《心經》疑偽問題再研究

紀贊

1. 前言

《心經》其版本之多，林光明先生曾搜集了約 184 種，包括漢語 50 種，梵語 39 種，英語 29 種，日語 39 種，藏語 6 種，韓語 7 種，印尼語 1 種，越南語 2 種，法語 4 種，德語 4 種，俄語 3 種，另附滿語和蒙古語各一種。(林光明, 2000)林先生沒提及的尚有西班牙、葡萄牙和意大利語等語種的譯本。由此可見《心經》地位之重要與傳播之廣泛。此外，從《心經》古今汗牛充棟的注釋與研究文獻，可知它對東亞（中國、朝鮮，日本）人民精神生活影響之深。(落合俊典, 2011)故《心經》是值得我們充分關注的。

數月前(2011 年 10 月)看到尊敬的徐文堪先生在《上海書評》第 159 期上刊載的短評《〈心經〉與〈西遊記〉》。(徐文堪, 2011)其中提到美國學者那體慧(Jan Nattier)的名著《心經：一部中國的偽經？》(The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text?)，(Nattier, 1992) (以後簡稱《那文》)使我想起多年前初讀此文時的震撼。眾所周知，巴利或梵語佛經行文較多重複，漢語則相對簡潔。我最早接觸《心經》梵語本時，發現它與漢語一樣簡潔。但自覺學養有限，故對此問題未能刨根問底。迨讀《那文》，豁然貫通。故此次讀徐文，格外會然於心。但徐文僅為簡要書評，未對《那文》作詳細介紹。故決定把《那文》逐譯，以饗讀者。遺憾的是，文章譯完後，我與那體慧的聯繫卻意外中斷。因尚未得到授權，故難以發表譯文。

在此過程中，我發現前此漢語世界中論及《那文》時，敘述偶有偏差，需要加以澄清，徐文堪先生說：“《般若心經》最早是從《大品般若》中抽取一些段落”而成；梅維恒先生說：“《心經》幾乎是一字不差地從巨大得多的《摩訶般若波羅蜜經》裏抄錄出來”。(梅維恒, 2004, p. 45)實際上那體慧的意見是：羅什本“並非羅什所為，而是一個第三方對其所譯《大經》(更應該

說是《大智度論》中所引的《大經》)的一個改編本(英: adaptation)。”(Nattier, 1992, p. 188)

另外徐文中提到“回譯者就是玄奘本人”這樣的話(梅文則小心地回避了回譯者的問題),《那文》雖然懷疑玄奘是回譯者,但“並不能完全坐實”。(Nattier, 1992, p. 181) 在此我無意批評兩位我向來敬仰的前輩學者,而是他們或因為限於書評之體例,或因為限於研究之重心,未對《那文》作全面評述。

《那文》不僅提出《心經》是否為偽經,還在很多問題上發前人之所未發。如對漢語本《心經》的發展史的推測,對法隆寺本梵語《心經》的斷代,對印度與中國疑偽經判定標準的論述等,她的不少觀點都值得重視。遺憾的是 20 年來,漢語佛教界、學術界均未予以應有的關注。即使在英語世界,也只出現不太專業的反駁與支持。(Pine, 2004, pp. 23-27)由此我決定撰文詳細介紹《那文》的觀點、支持其論點的主要論據,及其論證的邏輯線索,也談談我對這一研究的評價。

此外,擬對與《心經》疑偽相關的研究擇要介紹,並說明那些研究對那體慧的影響與貢獻,進而將那些研究與《那文》作一比較,以說明方法論對佛教文獻研究的重要意義。

然後,我會繼續探討《心經》中一些懸而未決的問題。另外,我也借此機會感謝我的兩位師長——我將終身追隨的精神導師方廣錫教授,他在本文初稿上密密麻麻的批改就像任何一位循循善誘又有無比耐性的老師;以及一直支持我的蘇錦坤老師,我們總是作對方論文最無情的批評者。我需要的資料,蘇老師總會想盡辦法幫末學搜集。在此文初稿完成之後,蘇老師又幫我細讀了不止一過,糾正了很多行文中不符合台灣表達習慣的地方或筆誤,也對一些問題提出了非常有意義的探索。當然,本文的任何錯誤,都由筆者自己負責。

2. 那體慧的研究及評論

《那文》首先指出的就是雖然《心經》作為一部簡明扼要的佛教經典,在東亞佛教界非常流行,所以在學術界也曾經獲得過各個方面深入的研究,但是在過去的研究之中,一個非常大的問題是一方面由於其內容的“過度曝光

（英：overexposure）才導致現代學者對這一重要文本未作重新的審視”。另一方面當代的佛教專家們還有一個研究傾向，即或者研究《心經》的梵本（有時也會參考漢語諸本），或者研究其漢語本（或多或少地參考梵語本的對應章節），也就是說有不少對此經“梵語內”（英：intra-Sanskrit）和“漢語內”（英：intra-Chinese）的研究，卻沒有多少“跨語言”（英：cross-lingual）的分析。（Nattier, 1992, p. 154）而那體慧此文之所以獲得成功，是因為其研究方式的革新所帶來的成果，而這一點，也對我們今後的佛教研究方向指明了道路。

眾所周知，《心經》目前所存版本中大體上可分為簡、繁二本，其中簡本公認較古，故而《那文》在這裏所針對的研究對象是簡本。首先《那文》為了便於敘述，將梵語本《心經》作了英譯。（Nattier, 1992, pp. 155-156）

在譯完這個簡本《心經》之後，那體慧緊接著指出了它的幾個奇特之處。即首先這部經文與一般大乘經相比非常短小，但作者旋即指出這個特點“並不是獨一無二的，因為也有不多的一些大乘佛經大體與之長度相當，特別是在般若類佛經的目錄之中，孔澤將此類經典（實際上所有的相對晚期作品）都標為更早期經文的“縮略本”（英：abbreviation）。”（Conze, 2000, pp. 56-74）

但更重要的是另外四個特點，第一，此經沒有一個一般佛經之中都有的序分（即“如是我聞，一時，佛在”）；（Brough, 1950）第二是沒有流通分；第三是佛陀在此經中沒有出現。

而如果把這部佛經放在般若文獻之中，則又有一個非常反常的地方出現在我們的視野之中了，即此經的主要（實際上也是唯一）的說法者是觀自在菩薩，他就總體而言在整個般若類文獻之中並沒有扮演什麼角色。（Donald S.Lopez, 1988, p. 7 注 14）

與此相反，《心經》中完全沒有須菩提（梵：Subhūti）這位最早的般若類文獻的主要談話者（英：interlocutor）。換而言之，即角色的選派（英：cast）不是我們所能預見的，即佛陀與須菩提二人都完全缺位。而一位看起來是無關的闖入者（英：interloper）觀自在菩薩，則被授予了唯一的說話者的角色。

而最後一個特點是與早期般若類經典不同，《心經》是以一個曼陀羅咒作為結尾的。而且“曼陀羅咒語扮演了相對有限的角色，並且在此經中第一次出現時，它們並沒有被標為曼陀羅咒，而是被標為陀羅尼咒（梵：dhāraṇī），

這個術語（在這個早期階段）是指記憶的手法（英：mnemonic devices），而非本來就是（英：inherently）救人和保護的套語（英：salvific or protective formulas）。”據那體慧解釋，在公認的早期般若文獻即《寶德藏偈》（梵：Ratnaguṇasaṃcayagāthā；紀注：漢譯本即今宋法賢譯本《佛說佛母寶德藏般若波羅蜜經》）和《八千頌般若經》（梵：Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra）之中，並沒有發現使用曼陀羅咒和陀羅尼咒的情況。最早在般若文獻內出現這種模式的是在《二萬五千頌般若經》（梵：Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra）之中。而雖然曼陀羅咒和陀羅尼咒兩種在後期佛教之中並不容易區分，但在早期而言，曼陀羅咒是指通過正確發音而具有法力的詞或短語；而陀羅尼咒則主要是用於記憶、誦持、總持（梵語詞根 *dhṛ* 意思是“保持住”）佛教教義的某些要素。（Nattier, 1992, p. 158 注 9）

2.1 兩個驚人的相似

接著，那體慧就指明了兩個驚人的相似：即玄奘本《心經》與什譯《大經》（題名為《摩訶般若波羅蜜經》（T223）（梵：Mahāprajñāpāramitāsūtra, 即《大般若經》），在《那文》中被簡稱為《大經》），以及漢譯玄奘本《心經》與孔澤刊行的梵語《心經》之間，存在著逐字（英：word-for-word）對應的關係。（Nattier, 1992, pp. 158-161）下面列表說明（紀注：表二梵語《心經》原文那體慧作了英譯，為了便於理解，我這裏譯為白話文）：

羅什所譯《大經》（T 223，8.223a13-20）	《心經》，題名玄奘譯（T 251,8.848c4-10）
舍利弗	舍利子
色不異空空不異色	色不異空空不異色
色即是空空即是色	色即是空空即是色
受想行識亦如是	受想行識亦復如是
舍利弗	舍利子
是諸法空相	是諸法空相
不生不滅	不生不滅

不垢不淨	不垢不淨
不增不減	不增不減
是空法非過去非未來非現在	———
是故空中無色無受無想行識	是故空中無色無受無想行識
無眼耳鼻舌身意	無眼耳鼻舌身意
無色聲香未觸法	無色聲香未觸法
無眼界乃至無意識界	無眼界乃至無意識界
亦無無明亦無無明盡	無無明亦無無明盡
乃至亦無老死亦無老死盡	乃至無老死亦無老死盡
無苦集滅道	無苦集滅道
亦無智亦無得	無智亦無得

漢語《心經》	梵語《心經》
舍利子	這裏，舍利弗，
———	形式是空寂的；空寂本身就是形式； ¹ 形式與空寂沒有差異；空寂與形式沒有差異。
色不異空空不異色	【形式是空寂，空寂是形式】
色即是空空即是色	這裏，舍利弗，
舍利子	諸法都有空的印記。 ²

¹ 那體慧原注：這一行，在所有的漢語本文獻之中都沒有，而在現存的大多數梵語本中即以此種形式呈現（即梵語：rūpaṃ śūnyam śūnyataiva rūpaṃ），藏譯繁本同此（藏：gzugs stong-pa'o）。孔澤更傾向於“色是空”這個文本讀法（梵：rūpaṃ śūnyatā），並且挑選這個讀法（在所有寫本的讀法之中只占極少數）作為標準。

² 那體慧原注：這裏我們碰到了一個對這一行，在傳統漢語與藏語中非常不同的理解。漢語《心經》讀作“是諸法空相”，即“所有的法都（有）空的印記。”而藏語作 chos

是諸法空相	【它們】並無源起，並無斷絕，
不生不滅	並無染污，並無純淨，
不垢不淨	並無減少，也並無增加。 ³
不增不減	所以，舍利弗，
是故	在空寂之中並無形式、
空中無色	無知覺、
無受	無概念、
無想	無起條件作用的力、
行	無意識；
識	無眼、
無眼	耳、鼻、舌、身【或】意；
耳鼻舌身意	無形式、
無色	聲音、

thams-cad stong-pa-nyid-de/mtshan-nyid med-pa(所有的法皆為空，[它們]全無印記)。就梵語語法上來講，這兩個解釋都能通。它既可以讀作 sarvadharmāḥ śūnyatā-lakṣaṇā(所有的法都有空的印記)或者讀作 sarvadharmāḥ śūnyatā-alakṣaṇā(所有的法都是空的，全無印記)(紀注：這是由於梵語連音(sandhi)規則規定，任意兩個短元音 a 或長元音 ā 組合之後都變成一個長元音 ā，而 lakṣaṇā 加上具有否定意義的詞頭 a 就變成了完全相反的意思了)。孔澤在梵語的英譯時依照了漢語的意思，但沒有討論另外的一種讀法。

³ 那體慧原注：值得注意的是兩種梵語本(即《心經》和《大經》)的此節，其順序都是“不減少，不增加”；而兩種漢語本都是“不增不減”。無論假定是哪種這種文本傳播的方向，都很難解釋這種顛倒。一個可能的解釋是這種不同只不過是因為在兩種語言裏，這些術語的既定的次序：即是在梵語中更自然的次序是“減少-增加”，而在漢語中則是相反(就如在英語中我們一般說“消長變化”(英：waxing and waning)而非相反，故而在翻譯一種語言中的讀法“長消”時還是會按這一順序)。另一個額外的因素可能是中國漢字的視覺效果：將“減”字放在最後，即在這六個否定之中，第2、4、6都是“水”字偏旁，而第1、3、5都沒有。假如代之以依從梵語《大經》是的順序，就不可能間隔有規律地出現“水”旁，而是出現在第2、4、5，導致了這個序列沒有表現得那麼詩意。這兩個猜想，當然都只是假說。

聲	氣味、味道、觸覺對象，【或】思想對象。
香味觸法	沒有眼界，
無眼界	以及沒有心意識界；
乃至無意識界	沒有愚昧無知，沒有愚昧無知的滅絕，
無無明亦無無明盡	直至沒有年老-死亡，和年老-死亡的滅絕。
乃至無老死亦無老死盡	沒有苦、【苦的】升起、【苦的】滅絕或苦滅的途徑；沒有知識和獲得。
無苦集滅道	
無智亦無得	

2.2 一個驚人的差異

如果說漢語《心經》與漢譯《大經》之間逐字對應比較容易解釋（相互之間的鈔錄），漢語《心經》與梵語《心經》則稍微有點令人費解（我多年前就已經有此疑慮）。那麼更加奇怪的是那體慧還指出梵語《大經》（即《二萬五千頌般若經》梵：Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra，這裏的《大經》梵本是從吉爾吉特寫本中轉寫而來，其中有非常明顯的佛教混合梵語（英：Buddhist Hybrid Sanskrit）的諸特徵⁴）與梵語《心經》之間令人驚異的差異。

梵語《大經》	梵語《心經》
na hi Śāradvatīputra ⁵	iha Śāriputra
_____	rūpaṃ sūnyaṃ sūnyataiva rūpaṃ

⁴ 那體慧原注：梵語本《大經》的引用，都是基於維拉（Raghu Vira）和昌德拉（Lokesh Chandra）編輯的影寫本；格利高里·紹本（英：Gregory Schopen）慷慨提供了《心經》核心部分的一個複印本和轉寫。我依照紹本，沒有將轉寫作標準化。

⁵ 那體慧原注：吉爾吉特本梵語《大經》經常拼寫成 Śāradvatīputra，而後來的尼泊爾寫本（和藏語譯本）拼成 Śāriputra。對此以及變體的討論請參安德列·米格特（法：André Migot）《佛陀的大弟子——舍利弗》（Un grand disciple du Buddha Śāriputra），《法國遠東學院學報》，第 56 期，1954，頁 411(Bulletin de l' école Française d' Extreme-orient, 56(1954), 405-554(p.411))。

-anyad rūpaṃ anyā śūnyatā ⁶	rūpān na pṛthak śūnyatā
nānya śūnyatānyad rūpaṃ	śūnyatāya na pṛthag rūpaṃ
[rū]paṃ eva śūnyatā	[yad rūpaṃ sā śūnyatā
Śūnyat(ai)va rūpaṃ	Ya śūnyatā tad rūpaṃ ¹⁰]
evaṃ nā(ny)ā vedanānyā śūnyatā	_____
nānya saṃjñā nānyā śūnyatā	_____
nānye saṃskārā anye śūnyatā	evaṃ eva vedanā- saṃjñā- saṃskāra-vijñānaṃ
nānya vijñānaṃ anyā śūnyatā	_____
nānyaḥ śūnyatānyad vijñānaṃ	_____
vijñānaṃ eva śūnyatā śūnyataiva	_____
vijñānaṃ	iha Śāriputra sarva-dharmāḥ śūnyatā-lakṣaṇā
ya Śāradvatīputra śūnyatā	anutpannā
_____	aniruddha
na sā utpadyate	amalā
na nirudhyate	avimalā
na saṃkliśyate	anūnā
na vyavadāyate	aparipūrṇāḥ
na hīyate	_____
na vardhate	_____
nātītā nānāgatā na pratyutpannā ⁷	_____

⁶ 那體慧原注：吉爾吉特寫本在應該是 śūnyatā 的地方往往會是 śūnyatā。

⁷ 那體慧原注：这一行（“没有過去，没有將來，[也]没有現在”）在吉爾吉特寫本和多特的晚期尼泊爾寫本，以及中譯本的《大經》中都有發現。但在所有版本的《心經》（所有語言）中，除了被歸為鳩摩羅什所譯的非常有問題的那個漢譯本外，全都沒有此行。下面的注釋中會繼續討論此一問題。

¹⁰ 那體慧原注：句子“yad rūpaṃ sā śūnyatā Ya śūnyatā tad rūpaṃ”（形式是空寂的，空寂

yā notpadyate na nirudhyate na	_____
saṃkliśyate na vyavadāyate na	_____
hīyate na vardhate nātītā	
nānāgatā na pratyupannāḥ	
_____	Tasmāc chāriputra sūnyatāyām na
na tatra rūpaṃ na vedanā na	rūpaṃ na vedanā
na saṃjñān na saṃskārān	na saṃjñā na saṃskārāḥ
na vijñānam	na vijñānam
na cakṣur na śrotraṃ na ghrāṇam	na cakṣuḥ - śrotra-ghrāṇa-
na jihvā na kāye na manaḥ	jihvā -kāya-manāmsi
na rūpaṃ na śabda na gandho na rasa	na
na sparśo na dharmāḥ	rūpa-śabda-gandha-rasa-spraṣṭavya ¹¹ -dharmāḥ
_____	_____
na tatra skandhā na dhātavo	
nāyatanāni	
na tatra cakṣudhātu na rūpadhātu	na cakṣur ¹² -dhātu yāvan
na cakṣuvijñānadhātu	
na (śro)tradhātu na śabdadhātur	na mano vijñāna-dhātuḥ

即是形式)在孔澤的精審本之中的絕大多數梵語本以及藏語大藏經本(繁本)都沒有，但卻存於敦煌本(簡本)，此本被譯成藏語“gag gzugs-pa de stong-pa-nyid// gag stong-pa-nyid-pa de gzug-te[sic]”。因此我也在前面梵語本的英譯中省去這些。

¹¹ 那體慧原注：要注意《心經》作 sprāṣṭavya 而《大經》作 sparśa。在這個語境裏(即是“處”(梵：āyatana)和“界”(梵：dhātu)之中)，sprāṣṭavya 比 sparśa 更為標準。參赫爾(Bruce Hall)《世親(梵：Vasubandhu)的“界、處和蘊”：《俱舍論》卷一(Vasubandhu on “Aggregates, Spheres, and Components”): Being Chapter One of The Abhidharmakośa》，博士論文，哈佛大學，1983，頁 62 (I, §9a-b) 和頁 80 (I, §14a-b)。

¹² 那體慧原注：《心經》經常拼作 cakṣurdhātu，而《大經》則拼作 cakṣudhātu。

na śrotravijñānadhātuḥ	
na ghrāṇadhātu na gandhadhātur	
na ghrāṇavijñānadhātu	
na jihvadhātur na rasadhātur	
na jihvavijñāna dhātuḥ	
na kāyadhātur na spraṣṭavyadhātur	
na kāyavijñānadhātur	
na manodhātur na dharmadhātur	
na manovijñāna[dhā]tuḥ[sic]	
na tatrāvidyā nāvidyānirodhaḥ	
na saṃskārān na saṃskārānirodhaḥ	
na vijñānaṃ na vijñānanirodhaḥ	
na nāmarrūpaṃ na	
nāmarrūpanirodhaḥ	
na satvāyatanam ⁸ na	
satvāyatananirodhaḥ	
na sparśo (na) sparśananirodhaḥ	
na vedanā na vedanānirodhaḥ	
na tṛṣṇā na tṛṣṇānirodhaḥ	
noṇādānaṃ noṇādānanirodhaḥ	
na bhavo na bhavanirodhaḥ	
na jāti(r n)a jātinirodhaḥ	

⁸那體慧原注：吉爾吉特寫本作 na satvāyatanam na satvāyatananirodhaḥ (非處也非處之寂滅)，而多特的版本是 na ṣaḍāyatanā na ṣaḍāyatana-nirodha (非六處，也非六處之寂滅)，而後者更符合我們的預期。

na jarāmarāṇaṃ na jarāmarāṇanirodhaḥ na duḥkhaṃ na samudayo na nirodho na mārgaḥ na prāpti nābhisamayaḥ ⁹	Yāvan na jarāmarāṇaṃ na jarāmarāṇakṣayo na duḥkha-samudaya-nirodha-mārga na jñānaṃ na prāptir
--	--

在比較兩種梵本之後，我們很容易就能得出二本之間差異的結論，即首先梵本《大經》明顯比梵本《心經》要長，雖然二者之間所述的內容基本相同，但梵本《心經》卻簡略得多，並省略一些種類。“比如《大經》並不只是簡單地說‘色並非是一物，而空是另外一物’(梵：na ...anyad rūpaṃ anyā śūnyatā)，而是以同一模式繼續重複剩下的四蘊(梵：skandha)(受並非是一物，而空是另外一物等等)。與此相對，《心經》則只是簡單地說另外四蘊也是如此(梵：evaṃ eva vedanā- samjñā- saṃskāra-vijñānaṃ)。同樣如此，當《大經》稱空中無眼、耳等等，也是分別列出十八界(梵：dhātu)，而《心經》只是簡單地順次列出前十二種物質(即諸感覺器官及其客體)，接著以縮略的方式總結剩下的諸界(無眼界，乃至無意識界；梵：na caḥsur -dhātu yāvan na manovijñāna-dhātuḥ)。”(Nattier, 1992, p. 163)

並且更奇怪的是兩個梵本在表達類似意思時，竟然選擇了不同的梵語詞匯甚至語法形式。比如兩個梵本都在說“沒有衰老和死亡(梵：na jarāmarāṇaṃ)”。但《大經》接下來說沒有衰老和死亡的“絕滅”(或“停止”，梵：nirodha)，而《心經》則用了梵語 kṣaya (“毀滅”)；再比如“《大經》中是“色不異於空，空不異於色”，用了梵語的表達式 na anya X anya Y，即 X 並不是不同於 Y(直譯即 X 即是 Y)。而《心經》相對則用了表達式 X na pṛthak Y，即 Y 並非與 X 有明顯差異(直譯即 Y 並非不同於 X，其中 X 在語法上

⁹ 那體慧原注：當梵語《大經》否定“獲得”(梵：prāpti)和“現觀”(梵：abhisamaya)時，大多數梵語寫本的《心經》都將“獲得”放在第二，並且是否定“知識”(梵：jñāna)而不是“現觀”。在這點上，梵語本《心經》與中文本歸名為玄奘的，和羅什譯的《心經》都相符，即“智”和“得”。

是奪格 (ablative))。這樣這兩個文本在意思上實質完全相同，但在行文上卻有巨大的差異。” (Nattier, 1992, p. 164)

那體慧舉的另一個更生動的一個例子是：

《大經》	《心經》
na ...utpadyate	anutpannā
na nirudhyate	aniruddhā
na saṃkliśyate	amalā
na vyavadāyate	avimalā
na hīyate	anūnā
na vardhate	aparipūrṇā

在這個例子裏，《大經》始終在使用單數動詞形式：

【它】不生起 (na ...utpadyate)，不滅絕 (na nirudhyate)，不染汙 (na saṃkliśyate)，不純淨 (na vyavadāyate)，不減少 (na hīyate)，不增加 (na vardhate)。

而《心經》，則用複數形容詞形式：

【它們】不是生起的 (anutpannā)，不是滅絕的 (aniruddhā)，不是染汙的 (amalā)，不是純淨的 (avimalā)，不是減少的 (anūnā)，不是增加的 (aparipūrṇā)。

所以從上面可以看到，兩個版本之間的差異真是非常之大，不僅術語不同，而且語法形式 (動詞對形容詞；單數對複數) 也不一樣。

尤其重要的是，這些語法上數的差別，也是與那體慧的總體思路完全吻合。比如“空”由單數轉為複數，恰好是與梵語本中的主語從“空”(《大經》中)到“諸法”(《心經》中)的轉變一致的。也就是說，在梵語《大經》中是“空並不生起”等等，而羅什的漢譯本《大經》將之譯為“諸法空相，不生……”等等，玄奘本《心經》中完全一樣。而這個漢譯本卻非常容易讓人誤以為主語是“諸法”而不是梵語本中本來的“空”，而且，原本梵語《大經》中的“空”

是單數，但羅什譯本《大經》“諸法”在漢語中卻是個複數，而非常有意思的是，在梵語本《心經》中空也是複數。所以從此中也可以看出從梵語《大經》到漢語《心經》，再到梵語《心經》的軌跡來。(Nattier, 1992, p. 165, 注26)

再者，就梵語本身而言，《大經》中的對應部分與《心經》非常接近，雖然措辭和語法特點上有差異，但是在內容上卻有明顯相似性。那麼二者之間是什麼關係呢？首先，就文本歷史而言，《大經》明顯早於《心經》，前者的節譯本有公元286年竺法護（梵：Dharmarakṣa）譯的《光讚經》（T222），完整本則有公元291年由無叉羅（梵：Mokṣala）所譯的《放光經》（T221）。而所謂的羅什本如果真是他譯的話則是在402-412年間，而玄奘本據說是譯於公元649年，所以都要晚於《大經》。因此我們也只能得出結論，即漢語本羅什譯《大經》與玄奘本《心經》有逐字對應的情況只能是後者承襲或者抄錄了前者。但對梵語本《大經》與梵語本《心經》的分析則並非如此。因為兩個梵語本之間，雖然觀點甚至次序都相同，但所選的詞匯有異，並且還用形容詞代替了動詞，用複數代替了單數，以及一些佛教術語的同義詞替代（如用 *kṣasy* 代替 *nirodha*），這些都說明，就文獻修訂的一般原則而言，梵語《大經》之中無法衍生出梵語《心經》，反之亦然。

因此，在下一個章節裏，那體慧就重新考量了整個文本傳播的過程。她首先比較了梵語《大經》與什譯漢語《大經》之間的關係，二者之間除了一些為了符合中國文化中簡潔的審美趣味的要求而作的更動外，都契合無間。所以，從梵語《大經》到什譯漢語《大經》之間的傳播路線並無疑問。而由於前面提到的文本之間的相似性，再加上漢語《大經》遠比歸名為玄奘的《心經》出現要早，所以從漢語《大經》中相應部分再到漢語《心經》之間的線索也非常清楚。問題是梵語《心經》在這個傳播鏈條中處於什麼位置呢？那體慧的答案是“梵語《心經》是從漢語翻譯的”。(Nattier, 1992, p. 169)

2.3 內證：怎麼去判定一個回譯

那體慧首先解決的是一個方法論的問題，即如何判定回譯（back-translation）。在這一點，那氏用上了她的蒙古學背景知識。即從蒙古語大藏經中的回譯例子來抽繹出一般性的，回譯的標準與特徵。那氏指出蒙古人非常喜歡印度借詞，但是他們的甘珠爾、丹珠爾二藏卻又是譯自喜歡意

譯的西藏語大藏經，因此蒙古人就不得不想辦法將這些從梵語意譯為藏語的術語，再設法回譯成或者正確或者不正確的梵語詞。比如在《聖彌勒經》(梵：Ārya-maitrī-sūtra)中，彌勒所居的城市在梵語文獻中常被稱為Ketumatī(紀注：即漢譯中音譯的“雞頭”城)，這個詞在藏語中被譯為Rgyal-mtshan blo-gros，這裏的Rgyal-mtshan(直譯就是“皇家旗幟”)是梵語Ketu，即“旗幟”的藏譯，而blo-gros(思想、心意)則是想要用來譯詞綴-matī。(這其實是個誤譯，但無關本文宏旨，我們姑且不去管它(Nattier, 1992, p. 170注35))但是蒙古翻譯者盡力想要重新恢復Rgyal-mtshan blo-gros的印度原語，其中第一個要素他們卻不是重構為ketu，而是梵語中的另一個“旗”—dhvaja，而這個梵語在藏語中一般會被譯為rgyal-mtshan。也就是說蒙古人做了個很有學問，卻是錯誤的猜測，這很可能是參考藏梵詞典的結果。¹³

所以，那氏就得出結論，回譯的標誌就是：“一個並不一致卻是同義詞的梵語術語的對應詞，就是回譯的一個主要標誌，但還有其他標誌。不正確的詞序，語法錯誤都可以追溯到媒介語的結構，不正確的書寫(由於視覺上原因導致對某些詞語或字符的混淆)，都能為其實是重構而不是保存原始經本提供證據。”(Nattier, 1992, p. 170)

以此標準來看《心經》，就可以發現有類似之處。比如梵語《大經》中有na anyad rūpaṃ anyā sūnyatā，即“色並不是一物，而空是另外一物”，當然其意思就是“色不異於空”。而在玄奘本漢語《心經》中其相對應的部分是作“色不異空”，有趣的是，梵語本《心經》恰好作rūpaṃ na pṛthak sūnyatā，這裏那體慧的解釋有點複雜，其實我們可以這樣解釋，即如果撇開梵語的性、數、格等語法問題，只看其詞序，則梵語《心經》這一句四個詞恰好完全對應“色不異空”這四個漢語字。用那體慧的原話，那麼這就“是一個漢譯本‘色不異空’的完美卻有點不符合語言習慣(英：unidiomatic)的翻譯。”同時也

¹³那體慧原注：蒙古人用來從藏語翻譯佛教經典的各種蒙-藏-梵詞典，詳情請參烏斯本斯基，《蒙古翻譯中的佛教術語，其研究與形成途徑的資料來源》，未刊碩士論文，列寧格勒大學，1981，頁8-27(Vladimir Leonidovich Uspensky, Buddiiskaya terminologiya v mongol'skom perevode. Istochniki dlya izucheniya I puti formirovaniya, unpublished M.A. thesis, Leningrad University, 1981, pp. 8-27)。其中最重要的一種就是蒙古語本的藏梵詞典——《翻譯名義大集》(梵：Mahāvvyutpatti)，參薩科奇，《蒙古語本翻譯名義大集瑣語》，東方學報(布達佩斯)，卷34(1980)，頁219-234。Alice Sarkozi, Some words on the Mongolian Mahāvvyutpatti, Acta Orientalia(Budapest), vol. 34(1980), pp. 219-234.

是一個和梵語ketu→藏語rgyal-mtshan→梵語dhvaja完全一樣的情況，即一個梵語術語在經過一個第二語言的中介的回譯過程後，被轉換成了一個同義卻不同的表達形式。

作者舉的第二個例子是梵語《大經》中的na jarāmarāṇanīrodhaḥ，即“沒有衰老和死亡的絕滅（梵：nīrodha）”，而《心經》則是na jarāmarāṇakṣayo，即“沒有衰老和死亡的毀滅（梵：kṣaya）”。漢語《大經》及《心經》中表達梵語《大經》中的nīrodha用了“盡”，而在梵語《心經》中則被回譯為了kṣaya。

最重要的一個例子是下面這個系列的平行讀本：

梵語《大經》	漢語《大經》	梵語《心經》
na ...utpadyate	不生	anutpannā
na nirudhyate	不滅	aniruddha
na samkliśyate	不垢	amalā
na vyavadāyate	不淨	avimalā
na hīyate	不增	anūnā
na vardhate	不減	aparipūrṇā

上面這個表中，對同樣的意思梵語《大經》都用了單數動詞形式來表達，而在梵語《心經》中卻是用複數形容詞的形式。那體慧這段解釋同樣有點難懂，以我自己的理解，解釋是這樣：即梵語《大經》中原來為單數形式，這一點原因前面已經提到過了，即其主語為單數的“空”，翻成了漢語後本來應該還是作為單數，但問題是這裏羅什的翻譯是很容易讓人發生誤解的“諸法空相，不生……”，把原來的主語“空”之上憑空加了個修飾語“諸法”，這樣如果從漢語來理解，就很容易讓人產生“諸法空相”這個主語是複數形式的誤解。而非常有意思的是，梵語恰好用的是複數形式。所以那體慧說“在每一個例子中，漢語都是梵語《大經》中術語絕佳的翻譯，而反過來，梵語《心經》又是漢語的絕佳翻譯。梵語《心經》恰好再一次給了我們一個從漢語回譯中應該有的同義詞-轉換（英：synonym-shift）。”(Nattier, 1992, pp. 172-173)

2.4 《心經》的出現時間與結構性部分

那體慧接著考察《心經》作為獨立文本在中國和印度出現的時間次第，這個問題之所以重要是因為印度梵語《心經》出現如果早於中國譯本，則回譯之說就被毫無疑義地證偽了，那體慧的方法是考察《心經》的諸注釋文獻，可以發現現存最早的印度注釋文獻是起自公元八世紀。(Donald S.Lopez, 1988, pp. 4、8-13) (Eckel, 1987, p. 71)在此之前，到目前為止，也沒有發現獨立的證據表明此經的存在（比如在作品中引用此經，或者中國到印度的旅游者提到過它的存在）。¹⁴總之也就是說沒有證據表明在公元 8 世紀前有《心經》存在。”

¹⁴ 那體慧考證一個廣為引用的玄奘西行的故事，其中曾經提到清辨（梵：Bhavaviveka）曾背誦《心經》以使觀音菩薩現形（英：conjure up a vision）。(Eckel, 1987, p. 70) (Donald S.Lopez, 1988, p. 13)但其實這是基於比爾的翻譯本（《西域記：對西天的佛教紀錄》，1884，卷 2，頁 223-225。Si-yu-ki: Buddhist Records of the Western Worlds, 1884, rpt. New York: Paragon Reprint Corp., 1968, vol. 2, pp. 223-225）中的虛構故事（英：figment）。而實際上並不是《心經》。紀按：此乃指《大唐西域記》中所載“（清辨）於觀自在菩薩像前誦《隨心陀羅尼》，絕粒飲水，時歷三歲，觀自在菩薩乃現妙色身。”T51,930c，顯然不是《心經》。

那體慧另一個重要的考證是日本的法隆寺（Hōryūji）梵語貝葉經寫本《心經》。據推測是在公元 609 年由中國帶到了日本。這個觀點最早出現在繆勒（F. Max Müller）的作品中，以後即被西方學界廣為稱引。(Conze, 2000, p. 115)但那體慧指出其實繆勒是被他的日本研究助理誤導了。以下引自那體慧原注：他告訴繆勒在日本資料來源中顯示此經到達日本的年代是公元 609 年（參繆勒編，《來自日本的佛教寫本》，牛津，1881，頁 4-5。Max Müller, ed., Buddhist Texts from Japan, Oxford, Clarendon Press, 1881, pp. 4-5）。確實如此，但是這個我們談到的來源，是一個 1836 年編訂的，叫做《斑鳩古事便覽》（Ikaruga koji benran）的地方編年史，此書記錄古代的編年完全不可靠。僅舉一個例子，其中提到 609 年與貝葉《心經》一起（拉：inter alia）來到日本的還有菩提達磨（梵：Bodhidharma）的袈裟和鉢具，而衣鉢在禪宗具有了象徵性的重要性不會早於神會（684-758）的年代。也就是說這個傳說最早可能是在公元 730 年左右形成的，故而說菩提達磨的衣鉢是在公元 609 年傳到日本就明顯（英：patently）有誤。這也使得《心經》寫本也是同一次使命被帶來的證據不再有效。在沒有任何證據可以提供這個寫本到日本的可靠日期的情況下（相應地，印度抄本的起點（拉：terminus ante quem）），我們可以暫時（誠然只是假定地）接受寫本本身字體形態提供的證據。如布於勒（G. Bühler）在同書（繆勒，《來自日本的佛教寫本》，頁 90）中提到的“假如我們對法隆寺本貝葉經（關於《斑鳩古事便覽》的參考）沒有歷史信息，我相信，每一位古文書學家（palaeographer）從上面的事實可以得出參考，即[《心經》寫本的]年代屬於八世紀初葉。”受限於他相信《心經》寫本的年代是確切的，布於勒繼續用這個經本來重估印度寫本學的歷史（頁 90-95）；我們看到了，其實這種扭曲完全沒有必要，適當的行為恰恰應該相反。(Nattier, 1992, pp. 208-209，注 39)

而漢語文獻中，《心經》的注釋則至少不會晚於公元 7 世紀的後半葉，而且可能還要早數十年。而《心經》本身，則要複雜得多，雖然有所謂的“羅什本”，但其實是在《開元釋教錄》之中，方才被歸為羅什所譯，並且此錄之前也沒有地方提到玄奘譯過《心經》。但就《心經》文本所能知道的最早的確鑿的最早的存世證據，則至少是玄奘的傳記中提到的四川之行中（618-622 年間），而印度最早的則應該是蓮花戒（梵：Kamalaśīla）的《心經》注——是在大約八世紀末。（Donald S.Lopez, 1988, p. 4、11）所以，得出結論：漢語《心經》早於梵語《心經》。

那體慧下一個考慮的問題是《心經》除了可以在《大經》之中找到對應的核心部分之外的部分，也即所謂“結構性部分”（frame sections）：此本在《大經》中找不到對應的序分和流通分。那體慧非常敏感地發現，《心經》前面提到的幾個問題，即沒有序分、流通分（代以曼陀羅咒），並且沒有佛陀出現（代以觀自在菩薩）等都是出現在結構性部分之中。她的問題就是，如果《心經》真的是一部“偽經”，那為什麼這部“偽經”的作者沒有像那些偽經一樣，花上一點力氣讓這部經更像一部真經呢？並且也沒有很多中國偽經中的本土觀念的滲入。作者從日本著名學者福井文雅的研究中找到了原因，即《心經》本來並不是一部經，“心”的原義不是精髓，而是陀羅尼。（福井文雅, 1987, pp. 201-207）

接下來，那體慧要解決在結構性部分之中，為什麼會出現觀自在和曼陀羅咒。第一個問題，作者的回答是出現觀自在並非意外，因為在公元七世紀時的中國西南地區觀自在是最受歡迎的菩薩。而那個曼陀羅咒 *gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi Svāhā*，作者則指出這些咒語在的一些經本中也可以找到。（McRae, 1988, p. 107 注 10）其實，這個咒語有一個更為完整並且完全一致的對應，而且出自玄奘，我會在後面討論這個問題，但無論如何，那體慧的思路是完全對的。並且那體慧繼續指出結構性部分之中梵語某些不符合印度表達習慣的地方，而這些地方只有在中文的環境中才更能說得通。既然解決了漢語本應該是梵語本的祖本的問題，那體慧就進一步提出猜想，這部梵語經典可能是玄奘所譯。（Nattier, 1992, pp. 173-178）

2.5 玄奘的角色與漢語本《心經》

那體慧之所以將注意力集中到玄奘身上，是因為她發現了一個重要的信息，即所有現存的漢語注釋都是基於玄奘的簡本（T 251）；而所有的印藏注釋本都是基於繁本。那麼玄奘在此經成立史中扮演了什麼角色呢。首先要注意《慈恩傳》中記載玄奘曾在蜀獲一位法師所授《心經》，並且在西遊印度過程中又多蒙此經所祐護，而非常關鍵的一點還有，玄奘在印度時曾經把《大乘起信論》等經譯成了梵語，所以他確實是，到目前為止所知的將此經譯成梵語的“最可能人選”。而且，作者在這裏指明了非常重要的一點，即與傳統觀念中認為中印佛教關係之中，中國往往只是一個被動的接受者，但其實中國人“也是佛經的熱心的製造者”，並且也有一個經典的向西傳播方向。（Nattier, 1992, pp. 180-182）

在此之後，那體慧接著處理除玄奘本之外的漢語《心經》諸問題，包括《心經》的最早版本出現在什麼時候；其次，在蜀期間玄奘所獲的《心經》是何版本；第三，假如有，那麼玄奘又在文本內容中作了哪些更動？

首先那體慧處理被釋道安記錄的兩個可能的《心經》版本，即“《摩訶般若波羅蜜神呪》一卷”和“《般若波羅蜜神呪》一卷”。但作者旋即指出，就經名所透露的情況來看，起碼目前並不能斷定這兩部經與《心經》有什麼聯繫。（Nattier, 1992, pp. 182-184）而真正比較重要的還是所謂“羅什本”（T 250），雖然羅什的弟子們（特別是僧肇）曾經讀過，並為羅什譯《大經》中發現的《心經》的核心部分作過注釋，（McRae, 1988, p. 89 注 9）但並不是把它當作一部獨立的文本來加以對待。另外，早期的經錄也都不把它當作羅什的譯作，所以將之歸為羅什所譯是非常有疑問的。（福井文雅, 1987, p. 177）

而且，這個版本與玄奘本有著一些分歧，即：

（1）羅什本《心經》的開端（T 8.847c，行 5-7）有 37 個字在玄奘本中找不到對應；

（2）羅什本《心經》在核心部分（T 8.847c，行 10）有一行“是空法，非過去，非未來，非現在”在玄奘本中找不到對應；

（3）在核心部分中另一個關鍵點，即在初說色空不異時，羅什本與玄奘本的措詞不同；

(4)在核心與結構性部分之中的一些點上，兩個版本對某些佛教術語(如 Prajñāpāramitā、skandha，bodhisattva，以及 Avalokiteśvara 和 Śāriputra)的翻譯不同。

由於前兩個特點，即羅什本《心經》與什譯《大經》有逐字對應的關係，所以福井文雅認為這表明它確實是羅什的翻譯。那體慧反駁了這種觀點，她認為“這個論點是有問題的，因其基於有疑問的設定：也就是假如一個人(比如羅什)要將《心經》和《大經》從梵語原本中翻譯成漢語，即使梵語經典不同，這兩個漢譯本也應該逐字對應。因為我們已經看到了，梵語本《心經》和《大經》在好幾個地方有分歧。因此，這兩個漢語本之間的逐字對應反而應該引起我們的懷疑才對。再者，甚至假如一個特定的譯者在兩個完全不同的場合中，將兩個完全一致的文本翻譯成第二種語言，其在每一個場合都挑選完全一樣的語詞的可能性也非常小。特別是對羅什這樣的譯者，他是不對梵語原本忠實地硬譯(wooden faithfulness)，而是以文筆流暢和對前後文非常敏感而知名的。”這種論證是非常有力的，尤其是考慮到梵語《大經》與梵語《心經》本來就有不同，所以兩個不同的文本被譯成字句都一樣的兩部經的可能性幾乎沒有。

而第三處分歧則非常重要，即羅什本在色空不異部分的開始措詞與玄奘版明顯有別，但同時也與羅什自己所譯的《摩訶般若波羅蜜經》不符，而是對應於什譯的《大智度論》(梵：MahāPrajñāpāramitā-śāstra)。也就是說羅什本《心經》不是以其所譯的《大經》為基礎，而是《大智度論》中引用的《大經》來造出的。

那體慧接著指出一個有意思的現象，即“羅什本”《心經》從未在中國流傳過，從未有一部《心經》的注釋是以此本為基礎的。而考慮到由於翻譯風格的原因，玄奘的滯重(cumbersome)和(按中國標準)過於文氣的表達風格使得只要同時有什譯本與奘譯本同時存在，前者就一定會比後者流行，而《心經》卻是個反例，所以可以得出結論即羅什本《心經》並不是羅什所為，也不是由梵語譯過來的獨立的翻譯作品。(Nattier, 1992, pp. 182-189)

至於玄奘本《心經》，那體慧則提到一個非常重要的現象。即玄奘曾經將整個般若類經典全部譯出，即六百卷的《大般若經》，在此經之中，他將從《般若十萬頌》(梵：Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra)到《善勇猛般若》(梵：

Suvikrāntavikrāmī-paripṛcchā-sūtra) 為止的所有經典全都當成此部大經的一部分。所以，如果這部《心經》真是玄奘所為，則也應該被納入此部《大般若經》之中，而現在它沒有被收入，則反映它曾是一部失譯經，只是後來因為一些特殊的原因才同玄奘聯繫到了一起。

那麼玄奘到底在這個版本的《心經》中扮演了什麼角色呢？那體慧指出玄奘本在意譯（而不是音譯）某些術語方面與什譯本不同，比如將 Śāriputra 翻譯成“舍利子”（什譯本譯成“舍利弗”），Avalokiteśvara 被翻譯成“觀自在”（相對於“觀世音”），和將梵語 skandha 翻譯成“蘊”（相對於“陰”）。而這些翻譯法，則是典型的玄奘翻譯法，所以這個《心經》的版本曾經由玄奘編輯過。

接下來討論的是所謂玄奘本的音寫本（T256），在此版本上，作者依從福井文雅之說，認為它不是玄奘的譯本，而可能是不空所為。（福井文雅, 1987, pp. 92-115）

除此之外，那體慧還確定了唐代提到“多心經”，“是特指玄奘的版本”，而這也說明是玄奘使《心經》在中國流傳了開來，並且“也非常可能是《心經》在印度最初的弘通者（也有可能是梵語《心經》的翻譯者）。”（Nattier, 1992, pp. 193-194）

2.6 印中佛經真偽判定的不同標準

印中兩地的《心經》有一個非常有意思的差異，即印度的所有《心經》注釋都是基於繁本，而中國則全是基於玄奘編輯過的簡本。怎麼解釋這種差別呢？那體慧檢討了印中兩國對佛經真偽判定的不同標準問題。

從中國方面而言，一部佛經要成為真經，需要譯自印度的原語。所以偽經製造者也會在他們的作品中加進一些看起來像印度的元素。“也就是說，在中國佛經合法化的第一標準就是地理要素，任何經典不能證明有印度血統這一點就是可疑的。”（Nattier, 1992, pp. 195-196）那體慧此說與筆者的觀點是完全一致的，“中國古代目錄學家，……他們判定佛經真偽最基本的一個標準就是此經是否真有譯本，說簡單點就是無胡本或者梵本可依。就是說只要是翻譯過來的經典，在中土的佛教徒心目中，其經典的權威性是不言自明的。”（紀贇, 2011, pp. 72-73）

從印度方面來看，則與此明顯不同。那體慧指出印度佛教徒有一個衡量特定經典真偽的很清晰的劃定方法：一方面它必須與的佛陀的教義相應，另一方面，又必須有些東西是可以從一個合法來源處“聽到”的。而後者導致了一個絕對的單一的真偽標準：一部合法的經典必須有完整的序分、正宗分和流通分這三分具足。按照這個標準，“繁本是一部‘經’（梵：Sūtra），而簡本不是。”並且作者還認為之所以出現繁本，是因為繁本“是一部中國產品去適應印度佛教市場需求的結果。”（Nattier, 1992, pp. 196-197）雖然那體慧對印度佛經真偽判定的標準並不合適，因為如果按照她的說法，那麼具足完整形式的諸多大乘經典在印度就不應該遇到阻力，被認為是偽經了。實際上，我曾經指出過，大乘經與諸多原始佛教經典之間最大的差異，或者說其權威性之所以曾受到過強力的質疑，是因為這些大乘經典並不是通過結集的形式，來納入原始佛教文獻相對封閉的體系之內的。（紀寶，2011, pp. 68-70）不過，這並不影響那體慧得出正確的結論，因為具足三分，確實是印藏兩地佛經的必要形式。

上面就是那體慧大致的論證過程，其結論主要就是：首先作者想要證明一個從梵語《大經》到什譯本漢語《大經》，（經過什譯《大智度論》的過度）再到玄奘弘通的漢語《心經》，最後到梵語本《心經》的文獻傳遞過程。

其次那體慧論證了玄奘曾經將漢語《心經》傳播到了印度，甚至有可能將之翻譯成了梵語。換而言之從技術層面上來說，這部佛經是“疑偽經”，“也就是說它在中國被當作一部獨立的經典造了出來，由羅什本《大經》（其自身也是印度的《二萬五千頌般若經》的翻譯）中的節錄，再加上在中國造出的序分和流通分組成，”雖然如此，但作者同時強調“無損此經對佛教修行者的價值”。

3. 孔澤的研究及評論

3.1 《心經》在般若文獻中的位置

德裔英國學者孔澤（英：Edward Conze，1904 – 1979）應該是，甚至到目前為止還是最為重要的般若文獻的研究者，沒有之一。這位天才的佛教語言學家、佛教文獻學家在其一生之中專注於梵語、藏語，也包括此前較為歐

洲學者忽視的漢語般若類文獻的校勘、翻譯與研究。雖然，勤於寫作的孔澤的研究並不止於般若文獻這一個門類，但僅僅是此類相關，據日本學者湯山明 (Akira Yuyama)所作的完全不統計，孔澤所著相關般若類文獻研究的專書有十六種，文章多達 46 篇，湯山氏所整理出的目錄就有十一頁之多。(Conze, 2000, pp. 127-138)可以說是一位般若文獻研究史上空前，也非常有可能絕後的令人畏懼的學者。¹⁵

孔澤的般若類文獻研究之中，當然包括了對《心經》的研究。孔澤對此經的研究，除了其餘零星的文章之外，主要集中在孔澤的概論性著作《般若文獻》(Prajñāpāramitā Literature)，第二版(東京：靈友會 The Reiyukai, 1978)之中，筆者所使用的是印度 New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd., 2000 年的新刷。

在孔澤的《般若文獻》一書之中，他對整個般若類經典作了這樣的分期，這個分期，也被其他一些重要的學者所沿用，比如渥德爾的《印度佛教》之中。(A.K.Warder, 1970, pp. 546-549)這個分期對於理解《心經》的一些具體特點以及我們確認《心經》產生的年代具有重要意義，所以這裏花點時間介紹一下，並聯系《心經》稍作分析。

孔澤的分期大體就是：一、根本性般若類經典的形成時期(公元前 100 年到公元後 100 年)。就實際的經典而言，孔澤認為最古老的般若經是三十二章的《八千頌般若經》(即八千行)(梵：Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra)。這裏的頌是以梵語偈頌為計量單位，雖然就大多數般若類經典而言，其實是以修多羅體為主，但是其計量卻是以其行數，也就是 śloka 為計。此詞梵語原文詞根為 śru，即聽聞，翻為漢語大體意即為歌讚，古譯作頌，或音譯為首盧、室路迦等，共三十二個音節的分段單位。(Conze, 2000, p. 1)當然，在此經之中，也還有諸多後人追加的部分，這些都可以從漢譯本的沿革變化之中找到軌跡。(Conze, 2000, pp. 8-10)

¹⁵ 孔澤的一生非常多姿多彩，他早期在德國曾思想左傾，後因拒掛納粹旗而被驅逐出境，後來政治理想幻滅之後才改投宗教研究，但其一直有一定的左傾傾向，以至晚年曾因反對越戰而在美加無法立足。而且非常有意思的是，這位精通十數種語言的天才，卻一直到晚年還是靠教語言和心理學糊口，而並非是專業的佛教研究者，這也可以說是對我們佛教學術界的一個鞭策吧。更多信息，可以參考孔澤本人在去世前出版的回憶錄，其中有他早年生平的記載以及與那個時代的一些佛教研究大師的通信。(Conze, 1979)

二、基礎類經典的擴展時期（公元後 100-300 年）。大約在公元後，基礎的般若經擴展成為了《大般若經》，其代表是現在的三個般若經版本，即《十萬頌般若》（梵：Śatasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra）、《二萬五千頌般若》（梵：Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitāsūtra）和《一萬八千頌般若》（梵：Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra）。這三個版本，其實是一部經，只是重複的程度不同而已。另外，此一時期還有另外兩部般若經，即《般若五百頌》和《仁王護國般若經》。（Conze, 2000, pp. 10-11）

三、短經和偈頌類概要中對教義的重述時期（公元後 300-500 年）。此一經典階段之所以出現是因為第二期規模巨大的大部頭的《大般若經》以及般若類經典混亂的編排形式，再加了思想的抽象與艱深，對後來僧俗掌握此類經典產生了障礙，所以出現了兩種解決途徑。即一，產生了一些新的、更短的具有哲學特點的經典；和二，對篇幅更大的經典加以濃縮。

孔澤就把 25 頌（繁本）和 14 頌（簡本）的《心經》與 300 頌的《金剛經》（梵 Vajracchedikāprajñāpāramitā-sūtra 孔澤自己都整理並翻譯過）這兩部都是出現在“世紀之前”的經典，放在了第一類較短的般若類經典的類別之中。其中孔澤對《心經》的表述是“人類最為高深的精神記錄之一——《心經》是對四聖諦的重申，在空為主導的背景之一對之進行了重新的說明。”（Conze, 2000, p. 11）（陳玉蛟, 1988, pp. 159-160）我在後面會詳細解釋《心經》的這一斷代與歸類是錯誤的。

四、密教影響期（600-1200 年）。在公元 600 年之後，隨著怛特羅思想的傳揚，般若思想及其教法也隨順了這個大的趨勢。但新的金剛乘思想卻只是在《般若理趣經》（梵：Adhyarhaśatikā，即《大樂金剛不空真實三摩耶經》（T243）等）中有體現。密教影響期的般若文獻有三個顯著的特點，其中包括試圖將般若波羅蜜的信息融入簡短而有效力的咒語形式，在《八千頌》（梵：Aṣṭasāhasrikā）即已將般若波羅蜜指為明咒（梵：vidyā），並用以驅邪鎮惡。羅什在譯《孔雀王咒經》（梵：Mahāmāyūrī，T.0988）曾經提到過“摩訶般若波羅蜜神呪”、“觀世音菩薩陀羅尼神呪”。（Conze, 2000, p. 13）也即是說起碼在羅什的時代，般若波羅蜜即已經有了咒術化的趨勢。而這一點，也可以為我們理解漢語本《心經》中為什麼會被增加一個咒語提供一定的幫助。另外，《心經》這個咒語的真正來源，我則會在後面的部分提到。

大概到公元 550 年時，舊式的般若類文獻就不再產生了。代之以從公元 600-1200 年左右時一系列的受密教影響的短小的般若類經典。比如《聖佛母小字般若波羅蜜多經》(T. 258) 本身就和《心經》有非常相似之處。這部經的具體情況，我會在後面再作說明。

而與此接近，在漢語，或藏語大藏經之中，還有另外十種非常短小的般若經，如《百五十頌般若波羅蜜多經》、¹⁶《帝釋般若波羅蜜多心經》、¹⁷《般若波羅蜜多虛空藏大乘經》、《月藏般若波羅蜜多大乘經》、《般若波羅蜜多普賢王如來大乘經》、《般若波羅蜜多金剛手菩薩大乘經》、《般若波羅蜜多金剛幡大乘經》、¹⁸《聖八千頌般若波羅蜜多一百八名真實圓義陀羅尼經》等等。¹⁹這些較短的般若類經典的梵藏本，孔澤本人曾經將之收集到一起並作了翻譯，(E. Conze, *Perfect Wisdom: The Short Prajnaparamita Texts*, 1973) 其中包括梵語《勝天王般若經》(梵: *Suvikrāntavikrāmi-pariprcchā prajñāpāramitā sūtra*)、²⁰(頁 1-78) 梵語《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》(梵: *Saptaśatikā-prajñāpāramitā*)、²¹(頁 79-107)、藏語《般若五百頌》(藏: *Hphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa lña-brgya-pa*)、²²(頁 108-121)、梵語《金剛經》(頁 122-139)、梵語二十五頌繁本《心經》(頁 140-141)、梵語簡本《心經》

¹⁶此經梵語為 *Adhyardhaśatikā prajñāpāramitā-sūtra*，即《理趣經》，梵語本校訂有 (E. Leumann, 1912) (梶尾祥雲, 1932, pp. 1-9)；漢譯有 T.220(玄奘, 660 年)\240(菩提流志, 693 年)\241(金剛智, 725 年)\243 (不空, 770 年)\242 (法護, 980 年)\244 (法賢, 999 年)，藏譯為 *śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i tshul brgya lña bcu-pa*，舊的中亞寫本並不完整，近年來在中國又有了新發現的完整本，在漢堡大學 (University of Hamburg) 的苦米地等流 (Tōru Tomabechi) 的研究之後，與藏語本有了一個非常好的合刊 (Tomabechi, 2009)。

¹⁷此經梵語為 *Kauśika prajñāpāramitā-sūtra*，紀按：*Kauśika* 乃帝釋天的名稱，直譯即為《橋戶迦般若經》，梵語本由孔澤 (Conze, 1956)、維迪亞二人校訂 (P.L. Vaidya, 1961, pp. 95-96)；漢譯本為北宋施護 (980 年) 譯的《帝釋般若波羅蜜多心經》(T.249)；藏譯本為 *śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa Ko'uśika shes bya-ba*。(Conze, 2000, pp. 82-83)

¹⁸以上四經，梵語本皆已失傳，無漢譯本，只有藏語、蒙語本。(Conze, 2000, pp. 83-84)

¹⁹此為宋施護所譯 (T.230)，梵語本已經失傳，另有藏語、蒙語本。(Conze, 2000, pp. 84-85)

²⁰紀按：此經即《般若二千五百頌》，若按梵語直譯則當為《善勇猛般若經》，對應玄奘大本之第十六會，另外還有日本的一個梵語校訂本。(Hikata, 1958)

²¹紀按：直譯即《般若七百頌》，即玄奘大本第七會曼殊室利分。

²²紀按：作者在序言中指出其藏譯可能未必會會如從梵語譯來的更為準確。此經漢譯對應即為宋惟淨所譯的《開覺自性般若經》。

(頁 142-143)、梵語《聖佛母小字般若波羅蜜多經》(頁 144-147)²³、藏語《日藏般若波羅蜜多大乘經》(頁 148-149)、藏語《月藏般若波羅蜜多大乘經》(頁 149-151)、藏語《般若波羅蜜多普賢王如來大乘經》(頁 151-152)、藏語《般若波羅蜜多金剛手菩薩大乘經》(頁 152)、藏語《般若波羅蜜多金剛幢菩薩大乘經》(頁 152-153)、²⁴藏語《五十頌般若經》、²⁵(頁 154-156)藏語《帝釋般若波羅蜜多心經》、(頁 157-159)²⁶，此後孔澤從漢語中節譯了兩部經，即《佛說濡首菩薩無上清淨分衛經》²⁷(頁 160-164)和《仁王護國般若經》²⁸。(頁 165-183)在此後孔澤翻譯了純怛特羅類般若經典，即梵藏《百五十頌般若經》、²⁹(頁 184-195)藏語《聖八千頌般若波羅蜜多一百八名真實圓義陀羅尼經》、³⁰(頁 196-198)藏語《聖般若二十五門經》、(頁 199-200)。而最短的般若經，就是所謂的《一字般若波羅蜜多經》，即般若智慧只攝於一個字母“阿”之中。(頁 201)以上這些經典的翻譯，由於孔澤多是基於梵藏本，而且有些經典在此之前也全無漢譯本，所以對於漢語世界般若學的研究，其實是非常有價值的，只是迄今還未受到應有的重視，頗為可憾。此為題外話，言歸正傳，從上面羅列的這些經典，我們看到，在這個意義上來，那體慧認為般若經典都比較長，就般若文獻的發展背景來看，起碼是不全面的，因為般若文獻中確實有不少非常短的經典。只是這類經典是特定的佛教流派思想發展起來後的產物，確切地說是唐代以後才逐漸發展並興盛

²³ 紀按：此經非常重要，我會在後面的部分再加介紹。

²⁴ 紀按：以上五部也都是譯自藏語，而且僅有藏語本，而缺梵漢本，孔澤是譯自那塘版甘珠爾。

²⁵ 紀按：此經有宋施護所譯的《五十頌聖般若波羅蜜經》(T.248)，此經孔澤也是譯自藏語，據孔澤自注，漢譯本比藏語本要簡略。(Conze, 1973, p. iv)

²⁶ 紀按：題記見前注 17，另據孔澤自注，此經這裏所翻譯的藏語本比梵語和漢語本都要短，少了十二個曼陀羅咒。(Conze, Perfect Wisdom: The Short Prajnaparamita Texts, 1973, 頁 iv)

²⁷ 紀按：節譯時參考了《佛說濡首菩薩無上清淨分衛經》和玄奘大本兩種，並且是蘭卡斯特的新譯。

²⁸ 紀按：這也是個節譯本，此經也有羅什和不空兩次翻譯，其底本是不空譯本。

²⁹ 紀按：此經據孔澤，則是譯自梵語和藏語，並且還參考了和闐語的德譯，但沒有參校和闐語本身和另外六種漢譯本。此經漢譯本即是有名的《般若理趣經》(梵：Adhyarhaṣatikā)其餘漢譯則包括玄奘大本第十會《般若理趣分》及菩提流支、金剛智、不空、施護、法賢等譯本，讀者很容易找到參考，故不再詳注。

³⁰ 此經漢譯本為施護所譯，孔澤將之誤作法顯，二者年代相隔月懸遠。(Conze, 1973, p. vii)

起來的。在這樣的背景之下，而不是在般若經初發展時期，《心經》的出現才不會那麼突兀。明白了這一點，對我們研究或者定位《心經》的時代，是非常重要的。我在後面會重申這一問題，即《心經》的歸類並不是如孔澤所說的第三期，而應該是第四期。即公元後 600 年以後的密教影響期，證據我會在後面繼續討論。

其實我們還可以再往前一步，在整個般若文獻發展史中找尋與《心經》類似的文獻。剛剛已經提到，孔澤的般若文獻分期之中，將《心經》《金剛經》等作為同一類經典分在了一起。這裏就給我們一個啟示，即在大藏經，或者更準確地說在般若類文獻之中，有哪些經典確實是與《心經》比較類似呢？而這種類似的特點，在某種意義上，是不是就可以消解那體慧在前面所提出的對《心經》一些奇怪之處的置疑？或者說在可以為我們理解《心經》，無論是梵語還是漢語，其產生，或者是翻譯提供必要的背景。

那體慧在她的研究中提到觀世音在般若類文獻中出現是一件非突兀的事情，但是，起碼在密教化的般若文獻發展階段，觀世音的角色確實已經在一些可以肯定並非是偽經的佛教經典之中出現了。比如宋代天息災所譯的《聖佛母小字般若波羅蜜多經》（梵：Svalpākṣarā prajñāpāramita sūtra），很早就有西方學者注意到了它與《心經》之間非常有意思的相近之處。（Willemsen, 1973）（Conze, 2000, p. 81）此經有大約公元 1000 年左右的梵語本，此梵語本由孔澤本人和維迪亞校訂；（Conze, 1956）（P.L.Vaidya, 1961, pp. 93-94）另外還有公元 1700 年左右的尼泊爾寫本，由湯山明校訂。（Yuyama, 1977）此經的梵語本孔澤也有英譯，並且參考了漢譯和藏譯。（Conze, 1973, pp. 144-147）

我在這裏將之與《心經》作一些比較，來看它們到底有哪些相似之處，並且在整個般若文獻之中又顯示出了什麼樣的特點。

1) 在此經的梵語本之中，就有一些非常有意思的現象，比如原文中“*idam ca prajñāpāramitāhṛdayamāgrahītavyam*”（直譯為“即誦此般若波羅蜜多心”），在天息災的漢譯中對應處也譯為“般若波羅蜜多心”，但梵語以後所跟即是咒語（漢語中多了一點過渡），所以這也側面證明了梵語原語中的 *hṛdaya* 乃是咒語之意，這是和《心經》中完全一致的；

2) 此經中的說法者雖然還是佛陀本人，但是非常重要的一點是與佛陀的對話者是觀自在本身，同《心經》一樣，也沒有須菩提出現；

3) 此經也非常短小，這同《心經》也一樣；

4) 此經之中也有兩段咒語，原文是“般若波羅蜜多陀羅尼”。

除此之外，前面提到過的另一部短小的般若類經典——《帝釋般若波羅蜜多心經》(T.249)也同樣值得我們注意。如果說《心經》經過那體慧拆解之後，變成了不同的經典中抽繹出來的部分所組成的話，那麼我們要看到，這一部沒有什麼問題的經典，同樣也可以拆解成一些在佛經中能找到的成份。此經除了序分外，後面緊跟著的就是一段“非一非異，非相非無相”等般若經典中常見的雙重否定，然後一段可以在《般若八千頌》中找到，再加上《金剛經》中有名的六如偈和龍樹《中論》中的一段，最後是一些咒語。從這部經中，我們也可以看到，如果按照那體慧的邏輯，那麼此經起碼也有兩個疑點，即為什麼佛陀要對帝釋天，這個阿含類經典中經常出現的人物說法，而不是對須菩提這樣的般若經中常見的角色說法呢？為什麼此經，雖然有完整的序分和流通分，但如果除掉短小的形式化的流通分外，其實此經的結束部分其實也是以真言的形式結束的。

另外還有《聖八千頌般若波羅蜜多一百八名真實圓義陀羅尼經》(T.230)，此經乃宋施護所譯，雖然此經梵本已失，但由梵語譯來的藏語本也是具足的。我們可以發現，此經之中也與簡本《心經》一樣，既無序分，也無流通分，並且也是以陀羅尼咒作為結尾。從上面可以看到，如果我們考慮到整個般若文獻的全局，就會發現《心經》的出現並不是像我們開始想的那麼奇怪，而是有一群傍生的經典與之相隨。但問題是我們要對《心經》的產生作真正合理的斷代，否則就會有意外的突兀之感。

除此之外，我們還應該注意一個問題，即就文獻的背景而言，《心經》(姑且不論其名稱是否為經)是屬於整個般若類文獻的大背景之下的。在這種情況之下，回顧一下般若類經典在中國的流傳史就有一點必要了，即什麼樣的般若類經典曾經在中國流行，並且是哪一類經典比較流行。

從玄奘大致生活的唐代來看，我們不太了解整個唐代時佛經的大致流行情況如何，但我們卻有一點是可以肯定的，即在信眾之中，玄奘譯的六百卷的《大般若經》並不是特別流行。這個問題，我們可以從敦煌寫經的存在情況來稍作統計。日本學者池田溫據黃永武《敦煌遺書最新目錄》北京藏部分統計，敦煌佛典中有什譯《法華經》1698種，玄奘《大般若經》1412種，什

譯《金剛經》928種，《金光明經》569種。(池田溫, 1992, pp. 36-37)雖然看起來數量並不少，但考慮到玄奘本本身的篇幅，其流程度是無法與其文獻的重要性完全對應的。

這種情況，並不只是在漢地存在，印藏地區也有非常類似的情況。所以正如前面孔澤在般若文獻的分期的第三期中提到的，在印度就出現了以偈頌的形式，以精練的語言對般若經的精髓加以濃縮的綱要性的著作，這就比如非常有名的《現觀莊嚴論》(梵：Abhisamaya-alaṅkāra)。佛教徒即以此來解決大部頭的般若經卷帙過於浩瀚，從而使教眾閱讀與理解發生困難的問題。(Conze, 2000, p. 12)(陳玉蛟, 1988, p. 160)

而且與印藏地區相比，中土可能更好尚簡易，以至於可能連這部《現觀莊嚴論》都要覺得有點過長，所以在般若類文獻之中，最為流行的還是比較短的《金剛經》和《心經》，而《現觀莊嚴論》這部看起來還是過於艱深和“冗長”的著作還是並不流行。因此我們也可以看到，為什麼《心經》在唐代以後很快風行起來，其原因也可能與中華文化中好簡的習慣有關。

五、波羅王朝 (Pala Dynasty, 750–1174) 時期，公元 1200 年之後，印度就基本上再沒有般若類經典產生，但在此之前，波羅王朝的君王信奉的佛教是般若波羅蜜多思想與密教思想的混合物，所以般若思想有了一個回潮期。在此期間就產生了大量的般若經的注釋，這些注釋，基本都只有藏譯本。這時的注釋文獻，並沒有意識到般若經的發展過程，總是喜歡用一套他們自己的辦法把這些複雜的經典作一個統一。(Conze, 2000, pp. 16-17)對《般若心經》而言，我們要知道，藏譯本之中諸多的《心經》注釋是在這樣一個大的背景之下，才能加以理解的，這一點我在後面介紹小洛佩茲的研究時還會提到。

3.2 在《般若文獻》中孔澤論《心經》

在《般若文獻》一書中，對《心經》研究最為重要的，是孔澤對整個般若類文獻分門別類所附的一個“加注釋的書目”(annotated bibliography)，其中的《心經》部分就有 8 頁之多。(Conze, 2000, pp. 67-74)這一部分，我注意到那體慧的研究中就從中受益良多，但對我們今後《心經》的進一步研究，無疑還具有一定的參考價值。我這裏將其中部分內容稍作節譯並加詳注。另

外尚請注意，各語種包括梵語《心經》的版本，除了前面提到的林光明外，（林光明，2000）還可注意山田龍城對日本學者整理的梵語《心經》的總結（山田龍城，1977，p. 89 始）（山田龍城，1988，pp. 222-223，231，注 60-65），而最新的日本梵語《心經》研究則可參（奧風栄弘，2011）：

《心經》的梵語校勘本：

1、孔澤校訂本：（Conze, 1948）

紀按：此文也收在《佛教研究三十年》之中，頁 149-154。我會在下面的部分再討論此本。

2、繆勒校勘本：（Müller, 1884）

紀按：先簡單介紹此書是當時牛津大學的宗教學教授馬克斯·繆勒（Friedrich Max Müller）主持的一個系列中的一本，此系列是牛津大學的諸圖書館，主要是波德萊（Bodleian）圖書館中藏品的刊布，而其中的雅利安系列（Aryan Series）的第一卷就是《來自日本的佛教經典》（Buddhist Texts from Japan），此卷中所收的佛教梵語經典其源頭都可以追溯到日本。此卷又分成三部分，分別在 1881、1883、1884 年刊行。其中第一部分是《金剛經》（梵：Vajracchedikā Prajñāpāramitā）；第二部分為《無量壽經》（梵：Sukhāvatīvyūha Sūtra）；第三部分為則是《般若心經》（梵：Prajñāpāramitā Hṛdaya）與《佛頂尊勝陀羅尼》的校訂。由於此校勘本是在一百多年前刊行，所以繆勒等人在介紹與研究的附文中所用的羅馬轉寫與現在通行頗為不同，但幸好在梵語原典的轉寫上，全部是採用了天城體，所以還是非常方便我們今天的學者使用的。

筆者現在簡單一下這個校訂本的來源，據此卷第一部分繆勒自己介紹，在 1873 年開始由別人介紹繆勒開始意識到日本有梵語的佛教經典，而到了 1879 年，兩位來自日本的僧人南條文雄（Nanjo Bunyiu, 1849-1927）和笠原研壽（Kasawara Kenjiu, 1852-83）都來到牛津學習梵語（紀按：笠原 1881 年被查出有晚期肺結核，旋即病故）。繆勒就趁機敦促他們在日本調查梵語寫本的情況，而就在這一年的十二月，就由南條介紹，繆勒獲得了第一個來自日本的梵語佛經寫本——《阿彌陀經》，並在次年 1880 年 4 月的《皇家亞洲學

會會刊》上作了刊布。(紀按：南條與笠原正式跟隨繆勒學習梵語是在 1880 年 1 月，一直到此年 9 月繆勒赴柏林參加東言學家大會，南條也與之同行，與眾多一流學者相識，並對他一生的學術成就起到了非常正面的作用。)

此後由於此文的影响，另一位叫威利 (Wylie) 的先生又給繆勒送來了一些他從日本弄到的書，經過檢查，繆勒就發現期中有《金剛經》、《心經》和《梵語千字文》，據信這些梵本是來自法隆寺 (紀：原文作 Horiusi，現在一般轉寫作 Hōryū-ji，全名為法隆學問寺 Hōryū Gakumon-ji)。(Müller, 1881, pp. 1-2) 此寺位於日本奈良縣生駒郡斑鳩町，據信是由厩戶皇子 (Prince Umayado，紀按：即聖德太子) 所建，古代又名為斑鳩寺，是日本有名的南都七大寺之一。在此後，1880 年 8 月 2 日，南條文雄給繆勒來信，告訴繆勒，南條在日本的熟人給南條來信說他查訪法隆寺梵語經典的情況，即在此前，法隆寺已然將一些重要的文化財，也包括梵語《心經》都獻給了日本皇室。紀按：翻檢記載，則可知，明治 11 年 (1878 年) 因為安全的考慮，法隆寺管主大僧正千早定朝 (Jōchō Chihaya) 已將 300 餘件寶物獻納皇室，先被收於正倉院，後被移於宮內省上野的帝室博物館，二戰後轉為國立博物館。

在這封信中，這些查訪者從一本叫做《斑鳩古事便覽》(Ikaruga koji benran) 的書中提到了法隆寺諸寶物中有：1，鑿鉢；2，水瓶；3，錫杖；4，菩提達摩的袈裟；5，菩提達摩的鉢具；6，《佛頂尊勝陀羅尼》和《般若心經》的貝葉經。據傳這些是由南山 (Nien-shan, Nenzen，紀按：即南嶽) 慧思 (Hwui-sz', Yeshi) 輾轉相傳而來，在厩戶皇子 37 歲時，也就是公元 609 年 (紀按：聖德太子當生於推古天皇三十年 (574 年) 或二十九年，這樣 609 年則不當為三十七歲?)，推古天皇 (Mikado Suiko) 的家臣小野妹子 (Ono no Imoko) 將這些由隋帶回日本。(Müller, 1881, pp. 4-5) 雖然這些查訪者當時並沒有看到這些寫本，但卻找到了十七世紀時由江戶靈雲寺真言宗淨嚴 (1639-1702) 的抄本。(Müller, 1881, pp. 5-6) 在這封信里還附帶介紹了的一些寫本情況，茲從略。另外關於此梵本的獲得，南條文雄自己那文采飛揚，卻更像文人而非學者的回憶錄中也有提及，雖然具體細節並不是特別詳細。(南條文雄, 1979, pp. 129-130)

在此同時，繆勒又收到了著名外交官薩道義爵士 (E. Satow) 的來信，告之，因為看到繆勒的文章，所以幫他找到了法隆寺梵語《心經》在內的一些寫本，其中包括 1694 年由上面提到的東都靈雲寺淨嚴所抄錄的版本及其用漢

字與日文的轉寫。這些梵語《心經》的寫卷及複本後來被編號為波德萊日本寫卷 45b;46a;61;62;63。(Müller, 1881, pp. 10,11) 另外其原本的照片版，因為版權期已過，現在很容易就可以在網絡上獲得。其字體為悉曇體，共兩葉，第一葉和第二葉第一行為《心經》，餘為《尊勝陀羅尼》和梵語的悉曇十四音。

在獲得這些寫本之後，繆勒就將所有的整理結集成書。(Müller, 1884)此書中就包括 1) 繆勒用天城體整理過的兩部經的原件、淨嚴的轉寫和另外兩種複本(頁 5-8); 2) 淨嚴抄本的題記(由南條英譯)、3) 淨嚴抄本的天城體轉寫、羅馬轉寫、淨嚴漢語轉寫的羅馬轉寫、淨嚴日語轉寫的羅馬轉寫。(頁 17-22); 4) 另三種《心經》梵語本的轉寫;(頁 28-30) 5) 簡本和繁本《心經》的英譯: 其中包括簡本天城體與英語的雙行並列對照翻譯,(頁 48-50) 和相傳為空海(Kukai, 774-835 年)的弟子常曉傳來的繁本《心經》(牛津波德萊圖書館日本寫卷 63 號)的天城體轉寫(頁 51-54)及英譯加上解說(頁 55-59)。這個版本，就是來自日本真言宗豐山派的總本山長谷寺(Hasedera)的搜集品。可以說與法隆寺本並稱為日本梵語《心經》最為著名的兩大寫本。

在此書的最後一部分，還附錄了德國著名印度學、語言學家布於勒(Johann Georg Bühler, 1837-1898)的《法隆寺貝葉寫本的古文書學(palaeographical)研究》一文,(頁 63-95)此文對法隆寺本梵語《心經》的斷代非常重要。因為如果梵語《心經》確實是公元 609 年或之前的寫本，那麼那體慧關於玄奘對此經作用所作的推測就全部失去了基礎。所以那體慧在其文中也援引此文對法隆寺本《心經》是在 609 年傳入之說作了反駁(參前文注 14)。

那體慧所引的例證是非常有說服力的，此寫卷與禪宗的初祖菩提達摩的衣鉢等聯系在一起，本身就是一件非常可疑的事，而且在禪宗傳說中達摩本身也與《心經》頗有淵源。(程正, 2007)更何況我們還應該注意到另外極其重要的一點，即此寫卷是與《尊勝陀羅尼》(梵: Uṣṇīṣa Vijaya Dhāraṇī)寫在一起的。而《佛頂尊勝陀羅尼》則是唐代以後才開始流行起來，最早的可靠譯本則甚至要到唐儀鳳四年(679 年)，逐漸傳揚起來則是在玄宗開元(713 年)以後，真正流行推廣則要到代宗大歷十一年(776 年)。(林韻柔, 2008, pp. 154、184; 177-178) (劉淑芬, 2008, pp. 5-6, 12)綜合以上，我個人也覺得法隆寺本《心經》的斷代應該是在 730-750 年之間，或者更晚一點。

3、釋般若(Shaku Hannya)整理本 (Hannya, 1922-3)，這是一個梵語與藏

語的合璧的繁本，筆者未見；

4、鈴木大拙整理本 (D.T.Suzuki, 1934, p. 190)；(D.T.Suzuki, 1935, p. 27)(簡本)

5、其他非漢語本《心經》：

以下漢語本從略，其他佛經經典語種的《心經》材料，那體慧在孔澤基礎上作了損益，這裏我逐譯出來，但具體情況還是請參孔澤更為詳細的目錄：

藏語藏經中只有繁本，一般既可以在甘珠爾（德格版 號：21，531；奈塘版 號：26，476；拉薩版 號：26，499）的般若部又可以在怛特羅部找到，而北京版甘珠爾則只收在恒特羅部（號：160）。但是在敦煌卻發現了一些藏語簡本的抄本。喬納森·斯爾克（Jonathan Silk）即將發表一個藏語藏經本（繁本）的精審校訂本。藏語的簡本現在則由馬克瑞（John Macrae）和我來研究。同時還可參上山大峻（UEYAMA Daijun）對簡本的一個初步的注釋（《印度學佛教學研究》（Indogaku bukkyōgaku kenkyū），卷 26，1965 年，頁 783-779）（敦煌本曾經為了依從古典藏語（英：Classical Tibetan）的正字法規則（英：orthographic conventions）而作了很多修正）。

依照藏語北京版的蒙古語甘珠爾，也只在怛特羅部中收錄了《心經》（李蓋提目錄 號 162，Ligeti 162）（紀注：這是指匈牙利著名東方學家李蓋提（Lajos Ligeti（1902–1987）所編寫的甘珠爾目錄）

本維尼斯特（E·Benveniste）在《粟特文獻》（法：Textes Sogdiens）卷一（Paris:Paul Geuthner,1940）中整理了一個粟特語本《心經》以及一個從梵語本譯的胡語本。

斯科雅爾夫（挪：Oktor Skjærvø）最近整理並翻譯了一個不太完整的和田語本《心經》，參《和田語心經》（The Khotanese Hrdayasūtra），收於《綠葉：阿斯姆森教授紀念集》（A Green Leaf: Papers in Honour of Professor Jes P.Asmussen,《伊朗研究》系列之二，卷 28，Acta Iranica, Series 2, No.28（Leiden:E.J.Brill,1988）,pp.157-171）

最近在柏林的吐魯番搜集中發現了一個回鶻語本《心經》，但一直沒有發布。據茲默（Peter Zieme，引自 silk 前引頁 71，注 78）此本並不

完整，是從漢語轉譯為回鶻語，但有可能參考了藏語本。(Nattier, 1992, pp. 200-201, 注 1)

除了這個重要的書目之外，此書中還散落著一些作者對《心經》的研究。比如孔澤認為羅什版《心經》(T.250)是“羅什的弟子所翻譯”的，並且指出是在 730 年的《開元錄》之中才第一次將此本與羅什本人聯繫到了一起。(Conze, *the prajñāpāramitā literature*, 2000, 頁 20)另外，對玄奘本，孔澤將之與羅什本作了比較，指出二本基本相同。但對術語如 *skandha* 作了不同的翻譯，並且玄奘本還略去了羅什本兩處經文，略去了 *mahāmantra* (紀注：即大曼陀羅咒)。這些，我們可以注意到，都對那體慧的研究有所啟發。同時，孔澤也注意到了一直到公元 741 年，東印度的法月才第一次將繁本《心經》翻譯成了漢語，即《普遍智藏般若波羅蜜多心經》(T.252) (Conze, *the prajñāpāramitā literature*, 2000, 頁 22)這種繁本與簡本之間的時間隔閡，也成了那體慧研究中、印兩個文化圈對佛經真偽不同的判斷標準的邏輯起點。

3.3 專文《般若心經》

除此之外，孔澤對《心經》的研究主要集中在其專文《般若心經》(*the Prajñāpāramitā-Hṛdaya-Sūtra*)之中，此文最早發表於 1948 年的《皇家亞洲學會會刊》(*the Journal of the Royal Asiatic Society*, pp.38-51)，後又被作者收於《佛教研究三十年》之中。(Conze, 2000, pp. 148-167)即使在《那文》問世之後，此文可能還是研究《心經》，即使不是最重要的，也起碼是最為重要的幾篇基礎性文章之一。

此文開始就列出了一個梵語的精校本，(頁 149-154)用了 12 種尼泊爾梵語寫本(時間從 1164-1819)，7 種中國的梵語寫本(其中包括 S 2464 這個有名的敦煌漢字音寫本，其餘六種梵語寫本的時間是從 850 年到十七世紀)，和上面提到的繆勒校勘的法隆寺和長谷寺本這兩種日本的梵語本，並且參校了漢譯的七種版本和藏語甘珠爾中的一個繁本。孔澤的這個梵語校訂本是繁本，因為校訂精嚴，可能是目前學界利用最廣泛，也是最方便使用的一個版本。

在校勘之後，孔澤指出了《心經》梵語本文本差異的問題：如 1) 法隆寺本中作 *na prāptitvam bodhisattvya*，而羅什本和一直到智慧輪的譯本為止

都讀作 *na prāpt / tasmād aprāptivād bodhisattva(sya)*。所以從文本來看，有一個時間發展的次第可循。

2) 孔澤還指出羅什本和一些寫本中也沒有 *na vidyā na vidyākṣo*。(紀按：這句直譯就是“無明，無明盡”，請注意不是羅什、玄奘本中的“無無明，亦無無明盡”，後者多加了一個句首 *a*。法隆寺本這句完整轉寫就是：*na vidyā nā vidyā na vidyākṣayo nā vidyākṣayo*，譯成漢語就是“無明，無無明，無明盡，無無明盡”，這明顯與玄奘本中的“無無明，亦無無明盡”有區別。另外，我還要請學者注意敦煌音寫本《唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經》中作“曩尾爾也，曩尾爾也，曩尾爾也乞叉喻，曩尾爾也乞叉喻”(8.851c17-19)。丟掉一些細節，比如 *na vidyā nā vidyā* 這兩句在梵語中區別很大，但到了沒有辦法區別長短音的漢語裏都被轉成了同樣的“曩尾爾也，曩尾爾也”之外，我們會發現這個版本，恰好正是法隆寺本，而不是我們今天所看到的玄奘本。所以，我們看到，回譯之說在這裏碰到了一個不小的麻煩，即那體慧用來比較的梵語本其實與唐代時的版本並不相同，所以，那體慧用來證明逐字對應的關係就並不是逐字對應了。)

3) 在一些版本之中還有 *na-amārgāḥ*。(紀按：此句直譯就是“無無道”，在六種尼泊爾本和費爾(Feer)的一個十七世紀的梵語本之中，這句梵語是緊跟在 *na duḥkha-samudaya-nirodha-mārgā*，也就是漢譯本作“無苦集滅道”之後的。)

4) 同樣不少梵語本在 *na prāptiḥ* 之後還有 *na aprāptiḥ*，這個在漢譯本之中也是非常晚才出現。(紀按：*na prāptiḥ* 漢譯即“無得”，而 *na aprāptiḥ* 漢譯即“無無得”。在早期譯本之中，在“無智”之後都只有“無得”，而敦煌法成本則作“無智無得，亦無不得”。另外，在此後，還有一處非常重要的區別，孔澤和那體慧都沒有注意到。即在敦煌音寫本之中，這句“無得”之後還有“曩鼻娑麼”，而房山石經所藏慈賢音寫本也作“拏畢三磨野”。還原成梵語就是 *na-abhisamya*，即無現解或無現觀，那麼這兩個梵語本，我們知道其年代也非常早，也是與玄奘漢譯本不是一一逐字對應的。另，福井文雅對此解釋為是對前句“無得”的夾注，但如果夾注卻又使用梵語音寫，則頗為怪異，姑存疑。(福井文雅, 1985, p. 244)

5) 最後孔澤還指出 *cittāvaraṇa* 有些版本(紀注：主要是三種十七世紀之

後較晚的版本)之中作 *cittāmbaṇa*。*cittāvaraṇa* 直譯即“心無障礙”，但早期漢譯作“心無罣礙”，而這接近於 *cittāmbaṇa*。(紀按：這種猜測是沒有多少必要的，以音寫本來看，石室本作“只哆嚩囉拏”；不空本作“唧哆阿嚩囉拏”，也就是從中文對音來看，囉常用來對 *r*，再加上梵語本的時間，則唐代左右的梵語本應該是前者。)

除了孔澤所提到的這些之外，如果我們比較諸種梵語本與玄奘本，還會發現一些異常之外。比如在羅什本、玄奘本中都有“度一切苦厄”，在上面提到幾種音寫本都找不到，而且非常奇怪的是，在目前存世的所有梵語本之中，也找不到。在譯本之中，非常奇怪，卻可以在般若共利言所譯 (T.253)，和智慧輪本(T.254)之中有“離諸苦厄”。那麼，如果現在的梵語本真是玄奘所回譯，或者其他人所回譯，那為什麼沒有此句呢？這也是一個非常讓人困擾的問題。

還有就是有些地方，比如那體慧用來比較，而且非常有說服力的地方。比如在梵語《心經》中大多數版本的 *rūpān na pṛthag sūnyatā sūnyatāya na pṛthag rūpam* 恰好逐字對應於漢語“色不異空，空不異色”之處，我們也應該注意到此處也有異文，有兩種較晚的梵語本即作 *na rūpam pṛthag sūnyatāyāḥ nāpi sūnyatā na pṛthag rūpat*，翻譯成漢語就是“非空異於色，也非空不異於色”，這就與漢語之間有了不同的意思，而且也使漢語作為中介來作回譯的可能獲得了一定的消滅，因為我們不能完全排除這種版本在早期完全沒有存在的可能，起碼需要一定的證明。

另外，此句我們還應該看到，我強調 *rūpān na pṛthag sūnyatā sūnyatāya na pṛthag rūpam* 這句與漢語中的“色不異空，空不異色”的逐字對應是一種非常笨拙的翻譯，因如果只按照梵語句中的詞序來看，*rūpān* 對應“色”，*na* 對應“不”，*pṛthag* 對應“異”，*sūnyatā* 對應“空”，*sūnyatāya* 對應“空”，*na* 對應“不”，*pṛthag* 對應“異”，*rūpam* 對應“色”。這樣就恰好逐字與玄奘的翻譯相同。然而問題是，哪怕任何稍具梵語知識的人，都會知道，其梵語的原句如果詳細解開，語序恰好是與這個逐字對應的解釋相反。這是因為與漢語語法中詞序的前後非常重要，梵語、巴利語都是靠詞的性、數、格來表達，這樣詞序就相對顯得並不重要（雖然會產生連音 *sandhi* 的問題，也有習慣表達，如一般傾向於

主賓謂這樣的格式，但並不嚴格）。這裏我以前半句稍作分析（為節省篇幅我這裏簡化全部的連音變化和性、數等語法說明），*rūpān*是從格，即從“色”，*na*是不變詞“不”，*prthak*是不變詞，與從格則是“不同的，異於”，*śūnyatā*則是主格。這樣整句直譯就是“空不異於色”，而不是玄奘漢譯的“色不異空”，語序完全反過來了，下半句同理。因此，如果這句梵語真是由玄奘從漢語翻譯過去的，那麼我們完全可以肯定玄奘會把兩句梵語的順序調轉過來，而不至於犯這樣的小錯誤。而且，以玄奘的梵語知識，我們完全沒有必要假定他會不清楚這最基本的入門知識。

還有一點，那體慧也注意到了此句“色不異空，空不異色”，在梵語《大經》和梵語《心經》中表達方式完全不同。尤其是這裏表示“差異”的梵語表達。（吳汝鈞, 1992, p. 394）這裏那體慧就沒有提到梵語表達“差異”、“不同”時，其實較為常見的梵語式，起碼在佛經之中，起碼在般若類文獻之中，其實是梵語《大經》的表達*anya*，而不是梵語《心經》的*prthak*。而在當時，恐怕也直至現在，世上都很少有人會像玄奘那樣因為將那樣大部頭的梵語《大般若經》譯成漢語而對這兩種語言的般若文獻更加熟悉了。如果是他將漢語《心經》回譯成梵語，他肯定會很容易地想起那在整個般若文獻中重複過無數次的既有表達式，而不必再費心另尋一個看起來有點蹩腳的翻譯法。林光明先生曾經總結梵語《心經》與玄奘本有21項差異，除了一些細節無關緊要外，確實有些問題是值得我們注意的。（林光明, 2004, pp. 318-321）

姑且不提林光明所提到的那些差異，僅就我上面所分析的這些，還有前面我提到的玄奘本漢語《心經》與梵語本的差異，就足以讓我對玄奘譯出了梵語《心經》一說表示強烈置疑。

與此相應，那體慧的另一處非常有力的證據是玄奘本中“無眼界，乃至無意識界”，其實在羅什的《大經》之中是個省譯，而梵語本《大經》並非如此，但梵語本《心經》卻竟然也是個省略本，即*na cakṣur-dhātur yāvan na mano-vijñāna-dhātuḥ*，也就是說又是一處與漢語完全對應的關係。但其實在一個十七世紀的梵語本中是將所有的十八界都列出來的，而在另外兩種尼泊爾本之中，則更要詳細繁瑣得多。

從上面的梵語本的大致情況來看，我們也可以知道。如果那體慧的梵語《心經》是由漢語轉譯過去的觀點是正確的話，那麼，我們還應該要考慮到

即使梵語本本身，也不是一個恒定的一次性產品，而是可能有著變化的過程。而如果梵語《心經》真是由漢語轉譯過去的，那麼從後來它的發展過程來看，一方面增加了序分和流通分，使之更像是一部佛經；而且，也會增加了一些印度文化圈中特有的因素，如剛剛提到的比較繁瑣的逐項增加，這些都使之更加印度化。

此後，孔澤就致力於找尋《心經》的主體部分與大本般若文獻之間的對應，雖然孔澤得出了《心經》是梵語《二萬五千頌般若經》（梵：Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā）中相關章節的節抄本的結論。（Conze, 2000, pp. 158-160）卻非常可惜沒有聯想到，《二萬五千頌》的漢譯本，即羅什的《大經》是羅什與玄奘版《心經》主體部分的來源，從而像那體慧那樣生起為什麼漢譯本逐字對應，而梵語本卻有著巨大的差異呢？這個疑問，雖然由那體慧作出了回答，但無疑，孔澤的工作，即將此梵語《心經》與羅什本漢譯《大經》的原本——《二萬五千頌》作對校的工作，給那體慧提供了非常重要的研究基礎。起碼我們也可以說，孔澤的對校給那體慧，當然也包括我們這些讀者省卻了很多確認原典對應部分之煩。

而在剩下的部分裏，孔澤主要就只是集中於研究此經的思想與般若文獻的比較，從而得出了結論，即《心經》是較大規模的般若經的縮寫，並且是為了向“初學者”講述佛教基本的四聖諦。是一個在新的佛教發展背景下的全新版本的《轉法輪經》（梵：dharmacakrapravartana-Sūtra）。

從上面的分析，我們可以看到，孔澤分析並且也找到了梵語本《心經》在梵語《二萬五千頌》中對應的部分，並分析了二者的異同。孔澤同時也知道什譯本《大經》是譯自梵語《二萬五千頌》，並且也部分地比較了他們之間的異同。但卻非常可惜卻沒有再進一步，考察羅什本《心經》和玄奘本《心經》之間的關係，並考慮為什麼同樣兩個的漢語文本（逐字對應）卻對應著不一樣的梵語文本？而那體慧就是將這失去的鏈條再銜接了起來，使整個邏輯的因果關係獲得了某種較為合理的解釋。而其突破口，確實是如那體慧所言，就是非文本內研究，而是一種跨文本研究。我想，這一點對今後我們佛教文獻研究是具有相當深刻的指導意義的。否則，即使我們像孔澤那樣具有多語種校勘的天才能力，並且也在某一領域作出了極其出色的成績，也可能還是會受制於方法論的限制，只差一步就可以得到我們本來可能夢想的某個重大突破。

4. 霍維茨等人的研究

除了孔澤以外，西方學術界較為重要的《心經》研究主要集中在蘭卡斯特 (Lewis Lancaster) 所編的一個孔澤的紀念集之中。(Lancaster, 1977)此書中所收的 22 篇文章中除了四篇外都是對般若文獻的研究，並且按照般若文獻的分類收集在一起，其中第三部分包括五篇《般若心經》的研究，即霍維茨 (Leon Hurvitz) 的《玄奘與心經》(Hsuan-tsang and the Heart Scripture)；(頁 103-121) 派依 (Michael Pye) 的《日本語境中的心經》(The Heart Sutra in Japanese Context)；(頁 123-134) 魏曼 (Alex Wayman) 的《心經的秘密》(Secret of the Heart sutra)；(頁 135-152) 貝雷 (H.W.Bailey) 爵士的《大般若經》(Mahāprajñāpāramitā Sūtra)；(頁 153-162) 蘭卡斯特自己的《于闐語般若經研究：貝雷爵士的研究之後》(A Study of a Khontanese prajñāpāramitā text: After the Work of Sir Harold Bailey)。(頁 163-183)

霍維茨文開始是一個完整的玄奘版《心經》的英譯，包括《大正藏》中前面的明太祖與南陽慧忠的序。(頁 104-108) 接著霍維茨又譯出了《唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經並序》的全文，這個譯本，同樣包括一個非常重要的序文，其中提到了玄奘在四川益州碰到了一位病僧授給玄奘《心經》，而到了中天竺那爛陀寺後，那位病僧又出現了，並告訴玄奘他就是觀音菩薩的故事。我們可以注意到，此部分同樣對那體慧的研究起到了非常大的啟發作用。在此後，霍維茨還試圖還原序言後的《蓮花部等普讚歎三寶》，但這個梵語還原並不成功。最後是對這個敦煌本《心經》的漢字音寫作了梵語的還原，(頁 110-112) 這部分，那體慧也在自己的文章中較充分地利用到了。對霍維茨此文的評價，還可以參考萬金川教授的介紹。(萬金川, 2004, pp. 102-103)

第二篇《日本語境中的心經》與本文關係不大，姑從略。如果真有借鑒作用的話，那麼我們要注意的是作者提到日本同樣只流行玄奘本，(頁 130)，而且在日本《心經》之所以非常流行是因為其中有一個曼陀羅咒，這使得般若行變得更易於為日常民眾所接近。(頁 131) 這兩點，無疑都對我們理解《心經》在中國文化背景下的流行模式有所借鑒。

第三篇也同樣如此，但要注意魏曼此文中引用到了鈴木大拙的一句話，提到“我們可以確定，觀世音沒有出現在任何般若經之中”。(頁 135) 這句話，

我猜想，一定對那體慧非常有啟發，因為她提到《般若心經》的幾點異常中，就提到了此點。當然，其實並非如此，我在§ 8.6 會提到其實觀音在般若文獻的密教化時期是重要角色。其餘兩篇則完全與那體慧的研究無關，此處省略。

5. 小洛佩茲的研究

在那體慧的研究之中，也從小唐納德·洛佩茲 (Donald S. Lopez, Jr.) 的《心經釋：印度和西藏的注解》The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries (阿爾巴尼：紐約州立大學出版社，ALBANY: State University of New York Press, 1988) 中受益匪淺。

此書是 Kenneth Inada 所編的 SUNY 佛教研究系列中的一本，作者小洛佩茲 (1952-) 現為密歇根大學 (University of Michigan) 亞洲語言文化系 (Department of Asian Languages and Cultures) 佛教與西藏研究教授，也是馳名國際的藏學家。此書在印度也有重刷，是目前最為便宜也最為方便利用的版本 (Delhi: Sri Satguru Publishings, 1990)。此書分為兩部分，即印度與西藏對《心經》的注釋，(分別為頁 19-136；頁 139-186) 其中第一部分之中，還有對《心經》總體的一個概述性研究。其中也談到了《心經》之中的一些疑點。

在《心經釋》開篇的介紹部分之中，小洛佩茲就指出了其書的目的是從波羅王朝 (Pāla Dynasty, 750-1199) 時期《心經》的注釋類文獻中來考察當時對此經的理解。尤其值得注意的是作者指出所有的印度《心經》注釋大約都是作於此一時期，所以如果孔澤將《心經》斷代於公元 350 年，那麼非常明顯，這其中就有一個五百年左右的斷層。(頁 4) 雖然小洛佩茲指出了這個其實值得我們注意的問題，但可惜他輕易地放了過去，而那體慧則將之作為《心經》的梵語是譯自漢語的一個重要支撐點。

在分析《心經》的結構之時，小洛佩茲指出了在早期的般若文獻之中，說法者常常是須菩提，而不是佛陀，更不是這部經中的觀自在菩薩。“《心經》是觀自在出現的唯一一部重要的般若經典。他的出現是此經相當較晚系年的另一個標誌，表明此經是在觀自在菩薩的崇拜完全確立之後才被寫出的”。(頁 7) 這一點，我們在前面已經提到，對那體慧是非常有啟發的。在分析《心經》

結尾的曼陀羅咒時，作者也得出了近似的結論，即這些咒語表明此經的撰成時間較晚。(頁8)

在分別描述完這些印度的《心經》注釋之後，作者再次指出缺乏較早時期的《心經》注釋，其原因可能是印度的雨季和穆斯林入侵等原因。或者是推測這些早期的注釋根本就不存在。因為在很多早期大乘的論藏文獻之中，都沒有引用到此經，而一直到玄奘的年代之後，才開始有了記錄。(頁12-13)那為什麼到了波羅王朝，印度人又突然開始對此經感興趣了呢？作者的回答是因為很多這些印度的著作都與西藏有關，而在此背景下，此經有諸多因素值得考慮。即《心經》很短，容易成誦；《心經》包含了基本的佛教教義；《心經》經義有解釋的開放性；《心經》還有一個曼陀羅，對藏傳密教信徒有吸引力。(頁13)

從上面我們可以看到，僅僅從梵藏語《心經》的注釋時間出發，小洛佩茲得出了模糊的疑問，即為什麼《心經》的注釋出現得那麼晚？由於沒有將之放在多語種文獻的通盤考慮的基礎之上，所以他沒有將自己的研究像那體慧那樣再往前推進一步。從這一點，我們依然應該注意就方法論而言，跨語種研究對於佛教文獻有著何種重要的作用！

6. 福井文雅的研究及評論

對那體慧的研究影響較大的另一個學術來源是福井文雅。福井文雅(1934-)是日本天台宗僧侶，同時也是當代日本非常活躍的一位重量級的佛教學者。福井先生的一個研究領域就是對《心經》的研究，這集中體現在1987年春秋社刊行的《般若心經の歴史研究》和同一出版社2000年所刊行的《般若心經の総合研究 歴史・社会・資料》二書之中。另外，福井對《心經》的諸論點中與那體慧研究相關的，我們可以從一篇漢譯文章中獲得參考，即由郭自得、郭長城譯的《般若心經觀在中國的變遷》，收於臺灣中國文化大學中國文學研究所編《敦煌學》雜誌1983年第六輯。

此文中一個非常重要的觀點就是，一般認為《心經》乃是“心要”之意，但福井翻檢敦煌寫經、正倉院文書或唐代之經錄，卻發現在唐代此經不是被稱為《心經》，而是《多心經》，而一般經錄中也沿襲之。作者先查閱了敦煌

寫經中的題記，其名則稱為《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》、《多心般若經》、《觀音多心經》、《波羅蜜多心經》、《蜜多心經》等等。而題為《心經》的則僅見於兩種非常有可能是後人附加的寫卷之中，而非必為當時的寫卷。另外，福井查閱了當時的經錄，和日本正倉院文書中也多作《多心經》，甚至包括前面提到的法隆寺本梵語《心經》上都用漢字注有《多心經》的字樣。而這種情況，在唐代以後還一直延續。福井的這種說法，確實是可以在的中國文獻中找到證明的。而且，這種情況還與寫本時代有關聯，一直到刊本逐漸取代寫本時，《心經》這一通稱才逐漸一般化。並且，雖然如此，《心經》這一略稱的通行，似乎是在十四世紀以後。（福井文雅, 1983, pp. 18-20）這種情況，很多現代的學者大多都想當然地認為是斷句的錯誤所致，甚至一直到近年，在福井文雅文章發表多年之後，學界依然有同樣的觀點。（林光明, 2004, p. 44）

那麼《多心經》的本意是什麼呢？福井以《不空羂索神咒心經》的異譯為例，發現“心”是與“咒”、“陀羅尼”、“真言”等可以互換，從而得出“心”即是咒文之意。（頁 22-25）另外，在經錄之中“陀羅尼經”也可以與“心經”作術語的互換，而且在“在唐代經錄中，多心經的分類次序，除《大唐內典錄》卷五外，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”。這種情況還可以從敦煌寫卷中有將此經歸入“大明咒藏”之中獲得另外的支持（頁 25-26）此外，我在後面的《心經》梵語寫本的題記中（§8.4），也會提到在梵語原典裏，“心”和“陀羅尼”也是同一系列的概念。正是因為“心”是“陀羅尼”，所以當時叫《心經》的經典就很多，為了與《心經》相區別，就只好在前面加上一個般若波羅蜜多的“多”字以示區別了。

最後，福井還指出，《心經》除了在少數知識階層之中，會被當作般若空觀的思想體現者之外，在唐代社會中壓倒性多數的信徒是把它當作以密咒來信仰的。也就是說，《多心經》是與其以密咒為核心思想信仰相應的，而到了宋代以後，隨著去密教化以及禪宗的日漸興盛，《心經》也就替代了《多心經》。

從上面的簡介我們可以看到，福井的觀點解決了那體慧的一個非常重要的難題，即那體慧認定漢語本《心經》是一部中國所造的經典，那麼遵循一般中國本土造經的基本規律，總會增加一些使之更像“佛經”的元素，比如有完整的序分、正宗分和流通分，以及增加一些印度元素等等，但此經如果有一個製造者，為什麼不花點力氣把它弄得更像“佛經”呢？福井的研究提供了

那體慧想要的答案，即原來《心經》只是一部陀羅尼，而不是一部佛經。

對為什麼唐代大多都是叫《多心經》而不是《心經》的問題，除了前面福井提到的一些原因外，我們還應該看到另外一個非常重要的原因。即《多心經》是指玄奘本，因為很簡單，在羅什本之中，梵語 *Prajñāpāramitā* 是翻譯成“般若波羅蜜”，而到了玄奘本，則變成了“般若波羅蜜多”，即多出來一個“多”字。之所以出現這種情況，台灣重要的佛教語言學家萬金川先生就指出過這是因為蜜字的中古擬音為 *mīēt*。而到了近代音系裏，則失掉了入聲音韻尾-t，而讀作/mui/。故而玄奘新譯之中，一定要加上一個“多”字來譯梵語 *Prajñāpāramitā* 的語尾 *tā*。(萬金川, 2004, 頁 90-91)所以，我們要知道，而且也確實事實如此，即《多心經》指的是玄奘譯本，而不是其他。

雖然如此，其實還有些問題沒有得到解決。比如如果在唐代《心經》多是被簡稱為《多心經》，那麼為什麼在慧立等人所撰的《慈恩傳》之中卻又有例外呢。翻檢《慈恩傳》卷一、卷九時，都是題名為《般若心經》。(慧立、彥棕, 2000, 頁 16, 202)而且，在《開元錄》之中稱為《般若心經》的情況也不鮮見。而再查唐代時日本僧人的入唐求法請經錄之中，題名為《般若心經》的情況也並不少。那麼我們又怎麼解釋，這兩種情況的出入呢？這些問題，我暫時還沒有答案，只能暫時存疑，以俟博雅君子。

附注：2012年1月26日晚，蘇錦坤老師在與筆者通信討論時曾提出“《多心經》：如同「禪定 *Jhana*, 禪是音，定是義」，「懺悔。懺是音 *ksama*, 悔是義」，「剎土，剎是音 *ksetra*, 土是義」，「多心」可以解釋為「多是音 *धारणी*, 心是義」。”這確實是可備一說，但是有一個問題，即需要在文獻資料上找到“多”即是“*धारणी*”的對應，但實際上起碼在目前為止，筆者沒有找到。(參本文§ 8.4)而且相反，在梵語本《心經》的題名中，我們也找不到任何 *धारणी* 出現在 *Hṛdaya* 前面的例證，而是 *Hṛdaya* 總是出現在 *धारणी* 之前。因此，如果“多”是音 *धारणी* 的話，那麼，也應該是《心多經》而不是《多心經》。

7. 沈九成的研究

據方廣錫教授提示，和台灣的蘇錦坤先生的幫忙提供資料，我查閱了沈九成先生發表在香港《內明》雜誌第 195、196 期上的系列文章《般若波羅蜜

心經疏義》(一)和(二)，(沈九成, 1988)(沈九成, 1988)另外檢索得知在《內明》206期(1989年5月)頁3-8上還發表的這個系列的第三部分，不過筆者到目前為止還沒有查閱到此文。

但就現在能參考的前兩部分來看，真正有價值和獨創性的是第一篇(其實也只是引言部分有參考價值，起碼對本文而言是如此)。僅從這篇文章來看，沈先生可能是因為沒有受過系統的學術訓練，所以，在行文中有一些明顯的錯誤，或者起碼也應該說是行文不夠嚴謹之處。而且，僅就此文涉及的範圍，作者也缺乏必要的外語知識，對海外的研究較為陌生。但是雖然如此，作者的一些可能僅僅是憑借本能性的學術直覺所作出的判斷及猜想還是頗讓我吃驚，我相信以沈氏這樣遊離於學術圈子之外的研究肯定不會進入那體慧這樣一位母語並非是漢語的學者的視野，但這幾篇文章中確實還是有不少觀點，可以說比那體慧提出的更早，雖然他的猜想與論證並沒有那體慧那樣嚴密，但還是足以讓我們對他的研究表示敬意。

沈九成幾乎在文章一開始，就指出“《咒經》(紀注：指什譯)、《心經》(紀注：指奘譯)是‘咒’不是‘經’”。並指明咒與經的分別，最重要的特徵就在於有無序分、正宗分和流通分的完整形式。(沈九成, 1988, p. 5)

並且沈還進一步指出，“《心經》以《般若佛母心咒》而得名，此心即表‘心咒’義。《心經》梵本最後有 *Prajñāpāramitā Hṛdayaiṃ sampātaṃ* 字樣，其中 *Hṛdayam* 可譯為‘心’、‘真言’、‘心咒’等義”。這個說法雖然不夠嚴密，比如 *Hṛdayam* 莫名地加了個尾綴，但指出它有“咒語”之義，則可以說是和福井文雅先生所提出的遙相回應。

並且作者還指出“至於《咒經》有無梵文原典？這是迄今尚無定論之問題”，作者指出羅什本《咒經》可能並無原典存在，而將之與有梵語原典的玄奘本分開。稍後作者接著提到“自來古德都認為六百卷精髓的《心經》，在《大經》中卻未見著錄。《摩經》(紀注：指什譯《大經》)中亦無《咒經》著錄。何以故？《咒經》並無獨立之梵本原典也。”(沈九成, 1988, p. 6)

接下來沈比較了羅什本《心經》與什譯《大經》之間的相應部分，指出了此版本與《大經》之間的繼承關係。另外，尤其值得注意的是，沈還檢索了羅什、玄奘二本《心經》中咒語的來源，即玄奘譯六百卷本《大般若經》之中的《般若佛母心咒》：

𑖀(ta) 怛 𑖑(dya) 耶 𑖘(thā) 他 𑖛(om) 唵 𑖀(ga) 伽 𑖀(te) 帝
𑖀(ga) 伽 𑖀(te) 帝 𑖘(pa) 鉢 𑖀(ra) 囉 𑖀(ga) 伽 𑖀(te) 帝 𑖘(pa)
鉢 𑖀(ra) 囉 𑖘(sam) 僧 𑖀(ga) 伽 𑖀(te) 帝 𑖘(bo) 菩 𑖘(dhi) 提
𑖘(svā) 薩𑖘(hā) 訶(T.07,1110a)

這是以前任何學者都沒有做到的一個發現，雖然此咒與《心經》咒比較起來有差異，而且，我會在後面的部分提到，《心經》咒語部分的真正來源其實是阿地瞿多的《般若大心陀羅尼》。兩咒就整體而言，梵語主體部分完全相同，但有兩個顯著的差別，一是《佛母心咒》的發語有個“唵”，而《心經》沒有；二，雖然二咒主體完全相同，但是二咒用的漢語對音卻完全不同。但即使如此，這也是一個非常重要的發現，因為這個發現，可以澄清兩個問題，即一，《心經》的咒在《般若經》之內就有存在；第二，從這裏我們更可以肯定一點，即無論玄奘版《心經》是否是譯作，但玄奘本人都不可能是這一版《心經》的譯者，因為同樣的咒語，他不可能也沒有必要用另外一套譯語來重譯。

在比較了咒語部分之後，沈得出了兩個結論，即一，《咒經》並無獨立梵文原典；二，什譯《大經》、玄奘譯《大般若經》中不收羅什、玄奘版《心經》的原因是因為這兩部經都“沒有獨立的梵文原典”。

並且沈氏還對比了羅什、玄奘二版《心經》以及二人的翻譯風格，從而得出結論“以奘公譯風，《心經》必十倍於《咒經》。事實是：奘本較什本更為精簡。”再加上有些地方玄奘本是從羅什本刪減而成，有些地方是文句的改寫。更重要的是沈九成還發現羅什本中有“無無明，亦無無明盡”，同樣的句子在玄奘的《大般若經》之中已然改譯成了“無無明生，無無明滅”，而所謂玄奘版《心經》中仍作“無無明，亦無無明盡”。故而“可以表明《心經》是在《咒經》的基礎上改寫而成，而非譯自獨立梵本。”

如果這樣的論斷還不足以讓人感到驚異，那麼下面作者還進一步推斷“以時間論，奘公之出《心經》，已遠距什公《咒經》之作，達二百四十餘年。由華譯梵，再由梵譯漢，固亦非無可能”。也就是說沈在這里直接指明，《心經》的梵本是由漢譯為梵。（沈九成, 1988, p. 8）從上面的推理過程，我們就可以

看到，沈九成的論證遠遠無法與那體慧的縝密推理相提並論，但無疑，他在這篇文章中確實提出了一些非常寶貴的觀點可以供我們借鑒。

8. 對《心經》的再研究

8.1 抄經是否即是疑偽經？

《心經》到底是何等性質，這是一個非常重要的問題。前面那體慧已然提到，印度與中國有著非常不同的判定疑偽經的標準。我們首先來看中國對疑偽經的判定問題。在這方面其實前賢已經有了非常好的研究，我這裏只是稍作綜述。

中國由於不是佛教的原產地，所以經典需要由中亞胡語或梵語等原語傳譯而來，因此除了在印度文化圈中佛教文獻歷來的正統之爭外，古代中國的佛教徒，尤其是習律的僧侶和佛教的目錄學家們，還要嚴防中國人自己有意或無意地創造出新的經典，所以辨別譯經的真偽幾乎從一開始就成了非常重要的問題。

中國佛教目錄學的鼻祖釋道安同時也是最早注意疑偽經的人，在他編纂的《安錄》之中（原書已經失傳，但賴《祐錄》引用故存其大概）就有《疑經錄》一項，當然，他的“疑經”概念實際上有別於後世的疑惑待詳，歸入其類的都是與佛經相對的負面概念。（曹凌, 2009, p. 2）（熊娟, 2010, p. 19）但是，無疑其名稱的設定是容易讓人產生歧義的，這也反映了佛教目錄學草創期的現狀。

而到了僧祐那裏，則較為科學地將與真經相對的概念定位為“疑經偽撰”，這樣就將後世的疑經與偽經作了區分，而且也為疑偽經文獻研究的基本分類奠定了基礎。在《祐錄》之中，僧祐對真偽經標準的設定提供了兩個基本的標準，即從義理這個內容方面是否符合佛陀教法，和從形式上是否是翻譯而來。而這兩條，也是後世判定真偽經最為重要的標準。（熊娟, 2010, p. 20）

僧祐也是第一次將抄經這個概念單獨列出的佛教目錄學家。我們也注意到了他對抄經的態度是並不提倡的。據其自言：

抄經者，蓋撮舉義要也。昔安世高抄出《修行》為《大道地經》，良以

廣譯為難，故省文略說。及支謙出經亦有《字抄》，此並約寫胡本，非割斷成經也。而後人弗思，肆意抄撮，或棋散眾品，或爪剖正文。既使聖言離本，復令學者逐末。竟陵文宣王慧見明深，亦不能免。若相競不已，則歲代彌繁，蕪黷法寶，不其惜歟。名部一成，難用刊削。其安公時抄，悉附本錄。新集所獲，撰目如左。庶誠來葉，無效尤焉。
(T.55, 37c)

其語氣明顯是非常嚴厲的。也就是說僧祐將抄經這種較為特殊的形式，也歸入了偽經的行列之中。(曹凌, 2009, p. 4)換而言之，他這是較為嚴格地貫徹實施了“是否是譯經”這樣一個標準。但就中國古代佛教文獻的實際而言，正如僧祐自己也非常清楚地看到的，一些較大篇幅的經典本來就有流通不易的問題，故而歷代出於流通或者信仰的目的，抄出大經中一部分從來都是一種非常重要的宗教實踐。而且，實際上即使是譯經過程中，也往往並非總是譯出原典的全部，而會有節譯出原經的行為，而這也會對抄經是否應判定為偽經的問題起到一定的影響。而問題的另一面，卻又是，正是這種抄經行為的大量存在，使得疑偽經有了產生的市場。(殷光明, 2006, p. 15)而且，還有一點，即這些抄經，雖然對於佛教的實踐非常重要，但其本身卻並沒有獨立的文獻價值，故而歷代佛教目錄大都採取“刪除”、“不須繕寫入藏”的處理態度。(王文顏, 1997, p. 30)

這樣我們就可以看到，抄經（或稱別生經等）就與疑偽經的概念之間發生了某種非常微妙的聯系，因此古代的佛教目錄學家們對待這類經典，也就總是比較容易自相矛盾。比如僧祐在其《新集疑經偽撰雜錄》收錄了《灌頂經》一卷，姑且不提此經的實際真偽問題，但僧祐在其後注云：“依經抄撰”。(T.55,39a)也就是說他認為這是部抄經，卻被歸入了疑偽錄之中。同樣的例子還有《佛法有六義第一應知》和《六通無礙六根淨業義門》，僧祐都明確指明它們是從佛經中抄出，但因其“既立名號”，所以“懼後代疑亂”，將之都歸入了《疑經偽撰雜錄》之中。而另外當時非常有名的蕭子良抄經，他則將之歸於《新集抄經錄》之中，並未將之目為疑偽。而同樣是這批蕭子良抄經，在後世的《法經錄》、《仁壽錄》、《內典錄》、《開元錄》和《貞元錄》中卻都被列為了疑偽經。可見，中國古代對於抄經的歸屬問題，始終都並不能做到完全意見的統一。(王文顏, 1997, pp. 7、32-33)(熊娟, 2010, p. 27)而究其原因，還因為中國古代的目錄學家沒有弄清抄經與疑偽經之間的一個重要分

歧，即抄經是述而不作，而疑偽經是有述有作。(張森, 2006, p. 20)

回到《心經》的問題上來，我們可以看到，在古代就已經有僧人認定其為抄經的情況存在了。比如玄奘法師的弟子慈恩窺基就對《心經》的名目解釋云：

心者堅實，妙最之稱。《大經》隨機，義文俱廣。受持傳習，或生怯退。傳法聖者，錄其堅實妙最之旨，別出此經。三分二序，故皆遺闕。(T 1710,33.524a)

也就是說窺基(632-683)認為，因為《大般若經》(即文中《大經》)過於繁廣，故而由“傳法聖者”從其中節抄後，別出此經，所以前面的序分和後面的流通分都沒有了。這段文字對於理解《心經》的最初形成與定位，具有極其重要的意義。即在窺基看來，這是一部抄經；其次在窺基時，此經早已抄出。而且，如果是玄奘所為，則不可能用很陌生而含糊的“傳法聖者”來一筆帶過。

而玄奘法師的另一位弟子新羅圓測(613-696)也有同樣的觀點，在其《仁王經疏》中曾經舉《般若心經》為例來看佛經的分類：

然諸經首標名不同，乃有四種。自有經，初唯置佛名，如《涅槃》等；自有經，初唯婆伽婆，如《小品》等；自有經，初雙標兩號，如《無上依》等；或有經文，二號俱無，如《多心》等。所以如是諸本異者。《多心經》等，於一部中，別銀(錄)流行，故不標名。(T.33, 364a)

從上面所引也可以看出，在圓測眼裏，《般若心經》也是一個標準的另錄抄出的抄經，故而與大多數經典有別。

除此之外，在西方學界之中，在抄經這個概念被明確化之後，(Tokuno, 1990)也有將《心經》認定為抄經的情況存在。那體慧就注明了在1992年1月21日的一封信中，巴斯韋爾曾告訴那體慧《心經》可能是“抄經”。(Nattier, 1992, p. 210, 注48)綜上所述，我們可以發現，從玄奘的兩位弟子開始，就有將簡本《心經》定為抄經的情況存在，而就事實而言，也確實如此。

8.2 經錄對《心經》的記載

下面我們簡單地介紹一下中國古代經錄中對《心經》的記錄情況。目前

為止，對《心經》最早記錄的是在道宣（596-667年）的《大唐內典錄》卷五“代錄”之中，唐代初年到《內典錄》撰成之時（非常巧合即玄奘的卒年麟德元年），玄奘的譯經系列裏有：

《不空羂索神呪心經》、《十一面神呪心經》、《稱讚七佛名號功德經》、《般若多心經》、《千轉陀羅尼經》……右大小乘經論，六十七部，一千三百四十四卷，京師大慈恩寺沙門釋玄奘奉詔譯。”（T.55,282a-283a）

另外在卷八入藏錄，和卷九的“歷代眾經舉要轉讀錄”之中，道宣都將之收錄其中，這為《心經》的大範圍流行創造了條件。

然而，奇怪的是在道宣《內典錄》卷六“歷代大乘藏經翻本單重傳譯有無錄”中，自《虛空藏菩薩問持經幾福經》之後都是失譯經，而我們又可以在倒數第二部中找到《般若多心經》的記載。

在這裏，我們要注意，道宣是玄奘的同時代人，玄奘譯經的活躍期是在他回國的次年，即貞觀二十年（公元646）到去世時的麟德元年（664年）。（季羨林等校注，1985，pp. 111-114）而道宣（596-667年）的年代，則正好與玄奘相仿，其經錄的撰成時間也正好是在玄奘譯經期結束之時。而且，道宣還參加了玄奘的譯場，並且起到了不小的作用。（王紹峰，2004，pp. 7-8）從道宣錄的情況來看，我們沒有多少理由懷疑，在道宣錄中，對這樣的同時期的熟人，會有誤錄的情況存在。那麼，我們又為什麼會發現在《內典錄》中有前後矛盾的情況呢？到底《般若多心經》是失譯，還是玄奘譯？

對此我的猜測是，或許在代錄之中，《般若多心經》是後人濫入的。因為據後玄奘總譯經數的統計“右大小乘經論，六十七部。”有些版本是作“六十五部”，所以我們知道可能原始版本中被人添加了兩部不知名的作品，雖然沒有證據表明一定是《般若多心經》，但後面注明失譯經的情況卻不能不讓我有此猜測。

在此後，靜泰又撰成了《東京大敬愛寺一切經目錄》（簡稱《靜泰錄》），關於此錄的成書年代，或說是龍朔三年（663年），（王文顏，1997，p. 12）或說是麟德元年（664年）。（曹凌，2009，p. 10）但據其前序：

龍朔三年正月二十二日，勅令於敬愛道場寫一切經典。又奉麟德元年正月二十六日勅，取履味沙門十人，惠概、明玉、神察、道英、曇邃

等，並選翹楚，尤閑文義。參覆量校，首末三年。……寫舊經論，七百四十一部，二千七百三十一卷。又寫大唐三藏法師新譯經論，七十五部，一千三百三十五卷，合新舊八百一十六部，四千六十六卷入藏。其有古來有目而無本者，合三百八十二部，七百二十五卷，隨訪隨寫。……靜泰不惟鄙昧，輒撰斯文。……合成五卷，次之於左。(T.55, 180c- 180c)

則明顯要到麟德元年，也就是《內典錄》書成之年的三年之後，即乾封元年（666）年才可能撰成此錄。不過，無論如何，在此錄之中《般若多心經》是明確地歸於玄奘的名下的。此後相沿成文，姑不再贅述。

如果說《內典錄》中出現了玄奘本《心經》的記載，那麼《開元錄》（730年所撰）又出現了另一個重要的《心經》版本，即羅什本。《開元錄》卷四和卷八代錄之中，分別記載羅什和玄奘譯經中有：

《摩訶般若波羅蜜大明呪經》一卷。亦云《摩訶大明呪經》初出，與唐譯《般若心經》等同本。(T.55,512a)

《般若波羅蜜多心經》一卷。見《內典錄》第二出。與《摩訶般若大明呪經》等同本。貞觀二十三年五月二十四日於終南山翠微宮譯，沙門知仁筆受。(T.55,555b)

可見，智昇玄奘本的根據是《內典錄》，而初出的羅什本，則不知何據。另據卷十一的記載，則羅什本是“拾遺編入”，(584a)如果確實是有非常確鑿可靠來源，以智昇謹慎的態度，應該會記載下來，而因為來歷並不明確，所以只好模糊地注釋是“拾遺編入”了。但無論如何，由於在卷十九《入藏錄》之中將二本並皆收入，所以，羅什本也得以流通了開來。

除了此二本外，其實智昇還記錄了《心經》的另一個失傳了的版本，即唐菩提流支的《般若波羅蜜多那經》一卷，並注明“新編入錄第三譯，右與《大明呪經》等同本，前後三譯，兩本在藏，一本闕。”(626b)此經據智昇自己所言就是這個闕本，即“尋本未獲”。(570a)從上面，我們可以看到僅僅就《心經》的版本而言，素以精審而知名的智昇這次並不是特別的謹慎。

在《開元錄》中，玄奘譯本也有了一些細節“《般若波羅蜜多心經》一卷。見《內典錄》。第二出，與《摩訶般若大明呪經》等同本。貞觀二十三年五月

二十四日，於終南山翠微宮譯，沙門知仁筆受。”(T.55,555a)

卷十一中還記載玄奘本和羅什本是“前後三譯，二存一闕(紀按：一闕是指《般若波羅蜜多那經》)。其《般若心經》舊錄為單本，新勘為重譯《仁王般若》等三經，大義雖通大部全本，大部中無是支派攝，非從彼出。”

總結一下，大致就是智昇依據道宣《內典錄》照錄了玄奘本，又自己加了一個來歷不明的羅什本，和一個闕本《般若波羅蜜多那經》。也就是說智昇的羅什本乃是拾遺，即非從經錄中獲得，其可靠性本來就大打了折扣。再加上出現比玄奘本晚，我們完全可以肯定羅什本是後出的產物。但由於《開元錄》巨大的影響，智昇此後的入藏錄之中，同樣將此二本一並收入，這使得羅什本也得以傳播了開來。

但即使如此，我們還應該注意到，甚至在此之後，慧琳在其所著的《音義》(810年撰成)(方廣錫, 2006, p. 281)之中對《心經》的譯者歸名問題依然非常模糊。慧琳的年代是，生於開元25年(737)，卒於元和15年(820)。(姚永銘, 2003, p. 5)在此書之中，提到了《心經》的三個版本：

《大明咒經》一卷，前譯《般若心》。

《般若心經》一卷，羅什。

《般若心經》一卷 闕賓新譯。(T.54,362c)

其中第三譯是指般若的新譯，此姑不論。我們注意到第一譯，也就是我們平常所說的羅什本並沒有題名。而第二譯，也就是平常所說的玄奘本題名是羅什(據CEBTA原注，則知另有本沒有“羅什”二字)，無論哪種情況，都表明在此二本出現很長時間之後，其歸名問題還沒有定型。

在底下具體音義的部分，我們還可以看到，“《大明咒經》，前譯《般若心經》”後所列出的三個詞為“罽礙”、“竭帝”、“僧婆訶”；“《般若波羅多心經》，羅什譯”，後面所列三個詞為“五蘊”、“揭帝”、“般囉”。注意這裏“羅什譯”三個字也有異文，即有些版本中並沒有此三字，就是並沒有題名的失譯經。從引用的詞匯可以發現，第一本《大明咒經》指的是羅什本(第三個詞“僧婆訶”與今天流行的羅什本有別)；第二本明顯不是今天所言的羅什本，因為羅什本是“五陰”而不是“五蘊”，所以指的當是玄奘本，但在大多數版本之中，《琳音》卻錯誤地歸名為羅什。可見，當時此二本的歸名還是非常混亂的。

而到了《貞元錄》後，基本此二譯的歸名就比較定型了，雖然可能對同本的概念區分有別，如《貞元錄》認為羅什本與玄奘本為同本，而將法月本與般若本定為同本，(T.55,912a-b)但這都是細節，故不再贅述。

總結一下情況大體上就是，道宣《內典錄》中最早出現玄奘本，但在此錄中記載不統一，或曰玄奘譯，或曰失譯，非常可疑；《開元錄》第一次出現羅什本，但來歷不明。此錄中還有失傳的另外一本，現無考。再聯系到上節剛剛提到的玄奘弟子窺基和圓測都沒有提到其師譯出《般若心經》，而且都把此經當成抄經，我們足以懷疑此經真是玄奘所譯。

8.3 Apocryphal Text(s)、疑經、偽經與本土經典：概念的澄清

在中國古代，對中國人自己製造出來的，非翻譯的經典，常常用疑經、偽經等概念加以限定。這方面前賢研究已多，故不再贅述。(曹凌, 2009, pp. 2-4) (熊娟, 2010, pp. 19-28)

在爭議《心經》是否是一部“偽經”之前，我覺得有必要先要將 apocryphal text(s)、疑經、偽經這幾組中外對某部宗教典籍權威性界定的內涵與外延，以及其所包含的價值評價稍作分析，否則，判定某部宗教典籍的真偽就有可能陷入因概念界定的不同，而導致的焦點的混亂。

在疑偽經的研究領域之中，西方學術界使用較多的一個術語就是 apocryphal，此詞在中文佛教研究中往往被直接翻譯成“疑偽經”。但是，我們要知道在西方佛教學的研究是晚於，並在很大程度上受基督教研究影響的，所以很多佛教研究的術語都借自基督教或西方宗教的研究，此詞也不例外。

就詞源學而言，此詞來自希臘語 apokryphos(ἀπόκρυφα) (隱藏的)。在基督教文獻背景之中，此詞的意思主要是指“非正藏”(Non-canonical) 的，確切地講，就是沒有收納進《聖經》之中的基督教經典，本身並沒有漢語“疑偽經”中所包含的價值判斷與褒貶成分。(Robert Buswell, 1990, pp. 3-4)故而，基督教研究者往往把它漢譯成“次經”這樣一個相對較為中立的術語。當然，等到后來，確切地來講是十六世紀以後，此詞也逐漸帶上了價值判斷的色彩，甚至有了異端邪說的色彩 (Robert Buswell, 1990, p. 4)。所以，用這個詞來注明佛教的本土經典就有若干問題。因為與《聖經》類基督教文獻不同，《聖經》是個封閉的系統，而佛教藏經則是一個較為開放的系統。所以，一直到很晚，

佛教文獻都沒有一個固定不變的標準來將特定的文獻排斥在外。而且，有些本土製造的佛教經典本身也具有不一定輸於正宗佛經的權威性，我在這裏可以以慧能的《六祖壇經》為例。所以，這些經典，並不一定都具有“異端”的色彩。

在英語世界里，故而又會用另外幾個詞來表達這些不被包含在正統藏經文獻之內，也不被佛教信仰者重視，卻又具有文獻研究價值的經典。這幾個重要的，可以用來指代我們非價值判斷的疑偽經文獻的詞匯包括：1、“非藏經”（Non-canonical）的佛教文獻；2、“后藏經”（post-canonical）的佛教文獻；3、“次藏經”（Para-canonical）的佛教文獻；4、“藏外的”（extra-canonical）的佛教文獻等等。如果再加入地域的限定，則也可以將之命名為：5、“本土的”（Indigenous）或“原初的”（original）的佛教文獻（非注釋類文獻），來表示這些經典並不是翻譯作品，而是中國人自己創作的佛經。所以，我個人也建議在研究疑偽經時，佛教研究學術界可以考慮使用這樣一些純中性、純學術、不牽涉宗教價值判斷、不帶個人主觀感情色彩的學術語言或術語來定位這些，過去我們被稱為“疑偽經”的非翻譯而是本土用當地語言新造出來的作品。因為我個人感覺，這樣可以盡量避免不必要的宗教感情對學術研究的干擾。確實，只要一將《心經》這麼重要的經典與“偽經”這兩個字聯系到一起，就已經足以讓很多佛教徒或者受佛教影響的學者非常反感了，而實際上“偽”字，與“真”相對，本身確實也是一種帶有過多感情色彩的詞匯。所以，我總是希望在自己的文章中剔除這些不必要的或者正面或者負面的人為干擾。

8.4 《心經》中的“心”

《心經》的梵語名在諸寫本之中，因為梵語寫本的習慣大多並不是在前面留題，而是喜歡在經後注明 *iti xxx samāptam* 的字樣，即“如是某某經結束”。查《心經》諸寫本的結束題記，其經名則有這幾種情況：*iti ārya-Prajñāpāramitā Hṛdaya samāptam*，即“如是《聖般若波羅蜜多心》結束”；（以下只錄經名）*Prajñāpāramitā Hṛdaya dhāraṇī* 《般若波羅蜜多心陀羅尼》；*Pañcaviṃśatikāḥ nāma dhāraṇī* 《二十五頌陀羅尼》；*Pañcaviṃśatikāḥ Prajñāpāramitā Hṛdaya nāma dhāraṇī* 《二十五頌般若波羅蜜多心名陀羅尼》；*Pañcaviṃśati Prajñāpāramitā* 《二十五頌般若波羅蜜多》；*Pañcaviṃśatikā Bhagavatī Prajñāpāramitā Hṛdaya* 《二十五頌薄伽梵般若波羅蜜心》。從上面可

以看到，從來沒有出現過稱之為經，即 *Sūtra* 的情況，而比較多的則是稱為“心”或“陀羅尼”，或者二者並稱。這也大致可以證實福井文雅的意見，即在這裏“心”與“陀羅尼”屬於同一概念。而陀羅尼這個概念，就其詞源學而言，顯示本來只是為了憶持的方便而發明的一種語言技巧。（平川彰，2004, pp. 458-461）但到了密教流行的唐代，則已然有了護佑的神力，而與曼陀羅咒漸漸統一了，這點下面再談。

但無論如何，在這些題記中確實有 *Prajñāpāramitā Hrdaya*（般若波羅蜜多心）合稱的情況在，按梵語語法是持業格複合詞，前者修飾、描述後者，合稱就是“般若波羅蜜多”的“心”。問題是此中的“心”是一個經常被誤解，尤其是沒有接受過印度語言訓練的操漢語的華人的誤解。因為此詞的原語，或者說現存的諸梵語本中的原語是 *hrdaya*，而非一般我們以為的 *citta*。之所以出現很多誤解，其中的原因是因為此二詞在古漢語中都被譯為了“心”。即使在《心經》文本之中，就有“心無罣礙”的“心”，與經題中的“心”並不是一回事。

《心經》經題中的“心”，主要是指人的器官性組織心臟（heart），或者“胸”、“胃”和“內臟”，並且在詞源學上而言，這個詞也與英語等現代印歐語有語源關係，如英語中的 heart。雖然在少數情況下，它也會表示思想的處所，但基本上它只是指人或動物功能性的器官組織心臟。（SED：1302）所以，中國古德為了強調其官能性，則會把它譯為“肉團心”、“堅實心”、“五藏心”等等，以區別於較抽象的 *citta*。（吳汝鈞，1992, p. 104）另外也有不少音譯，以區別於，如“訖利陀耶”、“訖哩陀耶”、“汗栗馱”等等不一而足。

但這個詞也有引申義，即它也可以表示“真實、神聖的知識、吠陀典籍、科學”，在《阿闍婆吠陀》中，還有“某物最核心、最精髓、最優秀、最寶貴、最秘密的部分”。（Monier-Williams, 1899, p. 1302）我們看到，在《心經》的標題之中，最符合其語境的，可能就是這個意項。

而另一個詞，也就是“心無罣礙”中的“心”，即 *citta* 則與此相差懸遠，此詞即是作為意識系列中最基本名相，也是我們一般認為的精神性的起思想與考慮作用的“心”的實際對應詞。它的意思是“思考、反省、想像、思慮、希望、渴求、記憶、推理”等等，（SED：395）很明顯看到這與作為器官的“心”的區別了。所以，在印度佛教文化圈之中，對這兩個“心”是區分得非常清楚的，其本源的內涵與外延是被明確無誤地標注出來的。對此可參南傳巴利《法集

論注》中所載：cintanaṭṭhena cittā, vi cintanaṭṭhena vā cittā，即：以思想之義，為“心”；以考慮之義，為“心”。(Dhs.Acs:頁 92)。這個心是與意(巴：mana)、識(巴：viññāṇa)是同一個系列的概念。(明法比丘, 2007, pp. ch.1-6)所以中國古代將之意譯為“念慮心”，以區別於“肉團心”的 hrdaya。換而言之，《般若心經》(或依其梵語直譯《般若心》)中的“心”，並非是心意識的那個心的意思，起碼在原初印度語源之中，並不包含這個意項。

8.5 玄奘與阿地瞿多

雖然我並不認為玄奘是《心經》由漢入梵的翻譯者，但是無論如何，玄奘與《心經》之間的關係是極端緊密的，這一點超越了其他任何一位同時代的法師。也正因為這個原因，所以那體慧才會把研究的目標指向他，並懷疑他是梵語《心經》的譯者。

仔細檢索玄奘與《心經》的關係，我們大致可以發現比較重要的大概有以下這幾個問題。一、《慈恩傳》中明確記載玄奘在西行途中曾經明確受益於《般若心經》(注意不是《多心經》)，並且其作用是為了鎮邪驅鬼；二、玄奘所獲《般若心經》乃是其在蜀期間所獲；(T.50, 224b) 三、同傳中還記載晚年的玄奘有一次曾經向帝后二人獻過“金字《般若心經》一卷並函”。我們先來看按照傳記，則受《心經》之時是在蜀期間。查其《行狀》及《慈恩傳》則可知玄奘法師武德元年(618年)十九歲時，因隋末兵亂，離開長安，經過子午谷入蜀。(楊廷福, 1988, pp. 67-68)一直到武德五年(622年)坐夏安居以後，方始順江東下，到了荊州。(楊廷福, 1988, pp. 75-76)

所以，我們知道玄奘初次接觸《般若心經》應該就是在這四年時間內。一直到貞觀三年(629年)開始西行，並且在西行途中經常誦此經驅邪。正是因為這樣的經歷，所以一直到晚年，玄奘都一直對《心經》非常鐘愛，以至於向皇室獻禮時還要以金字《心經》為禮。不知道是不是基於對《般若心經》的感情，玄奘一生譯經事業的完結篇幾乎就是六百卷本《大般若經》的翻譯，此經玄奘是從顯慶五年(660年)正月初一開始，一直到龍朔三年(663年)方始告成，費時三年十一個月，而次年麟德元年(664年)春玄奘法師就撒手西去了。(楊廷福, 1988, pp. 278-288)所以，可以說般若經典對玄奘一生的意義是非同尋常的。如果我們能相信玄奘的傳記中所記載的話，那麼我們大致可以得出這樣的結論。即年輕時玄奘曾經在四川拿到一個漢語本的《心

經》，這部《心經》大致就是從羅什《大經》中抄錄出來的，再加上一個咒語，這個帶有陀羅尼咒語的經典，在其西行過程中曾經幫助玄奘戰勝了不少的困難。所以，一直到晚年，這部經典都是他最喜歡的經典之一。但是，由於他本人即精通般若文獻，所以就可能曾有意識地對此經作了一些改寫與編輯。但同時代人道宣及玄奘本人的弟子卻都知道《心經》並不是譯經，故而都沒有將之當作玄奘本人的譯經記錄下來。

另外，我們還應該注意一位玄奘的同時代人阿地瞿多，他到達長安之時，正好是玄奘從印度返回之日。阿地瞿多曾譯了一部可能對玄奘本《般若心經》產生過重要影響的經典——《陀羅尼集經》，這部經典，前面那體慧的文章中已經提到了《般若心經》的偈頌可能是引自此經。這個問題，我們在談沈九成的文章時已經提到過了，雖然玄奘《大般若經》中有著與《心經》中咒語梵語完全相同的部分，但是玄奘法師的《大般若經》中的漢語音譯卻並不與《心經》相同，而是同於阿地瞿多的《陀羅尼集經》（下詳）。

所以我們要關注此阿地瞿多與玄奘之間的特殊關係。首先玄奘本人，也是非常喜歡陀羅尼經典的，所以在他回到長安後，他翻譯的最早的四種經典之一就是包括一部陀羅尼經。（T.50,254a）而阿地瞿多譯的這部經典中有一個陀羅尼題名為《般若波羅蜜多大心經》，（卷三,804c-805a），這個名字本身就已經讓人頗覺懷疑。除此之外還有一個和《心經》中完全一樣的咒語：

《般若大心陀羅尼第十六》：呪曰：踰姪他，揭帝揭帝，波羅揭帝，波囉僧揭帝，菩提莎訶。（0807b）

再加上他當時翻出此經後，玄奘明顯也受到了他的影響，因為在《陀羅尼集經》譯出後的同年，也就是永徽五年（654年）9月10日開始，玄奘在譯完《俱舍論》與《順正理論》之後，也譯了不少陀羅尼經。據《開元錄》中的記載，這些經本是：永徽五年九月十日的《拔濟苦難陀羅尼經》一卷、二十七日《八名普密陀羅尼經》一卷、二十九日《勝幢臂印陀羅尼經》一卷、十月十日《持世陀羅尼經》一卷。（楊廷福, 1988, pp. 258-259）所以，雖然即使我們在現存的史料中發現不了玄奘受到阿地瞿多影響的記錄，但是，從二人當時都在長安譯經，並且可能還存在著思想趣味上的影響，以及玄奘版《心經》中咒語來源等材料來看，我們是有一定基礎推測二人之間有著某種聯繫的。

起碼，我們就不能完全排除所謂玄奘版漢語本《心經》是在此種背景之下產生的。或者在最低程度上，我們可以非常肯定地說，在玄奘歸來長安的時代，《般若心經》是有非常好的接受背景的。

8.6 觀世音與舍利弗：《心經》角色轉換的解釋

8.6.1 般若波羅蜜多與佛教的母性神

在此經之中，值得注意的一個現象就是那體慧提出的角色轉換。即平常般若類經典之中，主要的說法人是佛陀和須菩提，而這部經典，卻引人注目的改為了觀世音。在那體慧的研究之中，沒有指出為什麼會出現這種角色的轉換，以及這種角色轉換背後所反映的時代與背景特徵。

般若類經典的起源地，同時也與大乘起源地相關聯，這個問題雖然相當複雜。但是目前學界主流意見是南印度說和西北印度說：前者確切來講即起源於南印度基斯那河(Kistnā)的案達羅(Andhra)地區，在此地的阿馬拉瓦第(Amarāvati)和達尼亞柯塔卡(Dhānyakāṭaka)附近，大眾部(Mahāsāṅghika)有兩座重要寺院，分別為此部派中的東山住派(梵：Pūrvaśaila)和西山住派(梵：Aparaśaila)。大眾部的這兩個分支之所以重要是因為：1)他們有俗語(Prakrit)的般若經典；(這點也可以參考渥德爾的介紹，(渥德爾, 1987, p. 339)) 2)他們對法界(dharmadhātu)的表述同於般若類文獻；3)他們的佛教思想為般若思想奠定了基礎。(Conze, 2000, p. 1)渥德爾也認為，一些特別的經典，如《護國尊者所問經》等就是大眾部的東山住部所為。(渥德爾, 1987, p. 331)

另外般若文獻本身，比如公認的最早的般若類經典《八千頌般若經》之中，就有明確的記載般若類經典是起源於南方。如漢譯《小品經》中載：“般若波羅蜜當流布南方，從南方流布西方，從西方流布北方。”(T08,550a)更多請參筆者的相關研究。(紀寶, 2011, pp. 58-59)並且孔澤還提到了在般若經注釋書《大智度論》之中，其中的四十二字門這樣一種對晚期佛教影響很大的修持形式，(平川彰, 2004, pp. 462-464)也顯示有南方方言的語言學遺存，顯示了此類經典早期可能是起源於南方。(Conze, 2000, p. 3, 注3)

而相對而言，拉莫特(E.Lamotte)的般若經典印度西北地區起源說，(E.Lamotte, 1954)和巴利奧(A.Bareau)的德干北部地區起源說，(Bareau, 1955,

pp. 296-305)則可以調和成為，即般若類經典確實是在南方起源，但是卻在西北地區幸存或者成為了繁盛的堡壘。(Conze, 2000, pp. 2-4)

回到本題相關，龍樹即曾生活在和達尼亞柯塔卡(Dhānyakāṭaka)附近，在附近 jaggayyapaṭa 的一座佛塔的銘文上還明確地標明了“大德龍樹阿闍梨”(梵：Bhadanta Nāgārjunācārya)。(J.Burgess, 1882, p. 57)而此地區，則受到達羅毗荼(Dravidian)和雅典(Greek)深刻影響，故而孔澤曾將之與地中海文明的索菲亞與般若經典之間作過類比，發現其中有很多的相近與聯系之處。(Conze, 2000, pp. 207-209)在此文(其實是一篇書評)之中，孔澤就指出大致在公元前200年左右，地中海與印度兩個相隔懸遠的地區之間，都不約而同地開始了對智慧的崇拜，而且與此二地區以前的文化背景相對獨立。兩者之間有著顯而易見的共通性，如索菲亞(Sophia)和般若波羅蜜(Prajñāpāramitā)都是陰性，³¹索菲亞是個母親，(Ringgren, 1947, pp. III, 124-125)，般若波羅蜜也是諸佛菩薩之母；索菲亞等同於“法”(希伯萊語：tōrā)，(Ringgren, 1947, p. 110, 114)而般若波羅蜜也即為佛法(dharma)等等，孔澤比較了二者之間的數十條相似之處。(Conze, 2000, pp. 207-208)

值得注意的一點，就是孔澤敏感地提到了般若波羅蜜這個詞匯在梵語之中是陰性。雖然這未必是最為終極的原因，但是我們也不能不將之歸結到，在般若類經典之中，從最早的《八千頌》開始，就經常會提到般若波羅蜜是“諸佛母”。而且，與此相應的是，在佛教的造型藝術之中，般若波羅蜜的人格神造像也是以女性的面目出現的。比如前面提到的與《心經》有重要關聯的《陀羅尼集經》卷三中就記載了“畫大般若像法”：

畫大般若菩薩像。可取八月十五日。以細好絹兩幅。……其菩薩身。除天冠外身長一肘通身白色面有三眼。似天女相。形貌端正如菩薩形。
(T.18,805a)

從上面可以看到，起碼在阿地瞿多(梵：Atigupta)翻譯此經時(約653-654)年間，般若波羅蜜的人格神起碼已經有了女性神的形象。

另外，在《心經》的諸譯本之中，我們還應該看到其中有一個本子，即宋代施護(Dānapāla)所譯的《佛說聖佛母般若波羅蜜多經》就直接標出了

³¹ 這裏是就詞性而言，同理 Prajñā 也是陰性，這種詞源學上的性別在漢語這個基本不分性別的語言之中理解起來有一定的困難(代詞除外)。

具有女性意味的經名。也就是說在大乘佛教的思想體系之中，般若波羅蜜與佛母是完全同一的概念，後者是前者的擬人化與具體化。

再者般若波羅蜜人格化（英：personified）的時間，據孔澤據《法顯傳》所載，認為可以追溯到公元400年。（Conze, 2000, p. 14）索此傳之中，則可知確實記載“摩訶衍人則供養般若波羅蜜、文殊師利、觀世音等”，（T.51,859b）從中可以看到，般若波羅蜜與文殊、觀音並列，已經作為人格神而受到崇拜。並從此成為了崇拜的對象。但此後的記載並不多，顯示了其崇拜並不風行。而真正盛行起來還是在唐代左右，這也與般若經的密教化過程大約同步。

8.6.2 般若波羅蜜、觀世音、陀羅尼之間的特殊關係

在受密教影響，從而夾雜有大量陀羅尼的般若類經典之中，我們還應該注意到，般若波羅蜜與觀世音本身就有著非常微妙的聯繫。

《陀羅尼集經》中就記載“我某甲供養十方一切佛，一切般若波羅蜜，一切觀世音菩薩，一切諸菩薩，一切金剛藏菩薩，天龍八部，護塔護法諸善神等。”（T.18,787a）

同經又載：“次當燒香，若欲請佛，作佛印請，次請般若，作般若印，次請觀自在菩薩，作觀自在印，次請金剛及諸天等亦爾。”（0811a）

從上面我們就可以看到人格化了的般若波羅蜜與觀世音菩薩之間有著非常密切的關係。而另外一點，我們也應該看到，即在密教的陀羅尼經典之中，觀世音的地位同樣非常突出。我們還是以阿地瞿多的《陀羅尼集經》為例，此經共12卷，其中第一、二卷為佛部；第三卷沒有標明，但據其內容，則應為般若部；第四、五及第六卷約三分之二為觀世音部，此卷剩下的三分之一為大勢至、文殊、彌勒、地藏、普賢、虛空藏菩薩的部分；卷七、八、九為金剛部；卷十、十一為諸天部；卷十二為總結性的《都會道場印品》等。從上面的分卷情況來看，也可以發現在大乘菩薩之中，觀世音在陀羅尼類經典之中其地位，與其他菩薩相比，是完全超然。或者說，他（或她）的地位是早期般若類文獻的說法者須菩提完全沒有辦法相提並論的。

換而言之，起碼在唐代時候，或者說自大約唐代始，般若類經典，尤其是受密教化影響了的般若類經典之中，觀世音的地位是非常獨特的，同時也是與般若波羅蜜緊密相聯的。所以，或者說在唐代時《般若心經》中出現觀

世音菩薩並無意外，或者我們也可以得出推論，即《般若心經》中觀世音處於中心地位這件事表明了它產生的年代就是在玄奘的那個年代，而決非更早。

再者前面已經提到過，般若波羅蜜本身的人格化有女性化的趨勢，起碼在《心經》產生的唐代時是如此。而且，我們也應該注意到另外一個幾乎同步的傾向，即觀自在菩薩的女性化趨勢。

觀自在（梵：Avalokiteśvara），這位菩薩的原名因為玄奘法師曾經認為早期的“觀世音”（梵：Avalokitasvara）是個訛傳，所以以後幾乎成為了共識。但是隨著上世紀初即 1923 年 8 月，米羅諾夫（N. D. Mironov）在大谷搜集品中的《法華經》中發現了 Avalokitasvara 即“觀世音”的原語共出現了五次，從而使這一問題有了從文獻學上的解決的可能。（Mironov, 1961）（Mironov, 1927）（于君方, 2009, p. 63）這個梵語本後來經過蔣忠新的整理，其序言中專門對觀世音的名號作出了解釋，提供了“什譯觀世音一名可靠的文獻學證據”。（蔣忠新, 1997, pp. 10-11）而在不久前，日本著名的文獻學家創價高研所新任所長辛島靜志教授又撰文，指出除了大谷搜集品之外，還有的一些梵語殘片中同樣有“觀世音”的原語，並且這個梵語原語還曾受到了犍陀羅語的影響。（辛島靜志, 2009, p. 204）

但無論是觀自在也好，還是觀世音也好，其印度原語作為名詞而言都是陽性。所以，雖然在宗教學上而言，菩薩本身可能並沒有性別之差。但就語源學上而言，我們就不必奇怪在早期佛教文獻之中，觀世音是被看作男性的。常常被稱為“善男子”，或者在應驗記之類世俗文獻之中，也是以男性的沙門或道人形象來示人。但到了唐代，因為一些特殊的社會與宗教學原因，觀音逐漸在中國社會中完成了女性化的過程。（釋厚重, 2005, pp. 60-72）當然，觀音由男轉變為女的解釋可能會是非常多樣化的，比如于君方教授就認為是“對寺院佛教和理學的父權立場所作的回應”。（于君方, 2009, p. 41）但我在這裏想提醒大家的是，觀音的女性化過程之中，我們絕不能低估它受到般若波羅蜜這個女性化人格神影響的成份。

即使這是一個有待今後我們繼續討論的話題，但有一點是可以肯定的，即觀音的女性化，與中國佛教的密教化、般若經典的陀羅尼化正好是同步的。並且，已經有學者非常敏銳地觀察到了在密教階段，“中國的觀音化身絕大多數以女性為主”，“儘管密教經典著重於 Avalokiteśvara 的不同化身，但仍有共

通之處。首先，這些經典自然都強調陀羅尼的持誦”。（于君方, 2009, p. 67、72)所以，我們將這些要素都聯系到一起，就可以大致得出無論是羅什本還是玄奘本《心經》的歷史背景。即這部經作為獨立的文本，絕不可能產生於唐代之前的任何年代。

8.6.3 舍利弗的角色

如果說觀自在菩薩體現的是一個新興的佛教傳統的興起，那麼與之相對，卻是般若類經典中另一位值得注意的某種意義上的“反面角色”，同時也是本經之中的另一位重要角色——舍利弗（Śāriputra）。

而孔澤甚至還這樣繪製了一幅般若文獻形成的示意圖，即最早是以數字形式編排的摩咄理迦(māṭṛkā)，也即本母。而到了大約阿育王末期，從此中分化出了相對獨立的傳統阿毗達磨藏與般若類經典，而在此二者之中，舍利弗是前者的代表人物。（Migot, 1954, pp. 511-541)另外，在早期般若類文獻之中，尤其是在《八千頌》之中，有兩個傾向非常重要，即第一對阿毗達磨的逐條反駁；其次是大乘佛教的確立。而大乘佛教，為了樹立自己的獨特性，就需要有一個現實靶子，即所謂的“小乘”佛教，而小乘佛教的代表，在《八千頌》之中，這些人就是聲聞弟子和辟支佛。而這些小乘教徒的人格化就是在原始佛教中作為佛陀教法最重要的遵循者，佛陀的上首弟子舍利弗。（Conze, 2000, pp. 4-5)舍利弗在大乘佛教的初期文獻，尤其是般若類文獻之中，就成了較為低等的知識的代表。在大乘文獻之中，舍利弗就成了佛陀向他傳授他沒有掌握的更高的智慧的接受者了。這種地位上的落差，甚至還要低於般若文獻中的另兩位傳播者——須菩提和富樓那。（Conze, 2000, pp. 6-7)

小洛佩茲也指出，在《心經》之中，舍利弗這個在小乘佛教裏最重要的上首弟子卻是被教育的對象，這和他在很多般若經典以及《法華經》、《維摩經》中的形像完全一致，即是個大乘菩薩的陪襯人的形像。（Donald S.Lopez, 1988, p. 8)所以，在這一點上，我們也沒有必要對那體慧提出的為什麼舍利弗這個角色也會參與到這部經典之中的問題感到奇怪。

9. 結論

從上面的分析我們就可以看到，對於“《心經》是不是偽經”這一問題，我們就絕對不能簡單地加以回答。我這裏將之分解為可能依然並不是非常嚴格的一系列問題。包括：

1、從源頭上來講早期的漢語《心經》是抄經，以中國古代的某些佛教目錄學家非常嚴格的標準來看，它甚至屬於“偽經”的範疇，但就大多數古代佛教學者，或以現代學術的標準來看，它只是一部抄經；從文獻的屬性來看，最早產生的漢語版《心經》甚至不是一部“經”，而是一部“陀羅尼”，所以從這個意義上來講，也不存在它是“偽經”的問題。

2、漢語羅什版《心經》：

羅什版《心經》不是羅什所譯，也不是譯本，而是抄經，主體部分乃是抄自什譯《大經》（或《大智度論》中所引的《大經》），再加上阿地瞿多譯經中的咒語。羅什本最後定型的時間自然是在此時間之後，並且也晚於玄奘本。

3、漢語玄奘版《心經》：

玄奘版《心經》不是譯經，即使是譯經也不可能是玄奘所譯，但是確實可能是玄奘將一部他得自四川的初始的《心經》作了編輯。這部初始的《心經》，我們不知道確切的情況，只能知道它一定起碼有兩部分組成，一是《大經》中的一部分；二是有個陀羅尼咒。而後者正是玄奘對之倚重的決定性因素。同時也是唐代人對《心經》非常看重的決定性因素，他們更熱衷的是這部密教化了的般若經典。

4、其他晚期漢語譯本《心經》：

除此二種外，（包括梵語《心經》的漢語音寫本）基本都是由（來源可能有問題的）梵語或藏語譯來，所以是譯經，這點並沒有太多問題。

5、梵語簡本《心經》：

從語法的角度來看，現存梵語《心經》的措辭在一定程度上確實受到了漢語語法和審美趣味的影響，所以非常“有可能”是由漢語轉譯為梵語的。但是仍有大量的問題都沒有最後解決，正如我在正文中曾經研究過的，有些那

體慧提出的回譯證據還有不少疑問（參§3.3及）。而且就方法論而言，《心經》的梵語本本身在歷史和地域上也並不是一個前後一致，並完全均衡的版本，如果要認定是玄奘回譯，甚至任何其他大致同時期人的回譯，我們首先要復原那個時代的《心經》梵語本，然後才能加以比較。而《那文》則沒有作這樣一個重要的鋪墊，這就讓整個文獻的對勘處於相當危險的基礎之上。而且，即使我們能證明現存的梵語《心經》乃是由漢語《心經》回譯的產物，從邏輯上，也依然不能完全否定可能確實曾經存在過某種《心經》的真正原始梵語本。就像在日本學者發現布達拉宮的梵語本《維摩詰經》之前，我們曾經有過一個由藏語回譯的梵語本，但即使你找出這個回譯梵語本中的錯誤，你也不能說這個世上並不存在任何梵語本，雖然就《心經》而言，這種可能性確實微乎其微。

再者，那體慧文中的一個邏輯支撐點是漢語《心經》早於梵語《心經》，但是就邏輯學上而言，這只是梵語《心經》是由漢語《心經》回譯的必要條件，而非絕對條件。也就是說只要梵語《心經》早於漢語《心經》，回譯說就將被證偽，但反之，卻不能對回譯說證真。而就事實而言，由於印度本土佛教所受到的毀滅性衝擊，所以有太多的早期的漢語經典都沒有梵語原本，即使有也往往要遠遠晚於漢語本的時間，但這當然不能作為它們是回譯的證據。

我提出這些問題並不是說我認為梵語《心經》不是從漢語回譯，其實我已表述過了，《那文》恰好回答了我多年前讀梵語《心經》時的疑問。但即使如此，我還是覺得對於學術研究，謹慎絕對不是一件壞事。

退一步說，假定我們已然確定這個初期的梵語本《心經》確實是從漢語的回譯，那麼是誰譯的？我在分析梵語本時已經提到過，雖然玄奘可以肯定在《心經》的流傳過程中起到過很大的作用，而且梵語本也確實有從漢語轉譯的明顯痕跡，但考慮到玄奘本與梵語本之間的差異，以及玄奘的印度學背景知識和現存梵語本中的某些不合梵語語法邏輯和般若文獻習慣表達式的地方，現存最初本——法隆寺本與玄奘本的差異等等具體情況，我個人認為此本不可能是由玄奘譯出。如果一定有，那也可能是某位初唐以後數量巨大的前往印度的中國朝聖者的作品，我們不知道他的具體情況，但起碼知道他對梵語般若文獻並非是特別熟悉。

如果玄奘確實沒有回譯這部《心經》，那他在梵語《心經》的傳播過程中

到底扮演了什么角色？我們有很多記載玄奘與《心經》有一定的關聯，但是我們同樣可以在文本之中找到非常明顯的，他沒有（由梵語）翻譯漢譯本，也沒有（由漢語）翻譯梵語本的證據。那麼如何來調和這些矛盾呢？這些都有待將來的近一步研究。

6、梵語繁本《心經》：

梵語繁本《心經》是在梵語簡本《心經》的基礎上發展起來的，它應該是印度人的作品。並且，隨著時間的推移，梵語《心經》除了在篇幅上有所增廣外，而且，也日益變得符合印度文化本身的審美趣味。無論是簡本或者繁本，在以後都成了新的漢譯《心經》的源頭。但還有一個問題沒有解決，即《心經》的梵語本是在什么情況下增廣成繁本的？具體又是如何演進，依照什么樣的規律？這個問題，與上一個疑問相比，可能並不算特別難解決，希望我今後還有興趣和時間，或者看到其他學者能完滿地給這個問題劃上句號。

7、《心經》最初形成的背景：

《心經》作為獨立文本形成是在密教盛行的初盛唐，因此在形成之初，此“經”是被當作陀羅尼制作出來，而且主要也是被當作一首具有一定保護、驅邪等宗教功能的密教短經。所以，有些看起來非常不合理的因素（曾被那體慧提出過），比如為什麼經中沒有須菩提而是觀自在（因為《心經》本來是以陀羅尼為中心，前文已及，密教興盛後，陀羅尼集中，包括般若類陀羅尼，觀自在是占有壓倒性地位的）、《心經》為什麼會非常短（前文已及，密教類般若經典都很短）、《心經》為什麼不具足三分（因為它根本不是“經”，而是當時非常流行的陀羅尼）都可以在這種背景之下獲得非常合理而自然的解釋。而隨著密教色彩在中國佛教思想譜系中的消退，更具有中國文化特點的宗派尤其是禪宗的興起，《心經》中色空不二的般若思想也日益被佛教知識界的精英所看重。

8、跨文本研究對佛教文獻研究的重要意義：

佛教文獻研究與傳統中國文獻學研究不同，因為佛教經典語言多種多樣，所以對佛教文獻研究而言，多種經典語言的掌握就顯得極其重要。即使以研究漢語佛教文獻為例，以前也從未有人能像辛島靜志先生那樣達到如此令人嘆為觀止的深度，在方法論上，可以說新天下耳目，指出了今後學者的

向上一路。而現在我們看到那體慧的研究，也是就局部問題上，因為跨語種的研究，使得原來語種內研究的盲點都暴露無疑。所以，在這篇文章的最後，我想再次呼籲漢語佛教界年輕佛教文獻研究人員的培養上，基礎應該而且永遠應該是經典語言的學習。

引用文獻：

- A.K.Warder, 1970. *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bureau, A., 1955. *Les sectes bouddhiques du petit Véhicule*. Saigon : Ecole française d'Extrême-Orient.
- Brough, J., 1950. thus have I heard.... *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, vol.13, pp. 416-426 . .
- Conze, E., 1948. Prajñāpāramitā Hṛdaya. *The Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 34-47.
- Conze, E., 1956. Kauśika prajñāpāramitā-sūtra. *Sino-Indian Studies*, pp. 115-118.
- Conze, E., 1956. Svalpākṣarā prajñāpāramitāsūtra. *Sino-Indian Studies*, vol.2, pp. 113-115.
- Conze, E., 1973. *Perfect Wisdom: The Short Prajnaparamita Texts*. Totnes: Buddhist Publishing Group.
- Conze, E., 1979. *The Memoirs of a Modern Gnostic: Life and letters*. Samizdat Pub. Co..
- Conze, E., 2000. *the prajñāpāramitā literature*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd.,
- Conze, E., 2000. *Thirty years of Buddhist Studies*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd.
- D.T.Suzuki, 1934. *Essays in Zen Buddhism,III*. London: Luzac.
- D.T.Suzuki, 1935. *Manual of Zen Buddhism*. Kyoto: Eastern Buddhist Society.
- Donald S.Lopez, J., 1988. *The Heart Sūtra Explained:Indian and Tibetan Commentaries*. ALBANY: State University of New York Press.
- E.Lamotte, 1954. sur la formation du Mahayana. *Asiatica (Festchrift F. Weller)*, pp. 381-386.
- E.Leumann, 1912. *zur nordarischen Sprache und Literatur*. Strassburg: K.J. Trübner.
- Eckel, M., 1987. Indian Commentaries on the Heart Sūtra:The Politics of Interpretation. *journal of the International Association of Buddhist studies*, pp. 69-79.
- Hannya, S., 1922-3. Prajñāpāramitā Hṛdaya-Sūtra,Sanskrit and Tibetan Texts. *The Eastern Buddhist*, pp. 163-175.
- Hikata, R., 1958. *Suvikrāntavikrāmi-pariprcchā prajñāpāramitā sūtra*. Fukuoka: Kyushu University.

- J.Burgess, 1882. *Notes on the Amarāvati Stupa*.
- Lancaster, L., 1977. *Prajnaparamita and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze (Berkeley Buddhist Studies Series 1)*. Group in Buddhist Studies, UC Berkeley.
- McRae, J., 1988. Ch'an Commentaries on the Heart Sūtra: Preliminary Inferences on the Permutation of Chinese Buddhism. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 11, NO.2, pp. 87-115.
- Migot, A., 1954. Un grand disciple du Buddha: Śāriputra. vol. XLVI, pp. 405-554.
- Mironov, N. D., 1927. Buddhist Miscellanea. *Journal of the Royal Asiatic Society April*, pp. 252-279.
- Mironov, N. D., 1961. A List of Fragment of Brahmi Mss. Belonging to Count Ohtani. *西域文化研究第四中央アジア古代語文獻*. 京都: 西域文化研究會編, p. 93.
- Monier-Williams, 1899. *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: , Delhi: Motilal Banarsidass.
- Müller, F. M., 1881. *Buddhist Texts From Japan*. Clarendon .
- Müller, F. M., 1884. *Buddhist Texts from Japan*. : Clarendon Press.
- Nattier, J., 1992. The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text?. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol.15 (2) 1992, pp. 153-223.
- P.L.Vaidya, 1961. Svalpākṣarā prajñāpāramitāsūtra. 出 处 : *Mahayanasutrasamgraha I*.
- Pine, R., 2004. *The Heart Sutra: The Womb of Buddhas*. Washington, D.C: Shoemaker and Hoard.
- Ringgren, H., 1947. *word and wisdom, studies in the hypostatization of divine qualities and functions in the Ancient Near East*. Lund: Haken Ohlssons Boktryckeri.
- Robert Buswell, J., 1990. *Chinese Buddhist Apocrypha*. University of Hawaii Press.
- Salomon, R., 1997. a preliminary Survey of Some early Buddhist Manuscripts Recently acquired by the British Library. *Journal of the American Oriental Society*, pp. 353-8.
- Salomon, R., 1998. *Indian Epigraphy. A Guide to the Study of Inscriptions in the Indo-Aryan Languages*. New York: Oxford University Press..
- Salomon, R., 1999. *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhara: The British Library Kharosthi Fragments*. Seattle/London: University of Washington Press/British Library..
- Salomon, R., 2002. Gandhari and the Other Indo-Aryan Languages in the Light of Newly-discovered Kharosthi Manuscripts. Oxford: *Indo-Iranian Languages and Peoples*. Oxford: The British Academy, pp. 119-34.
- Salomon, R., 2003. The Senior Manuscripts: Another Collection of Gandhāran Buddhist Scrolls. *Journal of the American Oriental Society*, vol 123/1, pp.

73-92.

- Salomon, R., 2009. Why did the Gandhāran Buddhist bury their manuscripts?. London: *Buddhist Manuscript Cultures*. London & New York: Routledge, pp. 19-34..
- Tokuno, K., 1990. The Evaluation of Indigenous Scriptures in Chinese Buddhist Bibliographical Catalogues. Hawaii: *Chinese Buddhist Apocrypha*. Univ of Hawaii Pr, pp. 31-74.
- Tomabechi, T., 2009. *Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā: Sanskrit and Tibetan texts*. Austrian Academy of Sciences Press.
- Willemsen, C., 1973. A Tantric Heart Sūtra. *Samadhi*, pp. 2-11.
- Yuyama, A., 1977. *Buddhist thought and Asian Civilization. Essays in Honor of H.V.Guenther.*, pp. 286-292.
- 奧風榮弘, 2011. 高貴寺藏梵文『般若心經』について. *印度學佛教學研究*, 卷 59(2), pp. 955-952.
- 曹凌, 2009. *中國佛教疑偽經綜錄*. 上海: 上海師範大學碩士論文.
- 陳玉蛟, 1988. 《現觀莊嚴論》初探. *中華佛學學報*, 卷 第二卷, pp. 157-204.
- 程正, 2007. 傳達摩撰『般若波羅蜜多心經頌』の譯注研究. *駒沢大学仏教学部論集*, pp. 259-278.
- 池田溫, 1992. *講座敦煌 5: 敦煌漢文文獻*. 東京: 大東出版社.
- 方廣錫, 2006. *中國寫本大藏經研究*. 上海: 上海古籍出版社.
- 福井文雅, 1983. 般若心經觀在中國的變遷. *敦煌學*, Issue 6, pp. 17-30.
- 福井文雅, 1985. 新出「不空訖」梵本寫本般若心經. 出處: *仏教学論集: 中村瑞隆博士古稀記念論集*. 東京: 春秋社, pp. 229-246.
- 福井文雅, 1987. *般若心經の歴史的研究*. 東京: 春秋社.
- 福井文雅, 2000. *般若心經の総合的研究: 歴史・社会・資料*. 无出版地: 春秋社.
- 黄国清, 2007. 從《小品般若》到《法華經》的思想轉變——以「佛命聲聞說般若」及「佛塔與經卷供養」為中心. *世界宗教學刊*, pp. 49-79.
- 慧立、彥棕, 2000. *大唐大慈恩寺三藏法師傳*. 孫毓棠、謝方點校 編輯 北京: 中華書局.
- 季羨林等校注, 1985. *大唐西域記校注*. 北京: 中華書局。
- 紀贊, 2011. 從口頭到書面-佛教文獻傳播方式的改變及大乘佛教的興起. 出處: *2011 佛學研究論文集-第一屆國際佛教大藏經學術研討會*. 高雄: 佛光山文教基金會, pp. 1-94.
- 蔣忠新, 1997. *旅順博物館藏梵文《法華經》殘片*. 无出版地: 旅順博物館、創價學會.
- 林光明, 2000. *心經集成*. 臺北: 嘉豐出版社.
- 林光明, 2004. *梵藏心經自學*. 臺北: 嘉慧出版社.
- 林韻柔, 2008. 唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》的譯傳與信仰. *法鼓佛學學報*第三

- 期, pp. 145-193.
- 劉淑芬, 2008. *滅罪與度亡：佛頂尊勝陀羅尼經幢的研究*. 上海: 上海古籍出版社.
- 落合俊典, 2011. 刑部郎中封無待撰『注心經并序』本文と小考. *国際仏教学大学院大学研究紀要*, 5, 卷 15, Hubert Durt 教授退職記念号, pp. 1-52.
- 呂澂, 2005. *印度佛學源流略講*. 上海: 上海人民出版社.
- 梅尾祥雲, 1932. *理趣經の研究*. 无出版地: 高野山大學出版社.
- 梅維恒, 2004. 《心經》與《西遊記》的關係. *唐研究*, pp. 45-64.
- 明法比丘, 2007. *攝阿毗達摩義論表解*. 无出版地: 法雨道場.
- 南條文雄, 1979. *懷舊錄*. 東京: 平凡社.
- 平川彰, 1997. *佛教漢梵大辭典*. 東京: 靈友會.
- 平川彰, 2004. *印度佛教史*. 台北: 商周出版.
- 山田龍城, 1977. *梵語佛典の諸文獻*. 无出版地: 平樂寺書店.
- 山田龍城, 1988. *梵語佛典導論*. 臺北: 華宇出版社.
- 沈九成, 1988. 般若波羅蜜多心經疏義(二). *內明*, 7, 卷 196, pp. 3-12.
- 沈九成, 1988. 般若波羅蜜多心經疏義(一). *內明*, 6, 卷 195, pp. 3-13.
- 釋如石, 2001. 大乘起源與開展之心理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎?. *中華佛學學報*, 卷 14, pp. 1-42.
- 釋印順, 1987. *說一切有部為主的論書與論師之研究*. 台北: 正聞出版社.
- 釋印順, 1988. *原始佛教聖典之集成*. 台北: 正聞出版社.
- 釋印順, 1989. *初期大乘佛教的起源與開展*. 台北: 正聞出版社.
- 釋印順, 1993. *印度佛教思想史*. 台北: 正聞出版社.
- 釋厚重, 2005. *觀音與媽祖*. 臺北: 稻田出版有限公司.
- 萬金川, 2004. 敦煌石室《心經》音寫抄本校釋序說. *中華佛學學報*, 卷 17, pp. 95-121.
- 萬金川, 2004. 石室《音經》音寫抄本校釋初稿之一. *佛學研究中心學報*, 卷 9, pp. 77-118.
- 王邦維, 1988. *大唐西域求法高僧傳校注*. 北京: 中華書局.
- 王邦維, 1993. 安息僧與早期中國佛教. 出處: *伊朗學在中國學術討論會論文集*. 北京: 北京大學出版社, pp. 83-93.
- 王邦維, 1997. 論安世高及其所傳學說的性質. 出處: *佛教與中國文化*. 北京: 宗教文化出版社, pp. 667-682.
- 王邦維, 1998. Mahāyāna or Hinayāna: A Reconsideration on the yāna Affiliation of An Shigao and His School. 出處: *伊朗學在中國學術討論會論文集*. 北京: 北京大學出版社, pp. 106-114.
- 王紹峰, 2004. *道宣文獻語匯研究*. 成都: 四川大學博士後論文.

- 王文顏, 1997. *佛典疑偽經研究與考錄*. 臺北: 文津出版社.
- 渥德爾, 1987. *印度佛教史*. 北京: 商務印書館.
- 吳汝鈞, 1983. *佛學研究方法論*. 臺北: 臺灣學生書局.
- 吳汝鈞, 1992. *佛教思想大辭典*. 臺北: 臺灣商務印書館.
- 吳汝鈞, 1992. *佛教思想大辭典*. 臺北: 臺灣商務印書館.
- 辛島靜志, 1991. 法華經中的乘 (yana) 与智慧 (jnana) --大乘佛教中 yana 概念的起源与发展. 出处: 季羨林教授八十华诞纪念论文集. 南昌: 江西人民出版社, pp. 607-643.
- 辛島靜志, 2009. 《法華經》的文獻學研究——觀音的語義解釋. *中華文史論叢*, 卷 95, pp. 199-229.
- 熊娟, 2010. *漢文佛典疑偽經研究*. 杭州: 浙江大學博士論文.
- 徐文堪, 2011. 《心經》與《西游記》. *《東方早報》之《上海書評》*, 15 10.
- 楊廷福, 1988. *玄奘年譜*. 北京: 中華書局.
- 姚永銘, 2003. *慧琳《一切經音義》研究*. 南京: 江蘇古籍出版社.
- 殷光明, 2006. *敦煌壁畫藝術與疑偽經*. 北京: 民族出版社.
- 于君方, 2009. *觀音：菩薩中國化的演變*. 臺北: 法鼓文化.
- 張淼, 2006. *佛教疑偽經思想研究*. 南京: 南京大學博士論文.