

# 般若波羅蜜多心經釋義

黃家樹

## 甲一、 釋經題

《心經》全文二百六十字，應為印度古德撮取六百卷《大般若經》的精要而成的（註一）。要瞭解經文內容，首先便要明白「般若」。般若的意義。從淺的來說，般若即是智慧，尤指殊勝的智慧，就是使我們能夠得到正覺的智慧。但從深處來說，則並非如此簡單了。全套大藏經見於大正藏的有一萬三千多卷，以般若為佛法的本源重心。依佛教發展，佛在世時聽聞佛法悟道者，稱為聲聞；佛離世後，自悟因緣法而得道者，稱為緣覺；後來出現的大乘行者稱為菩薩；一般信佛弟子稱凡夫，乃人、天眾。此五者稱為五乘。五乘佛法中能夠通達般若者，祇佛菩薩而已。我們現在祇是知道而不是通悟般若。不過，「知」為修行的預備，除非我們不欲趣向究竟解脫、度化眾生，否則一定要通達佛菩薩的般若正智。

在佛住世的時候，佛弟子著重解除自身痛苦，超脫生死，趣向涅槃。但有部份弟子因為不得究竟，故起了一種執著，覺得有這個人去修行，有這個人得解脫，成阿羅漢。他們執著「有」這個觀念——有生死故要解脫，有痛苦故要消除。因此他們說到無常、無我時便帶有消極的味道，要厭離世間，不欲再返身世間去救度眾生。追其原因，就是由於他們生起種種執著，執有為有，執苦痛為苦痛，由此祇顧自己，不理會他人。後來他們便被稱為小乘人。

至後代大乘菩薩出現，有感於佛教徒所起執著之壞影響，令人以為佛教是一個消極的宗教，與現實人生、社會脫節。這情況若不改善，佛教將趨沒落。因此這些菩薩便追源佛陀住世的本懷，將佛陀本來的精神、第一究竟法重新披露出來，所披露的便是「般若」的義理。

佛教小乘人所執為「有」的世間，就如無數繩子交織而成的一個錯綜複雜的網。迷惘的凡夫，完全不知佛法的話，便會在網中給其前後左右纏擾，不得自在，

痛苦非常。小乘人認為此網是實實在在的，因此感覺極大痛苦，而極想逃脫出來，跳出此網。一旦得到解脫，便不肯再入此網了。當其在掙扎時，祇想到自己，沒有顧念及無數在網中的其餘眾生。逃脫後便不肯再回頭看，自己解脫自在便了。

但另一種修行人，他們是看得通透的大乘菩薩，明白到此網的構造，纏擾的成因。他們看出此網為眾多因緣所成，如果處理得當，它不但不會束縛自己，反有其積極的作用。因此大乘修行人使用他們的智慧與耐性，將纏縛的繩結打開，讓本身不受其束縛。並且在打開繩結時，見到其牽連性很強，與左右前後有著不可分割的關係，在明白這些關係後，便進一步去開解其他的結，逐步去救助其他被束縛的人。

這個譬喻說明人生若受因緣的束縛時，就是一個很大的苦痛。但若明白這是怎樣一回事的時候，便在束縛中也不覺得痛苦，就用此透悟的心智去解決問題，當下便得到解脫。龍樹菩薩在《中論·觀涅槃品》有一首偈頌教示我們：

「受諸因緣故，輪轉生死中；  
不受諸因緣，是名為涅槃。」

凡夫因為受到因緣的束縛，在生死中輪轉不已；佛菩薩不受因緣法所束縛，當下便得到涅槃解脫。事實上大家都是一般的因緣，執著它便會起執著的痛苦；不執著（不受）它便不會起痛苦。很多人不明白此理，稍不如意便覺一切灰暗；明白的人當接觸環境時，就能看透它，知道此乃由眾多因緣所造成的法，因緣生便有，緣盡便無，法的有或無是具可變性的，是不實在的，所以不應執著。能這樣如實觀察世間，便會在有無兩個極端中超脫出來，達致平靜與和諧。這種如實的觀察是靠般若正智才可達到的。

若從觀念上說，就是我們對於每件事物，不執著其「有」而觀其「空」。觀其「空」並非指它將本來有的硬說之為無，如果這樣，就成為「斷滅空」了。佛教並非認為事物是「無」，而說之為「空」。事實上，雖說「空」仍承認事物是有的，不過它並非如一般凡夫所說與「無」相對的「有」，而是因緣的有。因緣有就不是絕對無，亦非絕對有。這是透過般若對事物存在的正確看法。

凡夫對有無的看法是見其存在便說其有，見其不存在便說其無。佛法所說的觀空則指出：有祇是暫時的有，表面現象有其形相可以觀察，但其性質則隨時變化。此有並非實際永恆存在的，故佛法指出事物是隨時變化的有，隨時會滅的有，故謂之「因緣有」。因緣有的意思是說，事物由眾多因素造成，即佛教說的眾緣和合，不能自己生起自己，或單由一位神祇創造。緣變，它也隨之而變；緣滅，它也隨之而滅。所以，事物本身並非有一實在不變的主體，它是緣聚而生、緣散而滅的。因此，它的存在就非絕對有，它的壞滅就非絕對無了。當其消失時，佛法則說之為「因緣無」。事物本身無所謂有與無，由因緣的和合假說為有，由因緣的離散假說為無。故它存在時我們不應執著為實有，當它消失時我們也不能說它為實無。有與無是相待而存在的，根本沒有一個「有」，又何來一個「無」呢！

凡夫與佛菩薩的分別就在於遇到相對事物的時候，凡夫會認為這是真實，加以執著。佛菩薩則稱此為世俗諦。在此之上，佛法更有所謂第一義諦。佛菩薩看到相對的存在，不會像俗人那樣執以為實，那樣執苦為苦、執樂為樂。佛法告訴我們，如果能夠明白了而不去執著它，如實的觀察到事物的相對性，在當下的境地便稱為第一義諦。對一切事物皆如此觀察，知其相對而不取兩端，當下的領悟境界便可說是般若正智的境界，這是要實踐才能達致的。

「波羅蜜多」在梵語的意思是說：「事情已經辦妥」，有終極、圓滿的意義。在佛法中即是「到彼岸」。從生死大海到達涅槃解脫之彼岸的過程可稱為「波羅蜜多」，到達彼岸後的境界又可稱為「波羅蜜多」。換句話說，即痛苦消除，生死事辦妥之謂。佛以一大事因緣出現於世間，就是要我們得到佛之知見，了脫生死。「般若波羅蜜多」即是說用般若正智來達致生死的解脫。波羅蜜多共有六種，漢譯稱為「六度」。除了般若外，前五度依次為：

- 布施 —— 將自己貢獻人群，包括我自己及我所有；
- 持戒 —— 對自己要求嚴格，以清淨心捨惡行善；
- 忍辱 —— 與人相處，化暴戾為祥和；
- 精進 —— 勤勇的修學佛法，實踐正道；
- 禪定 —— 在靜慮中磨練自己身心。

第六度便是般若。經上說：「五度如盲，般若爲導」。換句話說，菩薩修行六種波羅蜜多，最要緊的是每一種都要有般若在其中，才能達致「到彼岸」的最終目的。有等人便從極端想，認爲祇修般若度便能成就，其他可一概不修，這又有違佛法了。因爲六度中雖說般若最重要，但若祇得般若是不能夠修行的。般若是要靠前五度的輔助才能顯現出來的。譬若躲進山林欲當菩薩，則向誰布施呢？山林中修持戒律很易，但在鬧市便難得多了。環境對人的衝擊可使人考驗自己的修行程度。我們若時刻以自身來與外界接觸，考驗自己，在愈多接觸中愈不放鬆自心，愈不失其正智，則此修行便非等閒了。所以大乘說如修六度的話，一定要在世間中多與眾生相處方可。不過，若不能自制的話，過份投入世間又會成爲世俗人而非佛教徒了。因此要看自己的修行因緣而定，否則可能壞掉自己的修行基礎也不自知呢！

總之，大乘菩薩認爲涅槃就在世間之中，在世間踐行六度，達致圓滿，便可證入涅槃境界。因此，大乘佛法是不主張離開人群而獨修的。

「心」字是指心要、核心。大乘佛法以般若經爲中心，般若經又以此經爲中心。所以說，《般若心經》爲大乘佛法的心要，爲佛法中最要緊的一部經典。

「經」，梵語修多羅，本義爲線，有連綴攝持之意。佛滅後，結集者將佛說的教義分爲部類，次第編集，成爲有系的組織，以便傳誦，就如以線將花連綴，使不散亂一樣。這結集出來的法義就稱爲經。另外，可作爲我們日常生活的指引，警惕我們行爲的典籍，亦稱之爲經。故經有此二義。

「般若波羅蜜多心經」這個經題，如果我們明白的話，所有經文也可不用說了，因爲經文全部都是解釋般若而已。以內容而言，則整篇經文是解釋最初三句：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」。下文「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」則是整篇釋文的核心。再下的經文不過是枝葉上幫助解釋的說話而已。

(註一)：《大般若經》有多處經文與《心經》相近或相同，如卷四相應品第三之一云：「舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色；受想行識不異空，空不異受想行識，受想行識即是空，空即是受想行識。何以故？舍利子！是諸法空相，不生不滅，不染不淨，不增不減。非過去，非未來，非現在。舍利子！如是空中無色，無受想行識；無地界、無水火風空識界；無眼處，無耳鼻舌身意處；無色處，無聲香味觸法處；無眼界，無耳鼻舌身意界；無色界，無聲香味觸法界；無眼識界，無耳鼻舌身意識界..... 無無明生，無無明滅；無行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死愁歎苦憂惱生，無行乃至老死愁歎苦憂惱滅；無苦聖諦，無集滅道聖諦；無得，無現觀（羅什法師舊譯為「智」，《心經》亦譯為「智」）。（見《大正藏》第五冊頁二十二中）又卷四百零三觀照品第三之二亦有同樣經文（見《大正藏》第七冊頁十四上）。此外，如卷四百二十九功德品第三十二云：「如是般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，是一切咒王，最尊最勝，最上最妙，能伏一切，不為一切之所降伏.....」（見《大正藏》第七冊頁一五六上）。

## 甲二、說本經的傳譯及譯者

本經的前代漢譯，今日仍見到的共有七種，都收存於大藏經內，現依譯出的先後舉列如下：

1. 《摩訶般若波羅蜜大明咒經》一卷 姚秦鳩摩羅什譯
2. 《般若波羅蜜多心經》一卷 唐玄奘譯

- |                      |         |
|----------------------|---------|
| 3 · 《普遍智藏般若波羅蜜多心經》一卷 | 唐法月譯    |
| 4 · 《般若波羅蜜多心經》一卷     | 唐般若共利言譯 |
| 5 · 《般若波羅蜜多心經》一卷     | 唐法成譯    |
| 6 · 《般若波羅蜜多心經》一卷     | 唐智慧輪譯   |
| 7 · 《聖佛母般若波羅蜜多心經》一卷  | 宋施護譯    |

七種譯本之中，以第二譯玄奘法師的譯本最為流通。今所講述的，即此譯本。奘師生於隋仁壽二年（西元六零二年），自小便聰慧過人，受到宗親讚譽。稍長，二兄長捷法師攜他到洛陽淨土寺，教他誦習佛經。不久，他便出家了，時年十一歲。出家後，勤習經論，三數年間，已能昇座為眾剖析經義，聲名由此而起。唐初，天下饑亂，只有西蜀安定，所以，名僧學者多聚於此地。師因亦到西蜀參學，二三年間，深通《攝論》及說一切有部諸論典。二十一歲於成都受具足戒。為求對經論作進一步探究，便北遊入長安，再訪名師，學《成實》、《俱舍》二論。但經過多年參學及對經論深入研究，奘師總覺得眾師說法不一，聖典亦有隱晦不明的地方，因此發願往印度探本追源，求取正法，以解決心中疑惑。

唐貞觀三年（西元六二九年），奘師啓程西行。其時李唐建國不久，邊禁未開，所以，奘師是偷出國境的。沿途過五烽、越沙漠、度蔥嶺、入鐵門、翻雪山，孤身犯難，倍見艱苦險阻。終於以超人的堅忍，排除萬難，抵達印度，到當時的最高佛教學府那爛陀寺，隨戒賢及寺中大德學《瑜伽師地論》、《順正理論》、《顯揚》、《對法》、《因明》、《聲明》、《集量》、《中論》、《百論》及《梵書》等大小乘與外道的要典，達五年之久。此外，並四處參學及巡禮聖跡。後又回那爛陀寺，代戒賢主持講席。又著《會宗論》三千頌，融會空有二宗，及製《破惡見論》一千六百頌，申大乘義以破小乘。在離印前，更接受戒日王邀請，以論主身份，出席全印宗教論辯大會，盡服諸小乘、婆羅門、及外道代表，給全場稱譽為「大乘天」、「解脫天」，可說是中國歷史上最出色的留學生！

貞觀十九年（西元六四五年），奘師返抵長安，帶回大小乘及外道典籍六百五十七部。兩個月後，於長安弘福寺開始其譯經工作。此後十九年裡，一直辛勤勞苦，埋首翻經，共譯出七十五部，一千三百三十五卷。其中小乘經四部、小乘論十四部、大乘經廿八部、大乘論廿五部、戒律二部、雜藏二部；而當中屬有宗

的毘曇、瑜伽各佔十餘部，包括二百卷大毘婆沙論、一百卷瑜伽師地論，及糅合《唯識三十頌》十家註釋而譯成的十卷《成唯識論》，這是他的宗趣所在。但他又全譯六百卷大般若經、金剛經、心經，以及提婆的廣百論等空宗的典籍，可見他是要和會空有二宗，以申明「聖人立教，各隨一意，不相違妨」（大慈恩寺三藏法師傳語）之旨。這種胸襟見識，實在令人欽敬。可惜，奘師晚年積勞成疾，至麟德元年（西元六六四年），才六十三歲，便不堪勞瘁，力竭而逝，帶返的梵本，還有十分之八九未能譯出哩！（註一）

玄奘法師與《心經》是有一段因緣的。原來當日奘師在西蜀參學，曾遇一患瘡疾的病者，衣服破污，身體又臭又穢。奘師憐憫他，帶他回寺，施與衣服飲食。病者慚愧，以《心經》授予奘師為報。自此奘師便常常誦習本經。後來冒險西行，經過八百里長的大沙漠（古稱流沙河），上無飛鳥，下無走獸，又沒有水草，在極度危困的時刻，奘師便是靠念《心經》及觀音菩薩聖號，才得以苦苦支撐，渡過險境的（註二）。那病者所授給他的《心經》，應該就是羅什法師所譯的《大明咒經》（有人說那是未翻成漢語的另一梵本，今存疑而不論）。但奘師在遇到那病者之前，多年尋師問道，研習經論，都未見此經，可見什師的譯本在當時是並不流行的。上述兩事，相信是促使奘師重譯《心經》的主要原因。

（註一） □玄奘法師生平詳見其弟子釋慧立著的《大慈恩寺三藏法師傳》及釋道宣著的《續高僧傳》卷四唐京師大慈恩寺釋玄奘傳。

□玄奘法師的享年歲數，以及出家、受具（足戒）、西行等年代，各書所載，每有歧異，便是同書內，亦每自相矛盾。今講述所用年代，乃據講者所作的考訂。詳見拙文《玄奘法師年代之商榷》（《內明》第五十一至五十六期）。

（註二） 以上據前引書《三藏法師傳》卷一。

### 甲三、 說本經體裁

一般經典，分爲三部分：序分、正宗分及流通分。但《心經》的七種譯本之中，羅什與玄奘的譯本都無此前後二分，由始至終皆爲正宗分。其他譯本則加上前段序分及後段流通分，成爲三分。但正如前面所說，心經乃撮取《大般若經》的精要而成，理應無此二分，多了前後兩分，反就不似原型，亦不合理。此外，經文中是由佛對舍利子說法，非由觀自在菩薩對舍利子說法也。

### 甲四、 解本文

**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。**

此爲全經之綱領。後出的譯本及梵文原本缺「度一切苦厄」一句，故有說此句爲玄奘大師所加的，不過在羅什譯本中，已有此句之譯出了。「觀自在菩薩」羅什本譯作「觀世音菩薩」，智慧輪本譯作「觀世音自在」。其實「觀世音」與「觀自在」二者有不同的德性，由觀世間之苦而尋聲救度，稱爲觀世音；從自己的修養上得到大自在，則稱觀自在。此經應以觀自在菩薩爲榜樣，使我們能夠得到佛法的自在。

佛家認爲此有漏（漏即煩惱義）世間是一個纏縛性非常強的世間，處處皆有無形枷鎖加諸我們的身心。在世間人來說，我們若能夠上山下水，則在山水之間可得自在；若弄通某一門學問，便得到該門學問的自在。佛教令我們所得之自在則爲最徹底的。我們若得世間之技巧自在，祇不過是生理上得到控制，最難控制的反而是我們心靈上的煩惱。我們的心靈無時無刻不被煩惱侵佔，由於這是多生的積聚，因而很難消除。儒家的倫常之道雖可解除部分煩惱，但是一些非倫常的問題，如生老病死、求不得、愛別離等苦則非儒家可治，唯有佛法方可根治。故此，世間的道理我們固然要學習，以治理世間的不自在，出世間的大自在則更加要學。學到一分就有一分的自在，學到十分，便得到圓滿的大自在了。「觀自在菩薩」的德性，就是用般若智慧，看透世間如此如此，因而能夠事事無礙，得其



自在。「菩薩」全譯為「菩提薩埵」。「菩提」指「覺」，「薩埵」譯為「有情」（舊譯「眾生」）。追求覺悟的有情，便可稱為「覺有情」。但他不祇自求覺悟，更發心要令其他有情像他一樣得到覺悟。此乃「上求佛道，下化眾生」之謂也。

「行」指修養、修行，在實踐上做功夫。「般若波羅蜜多」如前所述。菩薩修習般若而至甚深階段，就是達至畢竟空的境界。「時」即階段。能到達這個階段，菩薩以其智慧，便能「照見五蘊皆空」。照見即修觀而至觀照，如光之破暗。五蘊即五種聚，人的生命就是由五堆積聚造成。所謂五聚者：一為可見的，有表面變化可觀察到的，有質礙而可變壞的，稱為色蘊。本來是指人的肉體，後來廣說為一切物質。二為不可見的精神現象，開之為四：受蘊，指感受外界的苦樂；想蘊，將外界印象作聯想，取得概念；行蘊，指其餘所有的心理活動；識蘊，乃總括性的認識心，統攝受、想、行三蘊所得之資料，加以了別認識。

我們將身心來分析，不外此五堆組合。在此五堆組合之中求其「我」不可得。部分小乘行者承認五蘊其中沒有我，但五蘊本身的法是有的，故他們主張「人空法有」。所以，大乘般若經的出現，除了破斥外道的執見外，更破斥小乘這種執著法有的思想。因此說：人本身是無我，法本身亦無我。因為從因緣上看，五蘊本身亦由眾多因素組成，眾多因素本身又由無數其他因緣組合造成。如是每一法皆無固定不變的體性，故說法無我。《中論》說「眾因緣生法，我說即是空」（觀四諦品）就是這個道理。因此何來有我呢？人之中無實我，構成法的事物本身亦無實性，故說一切畢竟空。所以「照見五蘊皆空」即是照見五蘊之中無人我，亦無法我存在，五蘊全部皆是不實在的。「空」若轉為語體文，則可以說之為「因緣生起，沒有實性」。空者，是指事物沒有實之自性或體性。這並非硬指存在的事物為不存在，而是指出其存在為因緣的存在，並非永恆實體之存在，故稱之為空。舉例來說：一個拳頭，乃由五隻手指組成，若伸張五指，拳在哪裡？若執指為實，則再逐指分析，便可知手指也是假名而已，亦由眾緣造成，並無手指之實性。因此握指為拳，張指便無拳可得。世間一切法亦復如是，拳有的時候並非實有，拳無的時候亦非實無，乃因緣和合或離散，令人錯執為有為無而已。

明白五蘊皆空有什麼好處呢？這可使我們不會執著本身為一有實性的體；使

我們會時時刻刻將自己離開身體來觀察，人我無別，一體視之，得失自然不會執著於心。以平等心觀察自他便很容易得到人無我。再進一步，我們要知道所有緣生法皆是假名的存在。不祇身體如是，一切法亦如是，由此乃至觀法亦無我。這樣便可稱之為五蘊皆空。有些後出譯本多加「自性」於此句，變成：「照見五蘊自性皆空」，使意義更加明顯。這是說，並非沒有五蘊，祇是沒有五蘊的自性吧了。一切法本性空寂，不過加上世俗種種主觀因素於其上，便生起痛苦與快樂，生死聚散等無奈。以水為例：水之性本乃平靜，但加外緣，便可流向下或向上，有風便起浪，波動不已。凡夫見到波浪時便希望平靜，聖者則見到波浪時，即能明了波浪乃因緣所造成，波浪本無實自性的。在波浪起時便知其空，並非要等到波浪消失時方知是空。進一步說，水之平靜性亦由因緣所成，並非有一實在的本性哩！

五蘊亦如是，無有自性，故菩薩照見五蘊皆空。聖人在繁雜的世間，用其智慧觀察到一切法平等，無特定之本性，其性乃由本身的條件及環境而決定。由於事物無固定性，可好可壞，可有可無，故佛家說之為空。空是指世間一切的無定性，無定性即無實性，無實性即無自性，無自性即是由因緣生。反過來說，也由於它是因緣生，所以是無自性，所以說是空。

能夠透悟人無我、法無我時，對一切的執著便能放下。這就是以般若觀照事物，看破一切有如芭蕉樹一般，不過由各種條件組成而已。若能照見一切皆空，則對世間一切相對概念，如利衰、毀譽、稱譏、苦樂等便不會執著，苦厄便會度脫，煩惱亦能消除。

人生的苦惱可分為身苦及心苦，身體影響心理，心理影響身體，互為因果。當我們不執著於身心為實有的時候，就會生起一種怡悅的感覺，此怡悅是在平衡的狀態下得到的。能夠如此，我們就會放開懷抱，積極處世，改善環境，培養心靈之樂。雖世人指為消極，也不會改變自己的見解。此方為真正佛弟子的精神也。以上解釋了五蘊皆空，皆不實在的意思。

## 乙二、 修般若行

### 丙一、 觀五蘊空

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。

此段經文乃佛對舍利子說的。舍利子是佛的大弟子，在弟子中智慧第一。因此佛陀每當說及般若的時候，多以舍利子為說法對象。舍利子以母親為名，母名舍利，舍利之兒子故稱舍利子。

佛對舍利子說：「色不異空，空不異色」，其實若加上後句之「受、想、行、識，亦復如是」，則應為「五蘊不異空，空不異五蘊」。上文曾解說，色廣義指一切物質，這裡可當作指一切法。一切法乃不離空性而存在。不異即不離。一切事物，凡有皆依空而成立。此空並非虛空或虛無之空，而是空性之空。空性即指世間一切事物皆由錯綜複雜的條件造成。每一事物皆無實性存在，皆會受到其他因緣的影響而有所變異。一方面它是某些事物所造成之果，另一方面它又是另一些事物之因。由於事物本身無固定性，故可隨因緣而變化。例如貧窮，若貧窮有其實性的話，則我們便永遠貧窮，永無富裕的一天。這樣的話，方能稱為定性。但事實並非如此，我們可透過努力工作，爭取機會，使貧窮轉為富裕，故貧窮並無定性。

佛陀發覺一切事物都有一共通的性質，此性質就是「不實在的性」。此不實在性即是無自性。由於萬事萬物皆無自性，方可成為他物之因，亦可成為他物之果。如此世間便變化不居，此起彼落。故「色不異空」即指一切法皆不離空性而存在。

「空不異色」乃反過來說，空性之能夠顯現出來，是不能夠離開一切法的。並非消除一切法方顯出空性，而是由一切法的存在情況，覺悟到無常無我，方悟出其空性。前面說過，「不異」乃「不離」之意，但有部分學者又會執著於「不離」，以為色與空還是二事，還有對立，因此佛再進一步說：「色即是空，空即是色」。一切法便是空性，空性便是一切法。千萬不要將它分開作為兩回事來處

理，否則便不能明白生死與涅槃，不得般若智慧了。

「空性」的意義比「空」更清楚，因為未學過佛法的人當聽到「空」的時候，便會立刻聯想到無、斷、滅、虛空等等概念，由此而誤解了「空」的原意。若說「空性」，可使人知道此為專有術語，祇有佛法中空義的義理方可稱為「空性」。佛法指出每一事物都祇是暫時的存在，它在每一時刻都在變動，因此我們不能認為它具有實在、永恆不變的體性。「空性」就是說以空為性，以無實質作為事物之性。換句話說，即是「無實性的性」。由於世人執著有實性，故佛說有「無實性之性」，若世人不執著的話，則「無實性」亦可不說了。此即佛法中以不說為說之法，即是本身沒有說到什麼，祇不過將世俗思想上的錯誤加以否定而已。佛陀祇否定世間的錯誤觀念，其實他根本沒有說過一法。譬如當時印度學者說四大為元素，為實，佛於是說四大皆空；世人執自我為實，佛便說五蘊皆空。

一切事物的存在是不離開空性的義理，空性的義理亦要靠一切事物的存在方能顯現。此之謂「色不異空，空不異色」。佛在菩提樹下覺悟到出世間的道理亦由於有世間的現象。由觀察世間愛、取、有、老、病、死等現象，才體悟到其中的因緣法，方可說出「我說即是空」的睿見。假若沒有世間存在，或人不能接觸外界的話，就無從透悟空性之理。即是說：有其現象，我們方知其性質；沒有現象，根本不能知其性質。佛陀為免世人將色空分作兩回事來看，故進一步說：「色即是空」。我們在見到存在事物之當下，便應悟到它是無實質的存在，而不是將之分作兩回事來觀察。譬如說一座房子，當其存在時，我們便應悟其無實質存在，存在即不存在。如此徹底觀照其空性，則不用如有等學者那樣，先將此房子分析為磚、瓦、木、石、人工、時間、空間等因緣造成，因緣聚合便存在，因緣離散便毀壞，然後才知房子為假的存在！

聖者在接觸事物的當下，即悟其當體即空，不用離開事物而說。在事物呈現之剎那便悟其不實在的道理，不用分析觀察。故在其存在的時間便已經不執著它，得到自在，解除束縛。能夠事事如此，一切便無掛礙，此之謂畢竟空。畢竟空並不是指一物空，另一物則不空，而是無一例外的一切皆空。有部份學者則執持「部份空部份不空」的論說。他們認為現象是空，但產生或呈現現象背後的本

體不空。而大乘佛法則說畢竟空，畢竟空即指出全部都是這樣，無一事物可離開空性而存在。換句話說，佛法也是空，佛法也不是一個絕對的存在。當我們放下這思想包袱時，就要將這套教我們放下的方法也要放下。佛陀用言說否定了我們的思想執著，當我們了悟其意義，放下我們的執著，他的言說便不用再記掛了，因為已無執著可執，此謂之雙忘（既去除執著，也再不需要佛法）。故佛法也是相對待之法，當徹悟世間因緣法的時候，佛法也應放下。此為全體佛法中最心要的義理。所以《金剛經》說：「知我說法，如筏喻者。法尚應捨，何況非法！」佛陀認為高妙如佛法，亦祇不過如木筏的載我們渡過生死海，至彼岸後便應捨棄，何況其他一切非法呢！（註一）

「色即是空」是修道的人所奉行的一句說話。我們要明白一切的存在，其實是不斷變幻的現象，如此方不會被一切法所造成的束縛纏繞我們，從而獲得解脫。由「色即是空」而觀之，我們可去除一切迷惑而得到自在。這句命題似乎帶有消極的意味，因為是將一切執著去除、捨棄，故說似為消極。我們若對事物執取不捨，便會有欲望愛執，流轉於生死大海。假若去除了愛執心，便不會再受生死苦。有些學者覺得如果身心離開世界，便會很渺茫，好像在空中飄浮游蕩，因此產生恐懼的感覺，不知何去何從。於是他們唯有緊捉周圍的因緣不放，終至不得解脫。如果他們看到人生的變幻，如夢境一般，能當下破除愛執心，便不用輪迴生死了。在凡夫看來，這樣修行好像是消極的，應該要努力爭取，執取一切機會方是積極的。但原來消極與積極是我們凡夫由於長期習染而生的感覺。佛法本來沒有所謂積極與消極，因為事實如此，佛便如實的告訴我們，倘若我們能明白此中道理，捨執著而得自在，相對來說，比執著的積極為更大的積極哩！因此佛弟子在面對世間的名譽、地位、私利的時候，不會貪著。但在面對消除煩惱的方法、有益於他人的事情，則會積極去做。所以積極去除世人的煩惱為學佛人之積極，而努力求取名利、富貴為世俗人之積極。二者之目標、價值取向是不相同的。

所以，「色即是空」在佛弟子看來，是消除世間煩惱，進趣菩提的途徑，這是最大的積極。但在世俗人看來，對眼前一己的利益、名位不爭取，卻是很大的消極呢。

「空即是色」這個命題則無論從世俗與出世來看，都是大大的積極了。當我們了悟「色即是空」的時候，心靈得以濾去雜質而得清淨，然後反身再來觀照，空性就是一切法，空性就在一切法之中，並不是離開一切法來單說空性。要徹底領悟到空性的思想，得到佛法的中心，就不能離開一切法。即是說，若要做到徹底的明悟，就要在世間多走動，多做事，才能稱為「空即是色」。離開生死，根本無涅槃可言。雖說生死是不究竟的，涅槃是究竟圓滿解脫，但涅槃的覺悟還是要在生死中才可得到。我們不可認為離開生死，會另外有一種涅槃法。因為在生死中體驗到生死的不實，當下便是涅槃。這並非是放下了生死，然後便得到涅槃，好像放下瓦片，拾起金片一般，而是像淘砂見金一般，砂中便見金。並非放棄砂堆而另覓金，金就在砂堆中。佛法亦如是，涅槃就在生死當中。

世間人不明白事理，隨時光而呆轉，當享得到上壽、兒孫滿堂，便認為是福。在慧見者看來，這當然比早夭、孤獨的好，但亦不過是輪轉性的東西。今天如此，明天便已經不如此了。因此便應當留意在這貧富、壽夭之中，有什麼原則要我們把握呢？我們要把握到做人的原則，解脫煩惱的原則。世間人盡情享受苦樂而不自覺，慧見者卻在苦樂中瞭解其因緣，從苦樂中見到解脫的道理。佛法常常說人身最為難得，生天祇有樂而無苦，使生天者沉醉，不知會有變化。生於地獄、餓鬼道則太苦而不知樂。唯有入身苦樂兼備，才會從世間苦樂的啟示，悟得佛法說無常、無自性的深意。所以說：涅槃就在生死中覺悟出來的，覺悟生死當下便是涅槃。

因此第一句「色即是空」是要我們老實修行，解脫本身的煩惱。第二句「空即是色」是指出在解脫煩惱後，切勿以為煩惱已消除，故永不再入煩惱中。我們要知道，解脫是從煩惱中來，還應返回煩惱中救度眾生。「空即是色」是鼓勵我們不再怕世間法。在世間生活使我們更容易瞭解究竟真理，所以要加入世間，以自身智慧幫助他人解脫種種束縛。如果說「空」是一種本質，「色」是種種現象，則可以說，本質是不能離開現象，要從現象中才可找到其本質。生死即涅槃、煩惱即菩提便是這個意思。部分學者誤解此意，認為煩惱等如菩提，這好比是說道德與不道德也是一般無異，如此便完全誤解其意。正如金礦中有金有砂，我們不能將砂作金一起出售，但金確實是在砂中，砂卻不等於金呢！因此這個「即」是

從內容上來理解，不能從字面上來解釋的。

「色即是空」是個人性的；「空即是色」是社會性的。如果我們能做到前者的工夫，便是一個自己解脫的阿羅漢，若再做到後者的工夫，便成為佛菩薩了。所以兩句說話不能分開，二者都要經過實踐，方合於「般若波羅蜜多」的意思，因為波羅蜜多正是度人度己到彼岸之意呢！

中國古代最偉大的教育家為孔子，由孔子創立了儒家思想。倘若要在四書五經中找出一句能夠代表聖者心懷，及其工作的話語，我們可從《中庸》一書找得到。《中庸》第廿七章裡有這麼一段話：

「君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。」

這段文字指出一個修行人要致力實踐於世間，才能達到美好境界的道理。這個道理是人人都應該實踐的，方可稱為德性。這德性要致於廣大的群眾，使大眾都認為對，大家都能做得到。聖人於此能盡其精微，達致極高明的境界，但表現出來的則是中庸之道。這道是人人能理解，人人可受用的。以這段文字來解釋「色即是空，空即是色」可算是恰當的。「色即是空」是一種極高明而精微的理性，如能透徹理會而體證，便是聖者的境界。但若與社會群眾毫不相關的話，儘管高明也不過是個人的事，祇成為高人隱士而已，不能成為人人皆可以作為榜樣的聖者。「空即是色」就是要返回世間，將高明的道理融入生活中、教化裡，使大家都可以接受、實踐、學效，以至同樣圓滿成就。這樣子在世間度化眾生，才是聖者的作略。

也可以這樣說：「色即是空」屬於智慧的覺悟，明白一切法由因緣生；「空即是色」是福德的修行，以世間作為無上的道場。佛教是說福慧雙修的。我們了悟到一切現象由緣而生而不被迷惑，智慧得以現前，此為慧修；若能返身於人間做度生之事，這便是最大的福德，亦是悲心的運用。因此，「色即是空，空即是色」的意義亦可說是悲智雙運、福慧雙修了。

由色蘊推而廣之，「受、想、行、識，亦復如是」，若詳細列出，即可說為：

受不異空，空不異受；受即是空，空即是受。想不異空，空不異想；想即是空，空即是想……識即是空，空即是識。換句話說，一切法亦復如是，一切法即是空，空即是一切法。

（註一）這裡《金剛經》引《中阿含經》卷五十四大品阿梨吒經及《增一阿含經》卷三十九馬血天子品為說（二經同說筏喻）。法與非法，有二義：一、「法」指佛法，「非法」指佛法以外的世間法；二、「法」指有為法，「非法」指寂靜的畢竟空性。二義皆通，今依阿含經原意，用前一義。

**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。**

佛再呼喚舍利子，以示新的段落。諸法即一切法，空相即空性。這個空性即是無自性之性。要說明這一切法的空性，佛就用了三對概念：不生不滅，不垢不淨，不增不減。事實上我們可以用千萬對概念來描述這空性，因為所有相對的概念皆非究竟，乃是我們凡夫觀念上的產物而已。真理非言語所能表達，甚至若說它是「絕對」的話，則又會有「相對」來與它對立，於是「絕對」又變成與「相對」對立的法。佛陀所領悟之絕對真理非語言所能表達，但他又要表達出來，好讓弟子依之領悟。因此佛陀姑且以「空性」來形容它。世間事物為相對性的存在，如有無、善惡、生滅、垢淨等皆相對而成立，由此產生的種種概念都不能對應世間的真實，如果能夠證悟這個道，就是見到一切法的「空性」。再進一步看，便要知道空性亦不過是一個假名，因此空亦復空。《中論》云：「大聖說空法，為離諸見故」（觀行品）。佛陀為弟子說畢竟空之道理，是欲令弟子擺脫一切邪見及偏執。當離開一切偏見後，應將空性這個概念亦要拋棄，否則便會另生執著。《中論》續說：「若復見有空，諸佛所不化」。若果再執著空的話，諸佛也沒奈何呢！總之，一落言詮，便會起對立、執著，故最高境界往往是默然不語，如此方不致使人誤解佛意。



龍樹菩薩於《中論》再說：「眾因緣生法，我說即是空；亦為是假名，亦是中道義。」（觀四諦品）這裡說出一切因緣所生法皆是空，進一步空本身亦是一個假名，能明白此，中道就在其中，體悟如此便得解脫。佛陀常說中道義，龍樹菩薩以中為論名，在在皆欲避免世人執空為實，甚至中道亦祇不過是一個描寫，表示兩邊皆不執著的狀態，切莫更執中道為實也。

一切法皆是相對，皆非究竟。世間現象千變萬化，說之不盡，佛因此以三方面來說，生滅是一切法首要的現象。凡有事物便有生滅，故以生滅為第一句。其次說事物之性質，故說垢淨，一切事物之性質必有垢有淨。進一步由性質而說數量，於是說增減。事物皆有體、質、量。佛便以此三種對立來解釋空性之究竟是怎樣的。事物表面現象具有上述三種性質，但從因緣法的角度來看，三種性質都是不實在的。我們對事物往往生起相對的念頭，因此生滅、垢淨、增減等觀念隨之而起。聖者則徹見其事實，對事物不起分別心，明白空性之理在於其中，因此用否定的語調，破除我們的執著。

佛家每當談及中道義時，常常用「不」的雙遣法。因為如用正面的描述的話，弟子便會將之執為實在。若用「不」的否定法，則欲執無從。故佛家有說「破二不著一」。由瞭解二邊皆不著的意義後，便不會執著這相對概念，內在超越二邊。所謂內在的超越，就是明白事物的相對性，乃假名，乃不實在，超越了相對的兩邊後就了事，不要再於兩邊之外，生起另一個新的概念，而改去執著這個概念，以為這一個才實在，因為這樣就變成向外超越，永遠都超越不到。譬如先前所引龍樹的偈：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」如果蕩除了生滅、垢淨、增減等等相待的概念，又去執著「空」這一概念為實在，這就變成一個新的執著，仍落於兩邊，無有了期。簡單地說，內在的超越，乃超越兩邊就了事，不再生起新的一邊。超越而不離開世間，如此方能化度世間，而非將自身與世間對立起來，棄之唯恐不及。聖者了悟而去除執著後，還是要如常人一般生活，在世間做度化眾生的工作，這方為真正的不著二邊而處中道。

佛陀說明色空之關係後，立結論說一切法皆空，以空來表達一切法之性質。

所以「空中無色」是再說明色空之不異，不能分作二截。「無」是無其實性，有其現象，不過現象是不斷變異遷流而已。因為悟解前面所說的性空道理，覺了色即是空、空即是色，菩薩便可在這不實在的現象直接看到空性中沒有色、受、想、行、識等的實性，由此離一切相，悟入畢竟空性。

## 丙二、 觀處界空

**無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法。無眼界，乃至無意識界。**

經文在前面以五蘊之色蘊為代表，說出五蘊與空之關係。如果詳細說來，則每一事物、概念亦與色空之關係一般。故應將眼耳鼻舌身意等放回「色即是空」的句式中，如「眼即是空，空即是眼……是故空中無眼；耳即是空、空即是耳……是故空中無耳……意識界即是空，空即是意識界……是故空中無意識界。」如此方能道盡經意。

眼耳鼻舌身意為六種感覺器官，佛教稱為六根。佛在世時對弟子的說法，便以此六種感覺器官而言。因為蒙蔽我們最大的便是此六種感官，一切顛倒皆因此六事而得，故佛常以此六事教誡弟子。此六根非外在所見之眼耳等器官，而是內在不可見、有對礙的微細物質，稱之為淨色根。此六根人人皆具，前五根為物質部分，意根屬精神部分。換句話說，眼耳鼻舌身意約略等於五蘊，祇是五蘊的「色」盡說整個身體，六根的前五根則強調感官的作用而已。前五根所對的五境分別為色、聲、香、味、觸，意根所對應的稱為「法」。這「法」是就狹義說，專指意識所緣之境。廣義說的「法」乃指一切事物，更廣義說，則世間一切事物及出世間的道理，皆稱為法。譬如說世間法、出世間法等。

六根加上六境便成為十二處。處有生長之意，即是說一切行為作用皆由此十二處生起。六根如何與六境產生作用呢？這就要說到眼界至意識界等十八界了。界為類的意義。眼界等十八界由三類事物組成，例如以眼根攀緣外間的色境，產生認識作用，稱為眼識界。佛教認為一切認識作用之產生皆由三個條件造成：一

爲感覺器官，二爲外境，三爲認識作用，再加上接觸，由此成爲全面的認識。所以六根、六境加上六識，三事和合觸，互相爲緣而產生對一切法的認識。十八界代表人生一切活動的範圍。更說明了整個社會，人與人之間所以發生種種關係、影響，皆因此三事和合生觸而造成。進一步看，六根是不斷在變化，六境亦在轉變，六識更隨之而分秒不停的變動，其中何來有實法可得呢？十八界皆因緣生，故十八界即是空，空即是十八界。

### 丙三、 觀十二因緣與四諦空

**無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。**

這裡說明十二因緣。佛陀指出人生的迷惘，就是由於無明。凡對因緣生法及空的義理不能瞭解的情況就稱爲「無明」，此包括世間的聰明才智在內。由於有無明，於是產生「行」。行有遷流、造作意，即不斷推使我們去做煩惱事。由行而生「識」，識生「名色」。名指精神部分，色指肉體部分。由名色而生「六入」，六入即六根。於是就與外界有接「觸」，加上本身的識，由此而起苦、樂、捨三種感「受」。苦樂皆由情執而生。由「受」而生「愛」，由愛生「取」，取而起一潛伏勢力，名之爲「有」，由有再起另一世的「生」，生而「老病死」憂悲惱苦隨之而來，流轉不已。此十二因緣如環一般，要斷除它則須以因緣空觀，對任何事物都用平等無偏頗的心去觀察。這樣，執著不生，愛取便斷，由此方可滅除無明。

此十二因緣的鎖鏈由種種因素條件造成，要斷除此枷鎖，得到解脫，亦要靠修行的因緣去成就，不能自然而斷。這即是說，條件所生者，亦可由條件改變。這樣，修行便有意義。佛陀說「無無明，亦無無明盡」。無明指枷鎖本身，無明盡指解脫的境界。兩事本身皆無實際的體性。煩惱祇是自己的執取，是自尋的，並非真的有一把枷鎖加諸於心身之上。覺悟亦祇是自己解脫，世界亦不因而改變。緣起法本身不因我們迷執而有所增，亦不因我們覺悟而有所減。所以說不生不滅，不垢不淨，不增不減。無明至老死指出了人生的流轉，無明盡至老死盡則指出人生的還滅。佛陀說二者皆無實性，所以說「無無明，亦無無明盡；乃至無

老死，亦無老死盡」。

## 無苦集滅道。

苦集滅道乃佛教的基本義理。「苦」即指出我們這個不圓滿的煩惱人生；「集」是說明這人生是由多生積集的業而來；「滅」即指出這些業可以消除，煩惱可以解脫；「道」就指出消滅煩惱業的修行途徑。如果我們在這人生中不明白道理，苦集流轉，互相增上，便愈加苦惱。若明白空理後，知苦、斷集、證滅、修道，便可達致涅槃。因此，雖說苦集是世間法，滅道是出世間法，但並非離開世間法而另有出世間法，而是在世間法中了悟其道理，洞見世間的真實景況，不為世間法所束縛，這便是出世間法了。此四諦法也顯出因緣的道理，其中亦無實性，故說「無苦集滅道」。

### 丙四、 觀能修與所證空

## 無智亦無得。

智即能證的般若，得即所證的理境，所證的聖果。菩薩由有正智而得證果。但當菩薩證觀空理，見一切皆畢竟空的時候，是能所雙泯的。雙泯即雙忘。菩薩的正智——般若，是體證真理後才成就的。如果證不到真理，就不能叫做正智。所以，正智不離真理。另一方面，真理如果不是菩薩的正智所證悟，亦不能顯明出來，故真理亦不離正智。因此，正智與真理是不能作主客、能所之分的。二者非一體，但又非可分開的兩件事，這就是「能所雙泯」的意思。菩薩亦不會以為自己證得空理，因為如此便有所得，有所得便仍有執著，以為有一個我去得到甚麼，這就非究竟證悟。所以，在菩薩的見地，「智即是空，空即是智；得即是空，空即是得」。如此方能真正透徹於畢竟空，入於聖位。

以上無五蘊、無十二處、無十八界、無十二因緣、無四諦、無聖果。五蘊乃至十二因緣為世間的，四諦及聖果為出世間的。二者皆須破其實性。當破除世間

法之實性的同時，也不要執著出世間法為實，方稱為「破二不著一」，如此則畢竟空寂，究竟涅槃。

### 丙五、 結顯空義

以無所得故。

一般學者將此句作為下段的首句，但此句意在總結上文空義，故仍置於本段之末。為何五蘊等一切法皆空呢？因為一切皆無所得的緣故。一切法是無自性的緣起，凡夫不明其理，故有所執，聖者以般若正智照見一切法皆空，故無所得。

### 乙三、 證般若果

#### 丙一、 涅槃果 —— 三乘共果

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。

菩薩能夠依般若法門，觀照一切法皆空，因此能心無罣礙，一切皆和諧、寧靜、安樂。罣礙一譯作覆蔽，乃蔽障之意。以無罣礙的緣故，便能對任何事皆無有恐怖。古德說：「菩薩畏因，眾生畏果」。菩薩不會再作惡因，對過往所作之行為後果能坦然承受，如此便無有恐怖，更能遠離顛倒夢想。顛倒夢想皆由於對事物不瞭解而起，明白其因緣之理便不會再顛倒，亦再不起夢想。由清醒故可證得究竟涅槃。涅槃是三乘（即聲聞、緣覺、菩薩等乘）共得之果，不過，聲聞、緣覺乘祇體悟「色即是空」，故得涅槃後，祇知獨善其身，自己了脫；菩薩則同時體悟到「色即是空，空即是色」，故得涅槃後，更乘願返身世間，度化眾生。

#### 丙二、 菩提果 —— 如來不共果

三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩

提。

過去現在未來三世十方諸佛皆依般若波羅蜜多之故，得到無上正等正覺。阿耨多羅譯為無上，三藐譯作正等，三菩提譯作正覺，故稱「無上正等正覺」。此乃無以上之的平等圓滿的大覺悟，唯佛方能得此大覺悟，其餘聲聞等聖者皆不能至，所以是如來不共果。不共，即唯佛獨具，不與三乘共有之意。

#### 乙四、 讚仰般若功德

**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。**

初期佛教是沒有咒語的。古代印度自後期吠陀時代開始，就應用咒語，認為它可以治邪、醫病、趕鬼，得到利益。佛陀則認為咒語非正理，故禁弟子應用。但到大乘佛教時期，咒語已非常流行，佛教較開放，容許咒語在佛經中出現，將它作為傳教方便。這裡則以咒語來譬喻般若度。說之為大神咒，即指般若波羅蜜多的義理有如神通廣大之咒語；「大明咒」譬喻般若為最光明的一個法要；「無上咒」譬喻般若是無以上之的法門；「無等等咒」即是說般若為佛法中最究竟的法門，沒有其他法可以相比。一層深於一層，讚仰般若波羅蜜多為最殊勝的法門，因為般若能除去一切苦惱，而且是真實不虛妄的。事實上，若在聖者的境界來說，真實不虛也是安立而已。因為此經是用作度眾的，故加此句用以回應前文，使下愚或智慧淺薄者都對本經生起信仰，不致無所依歸。故此真實不虛亦是方便語。

#### 乙五、 說咒以利流通

**故說般若波羅蜜多咒，即說咒曰：揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。**

此般若波羅蜜多咒，非出自《大般若經》，乃編經者從密教經典摘取過來，加上去的。今日可從大藏經密教部所收集的《陀羅尼集經》卷三第七品「般若波

羅蜜多大心經」第十六「般若大心陀羅尼」見到此咒語（見《大正藏》卷十八頁八〇七）。其文如下：

「跢姪他，揭帝揭帝，波囉揭帝，波囉僧揭帝，菩提莎訶」（跢姪他即咒之意）

本經於文末加上此咒語，不出兩個原因：一是為鈍根行者而設，使他們雖不能理解般若深義，也可依咒持誦，努力修行，除去妄念，作為般若的方便。二是咒語不須解說，免除分別思議，可令行者一心持誦，超越名言概念的限制，而易入於定境，以至不可思議境界。這與般若的畢竟空義亦能符應。所以，加上咒語，不但鈍根者得到方便，即一般行者亦易於受持，這對本經的流通是有一定助力的。此咒之原來梵語是：

**gate gate paragate parasamgate bodhisvaha**

其意為：「揭諦」即去之意，催促之意；「波羅揭諦」即到彼岸去；「僧」兼有眾義、完成義；「菩提」指覺悟；「薩婆訶」為祝福語。全句咒語之義為：「去啊！去啊！到彼岸去啊！一同抵達啊！祝福大家得到覺悟吧！」由於編經的古德苦心地不將咒語的意義顯明，玄奘法師亦祇譯出其音而不譯其意，使大眾可一心遵照咒音持誦也。