

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（メンシヨフ 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。茲以上舉慧淨疏爲例：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」。此一現象或可解釋爲：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、柰）即收有「心經頌」。全真教開祖王重陽（一一一一～一一七〇）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「不空羂索咒心經」，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「不空羂索的心經」、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「不空羂索神咒心經」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^②。

M. Winternitz 以此「心」爲真言^②，謂般若心經爲「僅被用於防護的咒文（*dhāraṇī*）」^②。P. L. Vaidya 也表明了同樣的見解^②。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讀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^②。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，在唐代曾經壓倒性的普及過。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。◎

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。

玄奘及同周圍的學僧，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，隋麗孜 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「攝傳教大師撰『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