

中華佛學學報第 6 期 (p237-261)：(民國 82 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 06, (1993)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

淨覺及其《「注」般若波羅蜜多心經》與其校本

楊曾文
北京中國社會科學院世界宗教研究所教授

p. 237

提要

在中國禪宗發展史上，以神秀為代表的北宗曾長期流行以長安和洛陽為中心的北方地區，影響很大。唐後期以後，慧能創立的南宗迅速風行全國，發展成禪宗的主流，北宗逐漸衰微。與此相應，禪宗的史書、禪法論著，也多是南宗的著述，而北宗的史書文獻在進入宋以後漸漸湮沒無聞。本世紀二十年代以後，中日學者從敦煌遺書中發現了大量早期禪宗文獻，其中關於北宗的史書以唐淨覺的《楞伽師資記》、杜朏的《傳法寶紀》二書最為有名，從中可以瞭解禪宗早期的歷史和北宗對禪法的主要主張。

本文據有關資料對《楞伽師資記》的作者淨覺（683～？）的生平事蹟作了考察，並對他所著的《注般若波羅蜜多心經》的思想作了分析介紹。所用《注般若波羅蜜多心經》的本子是敦煌名士任子宜於 1935 年在敦煌千佛山之上寺發現的，史學家向達 1943 年曾目睹並在《西征小記》的文章中向世人介紹過，現保存在敦煌縣博物館中。

本文對淨覺的家世及出家前後師事神秀、慧安、玄曠的經歷等作了考證。說淨覺在太行山靈泉谷寫了《楞伽師資記》，此書是在繼承其師玄曠《楞伽人法志》的基礎上寫的。淨覺在此另著有《金剛般若理鏡》一卷，久佚。開元十五年（727）他應請到金州注釋《般若心經》，此即《注般若波羅蜜多心經》。

筆者在淨覺《注般若心經》思想的介紹中，認為他對經文的注釋，可看作是他對禪法的理論主張。淨覺據般若空思想，對世俗世界及其一切觀念、言教作了徹底的否定，認為最高的認識境界是在精神上達到「空無所得」，由此而得超凡入聖的至上智慧。本文又通過分析認為，淨覺據中觀「不二」法門，主張出世與入世相通，說「生死性即涅槃」，眾生可在現實生活中修證成佛。這種主張接近南宗的禪法理論。文後所附《注般若波羅蜜多心經》全文，是以敦煌博物館所藏抄本（編號七七）為底本，參考敦煌文書斯坦因 4556 號（藏倫敦大英博物館）的照片和日本柳田聖山的校本（載其《初期禪宗史書的研究》而校訂的）。本文的發表，將為研究禪宗早期歷史和思想，提供新的資料。

關鍵詞：1.南宗禪宗 2.《注般若波羅蜜多心經》 3.般若空 4.敦煌寫本

p. 238

一、淨覺其人其事

（一）前言

敦煌縣博物館所藏七七號抄經原是已故敦煌縣名士任子宜所有。1943年歷史學者向達到敦煌訪查古寫經時，曾從任子宜處見過這個抄本。他在1950年發表的《西征小記》中對此作了報導，說在這個抄本上有《菩提達摩南宗定是非論》、《南陽和上頓教解脫直了性壇語》、《南宗頓教量上大乘壇經》及淨覺《注般若波羅蜜多心經》（原文「般若」上誤加「金剛」二字）。^[1]淨覺《注般若心經》迄今共發現兩個抄本。敦煌縣博物館所藏者為第一個抄本。

1954年，日本學者竺沙雅章在京都大學人文科學研究所收藏的倫敦大英博物館的敦煌寫本微縮膠卷中，發現了淨覺《注般若心經》的另一個抄本，編號是斯坦因四五五六。此抄本首缺，字跡也不甚清晰（報導見1958年10月日本《佛教史學》第七之三）。

向達在任子宜處看到前述抄本時，曾把淨覺《注般若心經》抄出。此後，向達的抄本經外國學者抄傳到國外，輾轉傳到日本。柳田聖山以斯坦因本為底本，參照向達手抄本作了校勘，並詳加注釋，發表在1967年由法藏館出版的《初期禪宗史書的研究》的「資料的校注」之中。可見，敦煌縣博物館所藏淨覺《注般若心經》（下稱敦博本）在沒有正式發表以前，已通過向達的抄本為部份學者所知。但這裡所發表的淨覺《注般若心經》是筆者的新校本，是以敦博本為底本，既參照了斯坦因原本，又參考了柳田校本而校出的。柳田聖山教授的校勘成果，被充分吸收。

（二）淨覺及其著作

關於淨覺的事蹟，一般佛教史書無載。從敦煌文書中發現的淨覺的另一部著作《楞伽師資記》的自序、這裡發表的《注般若心經》前面的李知非的「略序」，以及《全唐文》卷三二七所載王維的《大唐大安國寺故大德淨覺師碑銘並序》三個資料，記載了淨覺生平的部分情況。

淨覺，俗姓韋。李知非「略序」說其祖是「逍遙公」之後。北周韋夔（502～578），京兆杜陵（治今西安市南）人，為北周名將韋孝寬之兄，周明帝賜號「逍遙公」。周武帝以佛、道、儒、三教不同，詔韋夔辨其優劣。「夔以三教雖殊，同歸於善，其迹似有深淺，其致理如無等級」，及著《三教序》奏上，帝覽而稱善（《北史》卷六十四本傳）。

p. 239

武則天時任司屬卿（宗正卿）的韋思謙，「其先自京兆南徙，家于襄陽」（《舊唐書》卷八十八本傳），就是韋夔的後裔。其子承慶、嗣立皆在武則天，唐中宗時受到重用。《舊唐書》卷八十八「韋嗣立傳」載：

嗣立與韋庶人宗屬疏遠，中宗特令編入屬籍，由是顧賞尤重。嘗於驪山構營別業，中宗親往幸焉，自製詩序，令從官賦詩，賜絹二千匹。因封嗣立為逍遙公，名其所居為清虛原幽棲谷。

《通鑑》卷二百九載：

嗣立與周高士韋夔同族，賜爵逍遙公。嗣立，皇后之疏屬也。

這裡提到的韋庶人即唐中宗的皇后韋氏，因效仿武則天壟斷朝政，毒死唐中宗，唐隆元年（710）被臨淄王李隆基（後為玄宗）率兵所殺，追貶為庶人。韋承慶、嗣立之子皆見史傳，並沒有出家為僧者，因此，淨覺很可能屬於他們的孫輩。王維《碑銘》說淨覺是「孝和皇帝庶人之弟」，自然不是親弟，而原是「宗屬疏遠」之弟。然而在韋后專權之時，「樹用親黨，廣納貨賂」，沾親帶故者自不必說，甚至「臧獲屠販之類，累居榮秩」（《舊唐書》卷五十一「韋庶人傳」）。淨覺正是在這個時候出家為僧的。

王維《碑銘》說：

中宗之時，後宮用事，女謁寢盛，主柄潛移。戚里之親，同分珪組，屬籍之外，亦縮銀黃。況乎天倫，將議封拜，促尚方令鑄印（原「尚」作「上」），命尚書使備策。詰朝而五土開國，信宿而駟馬朝天。禪師歎曰：昔我大師尚以菩提釋位，今我小子欲以恩澤為侯。仁遠乎哉，行之即是。裂裳裹足以宵遁，乞食糊口以兼行，入太行山，削髮受具，尋某禪師故蘭若居焉。

李知非「略序」說：

其禪師年二十三，去神龍元年在懷州太行山稠禪師以錫杖解虎鬥處修道，居此山注《金剛般若理鏡》一卷。其靈泉號『般若泉』也。

看來這兩個記載說的是同一個時間的同一件事。據此，淨覺在唐中宗復位的神龍元年（705）

p. 240

為逃避從韋后封官授爵的恩榮，到懷州（治今河南沁陽）太行山的北齊僧稠（480～560）曾住過的地方出家修道。《續高僧傳》卷十六「僧稠傳」載，北齊文宣帝天保三年（552）為僧稠在鄴城西南八十里龍山的南邊建雲門寺，請他居住。並引《雲門象圖》的記述，說僧稠「解虓虎之鬥情，禁稍養之深毒。」可見淨覺修道的地方就是屬於太行山脈的龍山的雲門寺舊址，在今河南安陽縣西南的寶山。

神龍元年（705）淨覺年二十三。可見他生於唐高宗永淳二年（683）。大概從北周逍遙公韋夤以來，韋氏家族就信奉佛教。在淨覺出家之前，已經奉佛學禪了。據《楞伽師資記·序》[\[2\]](#)，記載武則天大足元年（700），淨覺在東都洛陽「遇大通和上諱秀，蒙授禪法，開示悟入，似得少分。

每呈心地，皆云努力」。四年後，神秀去世。由此可知，淨覺在到太行山出家爲僧之前，已經從神秀接受北宗禪法。

太行山「靈泉」（般若泉，《楞伽師資記》的「太行山靈泉谷」當爲同地）距洛陽不遠。看來淨覺有時也離開此地回到洛陽。《楞伽師資記》自序說：

有安州壽山大和上諱蹟，俗姓王，太原祁縣人也。因高祖作牧，生在雲夢之澤，是蘄州東山忍大師傳燈弟子也。……大唐中宗孝和皇帝景龍二年，有勅召入西京。便於東都廣開禪法。淨覺當即歸依，一心承事，兩京來往參覲，向經十有餘年，所呈心地，尋已決了。祖忍大師授記云；安州有一箇，即我大和上是也。

李知非「略序」說：

淨覺……先是荊州秀大師門人，復是洛洲嵩山禪師足下，又是安州壽山蹟大師傳燈弟子。古禪訓曰：宋太祖時，求那跋陀羅三藏禪師以《楞伽》傳燈，起自南天竺國，名曰南宗。次傳菩提達磨禪師，次傳可禪師，次傳慧可禪師，次傳蘄州東山道信禪師，遠近咸稱東山法門也。次傳忍大師，次傳秀禪師、安禪師、蹟禪師。此三大師，同一師學，俱忍之弟子也。……其蹟大師，所持摩納袈裟、瓶鉢、錫杖等，並留付囑淨覺禪師。比在兩京，廣開禪法，王公道俗，歸依者無數。

弘忍（601～674）的著名弟子有十一個，其中的潞州法如、荊州神秀、安州玄蹟、嵩山慧安（老安、道安）、資州智詵及南宗創始人韶州慧能等人最爲有名。淨覺在景龍二年（708）

p. 241

師事玄蹟之前，除從神秀受傳禪法，還師事過嵩山慧安。

慧安（582～709），《宋高僧傳》卷十八、《景德傳燈錄》卷四都有傳，另《全唐文》卷三九六有宋儋撰的《嵩山會善寺故大德道安禪師碑銘》。他師事弘忍的時間，《宋高僧傳》、和《傳燈錄》講是在「貞觀（627～649）中」，是不可能的。據《傳法寶紀》，道信死於永徽二年（651），弘忍才嗣法傳禪。慧安只能在此之後從弘忍學禪，而此時慧安已經七十多歲被人稱爲老安。此後遊歷終南山、滑臺，久視元年（700）與荊州神秀、安州玄蹟，隨州玄約一起應武則天之詔請入京。慧安經常住的地方是嵩山少林、會善二寺。在神秀去世時（706），慧安曾回家鄉荊州，去過當陽玉泉寺。此年受中宗賜的紫袈裟，並應請入京受供養三年。景

龍三年（709）死於會善寺。慧安的禪法雖屬北宗，但與神秀有所不同，據《圓覺經大疏鈔》卷三之下，劍南成都府保唐寺無住的禪派就起源於慧安。原來慧安有一在俗弟子陳楚章（或作璋），授禪法於無住；無住雖又從無相（金和尚）受法，但其禪法與無相有異，主張「教行不拘而滅識」，即不要一切修行儀式，認為「禮懺轉讀，畫佛寫經」皆是「妄想」所為；又認為「起心即妄，不論善惡」，「無憶無念即真，憶念即妄」。《歷代法寶記》也說陳楚章「說頓教法」。《傳燈錄》卷四載，坦然、懷讓到嵩山參慧安，問「如何是祖師西來意」，答曰：「何不問自己意」，「當觀密作用」；當問：「如何是密作用」時，慧安「以目開合示之」。意為應自悟本性。《宋高僧傳》卷九「懷讓傳」說：懷讓受慧安啓發而南下曹溪師事慧能。看來慧安的禪法比較接近於南宗的頓教禪法。

關於淨覺最欽敬之師玄蹟，除前面介紹的資料外，所知甚少。從淨覺《楞伽師資記》所引的資料來看，他是在玄蹟所撰的《楞伽人法志》的基礎上寫的。玄蹟在《楞伽人法志》中以《楞伽經》為心要，說他是在咸亨元年（670）到雙峰山師事弘忍的，「首尾五年」，「蒙示《楞伽》義云；此經唯心證了知，非文疏能解」，又記載弘忍死前說的話：「如吾一生，教人無數，好者並亡。後傳吾道者，只可十耳。我與神秀論《楞伽經》，玄理通快，必多利益……」，又對玄蹟說：「汝之兼行，善自保愛，吾涅槃後，汝與神秀，當以佛日再暉，心燈重照。」從這些記述，可知玄蹟是以與神秀共承弘忍之後自許的。

淨覺在玄蹟門下十有餘年，即從景龍二年（700）到開元六年（718）以後。在這期間，他除來往於長安、洛陽之外，還曾回到太行山靈泉谷，《楞伽師資記》署名是：「東都沙門釋淨覺居太行山靈泉谷集」，就是個證明。此書記載：「唐朝荊州玉泉寺大師諱秀，安州壽山寺大師諱蹟，洛州嵩山會善寺大師諱安，此三大師，是則天大聖皇后，應天神龍皇帝、太上皇，前後為三主國師也。」按睿宗自尊為「太上皇」是在先天元年至開元四年死為止（712~716），死後才有「睿宗」的廟號。據此，《楞伽師資記》是淨覺在這四年之間寫於太行山靈泉谷的。

p. 242

開元十五年（727），金州司戶尹玄度、錄事參軍鄭暹等，「於漢水明珠之郡」，請淨覺注釋《般若心經》。在這期間，「皇四從伯中散大夫

行金州長史」李知非「每親承妙決諦觀奧義」，看來與淨覺相處十分親密。對於李知非「略序」中的這段記述如何理解？

唐代金州屬山南西道，在今陝西南部的漢水流域，治所在西城（今安康）。所謂「漢水明珠之郡」，即指金州，實即治所西城。唐代有時改郡為州，有時改州為郡。柳田聖山以為「漢水明珠之郡」在今「陝西寧羌州沔縣之西部」（1967 法藏館出版《初期禪宗史書的研究》第二章第六節），又不知其所據。金州有戶不到二萬，按《舊唐書·職官志》屬於「下州」，應有刺史一員，別駕一人，長史一人（正六品上），司馬一人，錄事參軍事一人（正八品上）及司戶、司法等各一人（正八品下）。李知非是「皇四從伯」，意為與中宗、睿宗（二人是兄弟）是從兄弟關係，是玄宗的從伯父（排行四），其事跡不見史傳。「中散大夫」屬正五品上。李知非與金州司戶、錄事參軍是淨覺的信徒和供養者。淨覺注《般若心經》時年已四十五歲。

李知非「略序」說玄曠將衣鉢「並留付囑淨覺禪師」，是否可信？已不可考。這種說法雖為早期禪宗師資傳衣說，但不能看成是祖統說。從淨覺《楞伽師資記》來看，他雖以神秀、玄曠、慧安「俱承忍禪師後」，實際以神秀為六祖，又以普寂、敬（景）賢、義福、惠福「俱承大通（神秀）和上後」。這與神會的祖統傳衣（傳「祖傳袈裟」，據稱是達摩的袈裟）說，是不可相提並論的。

王維的《碑銘》稱淨覺是「大唐大安國寺故大德淨覺師」。大安國寺是睿宗捨即位前的舊邸建造的，曾在這裡從崇業受菩薩戒（《宋高僧傳》卷十四）。淨覺何時入住此寺，何時去世，不得其詳。

淨覺的著作，迄今只知有三種：（1）《金剛般若理鏡注》一卷，已佚。（2）《楞伽師資記》一卷，胡適於 1926 年從敦煌遺書中發現三種抄本（斯坦因二〇五四、四二七二和伯希和三四三六），交朝鮮人金久經校刊出版，金後又重加校訂，收入 1934 年於沈陽出版的《葦園叢書》之中。日本矢吹慶輝 1930 年發現第一種，在《鳴沙餘韻》（1930 年岩波書店出版）中影印介紹，後以此為底本，校之以金氏本，收在《大正藏》第八十五卷之中。以上諸本的序文皆首缺。1954 年篠原壽雄在《內野台嶺先生追悼論文集》中發表了用以上諸本重加校訂並作注釋的《楞伽師資記校注》。1967 年柳田聖山在《初期禪宗史書的研究》（法藏館版）的書後，所附資料中，吸收以往成果，又利用田中良昭新的發現（伯希和 三二九四、三五三七），發表了新校訂的《楞伽師資記序》，補上卷首所缺一百六十餘字。這部分記述淨覺師事神秀、玄曠事蹟，十分重要。此後，柳田又校勘、日譯了此書全文（《初期的禪史 I》，1971 年築摩

書房版)。《楞伽師資記》是淨覺站在北宗的立場所寫的早期禪宗的史書。因重視《楞伽經》對禪法的指導意義，

p. 243

以此經的譯者劉宋的求那跋陀羅為初祖，此後是菩提達摩、惠可、僧粲、道信、弘忍和神秀、玄曠、慧安以及普寂、敬賢、義福、惠福，記述八代十三人的詳略不同的傳記，從所引證看，是直接吸收道宣《續高僧傳》和玄曠《楞伽人法志》的資料而寫成的。引用經典很多，除《楞伽經》外，尚有《華嚴》、《般若》、《法華》、《金光明》、《維摩》、《涅槃》、《無量壽》等經及《大智度論》、《中論》等，對傳為達摩述的《二入四行論》（《略辨大乘入道四行，弟子曇林記》）以及弘忍《修心要論》（未引題目）等也加以引述。在道信章引其《入道安心要方便法門》竟達全書的五分之二篇幅。本書對研究早期禪宗祖師及北宗的禪法主張有很大參考價值。（3）《注般若波羅蜜心經》一卷。

二、《注般若心經》思想略析

《般若心經》有不少譯本。後秦鳩摩羅什譯為《摩訶般若波羅蜜大明咒經》，唐玄奘譯為《般若波羅蜜多心經》（649年譯），此外，唐代的法月、般若和利言等、智慧輪、法成也都有異譯本，宋代施護譯為《佛說聖佛母般若波羅蜜多經》。其中以玄奘的譯本最為流行，注釋也多，據《昭和法寶目錄》卷一，中國的注釋書達七十七種，日本的注釋書達四十五種。《般若心經》篇幅很小，玄奘譯本題目和正文總共才二百六十八字，但卻從整體上概括了般若類經典的基本內容，故稱「心經」。淨覺所注的就是玄奘的譯本，是中國最早的注釋本之一。

無論是禪宗的南宗還是北宗，可以說它們的禪法的基本理論基礎都是般若空論和涅槃佛性論。二者的重要區別是：北宗又特別受到《楞伽經》和《大乘起信論》的影響，重觀心證悟真如實相，主張藉定發慧，達到解脫；南宗則特別發揮《維摩經》和《大涅槃經》中有關「不二法門」和「無二之性即是實性」的說法，強調「無念」，定慧不二，即煩惱為菩提，把坐禪修行寄於自然和日常生活之中。淨覺先後師事過神秀、慧安和玄曠，自然接受的是北宗禪法，但因為慧安的禪法有接近慧能頓教禪法的傾向，加之在當時已出現頓教禪法日漸流行的趨勢，在淨覺的《注般若心經》中也有許多接近南宗頓教禪法的說法。

應當指出，淨覺的《注般若心經》沒有專門論述禪法，但他的一些注釋，確實可以看做是對禪法的理論主張。

下面從三個方面進行介紹。

(1) 對世界和一切觀念、言教的徹底否定

《般若心經》反映的是般若類經典的「諸法性空」的基本思想，即使它的大部分語句，也可以在後秦鳩摩羅什譯的《摩訶般若經》的「習應品」、「無生品」、「勸持品」中找到。此經通過對五蘊（色受想行識）、六根（眼耳鼻舌身意）、六境（色聲香味觸法。以上統稱「十二處」）、六識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

p. 244

以上三項統稱「十八界」）、十二因緣（無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死）以及佛教的四諦（苦集滅道）和各種教法的否定，來論證人空和法空，即世界上的一切事物和現象，包括人們的身體和精神活動，皆空無自性，虛切無實，不應執著，無須追求。但是，我們通過「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」的字句，又看到肯定一切的可能性。問題是作如何的解釋。從南北朝以來佛學界的一個重要課題是如何把般若空論與涅槃佛性論溝通。一個普通的做法是：一方面用「空」這個取消一切現象和差別的概念來論證世俗認識及其面對的一切對象皆虛幻不實，而另一方面，又把「空」安置為世界萬有的統一性基礎，並說它就是超越時間、空間的「法性」、「真如」或「佛性」、「涅槃」，要人們去追求。按照這種觀點，「一切皆空」可理解為一切是「空」這種本體的表現；「空即一切」可解釋為「空」是一切的依據。佛性超言絕象，無形無相，是成佛的依據。北宗重觀心看淨，通過觀空而淨心，體悟實相真如。內外、淨染、空有，界線森然，通過坐禪修證才可將它們溝通。南宗以「無念為宗，無相為體，無住為本」，「直指見路」，主張即煩惱是菩提，見性成佛。可以說「頓」就頓在「不二法門」上，即內外、淨染、空有等等對立的事物和概念，皆是不異不二的。是無須通過坐禪修行的繁瑣「階漸」來將二者溝通的。

淨覺在《注般若心經》中對「不二」之論也作了不少發揮，但他首先是結合《般若心經》的內容把「人法二空」的道理解釋清楚。在他的解釋中，有不少地方不是密切結合原文作解釋，而是借題發揮。

淨覺把經中說空的內容分爲五部分：爲小菩薩說人空；爲大菩薩說法空；破緣覺妄想十二因緣之見；破聲聞妄想四諦生滅之見；破菩薩妄想三乘十地之見。認爲說五蘊空、十二處空、十八界空，是講人法二空；說「無無明……亦無老死盡」的十二因緣空是破緣覺乘；說苦集滅道四諦空就是講聲聞乘空（以上二乘是小乘）；說「無智與無得」就是講菩薩乘空（此爲大乘）。這樣就得出了一切皆空的結論。

然而對於一個修行者來說，是否加以認識一切皆空爲最後目的呢？淨覺沒有這個意思。請看他所描繪的「觀自在菩薩」的形象：

菩薩內觀四大（按；地水火風，即「色」）、五蘊，空無所有，而得自在也。外觀十方國土，空不可見，而得自在也。肇云：法無有無之相，故無數於外；聖無有無之知，故無心於內。若如此者，處有不有，無心於有有之場；居空不空，不在於空空之境。心淨不動，境淨不移，物我虛通，一切無礙，故言自在菩薩也。

p. 245

所引《肇論》的原文是出在《涅槃無名論·妙存第七》，即：

然則法無有無之相，聖無有無之知。聖無有無之知，則無心於內；法無有無之相，則無數於外。於外無數，於內無心，此彼寂滅，物我冥一，怕爾無朕，乃曰涅槃。涅槃若此，圖度絕矣。

可見，「一切皆空」只是在修行中所應達到的一個較淺層次的認識。有了這種認識雖可以擺脫由於對物質或精神的事物的愛憎取舍所帶來的苦惱，使人達到一種「自在」的精神狀態，但它本身仍是執著。把「空」看作一種特有的形態、境界，作爲追求的目標，就難免陷入新的苦惱。因此，在取得「一切皆空」的認識以後，還應再進一步，即認識世界萬有本無「有無之相」，沒有任何差別；人們也應取消頭腦中的「有無」觀念，這樣才可以「處有不有，無心於有有之場；居空不空，不在於空空之境」。這種超脫有無之外，物我冥通的精神境界，就是「涅槃」。這時的認識是最高層次的認識，它可用三個字表示，即「無所得」。這對一般人來說確實不好理解，但在當時一些佛教學僧的著作中，卻常常明確地這樣講。讓我們看看淨覺是如何解釋的。

（2）認爲「空無所得」是最高的認識境界

首先，淨覺認為達到人、法（一切事物）兩空可以使人在精神上擺脫人生煩惱，獲得輕鬆自由的感覺。他在解釋「心無罣礙」時說：

若見佛取相，即被佛礙。若見法取法，即被法礙。若見人得名聞利養，眾皆心動，即被人礙，何況作惡業也。若了內空，即不被六根之繫縛；若了外空，即不被六塵之障礙。人空法空，即無罣礙也。《維摩經》云：達諸法相無罣礙，故稽首如空無所依也。

「無罣礙」，即無所牽掛，無所煩惱。這只有認識人法二空，對佛、一切物質的或精神的事物、人間名利，無所取捨時，才能做到。

第二，「空」，「無相」本是自然的、實際的，是世界萬有的本性，因此，它也被稱做「實相」、「真如」、「法性」。人們的認識如果與它相應、相符，就是最高的智慧。因為它如同道家所說的最高本體「道」那樣無形無相，無響無聲，所以人們對它的認識不能採取一般的方法，只能以直觀體悟的方法，而所達到的智慧就是「空無所得」。「空無所得」是與真如實相，與空是相應的。淨覺在解釋「依般若波羅蜜多故」時說：

p. 246

依般若，空無所得也。即大象無形，大音希聲，道隱無名也。

「道隱無名」，可解釋為「道」這種絕對狀態和最高本體，超言絕象，不可名狀。因此，「空無所得」的智慧也非文字語言可以表述。

淨覺在《注般若心經》開頭有一段話：

般若有二種：一者文字般若；二者深淨般若。文字般若者，口說文傳；深淨般若者，心通默用也。

這種說法的根據，無從考察。據隋代慧遠《大乘義章》卷十記載，《大智度論》說有三種般若，即文字般若、觀照般若、實相般若。第一種指成文經典《般若經》；第二種是通過禪觀所得到的智慧（「慧心鑒達名為觀照」），被認為是「般若體」；第三種是「前觀照所知境界。諸法體實，名之為實；實之體狀，目之為相」，一般指法相、真如、佛性等。看來淨覺講的「深淨般若」，即這裡的第二、三種般若的綜合說法，實指一種先天的，永恆的智慧或道德屬性，即佛性。因此他把《般若心經》中的「行深般若波羅蜜多時」解釋為「時者，了了見佛性之時也」，意為運用般若之智慧觀想世界萬有，體悟一切皆空的過程，就是使先天的

佛性顯現的時候。「佛性」，即「菩提種子」，悟性，它的顯現，就是證明已得到「無所得智」。

第三，達到「無所得」的認識境界，就永遠擺脫生死輪迴，進入「涅槃」。淨覺在解釋「以無所得故」時說：

有所得，煩惱熾然。無所得，涅槃清涼也。菩薩得虛空三昧，以無所得而得也。若如此者，乘即非乘，地何所地也。羊車、鹿車、大牛之車，十地六波羅蜜，空無所得也。

羊、鹿、牛三種車，是《法華經·譬喻品》中用來比喻聲聞、緣覺、菩薩三乘的，加上「十地六波羅蜜」，是概括一切佛教教義和修行理論的。在般若學說中，它們都屬於「世諦」，即順應世俗社會的情況而用來進行教化的。如果進入「空無所得」的認識境界，達到涅槃，那麼此時的認識屬於「第一義諦」或「真諦」，對上述教法自然也是「空無所得」的。重直覺內觀，輕文字言教，是禪宗南北宗的共同特點，只是南宗有進一步發展罷了。

關於「無所得」的智慧，並非淨覺的發明，他只是對此有所發揮而已。《大智度論》卷十八載：

p. 247

得諸法實相，以無所得為得。

諸法實相中決定相，不可得故，名無所得。

《大涅槃經》卷十七有曰：

無所得者則名為慧，菩薩摩訶薩得是慧故，名無所得，有所得者名為無明，菩薩永斷無明闇故，故無所得。是故菩薩名無所得。復次，善男子，無所得者名大涅槃，菩薩摩訶薩安住如是大涅槃中，不見一切諸法性相，是故菩薩名無所得。……菩薩摩訶薩得阿耨多羅三藐三菩提時，悉無所見，是故菩薩名無所得，有所得者名為聲聞、緣覺菩提，菩薩永斷二乘菩提，是故菩薩名無所得。

可見淨覺的釋文並沒有超出佛典的原意。

(3)、出世與入世相通——「生死性即涅槃」

這是淨覺思想中最有特色的部分，也是與南宗禪法理論比較接近的部分。南宗禪法的重要特點是在理論上論證出世和入世、煩惱與菩提、凡夫與賢聖（佛菩薩）、生死與涅槃是相通的，不一不異的；在修行方法上簡化程序，主張直觀頓悟。南宗禪法的這種主張的重要理論是「不二」（或「無二」）法門。如惠昕本《壇經》所說：

無二之性，是名實性；於實性上建立一切教門。

那麼淨覺是如何運用不二法門解釋《般若心經》的呢？

本來在《般若心經》中已包含色空不二的思想，如「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色，受想行識，亦復如是」。這是論證入世與出世、煩惱與菩提、俗諦與真諦相即不二的重要理論根據。在淨覺的解釋中，也是在發揮著這種理論。僅引幾段：

色不異空，即色即是空也。色即非色，除其有見也。空不異色，即空即是色也。空即非空，除其無見也。

非空非色，即除其真色；非色非空，即除其真空。真俗並無，色空俱盡，非安立諦，即諸佛如來乘也。

「色」指「四大及其所造」，可理解為客觀物質世界及人的身體；「受想行識」可理解為主觀精神世界。二者皆「空」，既可理解為皆空幻無實，又可解釋為皆為「空」

p. 248

（畢竟空、空性、法性）這種絕對本體的表現。如能在認識看到二者相即相入，不一不異，從二者統一性上把握它們，就可進入佛的境界。

按照大乘佛教的心性理論，心分淨（真如）、染（無明）兩個方面。前者為善的部分，無始無終；後者為惡的或善惡相俱的部分，也稱之為「妄心」或「阿賴耶識」，無始，但可斷滅。通過修行，可修善斷惡，使前一部分（即佛性）顯現，而使後一部分斷滅。《大乘起信論》等對此有所詳細論證。北宗的觀心看淨禪法，也深受這種理論的影響。但淨覺在注釋《般若心經》中，卻認為二者相即不二，如對「不垢不淨」解釋說：

垢淨皆是心也。心本無心，誰垢誰淨也。如人夢見明月寶珠，落在淤泥不淨，以水洗之。睡覺之後，珠本不入泥中，何曾有垢？元不水洗，何曾有淨？明珠本常淨也。是以妄即非妄，而妄本來無妄；真即非真，而

真未曾不真也。故知垢即非垢，而垢本來無垢；淨即非淨，而淨本來常淨。

這種見解，可以說是通向頓悟論的橋樑。

成佛是在現實的生存之中，還是在虛無縹渺的來世？這是佛教信徒最關心的問題。對這個問題的解釋，構成了佛教理論的重要內容。隋唐佛教宗派的一個普遍的傾向是盡量縮小此岸與彼岸，煩惱與解脫的距離，如天台宗講「三諦圓融」、「六即」（六即佛，其中「理即」是說眾生本具佛性；「究竟即」是講佛性顯現成佛；六即本身又是互相圓融的）；華嚴宗講法界重重無盡，重重無礙，主張「疾得成佛」。禪宗的南宗自不必說，就是早期禪宗和北宗，也有這種傾向。道信強調《楞伽經》中「諸佛心第一」的教義，認為「念佛即是念心，求心即是求佛」，坐禪看心比讀經做功德更重要（見《楞伽師資記》）；弘忍繼承此教，認為「守本真心，是入道之要」（《最上乘論》）；北宗代表人物神秀，更重視觀心，把三聚淨戒以至六度、念佛、造寺塑像，做各種功德，統統往觀心方面解釋。說「過去所修功德，皆非外說，唯只論心。心是眾聖之源，心為萬惡之主」，「但能攝心內照，覺觀常明……超凡證聖，目擊非遙，悟在須臾，何煩皓首？」（《觀心論》）這些說法無非是要人們相信成佛非遙遙無期，現實之中有彼岸，人人有成佛的可能。

淨覺借解釋《般若心經》也表述了這種思想。他在注釋「無罣礙故，無有恐怖」時說：

了生即是無生法，非離生法有無生，故無有恐怖也。賢護云：心有想念，便成生死，心無想念，究竟涅槃（按，此引自《大集經賢護分。思惟品第一之二》）

p. 249

也。是故恐者，如大雷霹靂之時，螻蛄小蟲悶絕而死，大鵬之鳥，鼓翼而舞。聲聞、緣覺，聞說身中自證道果而生恐怖，不信正法也。菩薩摩訶薩行住坐臥，普現色身三昧，得無礙解脫，故無恐怖。

在注釋「遠離顛到夢想」時說：

捨生死外覓菩提，棄煩惱別求淨土者，如逃形避影，轉益身疲；嫌跡遠藏，彌加腳倦。欲得影住，淨坐安身；欲得跡滅，無過息足也。……若知五蘊是圖淨明理，即朝聞道，夕死可矣。

在「究竟涅槃」下面注曰：

對生死說涅槃，對涅槃說生死。若無生死可生死，亦非涅槃可涅槃，是名為究竟也。所以者何？生死性即是涅槃，名別體不別也。如火即熱，水即冷，生死即是清涼處也。……禪偈云：捨木，鑽無火；背水，冰難成也。

以上所引，包含三個意思：

第一，在現實的生活中即存在著通往覺悟解脫的可能性，眾生自身皆可自證道一，果，關鍵在於自己能否在認識中擺脫一切世俗觀念。

第二，如果想離開現實社會，在自身之外尋求覺悟，找到通向佛國淨土的道路，這是不可能的。

第三，生死與涅槃雖相對而存在，但二者又是相即不二的，「生死性即是涅槃，名別體不別」。正確的修行方法是在日常生活中修證成佛。

這些觀點，中心貫徹著「不二」思想：色空不二，真俗不二，煩惱菩提不二、生死涅槃不二……北宗與南宗禪法的重要區別，就在對「不二」法門的理解和應用上。南宗將淨染、迷悟兩個對立方面直接等同起來，講「單刀直入」，不主張在兩者之間架設橋樑、階次；而北宗一方面承認二者對立，同時又認為中間必須有階次，有漸修的程序，否則二者難以溝通。淨覺的禪法主張在《注般若心經》中沒有得到全面的表述，僅從以上的介紹來看，在禪法的指導思想上是比較接近南宗的理論的。

綜觀《注般若心經》全文，淨覺主要是發揮般若空論和涅槃性論的思想，在論述中又將二者自然溝通，最後的落腳點是講煩惱菩提、生死涅槃相即不二。在釋文中，他還引用了《法華經》、《華嚴經》、《維摩經》、《楞伽經》、《大智度論》、《中論》、《十二門論》以及《肇論》、《三論玄義》等。傳為北魏菩提達摩述的《二入四行論》（見《續高僧傳》）

p. 250

卷十六、《景德傳燈錄》卷三十的《略辨大乘入道四行·弟子曇林序》，另有敦煌抄本），在釋文中也有引用，但稱之為《安心論》。此外，還引用了杜正倫的碑文：「真如性淨，非三際之有殊；正覺道成，無一法之可得也」。據日本柳田聖山考證，在敦煌寫本《修心要論》（伯希和三五五九號）的後面，有題為《導凡趣聖心決》的短文，上面有：

初菩提達摩，以此學傳慧可，慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信（傳）大師弘忍，弘忍傳法如，法如傳弟子道秀等。是道信有杜正倫作碑文。此文忍師弟子承所聞傳。

據此，淨覺引的杜正倫的碑文，也許就是為道信寫的碑文。^[3]我們從淨覺的引證，可以了解他的思想淵源。

關於比丘光範的跋文在《注般若心經》之後，有跋文曰：

遺法比丘光範，幸於末代，獲遇真詮。伏睹經意明明，兼認注文了了。授之滑汭，藏保筐箱。或亦披尋，即喜頂荷。旋忘二執，[泳-永+(贊-貝+月)] 曉三空。實眾法之源，乃諸佛之母。無價大寶，今喜遇之。苟自利而不濟他，即滯理而成悞法。今即命工彫印，永冀流通。凡（下缺）

向達在《西征小記》（載《唐代長安與西域文明》）中說：

光範跋缺一葉，不知僅刻《心經》一種，抑兼指前三者而言。任君所藏，當是五代或宋初傳抄本，每半葉六行，尚是宋藏格式也。

筆者認為，從光範的跋文看，特別從筆者在字旁加上黑點的句子來看，光範「命工彫印」的只是《注般若心經》，而不包括前面的《南宗定是非論》、《壇語》、《南宗定邪正五更轉》和《六祖壇經》。中國在唐末已開始有木版彫刻，五代、宋時已漸普及。光範是首次將《注般若心經》付諸彫印的人。至於他所得書的地點，跋文說是「滑汭」，日本柳田聖山在《初期禪宗史書的研究》的附錄《注般若心經》的注文中認為是「安徽省廬州府的東境」，似不妥當。「滑汭」，意為滑水的彎曲之處。古代滑水經今河南滑縣北而東，

p. 251

因此，「滑汭」也許就是在洛陽東北的滑州治所白馬（滑臺，今滑縣東部）。到底光範在這裡僅僅得到《注般若心經》，還是得到其它抄經，就無從考知了。

最後，容我在這裡向周紹良先生表示衷心的感謝，是周先生最早提供出敦博本的照片，使我有機會對《壇經》、《定是非論》及《注般若心經》等進行研究、效勘。

三、注般若波羅蜜多心經校本

唐 淨覺

這是敦煌縣博物館所藏七七號寫經中的第五個抄本。

前有「皇四從伯中散大夫行金州長史李知非略序」。據此序文，淨覺是在唐玄宗開元十五年（727）於金州（治西城，今陝西安康）作此注的。序文後的《般若波羅蜜多心經》下有「此（按，當為「嗣」）法沙門釋淨覺注」八字，尾題是「注般若波羅蜜多心經卷終」。原經題及注文中的「波羅蜜」皆作「波羅蜜」。最後附有比丘光範寫的跋，文不全，後缺。

1943年向達從敦煌縣任子宜處見到此抄本，曾將此注抄出。後來此抄本經外國學者抄傳國外。1954年日本京都大學人文科學研究所的竺沙雅章在館藏倫敦大英博物館所藏敦煌文書的縮印膠卷中發現另一抄本《注般若波羅蜜多心經》（S4556），首缺，後面也沒有光範的跋文（後面稱斯坦因本）。柳田聖山以此為底本，參照向達手抄本作了校訂，1967年作為《初期禪宗史書的研究》的附錄資料由法藏館出版。

此敦博本《注般若波羅蜜多心經》在校訂過程中參考了斯坦因本和柳田校本。

注般若波羅蜜多心經

皇田從伯中散大夫行金州長史李和非略序

夫法身無象，應物以形。般若無知，對緣而照。其文省，無知亦無得；其理深，照見五蘊（原本「蘊」皆作「蔭」，今一律改過）皆空。十二部經之正宗，三世諸佛之母也。

於是大唐京兆大安國寺沙門諱淨覺，俗姓韋，祖逍遙公之後也。先是荊州秀大師（原本缺「師」字，從柳田本校加）門人，復是洛州嵩山禪師足下，又是安州壽山曠大師傳燈弟子（「門人」之後的二十三字，原缺，據柳田本加）。古禪訓曰：宋太祖時，求那跋陀羅三藏禪師以《楞伽》傳燈，起自（此「自」原缺，據柳田本加）南天竺國，名曰南宗。次傳菩提達磨禪師，次傳可禪師（原「可」前衍「粲」

字），次傳粲禪師（原缺「次傳」，「粲」下衍「可」字），次傳蘄州東山道信禪師，遠近咸稱東山法門也。次傳忍大師，次傳秀禪師、安禪師（斯坦因本「安」前有「道」字）、蹟禪師。此三大師，同一師學，俱忍之弟子也。其大德三十餘年居山學道，早聞正法，獨得髻珠，益國利人，皆由般若波羅蜜而得道也。

其蹟大師，所持摩（原作「磨」，從柳田本改）納袈裟、瓶鉢、錫杖等，並留付囑淨覺禪師。比在兩京，廣開禪法，王公道俗，歸依者無數。其禪師年二十三，去神龍元年（「去」字，斯坦因本同。柳田本改作「起」，不妥。「去」意為「過去的」，是淨覺二十三歲那年），在懷州太行山稠禪師以錫杖解虎鬥處修道，居此山注《金剛般若理鏡》一卷。其靈泉號名《般若泉》也（原缺「若」字，據柳田本加）。古相傳高歡之時，稠禪師於太行山靈泉，見兩虎鬥，爭一鹿，以錫杖分之，兩虎伏地，不敢爭也。稠禪師涅槃後數百年，無人住持，靈泉涸竭，柏樹彫朽。自從大唐淨覺（原本誤寫為「學」）禪師尋古賢之迹，再修葺禪宇（原本「宇」前有「師」字，從斯坦因本刪），掃灑，未經三日，涸泉為湧出，朽柏為之再茂也（原本二「為」字皆誤寫為「謂」）。

後開元十五年，有金州司戶尹玄度，錄事參軍鄭暹等，於漢水明珠之郡，請注《般若波羅密多心經》一卷（原本「般若」下缺「波羅蜜」三字），流通法界。有讀誦者，願依般若而得道也。

知（原本作「如」，據柳田本改）非有幸，每親承妙決諦觀奧義。玄門（原本作「開」，從柳田本）不可測量，晝（原本誤作「盡」，據柳田本改）夜受持，頗亦識其心海。讚曰：

般若真諦，無得無為，

湛然清淨，空無所依。

般若波羅蜜多心經

嗣（原作「此」）法沙門釋淨覺注

般若有二種：一者文字般若；二者深淨般若。文字般若者，口說文傳；深淨般若者，心通默用也。（「默」，原作「點」，據柳田本改）

觀自在菩薩

菩薩，西國之名（原缺「名」字，據柳田本加），此云道心眾生也。自在者，法身也。《華嚴經》云：東方入正受，西方三昧起；西方入正受，東方三昧起，名為自在也。凡夫被諸法繫縛五蘊柱上，不得自在也。菩薩內觀四大、五蘊，空無所有，而得自在也。外觀十方國土，空不可見，而得自在也。肇云：法無有無之相，

p. 253

故無數於外；聖無有無之知，故無心於內（此出《肇論·涅槃無名論》「妙存第七」，但文字有變動）。若如此者，處有不有，無心於有有之場（原本作「傷」，參柳田本改）；居空不空，不在於空空之境。心淨不動，境淨不移，物我虛通（「虛」，原本皆寫作「靈」，現一律改過），一切無礙，故言自在菩薩也。

行深般若波羅蜜多時，

時者，了了見佛性之時也（「性」，原作「惟」，據柳田本改）。波羅蜜多，此云到彼岸，解脫心也。般若，此云智慧也（「慧」，原本作「惠」）。行深者，行即無行，聖道空寂，深無涯際也（「涯」原作「廬」）。

照見五蘊皆空，

《中論》云：五蘊和合，故假名為我，無有決定，如樑椽和合故有舍（斯坦因本《「椽」字不清，柳田校作「椽」，誤。又，斯坦因本「舍」下有「焉」字），離樑椽更無有別舍也（「離樑椽」三字，據柳田本補）。故知色如聚沫（原作「末」），受如水泡，想如陽炎，行如芭蕉，識如幻化也。照則五蘊皆空，而得淨明三昧；不照則四蛇共住（「蛇」原誤作「地」），含著無明窟宅也。如千年闇室，有琉璃七寶，人亦不知，有惡鬼六賊，人亦不知覺。燈光一照，闇盡而見長明。則水淨珠生，雲開月朗（原作「即」）。

度一切苦厄。

度生死苦也。苦惱本是（柳田本作「自」）空，厄難非今有。五蘊若是有，輪迴三界苦。五蘊本來空，厄難從何有？

舍利子，

佛為小菩薩說人空也。《涅槃經》云：寧作心師，不師於心（原本缺「不師」二字，「於心」作「心於」。據柳田本校）。凡夫未到此者，要須

開示方可悟入也。舍利子者，弟子也。舍利子者，母名舍利，從母得名，故言舍利子也。

色不異空，空不異色；

色，凡夫見色也。空，二乘見空也。色不異空，即色即是空也（此「也」原本無，據柳田本加），色即非色，除其有見也。空不異色，即空即是色也（此「也」據柳田本加）。空即非空，除其無見也。故龍樹云：即色以明空，離色更無空；即空以明色，離空更無色也。是以空外非色，色外非空，空色性同，故言不異。此一乘道也。

色即是空，空即是色。

色即是空，非色（原作「空」，參柳田本改），外有空也。空即是色，非空外有色也。《大品》云：即色是空，非色滅空。是知得道之人，不以空分別色，知色本非色也。

p. 254

不以色分別空，知空本非空也。非色即是真色，非空即是真空。非空非色，即除其真色；非色非空，即除其真空。真俗並無，色空俱盡，非安立諦，即諸佛如來乘也。

受想行識，亦復如是。

領納爲受，計著爲想，所作爲行，分別爲識也。上明色空本同，受想行識，亦何別也。言空不異受想行識，受想行識不異空，空即是受想行識，受想行識即是空。亦不身外有空，亦不身滅後空，亦不說空爲空，亦不觀空作空也。空尙不見於空，受想行識，更何有也。釋與空義共同，故云亦復如是也。

舍利子，

佛爲大菩薩說法空也。若見有人，人執未盡（原缺「未」字）；若見有法，法執未亡。人空法空，即無人法也。

是諸法空相，

謂諸法本空也。《安心論》云：過去佛說一切法，亦畢竟空；未來佛說一切法（原本「未」前衍「空中尋鳥跡窖雪」七字），亦畢竟空；現在佛說一切法，亦畢竟空。空中尋鳥跡，窖雪擬餘糧，實（原本作「食」。

據柳田本改)非有也。是故諸佛或說空，或說於不空。諸法實相中，無空無不空，是名諸法空相。

不生不滅，

本無今有，是名為生。已有還無，是名為滅也（原本缺「名」字，據柳田本加）。是故因緣聚者，非生；因緣散者，非滅也。《十二門論》云：諸法不自生，亦不從他生（原本多一「不」字，「他」誤作「也」），不共不無因，是故知無生。若法從緣生，是則無自性（原本「性」前多一「惟」字），若無自性者，云何有是法也。故知諸法湛寂，不生不滅也（原本「生」下缺「不」字，據柳田本加）。

不垢不淨，

垢淨皆是心也。心本無心，誰（原作「諸」，參柳田本改）垢誰淨也？如人夢見明月寶珠，落在淤泥不淨，以水洗之。睡覺之後，珠本不入泥中，何曾有垢？元不水洗，何曾有淨？明珠本常淨也。是以妄即非妄，而妄本來無妄；真即非真，而真未曾不真也。故知垢即非垢，而垢本來無垢；淨即非淨，而淨本來常淨。

不增不減。

如來法身，無有邊際。十地滿足，法身亦不增；六道生死，法身亦不減也。

是故空中，

不在內，不在外，即空中無所依，是名空中。

p. 255

無色，無受想行識。

食荇針花，心狂眼病也。空中若有針花，五蘊則不虛也。空中實無針花，受想行識何曾有也。如鏤冰覓字，畫（原作「盡」，參柳田本改）水求文，空不可見也。若見五蘊是有，則種種行生；若見五蘊是空，則恒沙業散也。

無眼耳鼻舌身意，

六根空不在（原作「有」，據柳田本改）內，即眼耳鼻舌身意本非有也。

無色聲香味觸法，

六塵空不在外，即色聲香味觸法本來無也。

無眼界，乃至無意識界。

六識空不在中間（原本缺「不」字，據柳田本加），即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識（原本缺「舌識、身識」，「意」下缺「識」字，據柳田本加），更何有也。故知四大、五蘊、十八界，各無自性也。所以者何？堅執之心是地，身上骨肉是也。愛染之心是水，即血性是也。煩惱之性是火，即暖熱是也。攀緣動念是風，即氣息是也。未有四大，即眼耳鼻舌身意，空無自性也（原缺「自」字，「性」下衍「在」字。據柳田本校）。既有四大（「既」字，斯坦因本不清，柳田本作「脫」，不妥），即地水火風，空無他性也。六根依四大而起，六塵依六識而生，根本尚自空無，枝葉從何而得有也。維摩云：四大無主，身亦無我也。

無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。

此謂十二因緣也。如薰香薰在衣上，即有香氣，善惡種子薰在識中，即有生老病死也（原本作「生死病老也。據柳田本改）。身雖謝滅，識種猶（原作「由」）存，神道悠悠（斯坦因本作「遊遊」，柳田本未改），名為中蘊，七七日已來，隨罪福業報（原缺「罪」字，據柳田本加），人天六道而受生也。《俱舍論》云：六道四生，皆有中蘊之身，由第六意識起愛，所以受生也。若如此者，無色界諸天，雖無粗色，細色仍有；雖無形質，中蘊不無。滅盡定中，識種猶（原作「由」）存，不免三界生死也。十二因緣者，《法華經》云：無明緣行（原本「明」作「名」，「緣」作「元」），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（原缺「緣」字），生緣老死。若知無明（原作「名」）體空，十二因緣本非有也。無明若有，無明即有盡期。無明本空。空無無明，亦無無明盡也（原本缺「亦無無明」，據柳田本加）。老死若有，即有老死之期。老死本空，空無老死，亦無老死盡也。（原本缺「亦無老死」四字，據柳田本加）。即齊虛空，等法界，湛然閑曠，是十方淨土（原作「度」）也。何處更有人天六道而受生也。故知心生三界生，心滅三界滅。

p. 256

維摩云：欲得淨土（原「土」作「度」），當淨其心，隨其心淨（原本

缺「隨其心」三字），則佛土淨也。此空破緣覺妄想十二因緣之見也（原本「此」後衍「經」字，「妄」作「亡」，缺「也」字。據柳田本校。但柳田本無「空」字，參以下之注文，有「空」字）。

無苦集滅道。

四諦（原作「帝」）者，苦集滅道是也。以現在四大、五蘊爲苦諦，以過去無明種子爲集諦，以觀苦斷集，滅未來生死爲滅諦，以四禪八定爲道諦。此皆世俗而說也。若解時，苦集本空，識龜毛之不有、滅道不實，了兔角之元無。即四諦本空，空無四諦也。此空破聲聞妄（原作「忘」）想四諦生滅之見也（原缺「也」字）。

無智亦無得，

此明十地菩薩也。十地者：歡喜、離垢、明、炎、難勝、現前、遠行、不動、善慧（原作「惠」）、法雲也。智是佛智，得即道也。聖道沖虛（原作「中靈」，據柳田本改），非智所測。法身湛寂，無得無爲。以有六道四生，權（原作「勸」）設三乘十地也。故言渴（原作「濁」）塵逐陽炎，實非水也。遠看（原誤作「著」）似水，近則還無。畫餅充飢，說食得飽，亦何有也。即三乘十地本空，空即實無三乘十地也。此空破菩薩妄（原作「忘」）想三乘十地之見也。

以無所得故。

有所得，煩惱熾然。無所得，涅槃清涼也（原作「清」作「青」，缺「也」字。據柳田本校）。菩薩得虛（原作「靈」）空三昧，以無所得而得也。若如此者，乘即非乘，地何所地也（原作「地」下衍「他」字）。羊車、鹿車、大牛之車，十地六波羅蜜，空無所得也。

菩提薩埵，

西國名菩提質帝薩埵，此云菩提是道，質帝是心，薩埵是眾生，即道心眾生也。翻譯省略，直（原作「真」，據柳田本改）言是菩薩。

依般若波羅蜜多故，

依般若，空無所得也。即大象無形，大音希聲，道隱無名也。

心無罣礙，

若見佛取相（原本作「祖」，據柳田本改），即被佛礙。若見法取法，即被法礙。若見人得名聞利養，眾皆心動，即被人礙，何況作惡業也。若了內空，即不被六根之繫縛；若了外空，即不被六塵之障礙。人空法空，即無罣礙也。《維摩經》云：達諸法相（原本作「性」，據柳田本改）無罣礙，故稽首如空無所依也。

p. 257

無罣礙故，無有恐怖，

了生即是無生法，非離生法有無生，故無有恐怖也。賢護云：心有想念，便成生死，心無想念，究竟涅槃也。是故恐怖者，如大雷霹靂之時，（原本「霹靂」為自造字，意不明。此據柳田本校），蟪（原作「焦」）螟小蟲悶絕而死，大鵬之鳥，鼓翼而舞（「舞」，原作「乘」）。聲聞、緣覺，聞說身中自證道果而生恐怖，不信正法也。菩薩摩訶薩行住坐臥，普現（原作「並見」。此據柳田本改）色身三昧，得無礙解脫，故無恐怖。

遠離顛倒夢想，

身外覓佛為顛，著空邪見為倒，世間生死為夢，趣向涅槃為想，不著兩邊為遠，不住中間為離也。捨生死外覓菩提，棄煩惱別求淨土者，如逃形避影，轉益身疲；嫌（原作「焦」。此據柳田本改）跡遠藏，彌如腳倦。欲得影住（原本「欲」前衍一「欲」字），淨坐安身；欲得跡滅，無過息足也。是故顛倒者，或落天魔神鬼法，知他人家好惡事也；或落外道一異、俱不俱邪見法也。故（原作「知」，據柳田本改）知迷猿捉水月，狂犬逐雷聲，皆是顛倒，當須遠離也。若知五蘊是圓淨明珠（原作缺「五」字，據柳田本改），即朝聞道，夕死可矣。《楞伽》云（原本缺「云」字，據柳田本加）：先聖所知，轉相傳受也。

究竟涅槃。

對生死說涅槃，對涅槃說生死。若無生死可生死（原本缺「可生死」，據柳田本加），亦非涅槃可涅槃，是名為究竟也（「也」字原缺，據柳田本加）。所以者何？生死性即是涅槃，名別體不別也。如火即熱，水即冷，生死即是清涼處也。故知形影本同，聲響（原作「響」）何別？鏡象一也。禪偈云：捨木，鑽無火；背（原作「皆」，參柳田本校）水，冰難成也。即虛空法界，本來湛寂，是名為究竟也。

三世諸佛，

化身說有三世，真身（原本和斯坦因本皆無「身」字。柳田本校加「佛」字，恐以「身」字爲當。真身即法身、自性身，與上面的「化身」相對）即前後無際也。杜正倫碑云：真如性淨，非三際之有殊（原本作「珠」）；正覺道成，無一法之可得也。

依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

西國名阿耨多羅三藐三菩提，此云無上正遍知正道。依般若真理，照見無上之心，畢竟空寂，而建立法界也。所以者何？外道斷空，二乘偏空，佛於第一義空中，行於萬行，而得菩提道也。疏云：法身清淨，猶如空中之月，報身虛假，

p. 258

若水中之像。水中之像，無體而可見，推其本體，即空中之月。報身（從「報身」至此，原本缺，據柳田本加。柳田本「像」、「象」不統一，茲皆用「像」字）虛假（原作「虛」前「無」字），無實而可親，尋其本實，即清淨法身。

故知般若波羅蜜多是大神咒，是大明咒，

以般若神力，洗滌四大、五蘊、世間一切煩惱，悉皆蕩盡，歸清淨心海，豈非神咒也。此乃寂中常用，必須建立三乘十地，行於萬行也。用中常寂，三乘還是一乘，十地本歸一地，萬行同於一行也（原本「一行」作「一乘行」。據柳田本改）。只恐以楮出楮，楮楮不脫，故知得魚忘筌，得兔忘蹄（原本作「蹄」），得意忘言。即布施，持戒，忍辱，精進，禪定，智慧，行六波羅蜜而無所行，心燈普照，故曰大明也。《勝天王經》云：總持無文字，文字顯總持（原本缺「顯」前的「文字」二字），般若大悲力，離言文字說也。

是無上咒，

佛性豎通三界，橫亘十方（原本「豎」作「樹」，「三界，橫亘」四字錯行。據柳田本校改），住最上法身，更無勝者，故曰無上也。

是無等等咒。

聖道通洞（原本作「同」，據柳田本改），無有限量，廣大如法界，究竟如虛空，三賢十聖，不可比（原本作「此」）量，故云無等等也。

能除一切苦，真實不（原本誤作「一」）虛，

般若冲寂，煩惱永息，道無崖際，能除眾苦。是故，動念即魔網，不動是法印也。

故說般若波羅蜜多咒。即說咒曰：

前以般若爲咒，轉煩惱而作菩提；後以般若爲咒，摧惡魔而成正念。故智以養神，咒除魍魎，受持讀誦，罪滅福生（原本「罪滅」作「滅罪」）。信之者早入道流，悟之者高登佛地也。

揭諦，揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提莎婆（原本作「波」訶）。

心佛是佛心，非凡夫所解；智是佛智，非世俗所知；經是佛經，非群言所說；咒是佛咒，非聰慧（原作「惠」）者所傳。既不可測量，聊申偈曰：

「迷時三界有，悟即十方空。

欲知成佛處，會自淨心中。」

當自內求，莫外馳騁。

《注般若波羅蜜多心經》卷終

遺法比丘光範，幸於末代，獲遇（原作「偶」）真詮。伏睹經意明明，兼認注文了了。授之滑汭，藏保筐箱。或亦披尋，即喜頂荷。旋忘二執，潛曉三空。實眾法之源，

p. 259

乃諸佛之母，無價大寶，今喜遇之。苟自利而不濟他，即滯理而成悞法。今即命工彫印，永冀流通。凡（下缺）

p. 260

Ching-Chüeh and His Heart Sūtra Commentary

Yang Zeng-wen

Professor, Institute of World Religions
the Chinese Academy of Social Sciences

Summary 提要

In the history of the Chinese Ch'an School, the Northern School represented by Shen-hsiu flourished for a long time in the areas around Ch'ang-an and Lo-yang out in the late T'ang the Southern School which had been founded by Huineng spread rapidly all over the country while the Northern School declined. In accordance with this development, histories of the Ch'an School and treatises dealing with meditation practice belong mostly to the southern School. The Literature of the Northern School vanished during the Sung Dynasty. In the 1920's Chinese and Japanese scholars discovered among the Tun-huang manuscripts a great number of early Ch'an texts among which Ching-Chüeh's Leng-ch'ieh shih-tzu chi and Tu Fei's Ch'uan fa-pao chi are the most important chronicles of the Northern School. They enable us to understand the early history of the Ch'an School and the main meditation related ideas of the Northern School.

In the present paper the life of Ching-chüeh (683 ~ ?) is explored and the ideas behind his Heart Sūtra Commentary are analyzed. The said commentary was discovered in 1935. His existence was made public eight years later by Hsian-y Ta. Now it is kept at the Tun-huang District Museum.

Ching-chüeh's family background and his studies with Shen-hsiu, Hui-an, and Hsüan-tse are critically researched. It was found that he wrote the leng-ch'ieh shih-tzu chi on the Ling-ch'üan Valley at Mt. T'ai-hang on the basis of Hsüan-tse's leng-ch'ieh jen-fa chih. at the same Location, Ching-chüeh authored a one-fascicle commentary on the Diamond sūtra which is not extant any more. In 727, following an invitation, he wrote his Heart sūtra Commentary in Chin-chou.

The present writer believes that one can take the thoughts expressed in the Heart sūtra Commentary

as Ching-chüeh's theories concerning Ch'an meditation. Based on the prajñāpāramitā idea of emptiness Ching-chüeh negates thoroughly this world and all concepts and verbal teachings assuming that the highest form of knowledge is to reach "emptiness without attainment" and from there to gain transcendental wisdom. The present writer is of the opinion that Ching-chüeh employed the Madhyamaka method of "non-duality" and held that "the very nature of samsara is nirvāna " wherefore one can attain Buddhahood through practice in everyday life. This reasoning is quite close to the theories of the Southern School.

The complete text of the sūtra Silna Commentary following the appendix has been critically edited on the basis of the Tun-huang Museum manuscript which was compared to the Landon S 4556 manuscript and Yanagida's critical edition.

This paper often new materials concerning the early history and thought of the Ch'an School.

[1] 此文後收入三聯書店 1957 年版《唐代長安與西域文明》。

[2] 柳田聖山《初期禪宗史書的研究》附錄資料。此書 1967 年由法藏館出版。

[3] 同（2），第二章第五節。