

論『心經』與西遊故事

張靜二

（作者為本校西語系兼任副教授）

摘要

『心經』和西遊故事傳統的關係雖極其密切，但歷來評家並未給予應有的注意。本文係就「慈恩傳」等五種資料去探討『心經』和西遊故事間的關係。『心經』在西遊故事傳統中所以重要，乃因它深具驅魔逐鬼的功效。它在史實上曾助成玄奘取經的壯舉，也在爾後跟西遊故事有關的一些文學作品中，如『唐梵序』等，佔有相當重要的地位。『唐梵序』等文學作品中的描述，不管是授經的時地，或是授經者的身份和動機，都跟「慈恩傳」中的甚不相同。不過，文學作品的成就在於結構是否嚴謹、主題是否鮮明，而不在于內容是否契合史實。「西遊記」中的『心經』總共出現了八次。首次出現造成了取經過程中由緊張而頓挫的階段，並為該書主題提供了明確的線索；其餘各次也多與全書的架構和主題密切關連。

唐僧取經是西遊故事的源頭，而『心經』則從這個源頭起就跟西遊故事的傳統結下了不解之緣。『心經』曾助成玄奘的取經事業，也在他的後半生中佔有相當的份量。它在爾後跟西遊故事有關的一些作品中雖不必皆居舉足輕重的地位，却能不絕如縷，延續到西遊故事的總結集百回本「西遊記」（以下簡稱，「西遊記」①），並鮮明該書的主題，其重要性於茲可見。

儘管如此，歷來研究「西遊記」的學者並不會給予應有的重視。『心經』為釋典之一，欲明它在「西遊記」裏面所扮演的角色，當由佛家觀點入手。然而，有清一代的評著當中，張含章「通易西遊正旨」以「易經」為其詮解的依憑；張書紳「新說西遊記」提出的是儒家的西遊觀。其他像汪象旭「西遊證道書」、陳士斌「西遊真詮」、劉一明「西遊原旨」、含晶子「西遊記評註」、鄧懷琨「西遊闡微」等，則大抵是以道家觀點為闡釋的依據。由釋家觀點出發的雖可見諸尤侗的『西遊真詮序』一文，但真正拿禪門心法去解說「西遊記」全書的，則無可得見。

民國以來，胡適雖亟力反對以儒釋道的理論來闡解該書②，其說雖亦廣獲文家的倡和③，但從三教立場去探討「西遊記」的趨勢，却非僅屢見不鮮，甚且方興未艾④，學者對於書中的『心經』也逐漸重視起來。不過，首先指出『心經』在「西遊記」裏深具關鍵意味的，還得推夏志清⑤。夏氏之前固然不乏討論『心經』的文字⑥，但都未曾指出其重要性。等到夏氏的說法提出後，學者或深表同意⑦，或就『心經』去詮解「西遊記」⑧，或著手探索『心經』與「西遊記」的淵源⑨。可惜的是，迄今在闡釋該經與整個西遊故事傳統這方面的努力依然鮮有所聞，這對「西遊記」的研究和欣賞來說，不免造成缺憾。本文就是爲了彌補此一缺憾而發；同時，並擬進而探求該經與「西遊記」全書架構的關係。爲此，下文首擬略述『心經』的漢譯及其蘊義，然後再分成「西遊記」前和「西遊記」本身兩部分來討論該經與西遊故事傳統間的關連。

壹、『心經』的漢譯及其蘊義

『心經』即『般若心經』或『般若多心經』，全名爲『般若波羅蜜多心經』(*Prajñāpāramitāhṛdaya sūtra*)，是釋典當中普受重視、流傳甚廣的一卷經卷。該經在我國譯經史上，曾經多次重譯。目前可見的漢譯本至少就有下列十種⑩：(鳩摩羅什譯『摩訶般若波羅蜜大明咒』(西元四〇二年~四一三年)、(唐)玄奘譯『般若波羅蜜多心經』(西元六四九年?)、(唐)義淨譯『佛說般若波羅蜜多心經』(西元七〇〇年)、(唐)法月初譯『般若波羅蜜多心經』(約在西元七三八年)及重譯『普遍智藏般若波羅蜜多心經』(西元七三八年)、(唐)般若與利言合譯『般若波羅蜜多心經』(西元七九〇年)、(唐)智慧輪譯『般若波羅蜜多心經』(約在西元八四七年~八五九年間)、(唐)法成譯『般若波羅蜜多心經』(約在西元八五六年)、(宋)施護譯『佛說聖母般若波羅蜜多經』(約在西元九八二年~九八五年)⑪以及當代貢噶法獅子譯『薄伽梵母智慧到彼岸心經』⑫等。以上各本泰半爲唐代高僧所譯，經題往往因各家法相異而多有不同⑬。

這些漢譯本當中，要以玄奘本的流通最廣。這固然與玄奘個人的聲譽有關，但其譯文較諸其他各本緊湊、簡潔而明確，也是重要因素⑭。職是之故，不論佛徒行佛念誦或學者從事學術研究，遂多採用該本。從(唐)窺基『心經幽贊』起，針對它而發的論述、註解和釋義等等，光是載諸「大正藏勘同目錄」上的，就有一百十七種之多；其中還包括錢謙益、宋濂、李贄、諸

萬里等文家之作^⑮。今人對於該經的研究亦都依據玄奘本^⑯。由於「西遊記」中所引的正是該本，故下文的討論，自然也就以之爲據。茲爲討論方便起見，先將全文抄錄於后：

觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。舍利子，色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受想行識，亦復如是。舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中，無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界，乃至無意識界，無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡；無苦集滅道，無智亦無得。以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙；無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛故。說般若波羅蜜多咒，卽說咒曰：揭帝！揭帝！般若揭帝！般若揭帝！菩提僧莎訶！^⑰

佛法浩瀚廣大、妙理無窮，而以「般若」爲其根本；『心經』全文二百字，在釋典中雖屬滄海一粟，但言簡意賅、含攝周遍，故能總括六百卷「般若」的概要。

一般佛典經論的結構通常包括「序分」（引言）、「正宗分」（主文）與「流通分」（結尾）三部分。『心經』的梵文原本有廣本和略本之別；廣本三分具足，略本則否。漢譯本既係依據梵本而來，遂亦有廣、略之分。玄奘本只有正宗分，義淨本有正宗分和流通分，皆屬略本。有序分的譯本皆以「如是我聞」起首，並指明說法處在王舍城靈鷲山（耆闍崛山），聽法者爲大比丘衆與菩薩衆。法月本以該經乃觀自在菩薩請世尊向大衆「宣秘法要」，故以此乃佛所親說。般若、法成、施護及貢噶法獅子諸本皆謂該經乃佛入甚深三昧時，舍利弗「承佛威力」，問請觀自在菩薩講述的。不過，『心經』既有「經」之名，故當以佛祖所說爲妥。這點「西遊記」中相當重要。我們將在下文提敘。

我們只要仔細察視玄奘本（或各本的正宗分），就不難發現其中呈現了兩個世界的對照。一個是由五蘊所組成的世間，設在此岸。五蘊中的「色」，指的是物質現象，爲客體；而「受」、「想」、「行」、「識」四蘊則指精神作用，爲主體。主體在交接客體時，以受蘊起愛爲業，以想蘊於境取像，以行蘊遷流造作，以識蘊了別集攝。這些精神作用是透過六根（眼、耳、

鼻、舌、身、意），去認識六塵（色、聲、香、味、觸、法），並由六根和六塵相對引生六識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識和意識）而造成的。由於六塵飄流不定、諸法如幻緣生，六根的認識功能往往產生偏差，遂使世間萬象生滅無常、苦厄不息。凡夫衆生雖能心生智慧，但這種世間智慧並不足以了解萬物相依相成之理，以致目迷五色，起種種分別，從而耽於名利的追求、體膚的愛養及生命的惜護等；由是而生執著，演爲迷惑（「無明」），終致心有罣礙、恐怖、顛倒、夢想，隨著生死輪迴流轉不已。

與此岸相對的是設在彼岸的涅槃淨界。涅槃是個解脫境，沒有煩惱和痛苦，也沒有生滅、垢淨、增減等無常的現象。這個解脫境「若有，若無，若有無，若非有非無後生死」^⑮；「非有，非無；非有無，非非有，非非無」^⑯，是個「畢竟寂滅、究竟清涼、隱沒不現」^⑰的境界。在涅槃裏的客體沒有生滅等現象；主體亦不受任何條件決定，以是能夠實現其充分自由^⑱。

居於生死此岸的有情衆生欲渡（蜜）達設在彼岸（「波羅」）的涅槃淨界，就得經過一番轉變才行，而轉變的關鍵則在修習般若空慧一端。三世諸佛依般若空慧而體證了無上正等正覺（「阿耨多羅三藐三菩提」）；觀自在菩薩則在體悟般若空慧的當下（「時」），斷破了五蘊，度苦除厄。衆生欲離苦津、超苦海，亦須在曉悟般若空慧而經歷的轉變中，破除五蘊、十二處（六根合六塵）、十八界（十二處合六識）、四諦（苦集滅道）以及十二因緣（無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死）的流轉與還滅。

由世間與涅槃的對照中，我們可以看出『心經』所呈現的就是「空」的主題。所謂「空」，即指無自性，亦即不待衆緣而有。諸法（物質構造或精神作用）若有定性，則理當不生不滅，無因果、四諦或十二因緣等事。但實際上，世間有生、老、病、死等無常的現象，萬事萬物移變不已，遂致滄海桑田、光怪陸離。可見諸法皆非實有，而是相互依存、因待而有、和合而生，無有自主性或常恆性的。這就是「空」，亦稱爲「假名」；由於諸法無自性，故不能說「有」，亦不能言「無」，而是非有非無，故亦稱爲「中道」^⑲。由此可知，「空」非指空洞、虛無或離開諸法而獨存的實體；這就是『心經』上所謂的色空不離（「色不異空，空不異色」）。世間的五蘊等等無自性^⑳，涅槃亦因待而有，亦同屬非有非無，二者「無少分別」^㉑。因爲涅槃若有，則必有生滅等現象；「若謂無是涅槃，經則不應說名涅槃」^㉒。準此，則世間和涅槃都屬因緣生，彼此相依相成。修道者

不但要了達色空不離，還要進而體悟色空同一（「色即是空，空即是色」），使五蘊、生滅、垢淨、增減等的差別相都在「空中泯除，這就是「空中無色」的境地。如此才能超脫對於世間和涅槃二者的執著。

貳、西遊故事中的『心經』

西遊故事中，跟玄奘取經有關的史料和想像文學並非全都提及『心經』。在史料方面，像道宣『唐京師大慈恩寺釋玄奘傳』^{②⑥}、冥祥『大唐故三藏法師行狀』^{②⑦}、劉軻『大偏覺法師塔銘』^{②⑧}、靖邁『古今譯經圖紀』^{②⑨}、智昇『開元釋教錄』^{③①}、圓照『貞元新定釋教目錄』^{③②}、劉昫『舊唐書』^{③③}、歐陽修『于役志』^{③④}、覺岸『釋氏稽古略』^{③⑤}等重要文獻裏，都對『心經』略而不提。而演述西遊故事的想像文學中，像「朴通事諺解」^{③⑥}、『銷釋真空寶卷』^{③⑦}、『清源妙道顯聖真君二郎寶卷』^{③⑧}等，若非失諸簡略，就是只存殘篇，也不會載及該經。楊景賢『西遊記』雜劇是西遊故事傳統的重鎮，但對該經却僅是一筆帶過而已^{③⑨}。其他像陽至和『西遊記』與朱鼎臣『唐三藏西遊傳』等，既未載『心經』全文，亦未呈現該經在書中的功能^{④①}；何況，這兩部書都只是『西遊記』的節本或略本^{④②}，無須在此多事贅述。真正載述『心經』與唐僧取經的，在史料方面實則僅慧立『大唐大慈恩寺三藏法師傳』（以下簡稱「慈恩傳」）一書；想像文學方面也只有窺基『唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經序』（以下簡稱『唐梵序』）、李亢『獨異志』、『大唐三藏取經詩話』（以下簡稱「詩話」）以及『西遊記』四份資料而已。爲方便計，下文擬分成兩部分進行討論：首部分擬就史實和文學兩方面的資料來討論『西遊記』前的『心經』；次部分則擬專究『西遊記』裏的『心經』，以觀該經在全書架構上的地位。

甲、百回本『西遊記』前的『心經』

『西遊記』前的『心經』首見於「慈恩傳」。據該書的記載，玄奘於貞觀三年（西元六二九年）首途西行，於離開玉門關後，來到了長達八百里的沙河，前望悠遙，但見平沙漫漫、水草俱無、鳥獸絕跡，惟專意念誦觀音名號與『般若心經』。書上接着便記述他獲得該經的原委及其功用：

初，法師在蜀，見一病人，身瘡臭穢、衣服破污。愍將向寺施與衣服、飲食之直。病者慙愧，乃授法師此經。因常誦習。至沙河間，逢諸惡鬼，奇狀異類，遶人前後，雖念觀音，不得全去。即誦此經，發聲皆散。在危獲濟，實所憑焉。^{④1}

「慈恩傳」全書十卷：前五卷記述法師西遊取經，後五卷專敘他返國譯經；法師的一生正好可以分成取經與譯經這兩部分。「慈恩傳」裏雖僅此一次提到『心經』，但這並不表示法師已將『心經』忘懷。事實上，他在譯經期間，曾於貞觀廿三年（西元六四九年）五月廿四日陪駕前往終南山時，在翠微宮口譯『心經』，由沙門知仁大師筆錄^{④2}。其後，他在顯慶五年（西元六六〇年）於玉華宮肅成院始譯「般若」；於龍朔三年（西元六六三年）終筆。該經譯事既畢，法師自覺身力衰竭，已知無常將至，於是在麟德元年（西元六六四年）正月廿三日齋施造像，並辭別寺衆，隨後默然自誦道：

色蘊不可得，受想行識亦不可得；眼界不可得，乃至意界亦不可得；眼識界不可得，乃至意識界亦不可得；無明不可得，乃至老死亦不可得；乃至菩提不可得；不可得亦不可得。^{④3}

這段文字固然是「般若」要義，與『心經』經文卻有謀合之處。如此，則『心經』既出現於玄奘一生當中的兩個緊要關頭，它跟法師的因緣自是極其深厚了。

不過，跟西遊故事的傳統關係較直接而密切的，還得說是玄奘以『心經』驅魔逐鬼那一部分。「慈恩傳」以後的西遊故事莫不如此。我們且先看窺基『唐梵序』的描述。該序出土於燉煌，撰作的時間不詳，謂係由「西京大興善寺石壁上錄出」；撰者窺基乃玄奘弟子，世稱慈恩法師。該序全文甚長，但一則因它不曾爲「西遊記」的學者所引述，二則也是爲了討論方便起見，故仍抄錄於后：

梵本『般若多心經』者，大唐三藏之所譯也。三藏志遊天竺，路次益州，宿空惠寺道場內；遇一僧有疾，詢問行止，因話所之，乃難歎法師曰：「爲法忘體，甚爲希有。然則五天迢遞，十萬餘逞。道涉流沙，波深弱水，胡風起處，動塞草以愁人；山鬼啼時，對荒兵之落葉。朝行雪嶺，暮宿水崖。樹掛猿猱，境多魑魅。層巒疊於蔥嶺，縈似帶雪之白雲；羣木簇於鷲峯，聳參天之碧嶠。逞途多難，去也如何。我有『三世諸佛心要法門』。師若受持，可保來往。」遂乃口受與法師訖。至曉，失其僧焉，三藏結束囊裝，漸離唐境。或途經厄難，或時闕齋。餽憶而念之四十九遍。失落卽化人指引

，思食則輒現珍蔬。但有誠祈，皆獲靈祐。至中天竺磨竭陀國那爛陀寺。旋達經藏，次忽見前僧，而相謂曰：「逮涉艱嶮，喜達此方，賴我昔在支那國所傳『三世諸佛心要法門』，由斯經歷，保爾行途，取經早遑滿爾心願。我是觀音菩薩。」言訖冲空，既顯奇祥，乃斯經之至驗，信爲「般若」。□爲聖樞，如說而行，必超覺際，究如來旨。巨曆三祇，諷如來經，能銷三障。若人虔誠受持者，體理斯而勲焉。(44)

唐人小說「獨異志」對三藏因獲『心經』之助而達成夙志的記述，又有不同：

沙門玄奘，……唐武德初，往西域取經，行至罽賓國。道險，虎豹不可過，奘不知爲計。乃縲房門而坐。至夕開門，見一老僧，頭面瘡痍，身體膿血，牀上獨坐，莫知來由。奘乃禮拜勤求。僧口授『多心經』一卷，令奘誦之；遂得山川平易，道路開闢，虎豹藏形，魔鬼潛跡。遂至佛國，取經六百餘部而歸。其『多心經』至今誦之。(45)

「西遊記」之前的『心經』又見諸流行於南宋的「詩話」裏。「詩話」上說，法師在鷄足山以至誠取得的一藏經卷當中，就只缺『多心經』本。他在返國途經盤律國香林寺止宿時，曾夜夢神人來告說：「來日有人將『心經』本相惠，助汝還朝」；玄奘醒覺後，正在將夢中之事告訴猴行者，

一時間眼瞶耳熱，遙望正面，見祥雲靄靄，瑞氣盈盈；漸觀雲中有一僧人，年約十五，容貌端嚴，手執金環杖，袖出『多心經』，謂法師曰：「授汝『心經』歸朝，切須護惜。此經上達天宮，下管地府，陰陽莫測，慎勿輕傳；薄福衆生，故難承受。」法師頂禮白佛言：「只爲東土衆生，今幸緣滿，何以不傳？」佛在雲中再曰：「此經才開，毫光閃爍，鬼哭神號，風波自息，日月不光，如何傳度？」法師再謝：「銘感，銘感！」佛再告言：「吾是定光佛，今來授汝『心經』」。回到唐朝之時，委囑皇王，令天下急造寺院，廣度僧尼，興崇佛法。(46)

法師抵京之日，明皇排駕親迎；並日日設齋，下詔諸州造寺，奉迎佛法；而明皇收得『般若心經』時，「如獲眼睛，內外道場，香花迎請」。由這寥寥數字的描述，亦可見『心經』所受到的重視了。

叁、百回本「西遊記」中的『心經』

「西遊記」書中共八度提到『心經』。首度是在第十九回的結尾「浮屠山玄奘受心經」；該處正文不但明言烏巢禪師授經的原委，還將『多心經』的經文全數錄下。禪師於口授經文之前，曾對唐僧說：「若遇魔瘴之處，但念此經，自無傷害。」然而，唐僧隨即在「黃風怪阻」一難前念着『多心經』時，被虎先鋒擒走（第廿回）。其餘六次，除了唐僧在「大賭輸贏」時曾「默念那密多心經」（第四十五回）、在「松林救怪」前曾「明心見性，諷念那摩訶般若波羅密多心經」（第八十回）之外，都是悟空因見師父驚惶不安而以『心經』給予啓導的。一次是在「平頂山逢魔」之前，唐僧見有高山阻路，惟恐虎狼橫行，悟空遂提醒他注意經文中「心無罣礙；無罣礙，方無恐怖，遠離顛倒夢想」的話（第卅二回）。另一次是在「黑河沈沒」之前；當時，師徒來到黑水河，唐僧忽聞水聲震耳，不禁大驚失色，悟空便說他「多疑」，想是忘了『多心經』上的話：

老師父，你忘了「無眼耳鼻舌身意」。我等出家之人，眼不視色，耳不聽聲，鼻不嗅香，舌不嘗味，身不知寒暑，意不存妄想——如此謂之祛褪六賊。你如今爲求經，念念在意；怕妖魔，不肯捨身；要齋喫，動舌；喜香甜，觸鼻；聞聲音，驚耳；覩事物，凝眸；招來這六賊紛紛，怎生得西天見佛？（第四十三回）

第三次是師徒來到隱霧山前時，唐僧見山勢崔巍，不免心中驚惶、神思不寧；悟空遂又以『多心經』的四句頌子提醒他，說：

佛在靈山莫遠求，靈山只在汝心頭。人人有個靈山塔，好向靈山塔下修。（第八十五回）

「西遊記」書中最後一次提到『心經』是在「天竺招婚」一難之前；當時，唐僧亦因前有高山阻路，惟恐妖邪侵身；悟空則再度告以烏巢禪師口授的『心經』，並且啓示他不但要「念得」，還要「解得」才行（第九十三回）。

此處有兩個值得我們略加探討的問題。首先是『心經』出現的時機問題。也就是說，「浮屠山玄奘受心經」何以要緊接在「雲棧洞悟空收八戒」之後呢？陳士斌認爲其中當有緣故；他說：

蓋已收八戒，金丹有象，故行過了烏斯藏界，即遇烏巢禪師，何也？日西月東，爲雙丸之分照；烏藏兔顯，實一氣之交輝；緣合月滿，乃是眞詮。皓月禪心，從可印證。此『心經』一卷，所以即於此處出現；如月中藏烏，明朗無垢，傳授密諦，指示迷津，端在斯矣。（47）

陳敦甫對於這點亦解釋說：

在此時特別提出心經，蓋著重在時字，此時，活子時也。悟空擒八戒，龍虎交而產黃芽，採藥歸爐，烏巢卽爐，其裏面之禪師，卽藥也。所謂修行之總經，作佛之會門，如不知此時字，修行無徑，作佛無門，龍虎不交，黃芽不產，金木始終相隔，卽不見烏巢，何來禪師。此唐僧必終身記誦也。⁽⁴⁸⁾

其實，受經這一插曲在第十九回出現，乃是全書架構的問題。陳士斌和陳敦甫由譬喻的眼光來加以解釋，或許並非全無道理，但我們若從「西遊記」一書的架構來看，應可更爲明瞭其中的緣故。「西遊記」書中有行動（action）上升的極峯，亦有幾處節奏舒緩的場面，因而造成抑揚頓挫的現象⁽⁴⁹⁾。光就取經過程來說，三藏離京上路後，由「出城逢虎」（第十三回）到「收降八戒」（第十九回）爲止，行動節節上升，及至「浮屠山受心經」才稍頓。換句話說，受經這一插曲雖不一定像爾後的「四聖顯化」（第廿三回）那麼諧趣，或像「寶林寺借宿」（第卅六回）那麼饒富詩意，至少還具有暫時緩和氣氛、鬆弛緊張之功；其所造成的頓挫之感，對全書的結構來說，相當重要。

再說，唐僧西行固然是爲了取經報國，却也同時在從事重獲天恩的努力。要重獲天恩，就得先了悟「諸法空相」的道理。唐僧本是如來佛的二徒金蟬長老；只因「輕慢大法」，以致淪落塵凡。他在轉生東土後，連遭「出胎幾殺」、「滿月拋江」和「尋親報冤」（第九回）諸難。隨後，他應詔以「天下大闡都僧綱」的面貌出現，欲以只能「渾俗和光」的小乘教法去度苦超亡。這時的他，以俗智去解決俗世的種種問題，要自度度人實難有成。他經過觀音點化，應命取經，表面上是爲了「皇圖永固」，但更重要的是要了達塵世萬象無自性，有如夢幻泡影的道理。撰者在他登程之前說他「自今別駕投西去」，其旨是要「秉教迦持悟大空」（第十三回），正是這個緣故。然則，他是否真能一登程就了悟「大空」呢？他才剛離開大唐的邊界，就遭遇「出城逢虎」與「折從落坑」（第十三回）兩難，叫他心驚胆戰、萬分悽楚。他在「雙叉嶺上」邂逅臘戶劉伯欽之前，曾因周遭出現虎、蛇、毒蟲和怪獸而覺「襯身無地」；隨後，他跟劉伯欽來到一處山坡，又被一頭斑斕猛虎唬得軟癱在地。等到要跟劉伯欽在「兩界山頭」（第十四回）上分手時，居然「牽衣執袂，滴淚難分」。悟空歸正後，打殺了眼看喜、耳聽怒、鼻嗅愛、舌嘗思、意見慾、身本憂六賊；他怒責悟空無故傷人固然是基於慈悲之心，却也是惟恐以後若在城裏發生這類事情，自己無法「脫身」。他在鷹愁澗失馬時，担心「千山萬水，怎生走得」；悟空要去討回坐騎，他又担心無人保護（第十五回）。他在觀音院「失

却袈裟」，也同樣惟恐悟空去找回寶貝的當間，「我却何倚」（第十七回）。

由此可見，他雖已踏上修持的大道，却依舊不能捨身。這個身給他帶來了太多的煩惱、擔憂和恐懼。他不能破除五蘊、十二處和十八界，更遑論斷滅四諦和十二因緣了。如此，他必定仍然是心有罣礙，當然也就無法了達塵世的萬事萬物一無自性、此身乃因緣而生的道理。如此一來，他又怎能達成修持的目的呢？選擇一個適當時機給他啓導，便成了勢在必行之舉；而撰者將此一時機設在唐僧西行的首度頓挫，也足見他的匠心獨運了。

當然，唐僧雖是在適當的時機領受了『心經』，但這並不保證他就能了悟其中的真義。禪師於口授該經後，曾囑咐他可以藉它來破除魔障；而「西遊記」撰者不但指出：「此時唐朝法師本有根源，耳聞一遍『多心經』，即能記憶，至今傳世」，還附加了一篇偈子，以示法師「悟徹了『多心經』，打開門戶」，並且「常念常存，一點靈光自透」。然而，他隨即在「黃風怪阻」一難遭擒；在「松林救怪」一難之前念著『心經』時，居然耳聞「嚶嚶的」求救聲；聽到黑河的水聲又大驚失色；來到崔巍的山前，也悚懼惶然。由此可見，他雖自詡「般若心經是我隨身衣鉢」，每日念誦，無時忘懷，甚至還可倒背如流，實則並不會澈達其中的真義。悟空說他「只是念得」，確是一針見血。唐僧自己也承認，悟空能够了然「無言語文字」，才算是「真解」（第九十三回）。正由於他未獲真解，遂使他時時迷惑於光怪陸離的物質世界，心靈上得不到片刻的安寧。因此也就需由悟空在旁隨機啓導了。

夏志清以爲「西遊記」的撰者曾設法使『心經』成爲該書的「哲學詮解」^⑤。我們姑且不論撰者是否真有此意，但夏氏的論點顯然只是針對唐僧而發，並不能涵蓋「西遊記」全書的情節。取經的名義領袖是唐僧，受經這一插曲的確也是爲他而設，但悟空等亦屬取經團體的成員，亦須跟唐僧同樣在成正果之前，對塵世的「自性空」有所領悟以經歷一番轉變。唐僧西行是爲了「悟大空」，書中對其他四聖亦有類似的描述。玉龍是爲了「歸真」才「化馬形」（第十五回）；沙僧意在「成寂寞」（第廿二回）；八戒當和尚、「持齋把素」，也不外是想「悟真空」（第廿回）。

悟空也跟其他取經團體的成員同樣想要「頓開塵鎖」、「了悟真如」，但他的歷程更爲艱苦而長遠。他在初得「悟空」之名時，撰者隨即說道：「打破頑空須悟空」。這幾個字見諸「西遊記」首回末尾的結句。這一方面是說悟空必先「打破頑空」

才能真正「悟空」，其悟空之名亦才能符實；而由「頑」到「悟」，正是他專意爲求正果而全力奮鬥的過程。他在得道之前，曾笑世人都是名利之徒；却在得道之後，着意爭逐名利於天壤之間，「官封弼馬心何足，名注齊天意未寧」，甚至妄想覬覦天位，而終於被壓在五行山下受苦。可見他雖得長生之道，却依舊停在「頑空」的階段；要使他能够「悟空」，非得給他的生命加上一些衝激不可。他加入取經團體的目的便是在此。他終當了悟「使氣倨傲成何濟，好名爭強總是空」的道理；而從他終於受封爲「戰鬥勝佛」的事實看來，亦可推知他確已打破了「頑空」^⑤。

另一方面，該句既爲全書首回的總結，則其意義應更爲深厚才對。劉一明說：

西遊每宗公案收束處皆有二句總結，乃全案之骨子，其中無數妙義，皆在此二句上着落，不可輕易放過。知此者，方可讀西遊。^⑥

該句既居全書「總結」之首，則不但應蘊蓄全書首宗公案的「妙義」，似也應是開宗明義表明其爲全書的主題所在。而我們若細讀全書，實際上亦可發現「空」字或跟它等義之詞除了見諸上文剛剛提過的數例之外，還散載於書中數宗「公案」的收束處。譬如，悟空在車遲國「大賭輸贏」後，三個道士皆死，於是撰者總結道：「點金煉汞成何濟，喚雨呼風總是空」（第四十六回）。他在「琵琶洞受苦」這一公案的了結處也說：「割斷塵緣離色相，推乾金海悟禪心」（第五十五回）；在「路阻獅駝」之難解除後，又說：「真經必得真人取，意嚷心勞總是虛」（第七十七回）；最後還在「天竺招婚」的總終處，說：「沐淨恩波歸了性，出離金海悟真空」（第九十五回）。

其實，我們若將散見於正文中的一些詩詞合併來看，則與「西遊記」全書的主題——「空」——有關的更屬觸目皆是。我們且舉二例做爲說明^⑦。首先，「琵琶洞受苦」一難以後，撰者除在上面剛剛引過的結句收束此一公案外，還在次回開頭處的「詩曰」上說：

靈台無物謂之清，寂寂全無一念生。猿馬牢收休放蕩，精神謹慎莫崢嶸。除六賊，悟三乘，萬緣都罷自分明。色邪永滅超眞界，坐享西方極樂城。（第五十六回）

另外，在「難辨獼猴」一難裏，真假行者來到靈鷲山外之前，佛祖正在對衆說法道：

不中有有，不無中無。不色中色，不空中空。非有爲有，非無爲無。非色爲色，非空爲空。空即是空，色即是色。色無定色，色即是空。空無定空，空即是色。知空不空，知色不色。名爲照了，始達妙音。（第五十八回）

這或許是『心經』的翻板，但亦可視爲跟『心經』遙相呼應的文字，目的是在再次點明全書的主題——「空」。

另外一個值得在此提出討論的是「心」字的問題。我們只要細察『西遊記』，就不難發現書中的「心」和「心」部的字俯拾皆是^⑤。這個「心」不但指百骸五藏的樞要，亦用以指精神的主宰。悟空在「辨認真邪」一難中剖開胸腹時，現出的法心計有：

紅心、白心、黃心、慳貪心、利名心、嫉妒心、計較心、好勝心、望高心、悔慢心、殺害心、狠毒心、恐怖心、謹慎心、邪妄心、無名隱暗之心、種種不善之心。（第七十九回）

悟空有「心猿」之稱；套在他頭上的緊箍兒乃發自佛祖的「心苗」；緊箍兒咒又名「定心真言」。而上文再三討論的『心經』和「悟空」，尤爲全書的關鍵所在。

這個「心」就是煩惱之源。『西遊記』書中，不管是神佛仙妖，或是凡夫俗子，幾乎都有煩惱。玉帝曾爲妖猴擾亂三界而煩惱；觀音曾因無法辨認真假行者而煩惱；連法力無邊的佛祖亦曾因東土衆生不識法門旨要而煩惱。在妖魔方面，像白虎嶺屍魔、蓮花洞二魔、火雲洞紅孩兒、黑水河小龍龍、通天河靈感大王、金嶼洞獨角兇大王、獅駝嶺三妖王、隱霧山豹子精等等，都是爲求長生想吃唐僧肉才生煩惱；而像無底洞女妖和天竺國假公主等，則是想跟唐僧配合，以成太乙金仙，才橫生無邊的煩惱。

閻浮世人的煩惱跟妖魔的同樣起因於貪。由於貪得名利，於是「騎着驢騾思駿馬，官居宰相望王侯」（第一回）；結果「爭名的，因名喪體；奪利的，爲利亡身；受爵的，抱虎而眠；承恩的，袖蛇而走」（第十回）。當百姓的有當百姓的煩惱；當皇帝的，「黃昏不睡，五鼓不眠；聽有邊報，心神不安；見有災荒，憂愁無奈」（第四十回），亦不無煩惱。唐僧師徒在西天路上遇到的僧家像觀音院老僧、車遲國智淵寺衆僧、祭賽國金光寺和尚；俗家像高家莊高太公、陳家莊老者、駝羅莊居民、比丘國子民、金平府百姓等；帝王像寶象、西梁、朱紫、滅法等國國君以及鳳仙郡郡侯等，都是顯例。除了各自的煩惱外，庸夫俗子還跟妖魔同樣有生死大限的憂慮。八戒在「金嶼山遇怪」前曾對着一堆骸骨嘆息落淚道：

那代那朝元帥體，何邦何國大將軍。當時豪傑爭強勝，今日淒涼露骨筋。不見妻兒來侍奉，那逢士卒把香焚？謾觀這等

真堪嘆，可惜與王霸業人。（第五十回）

代表芸芸衆生的取經五聖當然也各有其煩惱。他們的煩惱都是自己造成的：玉龍因燒珠而遭懲，沙僧因破蓋而受罰，八戒因醉戲嫦娥而被貶落塵凡，悟空因欺天罔上而被封壓於五行山下，唐僧則是因聽經不專才遭貶落凡的。因此，他們要獲得救贖，就得倚賴己力去達成。對他們來說，在西天路上每逢一次厄難，就是經受一次煩惱。當然，取經五聖遭遇厄難時所經受的煩惱並不相同。八戒只在「貶退心猿」之類的場合，必須由他挑起化齋的責任，才會稍感苦惱；龍馬的憂慮以唐僧在「金鑾殿變虎」（第卅回）一難中所表現的最大。對沙僧來說，只要師父被妖魔擒去或悟空在「心猿遭害」之類的厄難中暈死過去，都會叫他忐忑不安；而取經團體若在「號山逢怪」等難中面臨解體的命運，尤會叫他渾身麻木、失驚打顫。悟空的煩惱更多。取經途中的毒魔狼怪主要是由他本人或他請來仙佛廓清的；其中，像「金峴山遇怪」一難叫他無計可施，而「請佛收魔」一難尤叫他「心痛」不已。但最叫他感到悽愴難過的，還得說是他被唐僧貶退那兩次（第廿七回、第五十六回）。儘管他們對厄難的感受有深淺的差異，但就整個取經團體來說，每經歷一次厄難，就使他們更能了悟塵世的空無，而向着獲得救贖的大道更邁進了一步。然而，「西遊記」八十一難畢竟還是針對唐僧而設的。他在轉生東土後，就連遭厄難；在西天路上每經崔巍的峻嶺（像雙叉嶺等）、浩瀚的河潤（像鷹愁澗等）、陰黑的樹林（像黑松大林等）這類自然佔優勢的地方，都會叫他神思不安、心驚胆戰。即使來到烏雞國等人文匯萃的地域，也會叫他悶添心頭。他到庵觀（像觀音院等）本該有如歸之感才對，到莊院（像高家莊等）也只想借宿化齋；但這些地方却往往反而給他平添憂思。他的確可說是步步災星、時時煩惱。這些煩惱必定會在他的心靈深處造成震撼，當然也使他跟悟空等同樣因而更接近救贖。

從譬喻的層次來說，這些煩惱就是所謂的「心魔」。唐僧在動身西遊之前，曾對法門寺衆僧說：「心生，種種魔生；心滅，種種魔滅」（第十三回）。他在浮屠山領受『心經』後，書中緊接着的一篇偈子上也說：「法本從心生，還是從心滅」（第廿回）。類似的陳述亦多見該書中的每宗公案之後；譬如，「路阻獅駝」一難後，撰者總結道：

一念纔生動百魔，修持最苦奈他何。但憑洗滌無塵垢，也用收拴有琢磨。掃退萬緣歸寂滅，蕩除千怪莫蹉跎。管教跳出樊籠套，行滿飛昇上大羅。（第七十八回）

可見萬法千魔全由心造，成佛爲怪亦在此心⁵⁵。

準此，則西遊取經實則就是個心靈修持的過程。唐僧代表修持者；長安是過程的起始，而靈山則是修持的終點。所謂修持，就是修心，也就是要在「心靈的西天」求證⁵⁶。隱藏於峻嶺、河澗、樹林、國家、庵觀和莊院等處的邪魔妖怪都是修持過程中的業障或心魔。修持時若能當下頓悟，則「十萬八千里之遠，不過一由旬；十四年之久，不過一刹那」⁵⁷。但修持往往要循序漸進、按部就班；而「西遊記」書中便以關山迢遞、險阻重重之類的字句來加以描述，表示修持者必須痛下苦功、頻掃心地，以達致本體清涼。不管是頓悟或漸進，修持者都是想在跋涉一段心路歷程之後，得以悟空；這就是「心滅」的境地。佛家以海喻心；而這也正是一段離苦津、脫洪波、登覺岸的歷程。「西遊記」書中的唐僧曾渡過鷹愁澗、流沙河、黑水河、通天河和凌雲渡；每逢渡過之後，撰者多會加上「智慧光明登彼岸」（第六十八回）之類的話以爲總結，用意不外是說：要經過這個歷程，就得依憑般若空慧；這正指出了全書的主題所在。

結語

歷來對玄奘本『心經』的研究卷帙浩繁，有關「西遊記」一書的論著亦復不少；但就『心經』來探討該書的文字却是鳳毛麟角。『心經』爲「西遊記」全書主題提供了明確的線索，要了解這部鉅著，由了解『心經』入手，應是一個重要的法門。

『心經』的稱法在西遊故事的資料中多有不同。「慈恩傳」稱之爲『般若心經』；『唐梵序』中的『三世諸佛心要法門』，實即該序開頭處所謂的『般若多心經』。「詩話」中除了稱之爲『心經』外，又跟「獨異志」同以『多心經』指稱。「西遊記」裏的稱法最多；除了『心經』和『多心經』外，還稱之爲『般若心經』、『密多心經』及『摩訶般若波羅蜜多心經』。按「蜜」（或作「密」）字意指「度」，「多」字就是語助詞「的」；是則以『多心經』或『密多心經』指稱皆不相宜。但「多心經」一詞，自唐世已然⁵⁸。不過，有趣的是：「西遊記」書中充斥著「心」和「心」部的字；撰者或許有意使它成爲一部多「心」字的小說。

『心經』的漢譯由鳩摩羅什首開其端；因此，「慈恩傳」上雖不曾載有該經的全文，但就史實來說，玄奘所獲的若爲漢譯

本，則理當爲羅什本才對。「獨異志」和「詩話」也都只提經名，故實難推知其爲梵文本或漢譯本。而『唐梵序』既已明言該經爲梵本，則當與羅什本無關。「西遊記」裏的經文係漢譯本；照理說應爲羅什本，但玄奘本既爲通行譯本，自然亦爲撰者接納而採用了。

『心經』對於西遊故事所以重要，乃是因它深具驅魔逐鬼的功效。從西遊故事的源頭起，這種功效就已發揮無遺；事實上玄奘便是因此才得安渡沙河。爾後的西遊故事對這點亦多有增華。「唐梵序」裏的『三世諸佛心要法門』不但能逐邪銷障，還能引路供食。「獨異志」中的法師只要念誦『心經』，則「山川平易，道路開闢，虎豹藏形，魔鬼潛跡」。「詩話」中的『心經』有「上達天宮，下管地府，陰陽莫測」的威力，一旦開示，則「毫光閃爍，鬼哭神號，風波自息，日月不光」。「西遊記」裏的『心經』除了可以消除魔障外，還是「修真之總經，作佛之會門」（第十九回）。其重要性於茲可見。

從本文所討論的五種資料中，我們可以約略看出『心經』跟西遊故事的關聯。先就唐僧獲經和西行的時間來說。據「慈恩傳」上的載述，玄奘與唐武德元年（西元六一八年）入蜀受學，並於武德五年（西元六二二年）在成都受具，然後才入京詢問殊旨⁵⁹。是則他獲經一事應是發生在這五年當間。又據「慈恩傳」上說，唐僧於貞觀三年秋八月首塗西遊，時年廿六⁶⁰。『唐梵序』不曾提到他獲經和束裝就道的時間；而「詩話」的首節題文皆闕，法師動身的日期或許就在裏面，只是我們已經莫可得知了。武德總共九年；「獨異志」上說玄奘是在「唐武德初」獲經，則依他在蜀的時間而言，本來亦無舛誤。問題是：「獨異志」將三藏獲經和動身西行的時間混在一起，以致違離史實。「西遊記」中的三藏於貞觀十三秋九月望前三日啓程，經兩界山和花果山來到鷹愁澗時已是臘月寒天，再前行經觀音院到烏斯藏高家莊時正逢仲春時節，由高家莊到浮屠山約爲一個月；依此推算，則玄奘受經應在貞觀十四年四、五月的當間，其違離史實的作法更爲澈底。

其次，就獲經的地點來說，『唐梵序』等四種西遊故事的載述，亦多與史實不符。『唐梵序』指在益州空惠寺。益州爲古蜀國之地，這與「慈恩傳」上所說的尚稱一致。但空惠（據「慈恩傳」應作「慧」）寺在成都，係玄奘二兄長捷法師修行之處；玄奘雖亦曾在此研讀佛典，却不曾在此獲經。「獨異志」將獲經地點設在屬賓國；按此國位在北印，新稱迦濕彌羅（Kāśmīra），地在今克什米爾一帶。「詩話」中的盤律國乃杜撰之名；法師東返時，由鷄足山行十個月到此，再經兩個多月，

就到了長安^①，可見該國雖在西域，離中土應該甚近。「西遊記」中的唐僧越過兩界山以後，就跨出了大唐國界；浮屠山在烏斯藏界外，當然已在西域。

復次，授經者的身分與授經的動機，亦多有不同。「慈恩傳」裏的授經者是個身瘡臭穢、衣服破污的病人，其身分不明。其他西遊故事裏的，全是僧人。「獨異志」裏的是個頭面瘡痍、身體膿血的老僧，形貌似較接近「慈恩傳」中的病人。「唐梵序」裏的病僧，我們到後來才知道原來是觀音菩薩的化身。「詩話」裏的贈經者是個容貌端嚴、手執金杖的年輕僧人，自稱是定光佛。「唐梵序」裏的病僧讓我們想起「西遊記」的觀音曾化身成一疥癩遊僧，「身穿破衲，赤腳光頭」，去「顯聖化金蟬」（第十二回）；而「詩話」中的定光佛正是「西遊記」書中的燃燈佛，曾派白雄尊者去奪回唐僧取得的無字真經（第九十八回）。「西遊記」裏的烏巢禪師居於浮屠山香檳樹前的草窩內，「左邊有麋鹿啣花，右邊有山猴獻果；樹梢頭，有青鸞彩鳳齊鳴，玄鶴錦雞咸集」（第十九回）。據八戒的說法，他有知曉過去未來的道行；因此不但授經，還給玄奘提示了前往西天的路徑。他的法力高強，故悟空雖有攪海翻山的神通，亦莫奈他何。

這些授經者的動機，也有相當大的差距。「慈恩傳」中的病人是因玄奘愍其處境，在慚愧之餘，才以贈經做為回報的。「唐梵序」中的病僧於嘆服玄奘毅然冒險求經的勇氣後，授他「三世諸佛心要法門」以保來往順利。「獨異志」中的病僧乃經玄奘「禮拜勤求」後才授經的。「詩話」中的定光佛在出現前，曾先由神入夢告法師授經之事；臨到授經時，似有拖拉不捨之意，說：「薄福衆生，故難承受」；又說：該經的威力強大，難以傳度。這或許是在強調該經的重要；但就整個取經行動來說，此一插曲已在尾聲，實不必再多事故造曲折。「西遊記」中的烏巢禪師是在唐僧「懇懇致意」、伏地懇求之後，才予授經，情況頗與「獨異志」的相類。此處值得我們特別注意的是：「慈恩傳」和「詩話」的授經者，顯然都是以手授經；而「唐梵序」、「獨異志」和「西遊記」中的「心經」，則都是口授的。「唐梵序」和「獨異志」並沒有說明「口授」的意義，但這點在「西遊記」一書裏却是十分重要。首先，玄奘耳聞一遍「多心經」就能牢記不忘，並且還能倒背如流，足見其記性甚高。其次，禪師以口授經，為的是不要他執着文字^②，而要他把握其真義以開展智慧、貫穿法理；但唐僧依舊被文字所障，對經文惑而不解，以致魔難屢生，險阻重重。最後，「心經」乃佛祖所親說；唐僧的前生為金蟬子，本來可以在佛祖面前聽領，聞聲得教，依教奉行；

而今既已貶在塵凡，佛祖親說的，他只能從烏巢禪師之類的仙佛口中間接聽到，則這其中似亦隱含對他「輕慢大教」的懲罰。

從以上幾點看來，『唐梵序』等西遊故事對於『心經』的處理，都有異於史實之處。然而，小說家的成就並非見諸其作品是否符合史實，而在於其作品是否經營得嚴謹生動。『慈恩傳』以倒敘（flashback）的手法交代了玄奘獲得『心經』的原委，使之成為書中的附插因素（parenthetical element）來當做說明（exposition）之用，遂多少貶低了該經的重要性。再說『心經』的經題和經義雖在玄奘一生中的兩次緊要關頭出現，但『慈恩傳』全書十卷，都八萬餘言，未免因而稀薄了它的濃度。『詩話』顯然相當強調該經的功效，但將授經一事排在法師東返途中，就與西遊取經的基本架構失去了瓜葛。這是否種因於撰者未曾參考『慈恩傳』^③所致，我們無由得知；但這已足以顯示「詩話」的撰者不知如何善加處理獲經一事。『唐梵序』和『獨異志』都將法師獲經的經過安排在西天路上，這雖有違史實，但其結果則使獲經一事完全嵌入了唐僧取經的架構裏面，成為取經成敗的關鍵，其具舉足輕重的地位自不待贅言。俞樾針對『獨異志』上的載述，說：「此即小說家之濫觴」^④；實則『唐梵序』已將『慈恩傳』上的記述大事增華而成一篇結構完整的短篇故事，較諸『獨異志』更為出色，這才真正是小說家的濫觴。無論如何，『唐梵序』和『獨異志』都給『心經』在西遊故事的傳統上建立了應有的地位。『西遊記』不但承續此一傳統，還進而將獲經之事安排去綰合全書的架構。撰者將唐僧受『心經』設計成一個插曲，造成『西遊記』全書的首次頓挫。另外，啓程西行的時間亦是爲了呼應書中的五行配屬和時間架構。唐僧於初秋動身，蓋因秋配金，其方位爲西之故；而他西遊總計十四年五千零四十八日，則是刻意爲了符合一藏之數的緣故。這樣的構劃再再都使『西遊記』成爲一部匠心巧運的不朽之作。

註釋

- ①『西遊記』（台北：華正書局翻印本，民國七十一年）；本文所據即係此一版本。
- ②見胡適，『西遊記考證』，在『胡適文存』（台北：遠東圖書公司，民國四十二年），二集二卷，頁三九〇。
- ③參見拙著『西遊記人物研究』（台北：學生書局，民國七十三年），頁廿。
- ④同前引書，頁廿～廿一。

- ⑤見C.T. Hsia, *The Classical Chinese Novel: A Critical Introduction* (New York: Columbia University Press, 1968), p. 128.
- ⑥參見『西遊記研究論文集』（北京：作家出版社，一九五七年），頁十二、十四；谷懷，『西遊記擷微及其故事』（台北：菩提文藝出版社，民國五十三年），頁廿二、廿三、五十五、五十六。
- ⑦參見傅述先，『西遊記中五聖的關係』，『中華文化復興月刊』，九卷五期（民國六十五年五月），頁十二。
- ⑧例見羅龍治，『西遊記的寓言和戲謔特質』，『書評書目』，第五十二期（民國六十六年八月），頁十二～十九等。

- ⑨ 例見曹仕邦，『西遊記若干情節的本源四探』，「書目季刊」，十五卷三期（民國五十五年九月），頁一二三～一二四。
- ⑩ 依「開元釋教錄」與「貞元新定釋教目錄」的記載，支謙、菩提流志、實叉難陀及不空等高僧皆曾譯過『心經』；見「大正大藏經」（東京：大正一切經刊行會，一九二七年），卷五十五，頁六二六中。又據日人榛葉良男的考察，清代書畫家郭尚先曾書過『般若波羅蜜多心經』，但譯者不詳；說見所編『心經異本全集』（東京：近代木書院，一九三一年），頁廿五及二二。
- ⑪ 除了義淨本和法月初譯本見諸「日本大藏經」『般若部章疏』（頁三五四～三五五）外，其餘譯本載於「大正大藏經」，卷八，頁八四七下～八五二下。
- ⑫ 貢曉法師譯本，引見劉銳之講、談延祚記，『心經密義闡述』，「菩提樹」，第二四期（民國五十九年九月），頁十二；該譯本筆者未見。
- ⑬ 同前引書；又見霍韜晦，『般若心經漢譯研究』，「鵝湖」，一卷十一期（民國六十五年五月），頁卅三～卅四。
- ⑭ 參見霍韜晦，『般若心經漢譯研究』，頁十四。
- ⑮ 見「法寶總目錄」（一）（東京：大正一切經刊行會，一九二七年），頁二一七下～二一八下。
- ⑯ 見葉阿月譯註，『超越智慧的完成』（台北：新文豐出版公司，民國六十九年），頁一三一～一三二。
- ⑰ 玄奘本和「西遊記」（頁二二〇～二二一）中的『心經』全文同為二百六十字。若連經題一併計算，則玄奘本二百六十八字，而「西遊記」因經題上多加「摩訶」二字，故總共為二百七十字。又玄奘本中的「是諸法空相」，「西遊記」作「是諸佛空相」；前者的「無苦集滅道」，後者作「無苦寂滅道」。
- ⑱ 「雜阿含經」，「大正大藏經」，卷二，頁二二六中。
- ⑲ 「中論」『觀涅槃品』第廿五，同前引書，卷卅，頁卅五上。
- ⑳ 「本事經」，同前引書，卷十七，頁六七八上。
- ㉑ 前後期佛教對於涅槃的說法甚為紛歧，亦可見該境甚難界定；說見楊惠南，『佛教思想新論』（台北：東大圖書公司，一九八二年），頁二二五～二二六，本文對涅槃的描述偏於消極意義。
- ㉒ 「中論」『觀四諦品』，「大正大藏經」，卷卅，頁卅三中。
- ㉓ 玄奘本「五蘊皆空」一語依梵本應譯成「五蘊自性皆空」；說見霍韜晦，『般若心經漢譯研究』，頁卅五。
- ㉔ 同註⑲，頁卅六上。
- ㉕ 同註⑲，頁卅五中。
- ㉖ 道宣，『唐京師大慈恩寺釋玄奘傳』，在「高僧傳」（台北：台灣印經處，民國五十九年），二集四卷，頁八十六～一一二。
- ㉗ 冥祥，『大唐故三藏法師行狀』，「大正大藏經」，卷五十，頁二二四～二二〇。
- ㉘ 劉軻，『大遍覺法師塔銘』，在「欽定全唐文」（台北：大通書局，民國六十八年），卷七四二，頁廿五～卅二；又見「法苑珠林」（台北：中國佛教會刊續藏委員會影印，民國六十三年），冊一五〇，頁二一四～二二〇。
- ㉙ 靖遠，『古今譯經圖紀』，卷四，「大正大藏經」，卷五十五，頁三六七列有『般若波羅蜜多心經』一卷，但並不曾敘及該經和玄奘西遊記的關連。
- ㉚ 智昇，『開元釋教錄』，「大正大藏經」，卷五十五；跟玄奘有關的記述，在頁五五七中～五六一下。
- ㉛ 圓照，「貞元新定釋教目錄」，「大正大藏經」，卷五十五；有關玄奘的記述，在頁八五七中～八五九上。
- ㉜ 玄奘本傳在方伎列傳卷一四一，見劉昫，『舊唐書』（台北：藝文印書館，民國四十四年），卷一九一，頁廿一～廿二。
- ㉝ 歐陽修，『歐陽文忠公集』（四部叢刊集部），卷一二五，頁一～八；有關玄奘取經的記述，在頁四～五。
- ㉞ 覺岸，『釋氏稽古略』，「大正大藏經」，卷四十九；『三藏玄奘法師』條，在頁八一四上、中。
- ㉟ 「朴通事諺解」，奎章閣叢書第九（漢城：帝國大學法文學部，一九四四年），頁十六～廿五。
- ㊱ 「銷釋真空寶卷」，在胡適『跋銷釋真空寶卷』，「國立北平圖書館館刊」（民國廿五年五月～六月），頁十三～四十七；按「寶卷」中可見到「大摩訶」、「波羅蜜」、「無上咒」等字眼。
- ㊲ 「清源妙道顯聖真君二郎寶卷」，同前引書，頁六～八。
- ㊳ 見楊景賢，『西遊記』雜劇，收在隋樹森編，『元曲選』外編（台北：中華書局，民國五十六年），冊三，頁六五四。
- ㊴ 陽至和，『西遊記』（台北：世界書局，民國五十七年）；朱鼎臣，『唐三藏西遊全傳』（書林劉蓮台刊本），美國國會圖書館攝製北平圖書館善本書膠片第九七〇號～第九七一號。按：『心經』全文見諸「西遊記」第十九回。照說應分別見諸陽至和「西遊記」第十八則（頁一三二）與朱鼎臣「唐三藏西遊全傳」第四十九則（頁九）；但兩

處既無經題，亦無經文。隨後「多心經」一詞却突然出現於陽本第十九則（頁一三三）和朱本第五十則（頁十一），顯然有失照應。此後兩書他處皆不見提及。

④參見拙著「西遊記人物研究」，頁廿七、卅三。

④慧立，「大唐大慈恩寺三藏法師傳」（台北：廣文書局，民國五十二年），卷一，頁十四。

④關於玄奘口譯「心經」之事，「開元釋教錄」、「貞元新定釋教目錄」及「佛祖歷代通載」等處皆有同樣的記載。見「大正大藏經」，卷五十五，頁五五五下、八五五上、中；及「續藏經」，冊一三二，頁二三〇。

④「慈恩傳」，卷十，頁六。

④窺基，「唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經序」，「大正大藏經」，卷八，頁八五一上、中。

④一般文家多以此條記述引自劉肅「大唐新語」與李充「唐書」藝文志作「尤」，「獨異志」。但現存「大唐新語」十三卷冊係「合諸本參校」而成（說見「四庫全書總目提要」，卷一四〇，頁八），未見載錄；又「筆記小說大觀」續篇亦收有此書，惟亦未見此條。「獨異志」收在「筆記小說大觀」，三編二冊，有兩處跟玄奘有關的記載（卷上，頁三、十六），但無與授「心經」有關者。本文所引係據李昉等編，「太平廣記」（台北：粹文堂，民國六十三年），冊一，頁六〇六。又：「神僧傳」（「大正大藏經」，卷五十，頁九八五中、下）和「繪圖三教源流搜神大全」（台北：聯經出版公司，民國六十九年），頁二七八、二七九中有關玄奘的記載，應皆係取自「太平廣記」，只是將動身取經的時間改為「貞觀三年」而已。

④「大唐三藏取經詩話」，收在「宋元平話四種」（台北：世界書局，民國五十四年），頁卅三、卅四。

④陳士斌銓解，「西遊記」（台北：台灣商務印書館，民國五十七年），頁二〇二。

④陳敦甫，「西遊記釋義」（台北縣：全真教全真觀，民國六十五年），頁二二五。

④有關「西遊記」一書的結構問題，詳見拙著「論西遊記的結構與主題

」，「中華文化復興月刊」，十三卷三期（民國六十九年三月），頁廿、廿三。

⑤C. T. Hsia, *The Classical Chinese Novel*, p. 128.

⑤參見拙著「西遊記人物研究」，頁七十六、八十二。

⑤劉一明，「西遊原旨」（上海：指南針，一八八〇年），卷上，頁四〇。

⑤除了下文將引述的二例之外，包含「空」字或與其意相類的詩詞還可見諸「西遊記」，頁二二九（「寂滅」）、二九三、三六二、三九九、四五〇、四六一、七〇一、八〇六、八三九、八九六、八九七、九二四、九六三、一〇〇三、一〇二八（「無」）、一〇八〇、一一三一等。

⑤有關「西遊記」書中「心」和「心」部的字，詳見拙著「西遊記人物研究」，頁二一九、二二〇。

⑤見虞集，「西遊原序」，在詹漪子評，「綉像真詮西遊記」（懷新樓梓行），頁二；又見陳元之，「刊西遊記序」，「新刻出像官板大字西遊記」（金陵：世德堂，一五九二年），頁二。

⑤見張鍊伯，「西遊記的寓意」，「獅子吼」，二卷十一期（民國五十二年十二月），頁十二。

⑤尤侗，「西遊真詮序」，在陳士斌銓解，「西遊記」（台北：商務印書館，民國五十七年），頁一。

⑤見「續藏經」，冊四十一，頁二〇六九。

⑤見「慈恩傳」，卷一，頁五、七。

⑥同前引書，頁八、九。

⑥法師由鷄足山東返抵盤律國時為四月，回到長安時已是「六月末旬」；見「詩話」，頁卅四、四〇。

⑥見羅龍治，「西遊記」的寓意和戲謔特質，頁十六。

⑥見曹仕邦，「西遊記中若干情節本源的探討」，「中國學人」，第一期（民國五十九年三月），頁一〇三、一〇四。

⑥愈樾，「小浮梅閒話」，在孔另境編，「中國小說史料」（台北：中華書局，民國四十六年），頁五十一。