。ここでは福井説に従った（福井文雅『般若心経の総合的研究―歴史・社会・資料―』第二章第三節。春秋社。二〇〇〇年）。
- (13) S. 八三九、P. 二二七八、P. 四九四〇、北四四八九（爲五二）、北四四九〇（崑二二）、北四四九一（闕九）。
- (14) 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』付録。東洋文庫、昭和五年。石田目録は数ある記載の中から最古の記録を採録している点、および既成目録との対照をあげている点が参考となる。一方、木本好信編の『奈良朝典籍所載仏書解説索引』（国書刊行会、平成元年）は大日本古文书一〜二五所載記事を網羅している点が参考となるが、解説を『仏書解説大辞典』に依拠し過ぎているので注意を要する。
- (15) 石田は二〇七七註・心経を『義天録』の「注」巻 智照述（『大正蔵』五五卷一―七二頁中段）に相当するとしているが必ずしも根拠のある推定ではないと思われる。
- (16) 『般若心経義』巻 智開法師撰、般若心経要決義一卷、般若心経註二卷 一卷浄覚師註、般若心経疏一卷 献誠法師撰（『大正蔵』五五卷一〇七二頁下段）。
- (17) 七寺古逸經典研究叢書第六卷『中国・日本經典章疏目録』三三四頁〜三三五頁（大東出版社、一九九八年）
- (18) 拙稿「興福寺と法金剛院蔵の章疏目録」（阿部泰郎編『日本における宗教テクストの諸位相と統辞法』一六頁〜二三頁、名古屋大学大学院文学研究科グローバルCOEプログラム、国際会議集 No.4、二〇〇八年）
- (19) 賀道は嘉遁の誤りか。

(20) 『大正蔵』五五卷一四八頁下段。

(21) 『宝冊抄』卷六(『大正蔵』七七卷八一六頁下段)八一七頁中段。

(22) 『大正蔵』七七卷八一四頁下段。

(23) 『日本大蔵経』一〇卷(旧版)二七四頁。

(24) 宥快は卷二で「文少義深。詞簡理博。」(二五八頁上段)を引用している。また卷四では「私云。文鑿注心経。無待注心経。伝教大般若開題。智証心経釈等皆同此意。披可見之。」(二九二頁下段)と述べ、この封無待撰の注釈書を実見したことが推定できる。

(25) 石田茂作『奈良朝現在一切経疏目録』一〇八頁。(『写経より見たる奈良朝仏教の研究』東洋文庫。昭和五年)。もつともクエスチョンマークが附されているので参照として掲出したのであろう。

(26) 賒促の語義について宋の従義撰『摩訶止観義例纂要』卷二には「言賒促者。即遠近也。遠近即是長短。長短即開合故也。」(台湾版『続蔵』五六卷一九頁上段)と述べている。

(27) 福井文雅『般若心経の総合的研究―歴史・社会・資料―』第二章第三節。春秋社。二〇〇〇年。

(28) 『般若心経』の日本伝来本が「遠離一切顛倒」となっているのであれば、その「一切」を日本で加えた可能性も生じてくるが、基撰『般若波羅蜜多心経幽贊』下巻の經典本文に「遠離一切顛倒」(『大正蔵』三三三卷五四一頁上段四行)とある。しかも円測の『仏説般若波羅蜜多経贊』には「或有本云、遠離一切顛倒夢想、雖有二本後本為勝」(『大正蔵』三三卷五四八頁下段二二行)とまで言っているので中国で二種類の經典が存したのであろう。もつとも基撰『般若波羅蜜多心経幽贊』の底本は、貞応三年(一二二四)刊の高野山正智院藏本を用い、対校本に仁安二年(一一六七)写の高野山宝寿院藏本が用いられている。円測撰『仏説般若波羅蜜多経贊』の底本は統蔵経本(この底本の調査にまでは及んでいないが、統蔵経は大半が日本の版本か写本)である。そうすると日本での加筆もあり得るが、唐朝に「遠離

一切顛倒」の本文を有する経典が存し、その将来本が日本に伝来したのだと見なして大過ないであろう。なお、敦煌本の『般若心経』は管見の及ぶ限りであるが、どれも「遠離顛倒」となっている。

(29) 拙稿「東アジア仏教写本研究拠点の形成」の概要（『いとくら』第六号。二〇一〇年二月）参照。

参考文献

- 拙稿「東アジア仏教写本研究拠点の形成」の概要（『いとくら』第六号。二〇一〇年二月）
- 拙稿「興福寺と法金剛院蔵の章疏目録」（阿部泰郎編『日本における宗教テクストの諸位相と統辞法』一六頁～二三頁、名古屋大学大学院文学研究科グローバルCOEプログラム、国際会議集No.11、二〇〇八年）
- 福井文雅『般若心経の総合的研究—歴史・社会・資料—第二章第三節。春秋社。二〇〇〇年。
- 黒板勝美編『真福寺善本目録』（正輯）。昭和一〇年。
- 黒板勝美編『真福寺善本目録』（続輯）。昭和一一年。
- 阿部泰郎「大須観音真福寺宝生院—中世の知の体系の拠点」（『名古屋市中区誌』中区制施行一〇〇周年記念事業委員会。平成二二年一二月）。
- 智山伝法院編『大須観音宝生院真福寺撮影目録』（上下）一九九七年～一九九八年。智山派宗務庁。
- 封演撰『封氏聞見記校注—唐宋史料筆記叢刊—』中華書局。二〇〇五年。
- 岑仲勉撰『元和姓纂四校記』上冊。中文出版社。一九七五年。
- 方廣鎰編纂『般若心経訳注集成』一二頁～二四頁。上海古籍出版社。一九九四年九月刊。
- 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』東洋文庫、昭和五年。
- 石田茂作『奈良朝現在一切経疏目録』（前掲『写経より見たる奈良朝仏教の研究』付録）。

木本好信編『奈良朝典籍所載仏書解説索引』（国書刊行会、平成元年）。

牧田諦亮監・落合俊典編 七寺古逸經典研究叢書第六卷『中国・日本經典章疏目録』（大東出版社、一九九八年）

柳田聖山『初期禪宗史書の研究』法蔵館。一九六七年。

『西域文化研究』第一卷。法蔵館。昭和三十三年。

刑部郎中封無待撰『注心經并序』

凡例

- 一、本校訂は唯一の寫本、北野山眞福寺寶生院藏『注心經并序』（七十一合八號）をもとにして作成した。
- 二、原文は白文であるが、私に經文と封無待の注を並べ、注本文に句讀點を付した。また經論等の引用文には引用符を付し、該當する『大正藏』等の箇所を記した。
- 三、便宜のために封無待の注に番號（1）～（22）を付けたが、注番號は經典本文の頭に冠した。
- 四、本文および俗字・異體字なども正字（舊漢字）に改めた。注の文も正字とした。
- 五、蟲損・破損などによる判別し難い箇所は二つに分けた。一つは、文脈等から推測できる文字については本文に示した。また推測文字を特定出来ない場合は□で示した。
- 六、寫本の誤寫・倒置と思われるものはその旨を注記して訂正した。但し、「無」の俗字「无」を「元」と書している箇所が多々見られるが、これは一々注記せず適宜訂正した。
- 七、原本の丁數、行取りは示さず読解の便宜を考えて一行三十四字とし、下欄に空白を設けた。

般若波羅蜜多心經 並序 刑部郎中封無待注

般若波羅蜜多心經者、大般若經中略出也。文少義深、詞簡理博。網羅一切種智、包括十二部經^工。所謂迷途之導引、彼岸之舟楫者也。余少好佛法、早窺釋典。至於般若之義、常以聽習爲光。今覽此經、尤所嘉尚。聊因暇日、輒爲注釋。雖詞意淺進、不足通簡名流、而約文中義、亦欲示諸同好。所希懷道君子、幸能靜以思之。

(1) 般若波羅蜜多心經

注云、般若者、此翻爲智慧。波羅蜜多者、此翻爲彼岸到。總而言之、謂乘此智慧之力、到彼涅槃之岸、故云般若波羅蜜多。諸經說般若波羅蜜、例無多字、此有多者但西國梵語有長聲。蓋由吐音賒促不同、故使語聲長短有異。是以翻譯之人取長聲者則存多、取短聲者則略去、更無別義。心者、謂實相之心。言運此智慧令達彼岸者、是實相之心也。所以然者、菩薩觀照之時必觀實相、然後慧心乃成、故謂實相之心能運智慧。經者、准依舊說、具涌泉等五義、故名

爲經。^②詞煩不能具載。若據字義、經訓常也。言三世諸佛同說此法、不可改易、故訓爲常。

(2) 經曰、觀自在菩薩。

注云、觀者以觀照爲義。自在者以無執着爲義。^④菩薩者此翻爲道心衆生、謂行般若之人也。從習種性前外、凡十信位乃至十地滿心以來、皆通名菩薩。^⑥此觀自在謂深行菩薩也。言此菩薩決於佛道心□□^⑧故能於一切法無有執着、以無執着故、於觀照之時、心得自在。是故、因彼觀照之心、加於菩薩之上。故云觀自在菩薩。問曰、嘗聞觀自在即謂觀世音。言彼菩薩隨衆生所念、感無不應、故名自在。今捨彼義、而就心彼以明自在、有何意耶。答曰、彼應衆生自在是菩薩起用、此於觀照自在是菩薩隨行、今爲如來將說般若破於法執、正屬修行之日、不是起用之時。故就心行以明自在之義。由斯義故、知如來前標觀自在、後舉菩提薩埵、俱是泛述菩薩心行、證成般若之能、豈待徧屬一人、然後義理方顯。

(3) 經曰、行深般若波羅蜜多時

注云、行者行於般若。時者觀照之時。此明菩薩起行也。准據教文有五種般若、一實相般若、二觀照般若、三境界般若、四文字般若、五眷屬般若。今此菩薩行深般若謂以觀照之心、歸於實相趣向涅槃、故云深也。問曰、般若精微本無形體、不可以有相取、不可以有心知。取之者乖其性、知之者失其真。是故經云「般若波羅蜜。甚深微妙、聞慧麤淺不能得見。第一義故。思不能量。出世間故修不能行」。又論云、「大般若如火聚、四邊不可觸」、而菩薩欲行之取。

答曰、若能絕機於空有之際、息慮於靜亂之間、能所兩忘、心迹俱泯、無取無捨、不隨不迎。然後不知以知之、不見以見之、不修以修之、不行以行之。斯可謂如實知見、如實修行者也。是故經云、「心心數法不行、故名行般若」、即其義也。問曰、若如所言、則經中說菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時、作是念、能如是行、是修行般若波羅蜜、亦是行相、其義如何、答曰、若作是念、亦是行相、則墮無方便中、如經中說、菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時、不見般若波羅蜜、不見我行般若波羅蜜、不見我不行般若波羅蜜、亦不受不行、亦不受行不行亦不受非行非不行、亦不受不受亦不受。何以故、般若波羅蜜自性不可得、一切

法性無所有、不隨諸法行不受諸法相故、是名菩薩摩訶薩、諸法無所受三昧菩薩行是三昧疾得阿耨多羅三藐三菩提、此爲有方便行般若波羅蜜、是故菩薩常住如是觀察、則不墮無方便中。¹⁴

(4) 經曰、照見五蘊皆空。

注云、菩薩行深般若了義實性、故能照見五蘊皆空。五蘊者、色受想行識也。色以質礙爲義、受以領納爲義、想以取像爲義、行以造作爲義、識以了別爲義。蘊者、積也、聚也。此之五法積聚而成、故名爲蘊。空者、五蘊法空也。何知蘊法是空、以其不能自生故。此色等法、必待因緣、然後能生。因緣生法、無有自性。無自性故、是故知空。然此五蘊若有法、有則本有。本有之法、照不可空。若是空法、空即自空。不待於照、然後方空。今云、菩薩行深般若照見五蘊皆空者、欲明菩薩行般若時、照知蘊法、本體自空。¹⁵不復起觀。亦不見空、及與不空。不見所知、不見能知。都忘知見、而照於空。以能如是照故、故云、照見五蘊皆空。是故經云、「眞實觀者、不以空故令諸法空。¹⁶但法性自空」、即其義也。問曰、此菩薩爲但觀法空、亦觀人空耶。答曰、若

觀人空、則法猶未捨。今觀法空、則人自不有。當知人法俱空。

(5) 經曰、度一切苦厄。

注云、菩薩由照法空故能起度。苦厄者、謂生老・病・死苦愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦、五盛陰苦、此之八苦攝一切苦盡。厄者謂諸苦中災障衰惱之事、此等苦厄皆從有生心、若滯有則爲貪欲之所¹⁸縛不能免離苦厄心、若照空空則無求、萬有不能攪其情、群¹⁹不能動其慮、有何苦哉、有何厄哉。故云度一切苦厄、是故經云、²⁰「百千萬劫久集結業。²¹以一實觀即皆消滅」、即其義也。問曰、此度苦厄菩薩未知定指何位、又如新發意菩薩、雖學照室、豈能頓即起度。若纔照即度理恐未然、答曰、若論斷惑次第、經論具有明文、詞多不能廣引。今且指事而說七地以前怨煩惱種、指未免離一切苦厄、八地以後三界分段苦厄、方能永離至十地圓滿之後、一切有漏種子及變易死等苦厄方知永除則此能度一切苦厄當是八地以上菩薩且新發意菩薩、雖未即度由學照空、亦當能度以其畢竟當度故。

(6) 經曰、舍利子、色不異空、空不異色、色即是空、空即是色。

注云、舍利子者、即舍利弗也。舍利是其母名。弗者此翻爲子。西國流俗、多以母名呼子。故言舍利子。上明照見蘊空能度苦厄。恐聲聞未祛執、尚有疑心。舍利弗既爲智慧之首、故時命之、欲以重明空義。色不異空者、明空是色空。

非謂色外別有空。色外無空故、知色不異空。空不異色者、明色是空色。非離於空別有色。離空無色故、知空不異色。色即是空者、明色體本空。非謂色滅然後空。空即不待色滅故、知色即是空。空即是色者、明空是色體。非離於空有色體。離空既無色體故、知空即是色。菩薩摩訶薩、知色體本空故、是故不色於色。知空是色體故、是故不空於空。般若之幽致、在於斯矣。是故經云、²²「是色空爲非色。離空無色、離色無空。色即是空、空即是色」。經又云、²³「若色異空、若空異色、若色非空、若空非色者、則諸菩薩、脩行般若、不應觀一切法皆空、證得無上正等菩提」、即其義也。

(7) 經曰、受想行識、亦復如是。

注云、上就色蘊直辯色空、色之一蘊、空理明矣、則餘四蘊亦同色。法則當言

「受不異空、空不異受、受即是空、空即是受」。故云、受想行識、亦復如是。是故經云、²⁴「菩薩摩訶薩、行般若波羅蜜、善能通達世諦衆法、雖說諸色而非實有、推求此色不取着、受想行識、亦復如是」、即其義也。

(8) 經曰、舍利子、是諸法空相、不生不滅、不垢不淨、不增不減。

注云、前明蘊空之義。恐迷者取於空相而滯於空。故此重言、是諸法空相、不生不滅、不垢不淨、不增不減、夫不生不滅等乃至、眞離相之名也。今言、空相、不生不滅、則空相非相矣。空相非相者、非謂相非相。欲明本無相、以空本無相。故寄不生不滅等離相之法、以明之也。是故、經云、²⁵「菩薩摩訶薩、行般若波羅蜜、遠離諸相、不見內外相、離戲論相、離分別相、離境界相、離攀緣相、離能知所知相」。經又云、²⁶「菩薩應離一切相、發阿耨多羅三藐三菩提心」、即其義也。

(9) 經曰、是故空中無色無受相行識。

注云、上明法空之中、離生滅等相。今明真空之內、無蘊等諸法。諸法實性、

本來清淨。故迷今則有執有着、達本則無見無取。夫唯無見無取者、方契真空之妙矣。且既目爲空、豈容有物於其間哉。是故經云、「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜、正智觀色受想行識、不見色生、不見色集、不見色滅、受想行識、亦復如是」。經又云、「不以空分別色、不以色分別空、受想行識、亦復如是」。若能不見不分別、則無蘊等諸法、以無蘊等諸法故、故名爲空。如經中說、修般若波羅蜜、如修虛空、如虛空中、無色無受想行識等諸法、此真空之義也。

(10) 經曰、無眼耳鼻舌身意、無色聲香味觸法。

注云、眼耳鼻舌身意爲內六根、色聲香味觸法爲外六塵。六根六塵爲十二處、處者根塵、根對識生之處、故名爲處。今明真空之內、本無內外根塵、根塵之性、性常寂滅、性寂滅故、體常自空。若了此空、則心無所住、是故經云、「不應住色生心、不應住聲香味觸法生心、應生無所住心、若心有住、則爲非住」、即其義也。

(11) 經曰、無眼界乃至無意識界。

注云、六根六塵并眼等六識爲十八界。界者以性別爲義、雖三六和合而境界各別、故名爲界。今明直空之內、本無根塵識等諸法、何以故、諸法實性、體自空故。若能了法實性、則於一切法、心無執着、無有分別。以無分別故、都不見法空。與不空而滯於空、則有空之理明矣。是故經云、³¹「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜、如實知第一義空、而空相不可得、不取空相、不起空見、不依止空、如是不取着、故於空不墜、即其義也。」

(12) 經曰、無無明、亦無無明盡、乃至無老死、亦無老死盡。

注云、無明至老死爲十二緣、謂無明緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六入、六入緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死、此十二緣是生死繫縛之因緣也。必頌滅此因緣乃得免於生死、是故經云、³²「無明滅即行滅、行滅則識滅、識滅則名色滅、名色滅則六入滅、六入滅則觸滅、觸滅則受滅、受滅則愛滅、愛滅則取滅、取滅則有滅、有滅則生滅、生滅則老死滅」、此因緣滅之次第也。今明真空之本、無因緣、何以故、真空之內諸法不生、故

無明者、心迷之稱也。謂此忘心不知自體本淨、不了諸法皆空空。於空法中、忘生見取、迷謬執着、故曰無明。此無明心體常空、寂空之體、本來不生、本既不生、今從何滅。故云、無無明、亦無無明盡。無明既今則行滅、乃至老死、例亦如之。故云乃至無老死、亦無老死盡。

(13) 經曰、無苦集滅道。

注云、苦集滅道爲四諦法。四諦有二、一是有作四諦、謂生死果爲苦、煩惱業爲集、寂滅爲滅、戒定慧爲道。二是無作四諦、謂觀苦無生、名苦聖諦。知集無和合、名集聖諦。知滅無滅、名滅聖諦。以無二法得道、名道聖諦。此是大小乘四諦之別也。今明真空之內本無四諦、何以故、真空之內、離諸戲論故。然則苦體本空、性常寂滅。滅苦實性者、則不見苦相、不見苦相者、是名眞見諦。是故經云、³³「隨所有見者皆爲妄、無所見者乃名見諦」、即其義也。苦諦既今時、集滅道諦、例亦如之。

(14) 經曰、無智亦無得。

注云、智是照法之名、即般若之智。得是證果之因、謂得佛菩提。今明真空之內、本無智得、無智無得、始會真空。是故經云、「眞般若者、清淨如虛空、無知無見、無作無緣」。經又云、³⁵「正行中無道無果、無行無得」、即其義也。且夫空寂者、般若之體也。智照者般若之用也。故以體言之、則未嘗不寂。以用言之、則未嘗不照。未嘗不照、故雖照而常寂。未嘗不寂、故雖寂而常照。寂而常照、則照是寂照。照而常寂、則寂是照寂。³⁶是故論云、「必求靜於諸動、豈離動以求靜。然則動靜未始異」寂照未嘗殊。³⁸今言無智無得、始會真空者、欲明般若若有不知之照、聖人有無得之得耳。無得之義、釋在下文。

(15) 經曰、以無所得故。

注云、若能依於般若、行於真空、無法當心、則無所得。以無所得故、故無所得。無得而得、斯爲至矣。是故論云、³⁹「菩提之道、從有得耶。答曰、不也。從無得耶、答曰、不也。從有無得耶、答曰、不也。離有無得耶、答曰、不也。然則都無得耶、答曰、不也。是義云何、答曰、無所得故爲得。是故得無所得」、即其義也。

(16) 經曰、菩提薩埵依般若波羅蜜多故、心無罣礙、無罣礙故、無有恐怖。

注云、菩提薩埵者、亦謂深行菩薩也。菩提者、此翻爲覺。薩埵者、此翻爲勇健。言能以自覺法、攝化衆生、入於生死、無有恐怖、故名菩提薩埵。前從省文、故稱菩薩。此存梵本、故具言之。今明菩提薩埵依於般若、行於真空、故得心無罣礙。罣者掛也、心有染着則有挂有礙、心無染着、則無挂無礙、以無挂礙故、則一切恐怖所不能入。菩薩爾時非獨離於世間、恐怖乃至遊於諸法、亦得自在。是故經云、⁽⁴⁰⁾「無有所得之恐、無墮二乘之怖」、即其義也。

(17) 經曰、遠離顛倒夢想、究竟涅槃。

注云、顛倒者、謂心倒、想見倒也。始從凡夫、終至菩薩、悉皆具此二倒、但一一倒中、有無量輕重簾細之異。由其輕重簾細有異故、故列凡聖階位之差也。夢想者、謂三界虛幻、猶如夢想。又二乘之人、所得之法、所證之果、並非真實、菩薩惑習未盡、心猶不稱、一實如理、是故並同夢想。言此菩提薩埵、由依般若、故證真空。由證真空、故得正慧。由得正慧、故無染着。由無染着、

故無罣礙、故無恐怖。以無罣礙恐怖故、故能遠離一切顛倒夢想而得究竟涅槃、無上極果。此依俗諦而說、若據第一義諦、則雖依於般若、行於真空、乃至得佛菩提及證涅槃、皆是顛倒夢想。是故經云、^①「設有一法過去涅槃、我亦說之、如幻如夢」。要而言之、若有一法當心、則非究竟涅槃。又衆生本性當自寂滅、自寂滅故、常自涅槃、何有涅槃而可得也。若能如是遠離、則爲得無所得。無得爲得、上已具明。今在下文、更當重顯。

(18) 經曰、三世諸佛、依般若波羅蜜多故、得阿耨多羅三藐三菩提。

注云、三世者、謂過去、現在、未來也。佛者、具存梵本、應言佛陀、此翻爲覺。如從夢覺、自覺覺他、覺行圓滿、故名爲佛。阿耨多羅三藐三菩提者、此翻爲無上正等覺、今明三世諸佛由依般若、故得無上正等覺。然則般若之體、本無形相可依、菩提之道不可見取而得。今言依於般若得菩提者、但菩薩證眞空時、了法實性無染無着、名依般若時無有一法當菩薩心、非謂見法有所依止。若有依止、則有住處、不得名依於般若、亦不得名得於菩提。爲無依故、故依無所依。爲無所得故、故得無所得。得無所得、名得菩提。依無所依、名依般若。

若。是故經云、「我於阿耨多羅三藐三菩提、乃至無有少法可得、是名阿耨多羅三藐三菩提」。又論云、「第一眞諦無成無得、世俗諦故便有成得。是知成得者、是無得之爲號。無得者、是有得之眞名。眞名故雖得而非得、爲號故雖僞而非無。」若能契神於即物、因萬物之自虛、則亦何事而非理、何法而非道、安有成得之可慕、凡聖之殊轍哉。問曰、三世諸佛由依般若、故得菩提、未知般若復何依。答曰、般若無依、無有住處。是故經云、「譬如世間一切衆法、悉依虛空、而空無依、般若波羅蜜、亦復如是。一切法本而自無依。」由是言之、則般若波羅蜜多十方三世諸佛之母。何以故、諸佛如來一切善法功德皆從般若波羅蜜生故。問曰、諸佛功德即從般若而生、未知般若復從何生。答曰、如經中說、「色不生故、般若波羅蜜生。受想行識不生故、般若波羅蜜生。檀波羅蜜乃至禪波羅蜜不生故、般若波羅蜜生。乃至一切種智不生故、般若波羅蜜生」。即其義也。

(19) 經曰、故知般若波羅蜜多、是大神呪、是大明呪、是無上呪、是無等等呪。

注云、世間呪力能制邪魅鬼神、及攝一切諸毒。亦如般若之力、能斷煩惱結習、

永除一切諸苦。是故借波（彼）呪名、以顯般若之力。大者、言其功力無比。神者、言其微妙難測。明者、言其無所不照。無上者、言其無有過上。無等等者、言其非等等。般若之力超於諸法之上、出於等級之外、故言無等等、此並歎般若之力也。

(20) 經曰、能除一切苦、眞實不虛。

注云、上歎般若之力、明其有能。此述般若之功、顯其實用。但諸法本體、體常自空。以不知故、妄計爲有。以妄計故、輪迴生死受諸苦惱。若依般若、了法實性、則超然覺悟、永離結縛、豈世間苦惱所惱逼迫耶。故云、能除一切苦。今欲證成此義、故重結言、眞實不虛。明是如來眞語、實語、不虛誑語。

(21) 經曰、故說般若波羅蜜多呪。

注云、衆生迷妄曰（日）久、着欲情深、或雖聞勝法、未能修習。或雖學修習、未能精勤。或雖精勤、未了悟。或雖了悟、未能成熟。此等既有累身、未免衆苦、是以如來運無緣慈、爲說神呪、令其誦習以自保、持此聖人方便利益、

不思議之力也。

(22) 經曰、即說呪曰、揭諦揭諦、波羅揭諦、波羅僧揭諦、菩提莎婆呵。

注云、此之呪辭、未詳厥義。諸經說呪、多亦不同。或是秘密言辭、或是吉祥

章句。或是

諸佛德號。或是大力神名。然其一言一句、含無量義。此方之語、無以譯之、

是故直存梵本、不復解釋。

注般若波羅蜜多心經⁴⁷⁾

校注

(1) 觀智院の杲實口説・觀實記『寶冊鈔』第六の當經略出大般若心要歟事に「又注心經無待云。般若波羅蜜多心經者大般若經中略出也。文少義深。詞簡理博。網羅一切種智、包括十二部經文」(『大正藏』七七卷八一四頁下段)と引用される。

同卷六には「同經注一卷無待」(『大正藏』七七卷八一七頁上段)と出ている。

(2) 「然後慧心」より「故名爲經」の寫本は「然後慧心。經者、准依舊說、具涌乃成、故謂實相之心。能運智慧泉等五義、

故名爲經」とある。慧琳の『一切經音義』二五卷にある「經者（梵云修多羅。此具五義。論偈云、經緯與涌泉、繩墨、線貫穿是謂修多羅。甚深微妙義。今言經者唯初一分義。）」（『大正藏』五四卷四六三頁中段一六行）を参照して改めた。

- (3) 「此」、寫本には「比」とある。文意により改めた。
- (4) 「爲」、寫本には「若」とある。文意により改めた。
- (5) 「此」、寫本には「比」とある。文意により改めた。
- (6) 「此」、寫本には「比」とある。文意により改めた。
- (7) 「此」、寫本には「比」とある。文意により改めた。
- (8) 虫損のため判讀できていないが、一部残る墨筆と文脈からこの二文字は「純熟」もしくは「純淑」と推測できる。
- (9) 「此」、寫本には「比」とある。文意により改めた。
- (10) 『勝天王般若波羅蜜經』卷二にある經文（『大正藏』八卷六九四頁中段一行～三行）。
- (11) 「甚」、寫本には「其」とある。文意により改めた。
- (12) 『大智度論』卷十一にある文（『大正藏』二五卷一三九頁下段一九行）。ちなみに法藏の『華嚴探玄記』十八卷には「智論云。般若波羅蜜猶如火聚。四邊不可觸」（『大正藏』三五卷四六三頁上段二一行～二二行）とある。
- (13) 羅什譯『摩訶般若波羅蜜經』卷二十一にある經文（『大正藏』八卷三七一頁下段五行）か。ちなみに『大智度論』八十三卷には「若心、心數法不行故、爲行般若波羅蜜」（『大正藏』二五卷六四一頁下段二〇行～二二行）とある。
- (14) 「無」、寫本は虫損により判讀できないが、文意により補った。
- (15) 虫損と破損のため判讀できないが、或いは「已」であろうか。後考を俟つ。
- (16) 『大寶積經』卷百十二にある經文（『大正藏』一一卷六三四頁上段六行）。但しこの經文は普明菩薩會の中にあるが、もとは一卷本の失譯『大寶積經』である。先天二年（七二三）に菩提流志によって二二〇卷本『大寶積經』に編入され

た。そのために本箇所をもって封無待撰の撰述年代を特定することは出来ない。

- (17) 「憎」、寫本は「増」に作る。文意によって改めた。
- (18) 繋か結、或いは纏か。
- (19) 未詳。
- (20) 梁曼陀羅仙共僧伽婆羅譯『大乘寶雲經』卷七にある經文（『大正藏』一六卷二七九頁上段一九行～二〇行）。
- (21) 業、寫本には「葉」とあるが、この二つの文字は相似しているのならば混同している。
- (22) 羅什譯『摩訶般若波羅蜜經』卷三にある經文（『大正藏』八卷二三七頁中段二行～三三行）。
- (23) 未詳。
- (24) 『勝天王般若波蜜多經』卷三にある經文（『大正藏』八卷七〇二頁下段一六行～一九行）。
- (25) 『勝天王般若波蜜多經』卷二には「菩薩摩訶薩、行般若波羅蜜、遠離諸相、不見内外相、離戲論相、離分別相、離求覓相、離貪著相、離境界相、離攀緣相、離能知所知相」（『大正藏』八卷六九四頁中段二六行～二九行）とある。
- (26) 羅什譯『金剛般若波羅蜜經』（『大正藏』八卷七五〇頁中段一〇行～二二行）、菩提流支譯『金剛般若波羅蜜經』（『大正藏』八卷七五四頁下段八行～九行）ともに同文。恐らくは前者を指すのであろう。
- (27) 『勝天王般若波羅蜜經』卷二にある經文（『大正藏』八卷六八九頁下段二五行～二九行）。
- (28) 羅什譯『摩訶般若波羅蜜多經』卷八にある經文（『大正藏』八卷四四九頁下段二二行～二二行）。
- (29) 「以無纏等諸法」の六字は、衍字か。
- (30) 羅什譯『金剛般若波羅蜜經』にある經文（『大正藏』八卷七五〇頁中段二三行～二四行）。
- (31) 『勝天王般若波羅蜜經』卷二にある經文（『大正藏』八卷六九四頁中段二二行～二五行）。
- (32) 佛陀波利譯『佛說長壽滅罪諸童子陀羅尼經』にある經文（『卍續』二乙・二三・四、台灣版『續藏』一五〇卷三七二頁下

一段八行（一四行）。なお、「名色滅則六入滅」は寫本には「名色滅則六入法」とある。

(33) 羅什譯『思益梵天所問經』卷三にある經文（『大正藏』一五卷四八頁上段一一行）。大正藏本は「爲妄」を「爲虛妄」とする。

(34) 僧肇の『肇論』にある經引用文（『大正藏』四五卷一五三頁下段二行（三行））と同一であるが、原據の經典は未詳。

(35) 羅什譯『思益梵天所問經』卷三にある經文（『大正藏』一五卷四九頁下段七行）。

(36) 「寂」、寫本には「最」とある。文意により改めた。

(37) 『肇論』にある文を指すと思われる。但し少し異なる。『肇論』には「豈釋動以求靜。必求靜於諸動。必求靜於諸動。故雖動而常靜。不釋動以求靜。故雖靜而不離動。然則動靜未始異。而惑者不同。」（『大正藏』四五卷一五一頁上段一行（一四行））とある。

(38) 「殊」、寫本には「珠」に作る。文意により改めた。

(39) 『肇論』にある文（『大正藏』四六卷一六一頁中段一四行（一八行））。

(40) 出典未詳。

(41) 羅什譯『摩訶般若波羅蜜多經』卷八の經文の趣意（『大正藏』八卷二七六頁中段四行（八行））。

(42) 羅什譯『金剛般若波羅蜜經』にある經文（『大正藏』八卷七五一頁下段二二行（二三行））。

(43) この引用文は『肇論』の該當箇所と些か異なる。すなわち「第一眞諦。無成無得、世俗諦故。便有成有得。夫有得即是無得之偽號。無得即是成有得之眞名。眞名故。雖眞而非有。偽號故。雖偽而非無。」（『大正藏』四五卷一五二頁中段一行（一四行））とある。

(44) 「偽」、寫本は「爲」とある。文意により改めた。

(45) 『勝天王般若波羅蜜經』卷三にある經文（『大正藏』八卷七〇五頁下段二二行（二三行））。

刑部郎中封無待撰『注心經并序』本文と小考（落合）

刑部郎中封無待撰『注心經并序』本文と小考（落合）

(46) 羅什譯『摩訶般若波羅蜜經』卷十一にある經文（『大正藏』八卷三〇二頁下段一八行～二〇行）。

(47) 尾題の後の柱心奥書に「元亨二年四月廿九日書寫了 一交了」がある。

familiar with Buddhism from a young age and had studied it. In particular, it appears he had an interest in *prajñā* doctrine, in interest which is reflected in his commentary.

Let us now look at the specific period in the Tang Dynasty in which Feng Wudai was active. The first major clue is the year in which his wife is thought to have died. Cen Zhongmian's 元和姓纂四校記 (*Yuan he xing zuan si jiao ji*) tells that an inscription on his wife Li's grave places her death at Year 8 of the Kaiyuan Era (720 CE). If we accept this evidence, Bureau Director Feng Wudai in the Ministry of Justice was active from the reign of the Tang rulers Gaozong and Wu Zetian to the era of Xuanzong.

It is not uncommon for interpretations of Buddhist works given by non-specialists to be subject to a considerable amount of scrutiny. This rule of thumb applies all the more so when dealing with a specialized subject such as *prajñā* studies, where much effort is put into persuading *prajñā* specialists. It is often the case, however, for such works to exhibit slightly inexpedient readings of Sanskrit that are often inaccurate in the given context. I hope to avoid that in this paper by placing the focus on reproducing Wudai's text and in doing so merely make a few simple observations on certain aspects of ideas and scholarship on the topic.

*Professor,
International College
for Postgraduate Buddhist Studies*

Summary

A Commentary on the *Prajñāpāramitāhṛdaya* by the Tang court official Feng Wudai: Examination and observations

OCHIAI Toshinori

The *Prajñāpāramitāhṛdaya*, which was translated into Chinese around the middle of the 7th century in Tang dynasty, is an extremely short Buddhist text, yet innumerable studies have been devoted to it. Despite this, scholars have traditionally had to rely only on 11 Tang-era commentaries known.

In this paper, I wish to present a newly discovered Tang-era commentary on the *Prajñāpāramitāhṛdaya*. The author is Feng Wudai, a scholarly bureaucrat in the Tang court whose official title was “Bureau Director” in the Ministry of Justice. He was a member of the same Feng clan that is mentioned in the 新唐書宰相世系表 *Xin Tang shu—zaixiang shixi biao* (*New Book of Tang: Genealogical Table of Chancellors*).

This work is preserved in Shinpuku-ji, a temple in Nagoya City perhaps better known by its other name Ōsu Kannon. The manuscript was copied in Year 2 of the Genkō Era (1322 CE).

The fact that this Tang-era commentary was discovered in the collections of an old Japanese Buddhist temple not only corroborates the notion that Tang Buddhism was widely accepted in Japan, it is also very significant in that it was compiled not by a scholarly monk schooled in the tenets of Buddhism, but rather by civil servant in the government, namely a bureau director in the Ministry of Justice.

There are few accounts of the life of Feng Wudai, but from his own 注心經 *Commentary on the Prajñāpāramitāhṛdaya* we can deduce that he was

刑部郎中封無待撰
『注心經并序』
本文と小考
(落合)