

敦煌學

第六輯

敦煌學會編印

STUDIES ON TUN-HUANG

VOLUME VI

Association of the Studies on Tun-Huang

Hwa Kang, Taipei, Taiwan 1983

般若心經觀在中國的變遷

福井 文雅 撰 郭 自得 合譯
郭 長 城

日本國東京都、早稻田大學・文學部・東洋哲學科教授（中國宗教史・儒佛道三教交涉史）

玄奘所譯「般若波羅蜜多心經」，今多半略稱為「心經」或「般若心經」。並且似乎都認為意指「大般若經」六百卷之「心要」^①；以為此經乃一精粹之經典，凡大乘佛教經典之中心思想都綜合於此短短二百六十餘字之經文中，故謂之心經。而其主旨即在於「色即是空，空即是色。」^②此一思想之闡發。

然而今翻閱敦煌經卷及正倉院文書、或唐代之經錄，此經於唐代似乎並不略稱為「心經」，而是「多心經」；法成所譯的所謂大本般若心經也是如此。

由於省略的經題隨時代之不同而異，因此唐代以後，經錄中所僅見題為「多心經」的經典，一般反不知其即為「般若心經」之略稱，而使此一重要的通稱，在各種辭典及索引中均不見收錄；即使研究般若方面的學者專家似乎也並未加以注意。^③

如上所述，唐代既略稱為「多心經」，而非今所稱之「心經」，則於此經典之解釋，勢必有所差異。因為對中國人而言，若依字面解釋，「多心經」可以說成「多心之經」或「大心之經」；在中國古文獻中「多心」二字之意乃是「貳心」或「心的變動多」，是用於表示人心不正之語詞，^④更無所謂「表示中心思想之經典」的意思。

又，據個人調查唐代對於「心經」一語的用例，也似乎顯示著與現今完全不同的意義。（說詳下文第六章）

因此，「多心經」這一經題命名的意義，實有查明之必要。由於經題最足以顯示經典的內容，故一般都列為解釋經典的首一要項；即便是尾題，也是一樣重視。本文即以此為主，對於此一通稱如何產生？如何為唐人所接受？以迄於目前等諸項問題，作一答覆。^⑤

二

今日本通行的小本「般若波羅蜜多心經」在以「揭帝、揭帝」起句的密咒之後，隨即以「般若心經」爲尾題而予以結束。敦煌經卷則不然。（本文以斯坦因、伯希和二人所得及列寧格勒所藏爲主要資料）。有首題爲般若波羅蜜多心經（或於其上另加摩訶、佛說摩訶等字），而尾題卻如下列數種略稱的寫卷^⑥：

多心經 佛說多心經 般若多心經 佛說般若多心經 多心般若經 觀音多心經 波羅蜜多心經 蜜多心經，在 S 四五五六（淨覺注）序文中，則有「注多心般若經」。

般若心經

心經

後列尾題爲「心經」的，僅見於列寧格勒所藏（メンシコフ Men, shikov 目錄 311）、及伯二九〇四寫卷中。然而前者據編者所加之附注（原爲俄文），「心經」二字似乎「被記在寫卷之外緣」。如此，則或有後人加寫之可能。後者（伯二九〇四）則爲一小冊，視其形態，似爲十世紀後的寫卷^⑦。若果真如此，則具有「心經」略稱的唐代寫卷，可說近乎全無^⑧。又敦煌經卷中另發現尚存的十數卷佛經目錄，但也不見有心經（或般若心經）等略稱的記載。

其它如北京所藏等雖亦有確認的必要，但就敦煌學研究立論而言，由 S. P. L 三處所得之資料，其結論當屬充分有效。

如觀察右表所列，當可發現，以「多心經」略稱爲主的尾題很多。設將具有此略稱的經典統稱爲「多心經類」，則將在般若心經的寫本中占相當大的份量。若以斯坦因本爲例，連注在內，即出現了約四成的「多心經」這一略稱^⑨。

或者以爲「多心經」這一略稱應是敦煌經卷所特有，即在唐代所謂敦煌這一「邊境」所使用的特殊略稱。其實不然，試察閱中國本土的經錄，亦復如此。例如「般若多心經」見於「大唐內典錄」卷五、六、八、九（大正卷五五、二八二 c；二九四 a；三〇五 a；三二〇 a）；「眾經目錄」卷一（大正卷五五、一八五 a）；「大周刊定眾經目錄」卷一、十三（大正卷五五、三二九 c、四六〇 b）等經錄中。且並未注明其爲略稱，此點頗堪注目。足以證明此一經題作爲般若心經的略稱，在唐代已十分通行。

另一方面，隔海的日本奈良時代，「多心經」這一略稱，似乎也很普遍。在正倉院文書的各種寫經目錄中，尚遺有多種含此一經題的寫卷。例如在「大日本古文書」卷一（四四七頁）中，有天平四年（七三二）三月二十五日、僧智首誦藥師經一卷、觀世音品及「多心經」的記錄。此外，與伯二九〇三卷同以「注多心經」為題的寫卷，也見於天平十八（七四六）年，十九（七四七）年；另有「般若多心經」則見於寶龜三年（七七二）之寫卷中（「大日本古文書」卷二〇）。

而最重要的實例是：法隆寺所藏被視為重要文化財產的梵本貝葉般若心經。於其上可發現加寫之「多心經」三個漢字。關於此一寫本的年代，一般認定最早在七世紀初，最遲也不晚於八世紀後半，亦即相當於中國之唐代。^⑩

唐代以後，「多心經」這一略稱，似乎仍被使用著。在具有「多心經」尾題的 P 四〇四六卷中，有「天福七年（九四二）十一月二十二日」這一行五代後晉紀年的題記；又 P 三三五一卷中，有「開寶柒年（九七四）戊寅正月二十八日」^⑪，S 八六卷中有「淳化二年（九九一）辛卯歲四月二十八日」等北宋年號之題記，皆可得知其情。

除上所舉外，若將個人所經眼的其它例子依年代次序列出，則有完成於弘仁九年（八一八）空海所撰之「濟恩寺願文」（拾遺雜集）；「太平廣記」卷九二 異僧六（九七八撰成）；南宋「大唐三藏取經詩話」第一五；「西遊記」第一九回；十七世紀明末清初錢謙益所撰之「新羅崔致遠（八五八一？）法藏和尚傳」^⑫ 以及歐陽脩在「唐鄭預注多心經」（天寶九年、七五〇）所附的跋^⑬（一〇六四）等。這些文獻都引用了「多心經」。降及清朝，於「清史稿」（一九二八？）藝文志，子部釋家類則著錄有石成金撰「多心經一卷」。又另有據傳為孚佑帝君所作之「多心經註解」（續藏一、四一、一）等。

三

唐人既以「多心經」為略稱，那麼今日所通行之「心經」這一略稱，又從何而起呢？在唐代敦煌經卷（限於 S. P. L 所見）中是幾近全無的，已如上述。即使唐代的內典、外典之目錄類也完全不見記載。目前所能見到的例子，似應以慧淨（578—645）、圓測（613—696）、窺基（632—682）、法藏（643—712）等初唐七世紀學僧，於玄奘譯本上所加的注文為最早。例如慧淨注有：

般若者大經之總名，心者此經之別稱。^⑭

窺基於「幽贊」卷上中曾謂：

般若波羅蜜多者大經之通名，心經者此經之別稱。般若之心經。^⑮

圓測、法藏的注也表示了略同的解說。另八世紀後半的明曠其所作之「略疏」亦題作「心經」。

然而以上所舉諸例，均係見於今所通行之活字本中者。是否唐代原本如此，頗有可疑。茲以上舉慧淨疏為例：S五五四及龍谷大學所藏本中即作

多心者此經之別稱。

與活字本作「心經」者不同^⑯。即如圓測疏，日本天平十九年（七四五）寫卷中，記作「多心經」。此一現象或可解釋為：當刊本逐漸取代寫本時，心經這一通稱已逐漸一般化，因而，刊刻或校訂者遂將「多」字予以省略，亦不無可能^⑰。

以上所述雖然均未能證明「心經」這一略稱曾出現於唐代。但是，在日本所謂「隅室心經」中，卻有於紙端記著「天平勝寶七年（七五五）料」的「心經」^⑱，另一方面，在天平寶字三年（七五九、唐肅宗乾元二年）以後，也曾屢次舉行「心經會」。可見在當時「心經」這一略稱已在日本使用。若以此推測，則八世紀前半的唐朝將此二略稱同時並用的可能性，是相當大的。

雖然如此，「心經」這一略稱的通行，似乎是在十四世紀以後。據正史所載，最早見於「宋史」卷一五八藝文志四道家附釋氏神仙類（一三四五年撰成）的「法藏心經」，到了「明史」卷九八藝文志三釋家類（一七三五年撰成），有關「心經」之注釋突然大量的被著錄。考大正藏及續藏所收中國撰述的般若心經註釋，自唐代至清代共計五十九種。其中明代以後所注釋的較之明以前，約增加了四倍。

這一傾向也及於道教的經典，如南宋以後所編的「修真十書」卷三〇（洞真部、方法、素）即收有「心經頌」。全真教開祖王重陽（一一一二～一一七〇）對於此經的尊重，也不可予以忽視。

在日本也是如此，心經的注釋是在江戶中期，即明末清初以後才逐漸大量出現的^⑲。

四

至於「般若心經」這一略稱，在唐代使用並非十分普及。今所見敦煌經卷中，於密咒之後，隨即署名（一如現行本）「般若心經」尾題的例子，也僅有S五九〇四而已。

甚至宋以前之正史藝文志類，及日本的「正倉院聖語藏經卷目錄」，也全無「般若心經」這一略稱的記載，實頗令人驚異。

今所知唐代使用「般若心經」這一略稱的實例，以「大日本古文書」卷二〇（一一五頁）中，寶龜三年（七七二）十月二十五日的記錄為最早之一，又當以空海的「遍照發揮性靈集」卷七及「般若心經祕鍵」為較早。前者為大同二年（八〇七）；後者約當八三四年。^②另據傳，傳教大師最澄也曾從唐取得「漢字梵本般若心經」，且親著了「略疏」^③。又玄應「一切經音義」卷二一，也有「般若心經」的記載。但在「慧琳音義」卷十（大正卷五四、三六九c）卻以全稱記載。因此，玄應的所謂「般若心經」是否原來就是如此，尚有待考證。

其後，此一略稱僅續見於後晉可洪的「注般若心經」（新集藏經音義隨函錄）中。至於大量的使用，則與「心經」一樣，都是明代以後的事。如大慧有「般若心經際決」、十四世紀有「大明太祖高皇帝御製般若心經序」（大正卷八、八四八b）等。

五

「心經」或「般若心經」二略稱，在唐代既不如使用「多心經」那樣普及，然則何以這一略稱單獨如此通行，勢有考察的必要。在玄奘所譯的經文中，「般若波羅蜜多」早已成為常語。在當時的宗教界應知其即為 *Prajñāpāramitā* 之音譯。但何以僅將最末之「多」字分開，作成「多心經」這樣的略稱，而不乾脆省稱為「心經」？實頗令人玩味。

為考察上的順序，首先需推定此一語義在印度起源時、究為何意？試將「多心」這一梵文經題還原^④，也許成為 *baḥu-hṛdaya* 或 *baḥu-hṛdayāni*。然而這樣的梵本經題，既不見於 *コンゼ* E. Conze 教授之研究著作中，也不見於西域諸語的譯本西藏本中。若將「多」假定為 *tā* 的漢字音譯，作成 *Tā-hṛdaya*，也不見有類似的梵文寫本出現。

綜上所述，「多心經」這一略稱，應該可以認定為在漢譯後，經由中國人之手所作成的。如在此先下結論，則個人推想，應是為了便於區別其它同樣具有以「心經」為經題的經典（如多利心經），而特地將「多」字予以保留的。

經題中含有「心經」二字的經典很多。如玄奘所譯佛經中，即有「不空羂索神咒心經」

、「十一面神咒心經」的經題。繼而有菩提流志所譯的「不空羼索咒心經」，以及智通所譯的「觀自在菩薩隨心咒經」，今通稱「多利心經」。

在唐以前，則有東晉僧伽提婆所譯的「心經」（「中阿含經」卷四五、大正卷一、七〇九 a）；而道教經典中也有所謂「靈寶皇太子心經」（「抱朴子」內篇，遐覽所引）的心經。

在唐以後，也有北宋施護所譯「帝釋般若波羅蜜多心經」（大正卷八），其略稱則作「帝釋心經」。即便是儒家，也有所謂的「心經」一卷，為南宋大儒真德秀（1178~1235）所撰。內容係將聖賢論心之文字，以格言形式加以編集，並以諸儒議論為之作註，文末且附有四言贊語一首。

由上舉諸例可知，同具「心經」經題的經典甚多，為了有所區別，特別將「般若心經」的略稱保留了一個「多」字，作成「多心經」這樣的略稱。而在唐代普遍使用，成為通稱，且一直沿用至宋代。「多」字無疑的，是指般若波羅蜜多而言的。留一「多」字，以表示此經題非指「不空羼索的心經」、也不是「十一面神咒的心經」或「多利的心經」等經典。

另外還有一最重要之證據，即連首題也使用略稱的，如 S 一三〇五及 S 五〇三五的首、尾題，都只作「多心經」，另 S 九四五的首尾則都略稱作「佛說多心經」，全卷中均不見有「般若波羅蜜多心經」的全稱。像這類首題僅作略稱的寫卷，其所以能斷定必為般若心經，而非其它經典者，端賴其略稱附有一「多」字。從而可以證明此一略稱在當時實已十分普及而成為通稱。

六

那麼，「多心經」的本義又是如何呢？（絕不會是「多心之經」或「大心之經」的意思）。如果「多心經」是「般若波羅蜜多的心的經」之縮寫，而「多」字又負有與其它心經類區別的作用，僅從經題上，又很難看出它具有「大般若經」六百卷的真髓，或大乘佛教經典之中心思想的意義。如果必欲強作此解，在理論上是十分勉強而難通的。因此，本章擬具體的，將「心經」這一語詞在唐代前後，其所使用之時機、範圍，從當時所譯經典中調查其用例，就其使用情形加以歸納，以確定「心經」（原語是 *hṛdaya*）一語在當時的定義。

玄奘本人所譯的經典，即是最好的資料。如以前面所引用過的「不空羼索神咒心經」為例，將它與若干異譯相對照（為對照方便，特將某些經題拆開）即成：

- | | | | |
|---|------------------------|------|-----------|
| a | 不空羂索 | 咒經 | (隋 闍那崛多譯) |
| b | 不空羂索 | 神咒心經 | (唐 玄奘譯) |
| c | 不空羂索 | 咒心經 | (唐 菩提流志譯) |
| d | 佛說聖觀自在菩薩不
空王祕密心陀羅尼經 | | (宋 施護譯) |

又分別與

- | | | | |
|---|-----------|--|-----------|
| e | 不空羂索神變真言經 | | (唐 菩提流志譯) |
|---|-----------|--|-----------|

的第一母陀羅尼真言序品相對應。

將右列經題加以比較，則「心」字常與咒，陀羅尼，真言等結合成為術語，是顯而易見的。若再深入觀察該經的本文（大正卷二〇全部），即如左列：

- | | | | |
|---|-------|-------------------------|---------|
| a | 我有心咒 | 名曰不空羂索王 | (三九九 a) |
| b | 我有神咒心 | 名不空羂索 | (四四二 b) |
| c | 我有神咒心 | 名不空羂索 | (四〇六 b) |
| d | 我有陀羅尼 | 名不空王是祕密心 | (四四三 c) |
| e | 我有陀羅尼 | 名不空羂索心王
陀羅尼真言三
昧耶 | (二二七 b) |

其「心咒」或顛倒為「神咒心」，或譯為「陀羅尼」，可知心咒、神咒心、陀羅尼等，乃是一連串的類義語。若再將玄奘所譯的「十一面神咒心經」與異譯相對照，也可以得出同樣的結果。

以此類推，則可以認定玄奘所譯的「心經」也就是「神咒心經」或「陀羅尼經」的同本異譯。事實上，在更早的異譯中，如支謙譯為「摩訶般若波羅蜜咒經」，羅什譯為「摩訶般若波羅蜜大明咒經」，均已足以說明「心經」即相當於「咒經」或「大明咒經」。

「心」 *hṛdaya* 這個字具有咒文、真言、陀羅尼等意，可從下例得知：北宋十世紀末天息災所譯「大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經」卷一（大正卷二〇、八三五 c）中即有「內心真言」「外心真言」。其原語作「Parama-hṛdaya」，「Upa-hṛdaya」可知其正以「心」 *hṛdaya* 一字表示真言的意義，同時為了區別另一個當作「精神的，或心的作用」時使用

的 Citta 這個「心」字，乃於漢譯時，於「心」字之外，再添上「真言」二字。

至於「心陀羅尼」這句常語中，其心與陀羅尼的關係，慧琳的「一切經音義」卷一〇（大正五四、三六八 a）曾就前所舉 e 項本文中出現的用例，作如下的說明：

心陀羅尼、梵語、陀羅尼、此云總持。卽心持法者也。

「般若心經」爲咒文經典，可由其梵本經題推測得知。如所周知，梵本係以 *hṛdaya*（心）字結尾，並未附有相當於「經」字結尾的梵語。漢譯中也有暗示這一點的資料。如「慧琳音義」卷一〇（大正卷五四、三六二 c）所記載的「大明咒經一卷，前譯般若心」。前譯並未附一「經」字，卽其實例^②。又「續高僧傳」卷二〇（大正卷五〇、六〇二 b）也僅記載「般若多心」；「慧琳音義」卷四〇「觀自在菩薩隨心咒經」注：「一名多利心」（大正卷五四、五六八 b）均未附加「經」字，似乎都是在漢譯時所添上的^③。

M. Winternitz 以此「心」爲真言^④，謂般若心經爲「僅被用於防護的咒文（*dhāraṇī*）」^⑤。P. L. Vaidya 也表明了同樣的見解^⑥。支謙、羅什也許正是爲了繼承這印度的傳統，而特地譯成「咒經」或「大明咒經」。而玄奘對此則不論其爲 *citta* 或 *hṛdaya*，都譯成「心」字。這一點似乎成爲後世僅憑漢譯本來解釋「般若心經」者，發生混亂的原因之一。

雖然如此，唐代的人們並不致於混亂。因爲他們了解大凡觀音所說經典的誦誦功德在於除災招福，所以只要在這些經典的經題中出現了「心」字，卽代表真言（防護的咒文）的意思。這在當時的讀者該是知道的。又譬如在唐以前就有的「阿毘曇心論（經）」，原語同樣是 *hṛdaya*，也譯成「心」字，但它並不是以咒文爲主的經（應作論爲確），這一點在當時應該也是很清楚的。

由上舉唐代前後用語之例，以便探討「心經」「多心經」二經題的真正本義^⑦。結果，得知其「心」字似乎是表示咒文的意思。如依此論，則「多心經」這一略稱的成因卽甚易理解。其說如下：「多」字乃代表般若波羅蜜多者。而留一多字作「多心經」的理由，無非是有意使其也包含「心（咒文）較多的經」之意？或者「多」也通於「大」，如將「多心經」視爲「大心經」，則可通於「大心咒」。「大心咒」乃指般若心經的密咒之語。如此，「多心經」這一經題將更加有其深意。中國人對這種所謂「觀念連合」的結合並不罕見，所以如上所作推測，當不致太牽強。

無論如何，將「多心經」的心字，解釋爲「中心」或「真髓」的意義，就漢語而言是說

不通的。以語意言之，「多」與「中心」是無法相連的。即使就漢語結構而言，也同樣不能成立。若始終執著於將多心的心字作為「中心」這一解釋，充其量，也不外是「會通其義」而已。

七

在上章曾將「多心經」這一經題的意義，由譯經的用例加以歸納考察，得出結論為：「多心經」乃是「咒文中心的經典」之意。此一結論尚可由唐代若干文獻的說明，獲得映證。第一個例證是：「開元釋教錄」卷十二（大正卷五五、五九八c），此書完成於七三〇年。該卷有如下之註語：

千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經一卷 大唐西天竺沙門伽梵達摩譯
(拾遺編單本)

註：右此心經雖是單本，隨前身經（=千手千眼觀世音菩薩姥陀羅尼身經），編之於此。
。（。。為筆者所加）

由此註語，明顯可知陀羅尼經有改稱為「心經」的事實^②，這一點很重要。

經由此項觀察，更可證實上章所作的推測，即「多心經」在唐代是當做「以般若波羅蜜多作為密咒的經」這樣的意思的。事實上，經文本身也可證明：

故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒（中略），故說般若波羅蜜多咒。

接下去即說出那著名的密咒。可見此一經典的經題，原就是以般若波羅蜜多六字，來做為此經的意義和範圍的。因此，看了這些經文和經題的唐代中國人，要解釋這部經典時，會依照「咒文的經典」這方面去思考，並非不可思議。第二個例證是：在唐代經錄中，多心經的分類次序，除「大唐內典錄」卷五（大正卷五五、二八二c）外，正倉院文書也將多心經包含於陀羅尼經典、神咒經中，可說以同類處理而並列著錄的。

第三個例證是：P四五七七卷中，記有「大明咒藏摩訶般若波羅蜜多心經」這一值得注目的經題。在唐代，大明咒為四藏之一。除見於窺基的「大乘法苑義林章」卷二（大正卷四五、二七一b）外，在義淨的「大唐西域求法高僧傳」卷下（大正卷五一、六c）、般刺蜜帝譯的「大佛頂如來密印修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經」卷下（大正卷十九、一三五b），以及「開元釋教錄」卷十二（大正卷五五、五九九a）都曾言及。實際上，明咒藏是否存在

，雖有問題，不過，上舉 P 四五七七卷例仍足以顯示：在唐代是有將般若心經視為入藏於「大明咒藏」的經典這個事實。

八

到上一章為止，都是在討論「多心經」這一略稱的意義。現在已大致可以得到一個結論，即在唐代「多心經」是表示「以般若波羅蜜多的密咒為中心課題的經典」這一意義的通稱。根據這樣的解釋，個人擬將之假設為「密咒中心的般若心經觀」。而將目前以經文前半的「色即是空、空即是色」為中心而說空觀的經典這一解釋，假設為「色即是空的般若心經觀」。則顯然的，前者的看法，在唐代曾經歷倒性的普及過。後者的看法，則似乎僅在玄奘周圍的學僧間，有一些萌芽的意思罷了。（其緣起與進展，係另一問題，擬另行詳作考察。本文僅將相關論旨於結語中示其大要。）

在此，本章承接上章，擬將前者的看法，在實際的信仰和實踐方面均為當時主流這一事實，加以徵信。S 四四〇六有如下題記，寫在緊接著經文的後面：

誦此經，破十惡五逆九十五種邪道，若欲報十方諸佛恩誦觀自在般若百遍千遍，滅罪不虛，晝夜常誦，無願不遇。^⑨

此例是記述經文全體功德的，而以下三例則是特別尊重了經中的密咒的。

此是三世諸佛如來愍持陀羅尼，祕密神通之教，非人所解。若是有人勤能誦持，所有希求果報，無不稱心。或逢諸惡境界，皆得消滅。（S 八三九卷）

菩薩誦持此咒，若晝若夜，普在之處，十方善神，常表守護，一切魔鬼不敢親近。（S 二四二一卷）

另 P 三四四八卷及 S 四四四一卷則謂：如讀誦此經典「將解怨釋結」，S 三二五二卷則係當時押衙一名為楊關德之男子，常為風邪所惱，乃敬寫「般若多心經」一卷，祈求消除所患的願文。

不僅敦煌寫卷，在「續高僧傳」卷二〇（大正卷五〇、六〇二 b）也有釋靜之持誦「般若多心」經典，而治癒鼻患的佳話。

以上數例都是誦讀或書寫般若心經等功德的記事，而其功德又以基於密咒的力量最大。總之，都是將般若心經視為除災招福的經典。這是唐人對此經解釋的最佳明證。又敘述密咒

，真言陀羅尼威力的文字，除陀羅尼經外，頻頻出現在所謂密教經典，在此是無庸贅言的。

結 論

以上所論，如加以摘要，即一

玄奘所譯「般若波羅蜜多心經」的略稱，在唐、宋是以「多心經」為最普遍。到了宋、明，「心經」「般若心經」這兩種目前的通稱，才漸漸一般化。然而現在一提及般若心經，總認為是「大般若經」六百卷的真髓，大乘佛教的中心，否則怎會稱做心經呢？這是望文生意的解釋，如果不作「心經」，而作「多心經」，勢必解釋為「多心的經」，這是說不通的。因此，以「心」作為「中心」的解釋是不能成立的。

「般若心經」在唐代既略稱為「多心經」，其解釋必與今日所見不同。故首先將「心經」這一語詞的意義，就唐代前後所譯經典用語之例加以歸納，而得出表示「密咒的經典」之意。從而可知「多心經」乃是「以般若波羅蜜心的密咒為中心的經」這個意思。事實上，在唐代的經錄及誦持或一般信仰當中，般若心經可以說完全被解釋為密教經典的。換言之，在唐宋，可說般若心經是以密咒為中心，其重點在於經文的後半部分；而反觀將前半「色即是空」的部分，置於重點的文章或解釋，幾乎全看不見。

同樣的，在唐代「心經」這一略稱，僅有少數見於日本殘存的文獻，而在中國則近乎全無。到了宋、明，「多心經」的通稱幾乎消失，而代之以「心經」的略稱反逐漸普遍。目前對於般若心經的解釋，即頗受明代以來所作略稱及經典解釋的影響。

以上是本文所擬敘述的綱旨。由「多心經」演變到「心經」這一史實，在文獻上歷歷可考。至於為何會如此變遷，及其時代背景等尚待詳加考察。在此，由於篇幅所限，無法詳作解釋。且多少將超出本文的主題，故僅將個人所見大要附記，並作為本文的結束。

玄奘及同周圓的學僧，都將般若多經的「心」不作咒文解釋，而是當做抽象的，理念的「心」的功能。其所以有如此的看法，最主要的原因可能是因為彼等所學的法相唯識，是以人間的「心」為最大的主題之故。同時，隨著「大般若經」的譯出，般若心經也被視為說般若「空」的經典，而開始受人注目。並逐漸將經典的主旨，由原本的密咒改成「色即是空」的解釋，而為人所接受。

另一方面，隨著禪宗的流行，般若心經適逢其盛的被當做以心為主體的經典，而漸被禪

師所愛讀^①。因此，「心經」這一略稱漸漸被認為比「多心經」更恰當。隨著這部經典的普及，後來僅憑「心經」二字即可通行。因此，在唐代為與其它的「心經」區別而保留的「多」字，自明代以後，除非需特別強調者外，幾乎都被省略了。

「般若心經」的通稱，前後變遷的思想背景，大致如上所述，而「心經」這一稱法，可說已成定局。同時「密咒中心的般若心經觀」也轉變為「色即是空的心經觀」。向來的解釋，雖有淺略釋、深祕釋等種種不同，但如對照本文的結論加以整理，則歷來各種解釋的差異，是不能視為並列的，正確的說法應該是由於時代的不同而解釋各異。總之，「心經」這一通稱也好，現在盛行的般若心經觀也好，都是明代以後才一般化的。因此，如果試圖以目前的解釋，及「心經」這一通稱為線索，而推論唐代對般若心經的詮釋，在思想史上而言，將是倒行逆施，而生出種種誤謬。^②

又唐以前及現今的般若心經觀^③，以本文標題而言，似應言及，今僅述及唐代至清代之變遷，其餘將另作專文發表，尚請不吝賜教指正。

註 解

- ① 已見於日本僧空海撰「般若心經秘鍵」（八三四？）所引用的異說中。
- ② 關於歷來的研究，可參考以下諸作：中村・紀野譯註「般若心經」（岩波文庫，初版一九六〇年）、金岡秀友校注「般若心經」（講談社文庫、初版一九七三年）、E. Conze, *The Prajñāpāramitā-hṛdaya Sūtra* (Thirty Years of Buddhist Studies, 1967) H. W. Bailey & Others, *Hṛdaya* (Prajñāpāramitā and Related Systems, 1977)
- ③ 較早引用「多心經」略稱的論著，可能是禿氏祐祥「天平寫經與大通方廣經」（「寧樂」10、一九二八）
- ④ 見於「呂氏春秋」卷十八精諭及「漢書」卷四〇陳平傳。
- ⑤ 本文前半部份，曾發表於日本宗教學會第二九次（一九七〇年）學術大會，而將要旨載於「宗教研究」二〇六號（一九七一、三）中。當時僅止於問題的提出，最近已頗有心得，特重新整理為論文，以求正於方家。
- ⑥ 關於各寫卷的數量或特徵等參看拙著「敦煌本般若心經の諸相」（「佛教學」第十五號，一九八三山喜房佛書林刊）。但是，經題的數目僅作參考，難求其嚴密。有同一寫卷中，同一經題被寫數次者，如S三五六六卷，雖以「般若多心經」為尾題，但在稍為偏左的地方，卻又以同樣筆跡寫著「多心般若經」。因此經題與寫卷的數目並不一致。
- ⑦ 藤枝晃「敦煌寫本の編年研究」（「學術月報」二四—12、一九七二）第一〇頁。

- ⑧ 在這一方面，王重民總目索引是不可靠的。因其有將題為「多心經」的寫本，改為「心經」來著錄。
- ⑨ 本文不適宜列出此類寫卷的編號及其特徵，詳情可參看註⑥所引之拙著。
- ⑩ 詳見註②諸書所引之各研究論著。
- ⑪ 開寶七年應是甲戌，並非戊寅。如採用戊寅年，則相當於太平興國三年（九七八）。此一問題出入，隨麗玫 M. R. Ség'uy. 女史在其「巴黎國家圖書館藏敦煌寫本題記分年初錄」（「敦煌學」第一輯。一九七四）六五頁該文中，並未加以處理。
- ⑫ 「般若心經略疏小鈔」（續藏一、四一、四、三六一b）。
- ⑬ 「集古錄跋尾」（歐陽文忠公集三一）。
- ⑭ 續藏一、四一、三。
- ⑮ 大正卷三三、五二四a。
- ⑯ 參見拙著「般若心經慧淨疏の敦煌新出寫本」（「大正大學研究紀要」第五七輯、一九七二、三）。
- ⑰ 在天平十四年（七四〇）的寫經中，同樣的圓測疏，卻變成了「注心經」。由此點看來，心經與多心經二種略稱，似曾在日本交互使用過。
- ⑱ 「書道全集」（一九五六、初版本）卷八、六〇一六一頁、一七四頁。
- ⑲ 關於般若心經在日本的流傳，變遷等經過，已在拙稿「擬傳教大師撰『心經釋』の眞偽問題」（「天台學報」第十四號、一九七二、十一）一文中，曾作概括性的介紹，可參看。
- ⑳ 然而空海在其「濟恩寺願文」中，卻會使用「多心經」略稱。
- ㉑ 參見註⑱拙稿。
- ㉒ 仿照「中阿含經」卷四七（大正卷一、七二三a）中、「多界經」Bahudātu sutta之例，予以還原。
- ㉓ 然而，在三六九頁卻又變成「前譯般若心經」，莫非指二者同時並用。
- ㉔ 參見註②所引金岡校注書四六頁。
- ㉕ 參見註②所引中村、紀野譯註書三六頁。
- ㉖ 中野義照譯「佛教文獻」二四〇頁。
- ㉗ Buddhist Sanskrit Texts-No. 4 Astasāhasrikā Prajñāpāramitā, p. XVII.
- ㉘ 雖然觀點和方式不同，在日本先賢的研究中，卻已有了優異的考察。空海於「般若心經秘鍵」的解釋，或係入唐時所受的影響，道苑又將空海的說法加以鋪敘，在「開寶鈔」卷上（一二四七年）（日本大藏經般若部章疏、四九四頁）謂：「說此心眞言故，云般若心經也。」泉寶也在「秘鍵鈔」卷四（同上、六四〇~六四二頁）舉出十條根據，表示心經即咒經之意。結果，本文適與此「深秘釋」相符合。一如在「結語」中所言，對深秘釋予以思想史上肯定的地位。
- ㉙ 「大悲心陀羅尼經」應訓讀為「大悲心的陀羅尼經」，而非「大悲的心陀羅尼經」。因該注之本文

中「大慈心陀羅尼」、「大慈心大悲陀羅尼」、「大慈心是平等心」、「如是等心即是陀羅尼相貌」(大正卷二〇、一〇七b、一〇八a)等，都以「大慈心」為斷句。

⑩ 與此例相同的文字，也出現在L三二〇卷、L一九六六卷、S三〇一九卷(大正卷八五、一六七~九)、P二八八四卷(唐七七一年寫)、北京本(許國霖「敦煌石室寫經題記」上輯所收)及隅寺心經某本中。重要的是，在義淨譯而撰者不詳的「佛說般若波羅蜜多心經」(「般若心經大成」一八四~一八五頁)中，附有此一後記。

⑪ 松本文三郎「關於異本般若經」(「藝文」二~九、一九一一、九)、一五八頁。

⑫ 或有因過分重視「色即是空」這一部分，而反將密咒視為後人所附加的說法，即係其例。

⑬ 目前東南亞可以看到不同尾題的般若心經。參見拙稿「馬來西亞佛教管見」(其六)(月刊「東方界」誌 NO, 94、一九八一、八)九~一〇頁。

附記：この華語譯本拙著は、私のフランス留學中の恩師のドミエライル戴密微教授に捧げたい。(

謹願以拙著的華語譯本呈獻給我留學法國的恩師戴密微教授)

編者案：本譯稿經原作者增補，謹此致謝。

敦煌學第三輯目錄

甘棠集與劉鄴傳研究.....	吳其昱
張淮深於光啓三年求授旌節辯.....	蘇瑩輝
古賢集校註.....	陳慶浩
敦煌寫本祇園圖記新書.....	潘重規

敦煌學第四輯目錄

敬悼戴密微先生.....	潘重規
敦煌詩經卷子拾零.....	潘重規
〔不知名變文〕新書.....	潘重規
敦煌本鄭氏孝經序作者稽疑.....	陳鐵凡
論敦煌殘本登真隱訣(P2732).....	饒宗頤
臥輪禪師逸語敦煌吐蕃文(伯希和一一六號)譯本考釋	
兼論臥論與摩訶衍入蕃所授禪法之關係.....	吳其昱
東海大師無相傳研究.....	冉雲華
論莫高窟七佛藥師之堂非由洪辯所開鑿.....	蘇瑩輝
敦煌寫本眾經別錄之發現.....	潘重規

敦煌學 第六輯

編輯者：中國文化大學
中國文學研究所 敦煌學會

出版者：中國文化大學
中國文學研究所 敦煌學會

中華民國七十二年六月出版

版權所有 不准翻印