胜鬘师子吼一乘大方便方广经讲记

演培法师

卷001

——佛历二五二四年一月十日起讲于新加坡佛学院——

题前概说

诸位居士：今晚开始在此对诸位讲经，原因是我来此佛院刚刚住定，就有信众要求我讲经，说没有经听心灵好像干枯似的，渴望能得法雨的滋润。诸位当中有人求法若渴，实在使我非常感动，所以决定就来开讲。原本是想讲《金刚经》，但是后来有人建议，或讲《楞严经》，或讲《法华经》，经过再三考虑，觉得这两部大经，是都值得一讲的，可是想到经文太长，不是短时期所能讲完，最后乃决定来为诸位讲《胜鬘经》，具说应名《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》。选讲此经的原因，不仅由于经文不算太长，而《法华》、《楞严》、《涅槃》、《楞伽》等诸真常大乘教典的要义，在本经中无不具体而微的含有，在真常妙有的一系经典中，可说这是最极重要的一部经，对此经典的听闻，如有相当的了解，对于真常大乘经，自会也就有了要略的认识。

中国是个盛弘大乘佛法的国家，过去所弘传的大乘佛法，虽说大乘三系同等的弘通，但不得不推真常大乘的思想，得以历久不衰的盛行，而《法华》、《楞严》、《圆觉》等真常大乘经典，更是弘法的诸大德所常讲说的，就是现在所讲的本经，在我国南北朝时代，亦即西元四二〇年至五九〇年时代，同样极为流通，很多弘法大德，经常讲说此经，对佛法有所认识的佛教学者，没有不知此经的价值的。

因为如此，现在《续藏经》中，辑有隋吉藏撰的《胜鬘经宝窟》六卷，隋慧远撰的《胜鬘经义记》两卷（现仅存上卷，下卷已缺失），唐窥基说、

义令记的《述记》二卷，另有《胜鬘经疏义私钞》六卷，是日本圣德太子疏，唐明空私钞。这都是极有价值而值得参考的注释。从此可知，古德是怎样重视此经的弘通。不然，不可能会有这几部注疏保存下来。到了近代，民国四十年夏，亦即西元一九五一年，印顺大师曾在香港新界屯门净业林，为我们几个弟子讲说此经，并由续明法师及我录成讲记，这更是一部极有份量的注释，现收在《妙云集》中，如有此书的，可取为参考。

此经既是真常大乘的要典，而真常大乘是主一切众生皆得成佛的，所以本经以一乘为宗，内容相当的深邃，听时务要仔细听，才能领会其中的精义，设有听不懂的地方，在我讲完一小时后，不妨提出来问，当再详为解说，自会有所理解。如以听故事的心情来听此经，相信诸位定会感到失望。吉藏大师说：『此经言约义丰，意深理远』。不特开显真常的要义，就是方等宗要亦在其中，确是甚深最甚深的。在未讲到经文之前，特向诸位先作一交代，并望诸位专心一意的谛听！

一 本经的译者

中国佛教都是从印度传译过来的，在译经史上必要有清楚的根据，方能信其是从印度传来的佛经。不然，不论内容说得怎样微妙，都不能相信那是佛经。诸位大都知道，不必详为说明。本经传来中国，前后共有三译：最初是东晋安帝时昙无谶三藏所译，简称《胜鬘经》，亦名《胜鬘师子吼一乘方便经》，但此译本早已失传，没有办法取为对照研究，非常可惜。其次是刘宋年间求那跋陀罗在江苏丹阳所译，名为《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》。最后唐武后时，菩提流志所译《大宝积经》，其中第四十八会，名为〈胜鬘夫人会〉，就是本经的异译。《大宝积经》共有百二十卷、四十九会，这是集合旧译、新译而成的，虽不是菩提流志个人译的，但确是由他组织起来的。

现在所讲的是刘宋求那跋陀罗的译本。刘宋，是指刘裕受晋禅而立的朝代。由于帝王姓刘，所以称为刘宋。简别不是赵匡胤所立朝代的赵宋。刘宋建国在西元四二〇年；赵宋建国在西元九六〇年。前后相差五百四十年，所以不得不简别。刘宋继东晋之后，在现在的南京建都。求那跋陀罗三藏东来

中国，是经锡兰到达广州，然后再由广州到当时的南京，于文帝元嘉年间译出此经。

现依宋译宣讲此经，先当略介译者的历史。求那跋陀罗是印度话，中国译为德贤，或功德贤，中天竺人。由他修学及弘扬大乘，所以被世尊为摩诃衍，不直称其名，可以想见人们对他的敬重。本是婆罗门种，在幼年的时候，对印度传统的五明论，固然学习得非常娴熟，就是对一般天文书数医方咒术，亦都能够博悉了解，可说是个有著高度知识的学者。许是他的学佛因缘成熟，在个偶然的机会里，得读达摩多罗论师作的《杂阿毘昙心论》，不特获得深刻的启示，并且有著极大的领悟，觉得佛法的思想理论，确是胜过自己所学的，亦即认为真理是在佛法中，于是有归命佛教之意。但他出生于传统的婆罗门家，其家且一向禁绝沙门来往的，现想出家学佛，真是谈何容易！但为达到出家学佛的目的，终于克服恶劣的环境，冲出传统的家庭，舍弃亲爱的父母，悄悄的跑到远远的地方去求师，幸遇德高学博的僧伽，立即发心从他出家，专精不二的志学佛道。及至受具足后，已经博通三藏。为人慈和谦恭，事师非常尽礼，从来对师没有不恭敬的表示，可说是个非常虔诚的佛子，亦是一个极为难得的初心出家者。

德贤最初学的是小乘三藏，以他那样具有智慧的人，当然不会以此为满足，所以在他博通三藏后，就又到各方去参学，希望能够学到更深的佛法。他的宿根深厚，得以遇到一位大乘师，大乘师看出他有慧性，不立即教他什么佛法，要他在诸经典中，自取一部经出来，看看他是怎样的根性，然后针对他的根性，以便教授什么佛法。结果他取出了一部《大方广佛华严经》。大乘师见他取出大乘经，知他不是一个等闲的僧伽，就对他大为赞叹说：『你对大乘有著深切的因缘，你应好好的学习大乘佛法，且应发心将来弘扬大乘佛法，以救拔苦海中的众生』。从此，三藏就专读诵大乘经典，研究大乘佛法，宣讲大乘佛法，成为大乘佛法的有力弘扬者，没有那个敢以与之对抗。作为一个大乘佛法者，不唯专作大乘理论的阐发，应更进而依大乘行去行，才能成为名副其实的菩萨，所以本于大乘受菩萨戒，严守大乘菩萨戒，如实奉行菩萨行。

自己在佛法中得到真实的受用，想到父母仍然堕在邪见网中，大乘既以利他为本，不先度自己的父母，又怎么能度化众生？于是奉书亲生的父母，恳切的劝请归信正法。信中这样说：『假定二老坚守外道的立场，不说我不会回家，就是我回到家中，亦是没有用的，因我与二老的宗教信仰，已是截然的不同；设若二老能归信三宝，我们就是不住在一起，由于信仰及精神的贯通，就是等于长得相见』。父母得信，觉得学了佛的儿子所说很对，于是弃邪归正成为三宝弟子。可知德贤当时已发挥了相当的感化力，因从传统的婆罗门改信三宝，不如想像那么容易，假使没有感化力，怎会使父母正信三宝？

德贤感化了自己的父母，更欲以大乘化导诸方，首先到师子国，就是现在的锡兰。深受锡兰的僧俗高度尊重，礼敬供养自是不在话下，但锡兰是小乘佛法的坚固堡垒，对他所弘扬的大乘佛法，并不怎样乐意的接受，因而大乘佛法未能在锡兰开展。想到对于东方，特别是中国，有深切的法缘，乃决意离开锡兰，带著许多梵文典籍，乘船泛海来华。可是航行到大海的中途，忽然遇到猛烈的狂风，使得船只没有办法前进，而船上所用的淡水亦已告罄。同行的大众，飘荡在海中，没有不感到恐惶万状，深怕自己的生命，从此会沉溺在深渊的大海中！

德贤看到大家这样的焦急，乃以极肯定的口吻安慰大家说：『诸位这样恐慌，自亦是难怪的，但世间没有不可克服的难事，只要大家共同诚心诚意的，力念十方佛及观音圣号，相信会得到佛菩萨的救护，使我们安然的度过危险』！安慰了大众后，就领众称念圣号，真是所谓『人有诚心，佛有感应』。由于全船人，或诵经，或念佛，并且都很虔诚，没有过一会儿，就得风平浪静，而且密云降雨，使得一船行人，得以安然的到达中国的广州，没有一个发生意外，其诚感有如此，所以全船的人，无不对他感戴，加以佛法的感应无差，也就真切的归信佛法。

刘宋文帝元嘉十二年，亦即西元四三五年，德贤三藏到达中国的广州，住在云峰山的云峰寺。当时广州刺史（等于现在特别市的市长）车朗，既对他相当的礼遇，复又立即以表上闻，亦即奉书到南京，向皇上报告有个印度

和尚的到来。帝王得到这个消息，立刻派人到广州，迎请到京都来，并请名僧慧观、慧严迎于新亭。僧俗见到德贤的神情朗彻，帝王、大臣、名士，无不对他相当的钦崇。在京师初住祇洹寺，继而又到湖北荆州住在辛寺。他来中国的愿心，是为弘扬如来正法。所以到后不久，即从事翻译经典的工作，所译经典是很多的，既有小乘的经典，亦有大乘的经典。小乘经译有《杂阿含经》五十卷，大乘经译有《楞伽经》及现在所讲的《胜鬘经》。统计他所译的经，约有百余卷之多。至于论典，译有《众事分阿毘昙》；戒律、禅定等亦有所译。当时印度承无著、世亲以后，唯识法相学，正是最极隆盛的时期，所以就将法相唯识介绍到中国来。除译有《楞伽经》，还译有《相续解脱经》，而这一般都认为是唯识学，特别是《相续解脱经》，就是奘译《解深密经》最后〈地波罗密多〉及〈如来成所作事〉的二品。另外他还译有《第一义五相略节经》，而这亦是奘译《解深密经》的胜义了义教，包含〈胜义谛相〉、〈心意识相〉、〈一切法相〉、〈无自性相〉的四品。由此可以想见他对唯识学有相当的研究，所以特别大力的将之传译过来。他开始学大乘时，是学的《华严经》，因而在荆州曾应当时丞相南谯王之请，开讲《大方广佛华严经》。他所译的经论，因有宝云、慧严等百余人的考音定义，所以译得都相当好，对中国佛教有相当的贡献，而《胜鬘经》的译出，南北朝时代义僧，无不对之钻研弘扬，更可看出他的影响力。

到宋明帝泰始四年，亦即西元四六八年二月，感到身体相当的不舒服，知道离别人间的时期不久，于是亲向帝王、公卿及有关佛教人士告别，这就是佛法所说的预知时至。到临终的一天，看到满虚空的天华纷飞，而每朵花中有位菩萨趺坐其上，似乎来接引他的样子！看到这种稀有的瑞相，非常满意的含笑西逝。帝王及诸公卿，无不深加痛惜，时年春秋七十有五。他是通达三藏的一位学者，所以称为三藏法师。

二 本经的题释

本经名为《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》。不论是佛说的经，或是世间学者所著的书，必然都有它的一个名称，看到这部经名或书名，就可略知其中所说的内容是什么，本于这个道理来讲，经名确是很重要的。如以佛法

的深意说：至理本是没有名的，还有什么名可以说？要知佛为摄化众生，不得不于无名相中假名相说，好让众生借这假名相，体悟到没有名相的至理，是则立名自更有它的必要。《法华经》说：『如来演说经典，皆为度脱诸众生故』。设或有人问：佛在一代当中，为什么要说这么多的经典？答复是：佛之所以说这么多的经典，目的就是为了化度众生，使众生因佛陀的言说而得到解脱。说法必然就要说到种种的名字，没有名字的说明，众生怎么能了解？不特释尊说法的用意在此，三世诸佛说法的用意无不如此，所以经前定要安立一个经名。

又佛说法，或略或广，是没有一定的，略就只说一个题目，广说就成一部经典，但这同样是为众生的。如利根人看到题目，立刻就能有所悟解。相传龙树入于龙宫，龙宫经藏是很多的，他只看了各个经的题目，便能悟解其中的道理，将之传到人间来。可是钝根人只看题目，绝对不能有所领会，必要为之开演全部教典，那他才能稍有了解。反过来说：钝根行人不能受持全部经文，只好叫他略持一题，如单持念《妙法莲华经》，或《大方广佛华严经》，可是利根力能受持全部经文，如读诵《药师经》，或《金刚经》等，自然就详细的为说一部经。

还有一个理由，就是佛所说经，是很多很多的，为了简别这经不是那经，那经不是这经，所以为大小乘诸经，各各安立不同的经题，假定不是如此，统称为经，那就没有办法分别此经彼经了。诸经安立经名，皆有通别两题：最后经字是通题，是通于一切经的，凡是佛说的教典，不论大小显密，皆名为经，不是那部经的专名。经在印度叫做修多罗，或叫修妒路，或名素怛缆，中国随义翻译，有著多种不同，不过多译为绠，就是线的意思。天竺僧人缝衣所用的绠，就名为修多罗，所以将之译名为绠。如世间绠有贯串摄持的功用，诸佛所说的言教，亦有这样的力能，与绠的功用大同，所以喻为修多罗。这样，直捷了当的叫做绠好了，为什么称之为经？古德慧远解释说：『绠能贯华，经能持纴，其用相似，故名为经』。绠能将一朵朵的花贯串起来，使每一朵花不致散失，亦如用一根线把一粒粒的佛珠贯串起来，使每粒珠保持不失；佛所说经能持所诠的义理，使佛所说的法义，能永恒的保持。

绽与经的功用是相同的，所以用经并不违于绽的意义。印顺大师《胜鬘经讲记》说：『中国人称圣贤的至理名言为经；经也本是线，所以顺中国的名言，译名为经』。

既可随俗而立经名，当亦可以随俗解释其义；俗说经是常的意思，就是先贤后圣所说的教范，过去是如此，现在亦如此，不会随时代的改变而改变，乃是万古常新的，所以说之为常。假定在古代可以适应，在现代不能适应，那里可以说常？佛陀所说的教法也是如此，三世诸佛，或示现于人间，或示现于入灭，看来并不久住于世，但所说的教法，可以规范古今，不特一般人不能改易，就是诸佛亦不能改易。所谓『亘古今而不变，历万劫而常新』，正是此意。假定三世诸佛所说法，有著怎样的不同，那就不得名为佛佛道同，也不得名为如三世诸佛所说。

其次解释「方广」：上次已将通题的经字解说过，现来解说别题的十二个字。在别题中，有几个层次，普通都是从胜鬘开始讲起，今我换一个方式，从最后的方广开始讲起。方广是中国的译语，在印度叫做毘佛略，或有译为方等。说到方等，天台五时判教中，属于第三时，认为佛说《阿含》后，为说大乘的开始，但以方等的含意看，应该说它是一切大乘经的通名，既不可以把它限在方等时，亦不可以把它看成一部大乘经的专名，因这在很多大乘经中都曾用到。如大家熟知的《华严经》，就名《大方广佛华严经》，还有《法华经》，大家都知名为《妙法莲华经》，可是在天亲的《法华论》中，说《法华经》亦别名方广；至佛最后所说的《涅槃经》，有的地方亦译为《方等泥洹经》，诸如此类的是很多的，证知方广或方等，是一切大乘经的总称。《法华论》说：『无碍大乘门，随顺众生根，住持成就故』。大乘经典，不论是质是量，都是无限量的，所以名为方广。

方是方方正正的，没有一点儿偏邪，广是广大无量的意思，等是平等普徧的意思。原因就是所有大乘经典，文字固然非常的丰富，义理亦是极为深广的，并且其中所说，都是中正而离诸偏邪的，所以名为方广。吉藏大师《胜鬘经宝窟》说：『理正曰方，文富称广』。意说大乘经中所讲的道理，都是极为圆正的，所以说之为方；至于宣说的文字，都是极为丰富的，所以名

之为广。又说：『一乘无德不包曰广，离于偏邪称方』。意说宣示一乘的经典，所有世出世间的功德，无不包括在其中，因而称广；在诸一乘经中所说的道理，无不是离于偏邪而正当的，名之为方。古德还有这样的解说：『真解无偏为方，理包无限称广』，意思亦是差不多的。

方广既是一切大乘经典的通称，现在经题最后说出方广，是不是胜鬘所说的亦能代表大乘或一乘？恐怕有人会产生这样的疑问，因为胜鬘毕竟是个女流。为了除去人们的这个疑惑，所以特别指出胜鬘所说，就是广大无量的方广，没有什么可怀疑的。

接著解释「大方便」：方便，是佛教所常讲的两个字，如说『慈悲为本，方便为门』；或说『开方便门，示真实相』。诸如此类的说到方便，可说是很多的。不特如此，在《维摩经》及《法华经》中，都有〈方便品〉，更可看出方便的重要和应用之广。甚至在我们平常说话中，如佛子间有什么事须要别人帮忙时，亦会说出请你方便方便，就可得到佛友的协助，使你所要做的事情，很顺利的得到完成。由此可见：方便不但应用之广，所发生的效力亦大。

方是方法的意思，便是便宜的意思，或说方是方国时代，便是便利顺势。意说圣者的应化人间，教化各个不同的众生，并没有一个固定的成见，要怎样讲就非怎样讲不可，绝对不可有所改变的，佛不是这样的，而是随机应变的，就是随顺各个方国不同的环境，或是随顺各个时代的演进情形，善巧运用种种便当适宜的方法，宣说种种不同的教法，以化导各区域各时代的众生，务使每个听闻佛法者，都能得到实际的法益。如佛在两千五百多年前出现于印度，适应当时印度环境及文化背景，所说法是那样，假定出现在两千五百多年后的今天，而且又是诞生于新加坡共和国的，相信佛陀的说法，定会有所不同。总之，佛说法是活泼泼的，不是刻板式的一陈不变，假定没有一种善巧方便，怎能做到这点？古德以善巧、权巧等义解说方便，实亦不外于此。因在佛陀本身，已经自证圆满，欲将圆满所证的真理宣说出来，摄化所要摄化的群生，假定没有一种善巧方便，怎能化导所应化导的群生？

方便虽说很多，总括约有四种：一、进趣方便，就修学小乘佛法的行者说，在他向圣果进趣时，必要按照五停心、别相念、总相念、煖、顶、忍、世第一的七方便的层次，一步一步的向前进趣，然后才能证得圣果。就修学大乘佛法的行者说，在他向初地圣位进趣时，必要按照十住、十行、十回向的三方便的层次，一步一步的向前进趣，然后才能证入初地。如一个旅行的人，预先必然要定一个所要旅行的方向，然后向这所定的方向进发，名为进趣方便。二、权巧方便，以菩萨度生说，要随顺众生的机宜，作种种不同的权说，务使每个闻法者，得到实际的利益。如《法华经》说，佛陀本来是要直显一乘的，根本没有想到要说三乘，可是由于众生不能接受一乘大法，不得不方便的说为三乘，当知这就是权巧方便，没有这个方便是不行的。三、施为方便，就是不论做件什么事，必须事先有个好好的设计，然后才能完成所要做的事情。一般说的设计，就是这儿说的施为，没有一种善巧施为，很难做好所要做的事情。佛为化导众生而宣说诸法，不是说其他什么法，就是将自己所证的开导众生，如不预先有个安排，看看这些众生接受的程度怎样，众生怎能领会佛陀所说？当知这就是施为方便。四、集成方便，是显佛陀说法，相当美满圆融，不论说出什么一法或一义，都能总持一切的一切，如以唯识为门，唯识就能摄集一切法尽，若以般若为门，般若就能摄集一切法尽，设以一乘为门，一乘就能摄集一切法尽。像这样的集成一切，所以名为集成方便。

方便大体不出如上所说的四种，问题就是方便说为方便好了，为什么在上加一大字称为大方便？这是显示佛陀所运用的方便，已经达于最极高度的美满，没有再超过其上的了，所以说名为大。如以本经来说，以一乘为方便，就是大方便。不特本经如此，就是《法华》亦然，如天亲的《法华论》中，说《法华经》，亦名《一切诸佛大巧方便经》，就是此意。如其论中解释说：『依此法门成大菩提已，为众生说人、天、声闻、辟支佛等诸善法故』。证觉无上大菩提的佛陀，照理应该说出自己所证的法，让众生亦能证觉如佛所证觉的，可是事实不是这样，反而为众生说出天、人等的四乘法，逐渐引导众生走上无上菩提的大道，这不是趣入一乘的大方便是什么？

继而解释「一乘」：上来所说方广及大方便，都还是较为容易了解的，现来解说一乘，那就不是那样的易于明白。对这，大乘经中，有时说大乘，有时说一乘，而大乘与一乘，究竟是一是二，自是一个问题，所以大乘佛法传来中国后，在学者间向有不同的说法，现可举出两个相反的意思：一说大乘在三乘之内，一乘在三乘之外，二者显然有著相当的不同，亦即一乘超胜于大乘。如通常所说的三乘，声闻、缘觉名为小乘，菩萨名为大乘，证大乘是在三乘之内，可是没有说到一乘，一乘当然是在三乘之外。一说大乘就是一乘，一乘就是大乘，二者并没有什么差别，当然也就说不上有什么胜劣。这不同的说法，可作这样理解：主张大乘与一乘有所不同的，是属唯识系的学者；主张大乘一乘是一而无胜劣的，是属真常系的学者。

关于这个问题，实际可从人法两方面讲：从法讲，或说为大乘，或说为一乘；从人讲，或说为菩萨乘，或说为如来乘。菩萨在因中，实践大乘法，从菩萨立场讲，只可说为大乘，不得说为一乘；到了佛果位，已究竟成佛，更没有差别，唯是一佛乘，但佛的成佛，由修大乘法来，因而在佛的立场，既可说为一乘，亦可说为大乘。像这样的分别，对于一乘、大乘，应该有了清楚的认识。

真常系的经典，以说一乘为多，想要了解这个道理，先当知道佛说一乘大法的慈意，现从几方面说明如下：

一、就法体明唯一乘：法体，就是诸法的真实自体，诸法自体，本是不可言说的，如《法华经》说：『诸法寂灭相，不可以言宣』。不可言宣的法体，既说不上什么叫做二，亦说不上什么叫做不二，换言之，既不可说之为三，当亦不可说之为一，三乘固不可说，一乘亦不可说。但佛在为众生显示法体时，不得不运用殊胜的方便，有时将之说为一乘，或时将之说为大乘，但这都不过是勉强的方便假名说，并不能代表诸法的法体。因此，真正说来，大乘与一乘，是无二无别的。《法华经．方便品》说：『如来但以一佛乘故，为众生说法，无有余乘，若二若三』。因为诸法唯一法性，而法性就是一乘，还有什么二乘三乘？既是这样，不说岂不是很好？为什么还要作种种说？当知不说是不行的，因为众生执有我见，从我见来看一切时，妄见诸法

有种种的差别相，以为这个不是那个，那个不是这个，因而也就不能证得诸法实相。佛知众生的病根所在，特别告诉我们：诸法的自体相尚且不可得，那里还有什么诸乘的差别相？一切的一切，完全是以一真法性为自体，所以佛陀唯独说一佛乘，绝对没有其余的诸乘。

二、就因行明唯一乘：佛陀最初说法时，确曾为求声闻乘者说四谛法，为求缘觉乘者说因缘法，为求菩萨乘者说六度法，因而看来说有种种的教法，而实都不过是种权说，实际都是说的教菩萨法，照著这种种教法去行时，终归是要走上菩萨大道的。可是修学小乘的行者，初不知这是佛陀的权说，竟然妄执以为究竟。经过一个相当时期，佛看他们耽著于此，认为这不是个办法，乃又坦白的告诉小乘行者，我以前所说是不究竟的，你们终于要依这个方便权说，以趣向于究竟真实，这不是一乘是什么？《法华经》中说有五百由旬：二乘从起点开始走，走到三百由旬的化城处，不但认为城中非常好玩，而且认为已经到了终点。但二乘所认为的终点，在菩萨所走的五百由旬来看，不过是个中站而已，当然还未到达宝所的终点。虽则如此，但二乘所走的，毕竟是五百由旬中的三百由旬，只要知道这是中站，从而继续再向前进，非特有到宝所的一天，就是前所走的三百由旬，也不是白走的。因而，二乘所证的小果，虽说是不究竟的，但也不能不说是成佛的方便。《法华经》说：『汝等所行是菩萨道』，这不是明白的开显了这点？从二乘所行所证果，都是一乘的因行说，所以现在特就因行明唯一乘。

三、就果证明唯一乘：二乘所行所证果，就是一乘的因行，但钝根的行者，不能了知这点，于是滞在方便教上，不能向最高的无上菩提进趣，这使佛陀非常的痛惜！但当二乘行者，一旦醒悟过来，去除封滞执著，了解自己所修的方便教法，原来就是究竟圆满的一乘大教，不再犹豫的向佛果前进，最后终于果证无上菩提。印顺大师《成佛之道》最后一首颂说：『一切诸善法，同归于佛道；所有众生类，究竟得成佛』。既皆同归佛道，究竟皆得成佛，这不是开显的一乘是什么？古德亦有说：『唯有一理，无有三理；唯教一人，无有三人』。如是唯有一理、一人，那里还可说有余乘？况且在诸法真实中，因行是没有异趣的，果证是没有别德的，所以不得不说唯是一乘。

天亲的《法华论》说：『三乘之人同一真如法身』。就这一切无别来说，所以唯有一乘无有余乘。

四、就功用明唯一乘：佛法说有五种种性，其中有类不定种性，本来是可趣向于一乘的，但有时感于菩萨大行，不是那么容易修的，若勉强的去修菩萨行，不特不能达到目的，反而会耽误解脱的时间，因而退菩萨行生畏惧心，退而去修小乘解脱行。佛陀看到这类根性退大修小，乃特对他们说：佛法唯有一乘大法，根本没有小乘可退，只要你能照著去修，根本没有什么困难，为什么畏修大乘？为什么瞻前顾后的不直趣一乘佛果？经过佛陀这样一开示，于是发心起行，向菩提道前进，并且正确知道：『心佛众生，三无差别』。佛原来就是众生心中的佛，众生亦原本是佛心中的众生，生佛既是这样平等无差别的，诸佛已经成佛，我有什么不能？一切众生皆得成佛，当然唯有一乘，还有什么二乘、三乘？《法华经》说：『唯此一事实，余二则非真』。《大品经》说：『诸法如中，非但无有三乘，亦无独一菩萨之乘』。都是显示此一真理。所以从佛说法激励不定种性能修大乘所发生的功用，所以唯是一乘。

五、就相待明唯一乘：佛陀于三藏教中，确曾说过小乘，这是没有疑问的，但这不过是如来的权说，是趣向于一乘的方便，不能看成实有的小乘。听闻小乘法的行者，在依小乘去实践时，虽还不知这是方便，以为有大小乘的相待，但到证得小乘极果后，知道这并不是究竟的果证，亦即没有到达佛所到达的极果，立即发心回小向大，再来修学一乘大法，到了这个时候，所有佛子皆修大乘，那里还有什么大小的相待？没有大小相待，不是一乘是什么？最初说有小乘的方便法，因而有大小的相待，一旦到了舍去方便时，所谓大小相待，当然就不可得。《法华经》说：『正直舍方便，但说无上道』。本经中说：『于一乘中开出诸乘』。所开出的诸乘，一定会归一乘，所以知道究竟唯有一乘，离了一乘绝对没有独立的二乘、三乘。

如上种种分析，证知究竟佛法，确实唯有一乘。对这，我想还是引《法华经》来证明。如说：『十方世界中，尚无二乘，何况有三』？颂更清楚的说：『十方佛土中，唯有一乘法，无二亦无三，除佛方便说；但以假名字，

引导于众生』。长行又说：『诸佛以方便力，于一佛乘分别说三』。『舍利弗！汝等当一心信解，受持佛语，诸佛如来言无虚妄，无有余乘，唯一佛乘』。佛之所以唯说一乘，《法华经》中亦有很清楚的交代说：『佛自住大乘，如其所得法，定慧力庄严，以此度众生，自证无上道，大乘平等法，若以小乘化，乃至于一人，我则堕悭贪，此事为不可』。佛是安住在大乘中的，亦是希望众生皆得成佛的，当然不会唯以小乘度化众生，假定唯以小乘化度，保留大乘不为众生说，使众生不能得到如佛所得的极果，好让众生永远不得与佛平等，这不是显示佛陀堕在悭贪是什么？但佛是出障圆明的大圣，不说烦恼断得干干净净，就是习气也无有余存，那里还会堕入悭贪？所以为佛子者，应坚定的诚信诸佛唯说一乘。再举例说：世间的拳师教人拳术，或如俗说会留一手，以防学生的拳击。但这是凡夫的心理，大圣如佛陀，不会这样的，绝对无所保留的，以自己所证得的究竟真理，开示众生，使众生亦能如佛一样的得以成佛，唯有如此，才能显示佛法的真平等！

续再解释「师子吼」：佛唯以一乘为众生说法，胜鬘现在所讲的这部经，同样是开显一乘大法，而且讲时犹如师子吼那样的，发挥了极大的力量，所以现在特以师子吼，形容胜鬘所说的一乘大法。师子是中国的名称，印度叫做呵梨。师子身上的毛，据古今人的研究，是具有五色的，但一般见为黄色，所以中国的汉书中，特别说师子为黄色。师子的身躯，较之一般兽类，并不算怎样大，如骆驼、长颈鹿等，都比师子来得庞大。由于牠相当威猛，能降伏其他诸兽，所以称为兽中之王。因此，经中每以佛菩萨的说法，称为师子吼。现略说师子吼三义如下：

一、如行说：佛菩萨不论说什么法，都是说自己所曾如实行的，唯有自己所曾做过或能做得到的，才会如实的说出来，真正达到一般所说的『言行一致』，或如佛法所说的『解行相应』。绝对没有虚假的言说，更不会说与自己所行的不相符合。因为所说的就是自己所行的，所以能如师子吼那样的无所怖畏。假定说的是一回事，做的又是一回事，不能『言顾行，行顾言』，就会有所怖畏，因为能说不能行。一个能说不能行的人，恐怕有人批评他，你说虽是说得不错，但并没有照著去行，犹如说食数宝，说了有什么用？

可是胜鬘是个能说能行的女杰，所以无所怖畏的如师子吼。如经〈十受章〉胜鬘在佛前说诚实誓说：『我受此十大受如说行者，以此誓故，于大众中，当雨天花，出天妙音』。胜鬘发誓后，真的『雨众天华，出妙声音』，足以证明胜鬘是如说如行的，并不只是讲给人听，而自己不这样做的，所以是如行说。

二、无畏说：师为兽中之王，当牠一声吼时，不特自在的无怖于百兽，且使百兽听了，没有不惊怖的。古德说：『师子吼，无畏说，百兽闻之皆脑裂』。当知佛菩萨的演说法义，也是如此，能任运自然的，要怎样说就怎样说，决不怖于其他宗教学者，而一般宗教学者，反而感到相当的惊恐，因他们所有的错误思想，浮浅理论，在佛法的真理之光的照耀下，不特黯然失色，且根本立不住脚。现在胜鬘夫人，亲在佛陀面前，对诸广大胜众，纵任自己的无碍辩才，阐扬无上的微妙正法，既无畏于闻法的胜众，亦不怕任何听众，提出什么问题来问。《维摩经》说：『演法无畏，犹师子吼』，就是此意。特别是胜鬘现于经中所说的一乘大法，更如师子吼一样的震动魔外，魔外认为这么一来，所有众生将为她化导而出三界，怎么得了？所以胆战心惊的害怕不已。本经〈一乘章〉说：『说一乘道，如来无畏成就师子吼说』，就是显示此意。

三、决定说：决定说，亦可名为一向记说。如本经中说：『以师子吼，依于了义一向记说』。一向记说，就是坚决的肯定的，这样说就这样说，而且一向都是这样说，对所说的决不有所改变。即或有时说得不同，但中心思想还是这个。如师子要渡过一条大河，不论该河是怎样的宽阔，总是一往直前的，向河的那边过去，决不会改变主意，回过头来再向这边游，这可说是师子的本性。佛菩萨说法也是如此：『依究竟理，说究竟教，若不究竟，即便不说』。如《涅槃经》二十五说：『师子吼者，名决定说。一切众生悉有佛性，如来常住无有变易』。现胜鬘在佛前所演说的，亦无非是说常住自性清净义，唯是究竟一乘的了义大法，所以名为胜鬘师子吼。又佛菩萨的说法，真能做到『邪无不摧，正无不显』，好像师子一吼那样的摧伏群兽。佛菩萨说法如此，当知胜鬘所说的一乘大法，能摧伏一切非法恶人，所以喻如师

子吼，不是随便说说的。

最后解说「胜鬘」：胜鬘是本经的说法主，如维摩诘为《维摩诘经》的说法主。佛教有法与律的两者：律是僧团的规律以及僧人所应遵守的戒行，不论大乘戒的顿时而制，或是小乘戒的随事而制，唯有佛陀可以订制，其他任何凡圣佛子，都没有资格制戒的；但法亦即经典，是通佛陀、佛弟子、诸天、仙人、化人五人说，不唯佛陀能说法的。现在为欲简别不是佛说，经题特别清楚的标明胜鬘。原来诸经所标的经题，有从法立题与从人立号的两种，前者是佛所说的经典，后者是佛弟子所说的经典。这在弘法与学法的人，应该有所了知。

为什么佛所说的经典不从人立名？当知佛说的若从人立名，诸部经典就没有什么差别，因这也是佛说，而那也是佛说，从何了知此经与彼经的不同？为使诸部经典名称不同，让人知道这部是什么经，那部是什么经，所以多从法立名。如《佛说四谛经》、《佛说法印经》，人们一看，就知《四谛经》不是《法印经》，《法印经》不是《四谛经》，不会有含混的过失！佛弟子所说法，所以不从法立名，目的在使师资义分，不致使师资相滥，所以从人而不从法立名。假定亦如佛从法立名，那就会使人感到，这是佛说的还是佛弟子说的？无法加以分别清楚，这是万万不可的！

从人而立经名，古德复分四种：一、从能说的人立名，如本经及《维摩诘经》等；二、从所说人立名，如《阿弥陀经》、《无量寿经》等；三、从能问人立名，如《文殊问般若经》等；四、从所为人立名，如《提谓经》等。本经的说法主是位女性，古代中印两国，对女人的看法，总认为是不大理想的，亦即是有所轻视的，不信女人会做出什么伟大事业。可是现在胜鬘，不但能弘阐一乘大法，且能化导城中七岁以上的童女信受大乘，能说这不是极为希有的吗？为显胜鬘的威德，不同一般的女人，所以经题特标其名。

原因胜鬘在本经中所说的一乘大法，不是一般的权乘之法，所以佛陀每赞为同于诸佛所说。如胜鬘说完摄受正法，佛赞叹她说：『汝之所说摄受正法，皆是过去、未来、现在诸佛已说、今说、当说，我今得无上菩提，亦常

说此摄受正法』。胜鬘所说的摄受正法，既如诸佛所说，当是甚深微妙，未来众生是很不易于了解的，所以佛又赞其所说深妙，佛赞胜鬘：『善哉！善哉！智慧方便，甚深微妙，汝已长夜殖诸善本，来世众生久种善根者，乃能解汝所说』。证知胜鬘不是寻常的女流。

本经的说法主，在印度，或叫末利室罗，或名室利末利，或号尸利摩罗。这都是译者的译音不同，实际就是一人。以最后一个译名说：尸利译为胜，摩罗译为鬘。译为鬘的摩罗，本是她母亲的名字。对这，中印两国的风俗，有著很大的不同：中国人的儿女立名，以避父母的讳，示对父母的尊重，就是父母的名，儿女不得再用的，如果用了，就是大不敬。印度人的儿女立名，以用父母的名，示对父母的尊重，就是父母的名，可用在儿女名的下面，如不冠有父母的名，那就表示你没有把父母放在心中。如舍利弗的母亲叫做舍利，弗是子的意思，合起来，就是舍利之子。诸如此类的，在印度很多。

现在称其女为胜鬘，显示她的父母，希望他们的女儿，无论在才学、容貌、德行、品格以及各方面，都胜过其母。有说她的母亲，最初是很卑微的，只不过是个花园里照应花草的女工，待遇到波斯匿王后，将之接入王宫纳为后妃，才高贵起来。但是她的女儿，从初诞生在王宫到为友称王的夫人，始终都很尊贵的，一切遭遇胜过自己的母亲，所以名为胜鬘。有说波斯匿王，原来没有子女，后来祈神许愿，由于诚心所感，乃生一个极为艳丽的女儿，不特波斯匿王夫妇非常欢喜，就是全国臣民亦没有不欢喜的，所以在胜鬘出生后，臣民纷纷贡上宝华之类的首饰，来庄严她，使她更为秀美，所以称为胜鬘。鬘在印度是一种庄饰，或用普通的花结成的，或用宝珠类所结成的。挂在颈上或头上，等于现在人所挂的花环。现在以女比之花鬘，其女胜过花鬘，所以名为胜鬘。这是胜鬘的父母，藉那世间的殊胜花鬘，以美其女，尤其可以想像她的父母，是怎样的宝贵和爱护她了。

胜有形胜与德胜的两种：形胜，是显她的形貌端庄，不是世间的任何花鬘可与相比的。世俗有说：『将华比面，面胜于华』。一个『面胜于华』的女人，其形胜到了什么程度，不难想像得知。德胜，是显她的聪慧敏悟，胜于一般世人，一般世人的聪慧敏悟，无论如何不及她的。原因胜鬘于久远以

来，已经修积种种功德，现在以此种种功德庄严身相，好像世间用华鬘作为庄饰品一样。《涅槃经》说：『七觉妙鬘』；《维摩经》说：『深心为华鬘』。不特本经说法主胜鬘，是以功德为鬘，就是《涅槃经》中所说『德鬘优婆夷』，也是以众德为鬘而庄严的。

还得一说的，就是华与鬘，是同还是不同？如以《涅槃经》说：『令诸众生一切皆得佛花三昧，七觉妙鬘系其首顶』。本此可说华与鬘是不同的两物。若以《维摩经》说：『深心为华鬘』。本此可说华与鬘原是一物，没有什么不同。原来一个人的全身，以头为最尊贵，至于庄严其首的饰物，当以鬘为最尊贵。现以最尊贵的鬘，庄严最尊贵的头，自是极为殊胜无与伦比的，所以名为胜鬘。

最后再说一说胜鬘在佛法中的地位：有说她是七地菩萨，有说她是八地菩萨，所以有此不同的说法，原因大乘经中，有说六地以前为色身，七地以上为法身，有说七地以前为色身，八地以上为法身。胜鬘是证得法身的大士，依前说当然是七地菩萨，依后说自然是八地菩萨。不管位登七地或八地，得到法身是没有问题的。实际证入初欢喜地，已经分证法身，并不要到七地、八地。进一步说，就是我们众生，亦具有法身的，不过称为素法身，以示众生没有修诸功德予以庄严。菩萨行者，修六度万行以自利利他，就是为了庄严法身。诸菩萨是如此，胜鬘夫人久远以来，已经修诸功德善根，所证得的法身，当已得到庄严。说到功德庄严，不论什么功德，都可说为庄严，但庄严中的最胜庄严，无过于菩萨所修的大行。现胜鬘以最极殊胜的功德鬘庄严法身，称为胜鬘，岂不是最适当的称呼？

三 本经的宗要

佛说每一部经，都必有其宗要，亦即现在所说的中心思想，如能把握经中的中心思想，就知此经的思想所在。本经在最后出经名的一段文中，古德把它分为十五章，就是从如来真实功德到胜鬘师子吼。于此十五章中，假若统其经趣，无疑是以一乘为宗要。诸佛说法，虽或略说五乘，或广说八万法藏，广略容有不同，但是真正意趣，唯在一乘大教，化导一切众生，悉皆得

以成佛。《法华经．譬喻品》说：『佛告舍利弗：我先不言诸佛世尊以种种因缘譬喻言辞方便说法，皆为阿耨多罗三藐三菩提耶？是诸所说，皆为化菩萨故，然舍利弗，今当复以譬喻更明此义』。所谓『复以譬喻更明此义』，无非更加唯明一乘教法妙义。所以在佛方面，不论是法是譬，或者是语是默，诸有所作，无一不是为显一乘。《法华经》是如此，当知《胜鬘经》亦然。如经〈一乘章〉说：『声闻、缘觉乘皆入大乘，大乘者即是佛乘，是故三乘即是一乘。得一乘者，得阿耨多罗三藐三菩提』。又说：『得究竟法身者，则究竟一乘』。『法者，即是一乘道』。『说一乘道法，得究竟法身，于上更无说一乘法身』。『若如来随彼所欲而方便说，即是大乘，无有三乘。三乘者，入于一乘，一乘者，即第一义乘』。胜鬘师子吼章亦说：『此经所说，断一切疑决定了义，入一乘道』。其他诸章中，虽没有明显的说到一乘，但无一不是为开显究竟一乘而说，证知本经的宗要在一乘。

如此说来，《法华》与《胜鬘》又有什么不同？不同在于：《法华》是为回小入大的行者说；《胜鬘》是为直往的菩萨说。原因阿逾阇国的人群，常有大乘行人学习无生观，在这国内为众说法，如果为说无生之理，是很容易证得无生的，所以不能作曲权方便说，直接为之演说一乘。既然是以一乘为宗，为什么经中复辨三乘？这是为修一乘大法的行人，能清楚的认识什么是权是实，从而知道权是不究竟的，应向究竟真实处直进不回，绝对不可退到不究竟的地方去。

同时要知，一乘行者，不唯是自利的，还要去化他的，化他不懂权说，怎么能够化他？且本经权说三乘，是为会归一乘而说的，并不是为三种机缘而说三乘。会三乘说一乘，目的在于开显一乘，所以本经以一乘为宗。如是一佛乘，无相无所观，言忘而虑绝的。《文殊千礼经》说：『诸佛虚空相，虚空亦无相，离诸因果故，敬礼无所观』。离诸因果，不是说没有因果，是真正的通达因果，超越一切，不拘执于一切。本经出名的一段文，古德分为十五章，不特章章皆可为经名，亦章章皆可为经体，所以现在肯定本经以一乘为宗。

以一乘为宗的本经，还可从经中所诠说的境、行、果可以看出。境、行、果三是佛法所常说到的，不过，有的重在说明境，有的重在说明行，有的重在说明果。本经对这三方面都说到，而且皆以一乘来说明的，称为一乘境，一乘行，一乘果。前说本经共分十五章，如以境、行、果配合来说：从〈无边圣谛章〉到〈自性清净章〉的八章，是说的一乘境；从〈如来真实功德章〉到〈摄受正法章〉的四章，是说的一乘行；〈一乘章〉这一章，是说的一乘果；至〈如来真子章〉及〈胜鬘师子吼章〉的二章，是说的一乘人。一乘人是修一乘大法的人，当以究竟一佛乘的无上妙果，为所追求的最高目标，到最后必然证得究竟一乘的最殊胜的佛果。可是要想证得一佛乘的极果，必须广修一乘的大行，而本经的前四章，明从发心直至成佛过程中所有的行愿，都是说的一乘行。但当依于行愿而修一乘行时，必要以一乘境为所缘，而本经的第六至第十三的八章，就是详细说明如来藏一乘境义。一乘人修一乘行，如不以一乘境为所缘，根本是就不能证得一乘果。境、行、果、人，一切冠以一乘，一乘为本经的宗要，是就更无所疑而应深信的确是这样的。

四 本经的教别

释尊出现到这世界，适应众生的机宜，演说各别的教法，虽说教法是很多的，但实都是于无名相中，勉强的说出各种名相，实际真理是不可说的。《法华经》说：『诸法寂灭相，不可以言宣』。可是如真一言不说，众生无法了解实性，所以不得不说种种言教，好让众生藉言以悟无言，可是虽言满十方，而实不曾说出一字。《决疑经》说：『我从初出世乃至涅槃，不说一字，不度一人』。《大集经》说：『菩萨了一切法门疾得菩提，所谓一切法心无所著』。不特《大集经》这样讲，就是三世诸佛所说言教，都是为令众生心无所著的。因心有所著，是诸累之根，亦众苦之本。同时会起种种分别，产生各式各样烦恼，跟著来的就是造业，有了诸有漏业的因缘，就要感受生老病死的大苦。

众生从无始来，对于一切诸法，无时不在起著，而佛说法就是为破众生著的，听了佛法仍然起执，如是著心坚固，怎么能得解脱？所以佛法行者，不论自行化他，都应舍离著心，不要执此著彼。不然，学佛不会得到什么受

用的。不著佛所说的言教是对的，但佛于四十五年的生涯中，毕竟说了不少的言教。关于佛的一代言教，中国大乘各宗，各有判教不同：如天台的五时八教，华严的五教十义等。在这之前，刘宋时代的慧观法师，说有顿、渐、偏方不定的三教。顿教，是指的华严，因这是佛最初说的圆顿大教，且是对法身大士说的。渐教，是指阿含以后直到涅槃，由浅至深的渐次而说。原因华严圆顿大教，法身大士听了固能领解，声闻行者听了瞽然不知，佛陀慈悲不得不由浅入深的渐次而说，以使众生都能逐渐的了解。不论是顿是渐，都以大乘为究竟，不过说的方式不同分为顿渐。

以此来看本经，应说本经为偏方不定教，因是超出顿渐二者之外的。怎么知道？《胜鬘经》不是佛最初说，当然不得说为顿教；可是胜鬘刚刚见佛，就能悟入究竟一乘，并师子吼宣说一乘，当亦不得说为渐教；因而只好说为非顿非渐的不定教。吉藏大师《胜鬘经宝窟》说：『此经过大品，包法华，与涅槃齐极。虽以一乘为体，而显言常住，故得与涅槃理同；虽说一体三归，而以一乘为致，故包法华之说；既义适两教，故属无方；又是别应于机，非双林之说，故异涅槃』。属于偏方不定教，可说是无疑义的。

虽说是属偏方不定教，但在顿渐两大悟门中，却是属于顿悟门。所谓渐悟，是指退菩提心的声闻，开始虽住于小乘，但因过去曾发过菩提心，最后终又入于大乘，大乘是从小乘来的，所以说之为渐。《法华经》说：『除先修习学小乘者，如是之人，我今亦令得闻是经入于佛慧』，即是指回小向大的渐悟。所谓顿悟，是指直往的菩萨行者说，因他们不是从小乘入于大乘的。《法华经》说：『是诸众生世世已来常受我化，亦于过去诸佛供养尊重种诸善根。此诸众生始见我身，闻我所说，即皆信受入如来慧』。从这来看胜鬘，我们知道胜鬘，原来深处宫闱，很少在外露面，似亦未曾听过佛的名号，但一见佛听到佛的说法，立刻就能体悟究竟一乘的真理，不是如《法华》所说『始见我身，闻我所说，即皆信受入如来慧』的领悟吗？

胜鬘为什么会这样的顿悟？问题当然不是在于现生，而是过去久已常受佛所教化，对于佛法有了深刻的体认。本经〈如来真实义功德章〉说：『我久安立汝，前世已开觉』。〈胜鬘师子吼章〉中亦说：『汝已亲近百千亿佛

，能说此义』。从现实看，胜鬘是顿悟，当不成问题，从久远看，还是由于『亲近百千亿佛』，才得一闻而开悟的。如果过去从来不曾修学过佛法，要想在现生中得到顿悟，那是无论如何做不到的。现有很多学佛的人，不问自己过去曾否修学佛法，一味希望于现生中得到顿悟，以为自己是大根机的人，这实把自己看得太高，亦误认佛法易于修学，实是大错特错！我以为学佛还是老实的渐次修学为善！

卷002

正释经文

甲一 序分

乙一 证信序

如是我闻，一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。

从现在开始，正式讲解经文。全经的经文，本于如来最后所开示的经名，向来分为十五章，就是始从〈如来真实义功德章〉，终至〈胜鬘夫人师子吼章〉。从这十五章的章名来看，不但可以了解全经的大要，亦可明白全经所显示的是究竟一乘大法，更可明白在这经中所指出的人人具有如来藏的道理，正因人人具有如来藏，一切众生具有如来藏，所以人人皆得成佛，一切众生皆得成佛。

现在根据一般讲经的方法，将全经分为三分，这就是一般所说的分科。分科，亦即是将经文分为若干段落，从这段落分明中，使听经的人，得到一个清楚的眉目，不致听了觉得毫无头绪。因一有了段落，你就可以知道，这段经文是讲的什么道理，那段经文是讲的什么道理，所以分科实在是个很好的办法，亦是极为科学的方法。

每部经典，都分序分、正宗分、流通分的三分。这是我国晋时道安法师分的，在这之前，没有人这样分科。佛教界向来传有这两句话：『弥天高判，今古同遵』。弥天是安公的尊号。原因是这样的：当时湖北襄阳有位很有

名的学者，名叫习凿齿，得到安公到达襄阳弘法的消息，特去拜访安公，该名学者在作自我介绍时，很自负的自称『四海习凿齿』。安公听到他的口气这样大，为了折伏他的高傲，也就不客气的自称『弥天释道安』。高僧高士这样互道姓名，当时的人传为佳话，并且以此为一名对，因此，后来佛弟子，就很少称他道安，而尊称弥天。自安公运用三分注释经典后，从古到今，中国讲经法师，没有不遵照这分科来讲，所以说『弥天高判，今古同遵』。安公的这个三分科判，可说是从信解行的三者来的：如序分，是令未信者信，如通序的叙事证信；正宗分，是令已信者解，即正确的了解经中的宗要；流通分，是令已解者行，如末后说的信受奉行。以此来看三分的科判，可说是相当的恰当，并不含有勉强的成份。

序分，是序说一经的缘起，就是说明这部经以何因缘而开讲的，等于我们头的部分，见到头部整个面目，就知这是一个什么人了。本经从『如是我闻』，到『咸以清净心，叹佛实功德』，名为序分。正宗分，是正说一经的宗要，就是把这部经的中心思想，完全在这部分透露出来，等于我们身体部分，五脏六腑全在于此，没有这一主干部分，就不成其为人。本经从『如来妙色身』已下十五章，名正宗分。流通分，是要将这部经永远流传下去，因凡佛所说法，不但使当时听法的大众得益，还要令未来众生亦得法益，所以必得将它一个传一个的继续不断的流通弘扬下去，等于我们的两只脚，从这儿走到那儿，不断的走动而到达很远的地方，所以称为流通分。本经从『尔时世尊，放净光明』，到『闻佛所说，欢喜奉行』，名流通分。这三大段落的分判，除了极少部分的经典，是一切经典共同所有的，不具这三分的形式，就不成为完整的经典，由此可以想见它的重要。正因它的重要，所以皆据于此。

现在开始先讲序分的经文，这又可以分为两个段落：第一段落是属于证信序的部分，在人是属阿难所叙说的，在时是为未来众生而结集的；第二段落是属发起序的部分，在人是属如来将要开始说法，在时是为利益当时闻法的众生。证信序，显示由这几句话的叙说，证明这经确是佛说的，因为确是佛说的，所以值得信受的，是为证信序。原因阿难禀承如来当时所说，欲使

这个大法传到后代，不得不对后代作此交代，以免误为是阿难说。这又可以称为通序，表示这段经文，不是一经所独有的，而是通于一切经的，大乘经小乘经，无不共同具有，所以叫做通序。又有称为经后序的，就是当佛说这经时，根本没有『如是我闻』等的一段话，而是佛灭后结集经典时，由佛弟子安立上去的，所以叫做经后序。还有称为遗命序的，就是每部经开头共有的几句话，是依佛陀的遗命而安立的。

遗命的经过是这样的：当佛将要入灭时，阿难还是个未全离欲的初果圣者，见佛快要入灭，内心极度悲伤，不知有什么问题提出问佛。阿那律尊者在旁见这情形，觉得不是办法，就劝告阿难说：你是守佛法藏的人，将来佛陀的正法，全赖你结集流传，怎可像一般人那样的这样悲伤？怎能如凡夫那样的没于忧海？现在趁佛还未入灭，你应向佛请示四大问题，好让我们今后有所遵循。现在这遗命序，就是四大问题之一。阿难问佛经前应作何语？佛告阿难经前应作是说：『如是我闻：一时，佛在某方某国土某讲堂、某僧园，或某树林中』。阿难钦奉遗命，所以叫做遗命序。至其他三大问题，与此无关，不去说它。

证信序的这段经文，是结集经的叙述语，而是每一部经所共有的。太虚大师对此曾举喻说：如民主时代举行会议，首先记出开会的时间、地点、出席会议的人数，主席是什么人，记录是什么人，然后宣布开会，进行讨论提案，并将各个议决案记录下来。下次再开会时，如有人对上次会议发生怀疑，就可立刻将会议记录出示以取信于人，使人相信确曾有过这样的议决案。证信序中，叙述说法的时间、地点、有什么人在法会同听，说法主是什么人，——记得清清楚楚，使人确信而无所怀疑。龙树《智度论》说：『说时、方、人，为令人生信故』，就是此意。

比方一时，就等于开会的时间；祇树给孤独园，就等于开会的地点；佛，就等于开会时的主席；在其他经典中，还有与大比丘众等，就等于参加会议的人数。有了这些记载，当然值得相信，所以说为如是我闻，表示这是亲从佛陀那儿听来，或从佛弟子展转传来，不是其他任何个人所杜撰的。如这还相信不过，还有什么可信？

「如是」两字，用最通俗的话解说，是指下面的全部经文。如经中所常讲到的：『如是等功德』、『如是等一切诸佛』、『如是菩萨等』，就是约指法之词讲的。如是像下所说的经文，是我从佛那儿听来的，所以名如是我闻。但有的经典，说为我闻如是，如《温宿经》等及小乘经中很多。这样倒说，明白表示：我闻是传法的人，如是是所传的法，意思是说，要有传法的人，才有所传的法。至一般说为如是我闻，意显要先具有信心，方得入于佛法之门。两种说法都有道理，我们选一采用就可。

不过通常解说如是，含有信的意思在内。如人与人之间的说话，不论是说甚深的道理，或者是论一般的俗事，假定你所说的，对方信得过的，就说如是如是，换句白话来说，是这样的，说得很对；假定你所说的，对方信任不过，就说不如是不如是，换句白话来说，不是这样的，你说得不对。可见如是含有信的意思。龙树解说：『如是者，信顺之辞。其信顺者，言是事如是；其不信者，言是事不如是』。僧肇《维摩诘经注》说：『如是者，即信顺之辞也。信则所言之理顺，顺则师资之道成。经无丰约，非信不传，故称如是』。就佛法说，不论浅深，大小显密，都以信心为主，没有纯洁无疵的信心，是不能步入佛法之门的。以小乘说：『信为能入，戒为能度』；以大乘说：『信为能入，智为能度』。戒智容或有所不同，入佛之门的信心，是没有什么差别的，所以信心极为重要。

真谛三藏对如是两字有这样的解说：如是是决定的意思，有数决定与理决定的两种。如佛说一部什么经，其文句若干是有一定的，既不可增亦不可减，增多一句是为增谤，减少一句是为减谤。阿难传佛所说的法，如泻水银那样的不多不少，名为数决定。佛陀宣说无相之理，既不可说之为有，亦不可说之为无，假定认为是有，就堕于增益执，假定认为是无，就堕于损减执。阿难传佛所说的实相之理，无增无减的离于有无二边，名为理决定。像这样的理与数都是决定的，所以说为如是。

如是还可解为无诤的意思：如佛当时是怎样说的，后来佛弟子就照那样传下来，你认为是这样的，我也认为是这样的，大家都认为是这样的，彼此之间没有一点争执，是为如是。设若有所争执，你是这样讲，我是那样讲，

各自提出不同的说法，那就不得名为如是了。

古德解释如是：有这样的两句话：『如三世诸佛证，如三世诸佛说，故言如是』。意即表示：不但释尊所证的是这个真理，就是三世诸佛所证的亦是这个真理，现在释尊所证的，就如三世诸佛所证的一模一样，没有丝毫差别，所以叫做如是。诸佛所证的既然相同，则将自己所悟证的真理，为诸众生宣说时，释尊所说的并没有什么特别，不过如三世诸佛所说一样，三世诸佛是怎样说的，释尊亦即怎样的说，所以释尊所讲的每部经，就如三世诸佛所讲的一样，因而称为如是。

在此或有人问：既如诸佛所证所说，那就单称一个如字就可以了，为什么又叫做是？为解答这问题，古德又有两句话说：『是三世诸佛说，是三世诸佛证，故言是也』。当知此中用一是字，含有拣别的意思在，因为所证所说，在这现实世间，属于相似而不能契合真理的，不特不能说没有，而且可说相当多，现为拣别相似证及相似说，所以特再加一是字，表示释尊所说的，就是三世诸佛所说的，释尊所证的，就是三世诸佛所证的，于中绝对没有似说似证的成分，所以称是。

如是还有一种说法，就是阿难在结集经典时，是遵照佛陀所讲的话而讲出的，佛是怎样说的，阿难就老实的那样诵出：说理的就如理诵出，说事的就如事诵出，讲因的就如因诵出，讲果的就如果诵出，明有的就如有诵出，明空的就如空诵出，谈相的就如相诵出，谈性的就如性诵出，如是所说一切法言，都是极为合乎道理，没有一点虚假，所以称为如是。诸位当知，不论讲什么，如有乖于法，就名为非，不得称是，唯有如法合理的言说，才得称为如是。阿难所诵的，无乖于佛说，当然得名如是。

「我闻」的我，在此代表阿难，因为一切经典，都是阿难结集。闻是听闻的意思，这是大家所知的。刚才曾经讲过，如是像下所要讲的这部经文，是我阿难亲从佛陀那里听来，所以叫做我闻。讲到闻，大体可分两种：一是亲耳所闻的叫做亲闻，一是展转听来的，叫做传闻。亲闻，如今诸位在此听我讲说一切佛经，是由阿难之所结集的，听后回去讲给亲友听，如问你怎么

知道，你就可说是我亲从法师那儿听来的，是为亲闻。设若听说某处发生严重的车祸，死伤数百人，若问你怎么知道，你就可说是我在马路上听到别人讲的，是为传闻。

凡是亲自听来的，必然是千真万确，有绝对的可靠性，是最值得相信的；凡是展转听来的，就不一定完全可靠，亦即不与事实相符合的，我国谚语说的『传闻失实』，正是显示这一意思。如所发生的车祸，明只死伤一二人，但一传十、十传百后，就从死伤一二人，增加到死伤数百人，使死伤的人数在传闻中，逐步加多起来，所以传闻是不大可靠。阿难在结集经典时，为使当时参加结集的人，未来修学佛法的人，能信他所结集的经典，确实是佛说的，不是自己展转传闻得来，所以在此特别用我闻两字，以坚定人们的信心。

我闻的我，在语文表达中，是个代名词，并没有实体，但世人不解，以为有实体，于是妄执有个实在自我，并为充实自我，使我有著丰富的享受，所以造出种种的罪恶，流转于生死海中无以自拔。佛为救度众生出离生死，对于凡夫所执的我，不遗余力的予以痛斥。如此，有人问道：阿难在结集时，已证罗汉圣果，为什么还自说我？当知阿难口头所说的我，是因缘和合的假名我，在他的内心并未把它看成是个实在的我，如以为阿难会像凡夫一样的执有实我，那是我们错误的看法，其过不在阿难。世间的人开口便要说到我，如说我在做什么，我在说什么，佛法流行世间，不得不随顺世间，方便的说有我，如果不说我，怎么能开口？一旦说出我，就知不是你不是他，你我之间分得极为清楚，不致错乱的混成一团，所以说我。但这是随世流布的假名我，不会为我造出怎样的过失！

闻是听闻外在的音声，一般以为闻声是耳根的作用，其实耳根是物质构成的，根本没有闻声的功能，真正能够闻声的是耳识的作用，单是耳识仍然不能听闻，还要其他各种助缘的凑合，不是如想像的那样简单。耳识闻声是直觉的，只直觉其为音声，至于这个音声的悦耳不悦耳，是赞叹声还是毁谤声，尚有待于意识的分别。既然如此，应该叫做耳闻才对，为什么称为我闻？当知眼、耳、鼻、舌、身的五根，都是整个生命体上的各别工具，而整个

生命体，就是一般所说我，现在废除部分的工具，取用整个的生命体，所以说为我闻。

「一时」，是指说法的时间。在这现实世间，不论做什么事，都有一个时间，让人知道这事发生在什么时候。如我在此讲《胜鬘经》，必然标明某年某月某日某时，使后人知道什么时候，曾在新加坡讲过《胜鬘经》。佛在这个世间说法，不论是讲一部什么经，都必有其固定的时间。为什么不将说法的时间，清楚的标明出来？为什么每部经都含浑的用一时两字？要知佛陀所说的大法，不同一般所讲的思想理论，一般所讲的思想理论，只能流行于现实人间，而佛所说的大法，可以流行到天上龙宫，而天上龙宫的时间，与人间有著很大的距离。假定明白的标出固定的时间，那就合乎人间的时间，不能合乎天上的时间，合乎天上的时间，不能合乎龙宫的时间，因此，只好混称一时。

不特天上、人间、龙宫的时间，不能相互配合，就是现实世界各国的时间，是也没有办法划一的。不要说得太远，只以中印两国的时间来说，就有很大的不同。如中国向来分为春夏秋冬的四季，每季为期三个月，而印度素分寒热雨的三际，每际为期约四月。如佛说法的时间是雨际，不一定是中国的夏季，同样的理由，中国的冬季，不一定是印度的寒际。佛法传到中国来，没有人可以否定，但不能用印度的时间，说明中国的时间，是亦不可否定的事实，怎能标明实际的年月时日？

古德还有作这样的解说：不失时，不失机，感应冥符，说为一时。感是众生的机感，应是如来的赴应，意显佛陀的说法，不是想说就说的，而是由于众生的机感，然后才不失时，不失机的为众生说法。像这样的机教相扣，感应冥符，从始至终，说听完毕，总名一时。如这部《胜鬘经》，或讲一月，或讲两月，讲者从始至终的讲，听者从始至终的听，像这样的经期圆满，是为一时。《胜鬘经宝窟》中说：『众生一时有感，如来一时有应，机感交接，故云一时』，就是此意。由于这样的关系，所以大小乘经典，都笼统的说为一时，可谓非常的善巧。

「佛」，这是指的说法主。本经的说法主，原是胜鬘夫人，为什么现在标出佛陀？原因阿难所传的佛法，是从具有正智的佛陀那儿听来，不是从邪智的天魔外道那儿听来，所以所传的经典，实是值得可信的。佛法虽通佛弟子等余四人说，但要得到佛的印可，才能成为佛经，如未得到佛的印可，不得成为佛经。本经虽是胜鬘所说，但因得到佛的印可，所以特别标佛。同时要知道的，就是胜鬘所以说出这部经，因其父母在舍卫国，听到佛说大乘妙法，对大乘法生起高度信心，特驰书给胜鬘，胜鬘得父母信，立即诚求于佛，而佛也就感应，胜鬘乃有机会，说出这部大法，推本寻源，佛为法本，所以特标于佛。

佛是梵语佛陀的简称，中国译为觉者，就是觉悟宇宙人生真理的圣者，拣别不是一般迷而不觉的凡人。对这觉字，向有两种解释：㈠、觉察的意思：吾人在这世间，受诸烦恼侵扰，使得身心不安，一点都不觉察，因而为烦恼之贼所愚弄，将我们的功德法财盗去，成为一个没有功德法财的贫穷汉，说来是多么的可怜？可是大圣佛陀，深刻的觉察到烦恼的过患，时刻照顾它不让它活动，甚至运用锋利的慧剑，将之予以根本的铲除，再也不受烦恼贼所害，所以名为觉察。㈡、觉悟的意思：吾人在这世间，不但有烦恼的侵害，还有无明的智障，致使吾人昏昏然的，好像人的熟睡一样，不能认清诸法事理，而愚痴颠倒的妄执，以为，这也是实有的，那也是实有的，为诸实有的妄执缠缚。可是大圣佛陀，如晓得悟的智慧独朗，明明白白的认清事理，不再迷执诸法的实有，因而身心得到解脱，所以名为觉悟。如是具有觉察、觉悟的佛陀，不但自己得到大觉就算，还进一步将自己所证觉的，开导迷昧中的众生，使诸众生亦能如佛那样的大觉，不再为诸迷惑之所蒙蔽，出离流转不已的生死大海。这样做到自觉觉他的圆满无缺，就名为佛。

「住舍卫国祇树给孤独园」，这是指说法的地方。住是居住的意思，如说居住于佛学院，意思已极明白，没有什么可说，但佛经中亦有种种说法。如以人说：『六欲天住法，是为天住；梵天乃至非非想住法，说为梵住；诸佛、辟支、罗汉住法，说为圣住』。在这三种住中，佛陀当然是住于圣住法，但为了怜愍众生，化导众生，所以示现住在舍卫国。若以行说：『布施、

持戒、善心三事，故名天住；慈、悲、喜、舍，名为梵住；空、无相、无作，说为圣住』。在这三种住中，佛亦是住于圣住法的，因佛常以三解脱门为住的。经中还有说到四住的，就是说空等的三住以上，再加第四佛住，即佛住于首楞严三昧、十力、无畏等。因为常住于首楞严三昧，所谓『那伽常在定，无有不定时』，正是此意。

舍卫，中国译为闻物，本是城名，并不是国，因古代印度，每以首都所在地，作为国家的称号，所以叫做舍卫国，其实是京城名字，因而亦有译为舍卫城，国号应该叫做憍萨罗国，是当时印度的一个大国。舍卫所以译为闻物，依于印度古代相传，此地出产很多名贵而有价值的物品，远近各地没有不闻名的，所以叫做闻物。《十二由经》说：『无物不有，胜于余处』，是为最好的说明。亦有译为有名闻或好名闻，原因这个首都所在地，不特是政治、经济、教育、文化的中心，而且政治非常的清廉，经济非常的发达，教育非常的普及，文化非常的隆盛，人才非常的众多，而一般人民的德行，又是非常的高超，当时印度各个小国，无不闻名这个都城，亦无不仰慕这个都城，认为这个都城，是极为理想的，所以叫做有名闻或好名闻。

祇树给孤独园，是佛经常居住说法的地方，现存的大小乘经典，很多是在这儿说的。树，是祇陀太子奉献，所以叫做祇树；园，是给孤独长者供养，所以叫做给孤独园。佛陀得有这个道场，经常在此宣说法音，是亦有其因缘，下面当为略说。祇陀，中国译为战胜。原因当时有股相当有势力的贼党，欲想进攻舍卫城，以洗劫城内财宝。国王波斯匿有卫国保民的责任，乃举国军与贼交战，可是刚一与贼交锋，立即战胜来犯强贼，而就在战胜的这天，宫内夫人诞生太子，国王于欢喜之余，为纪念这次胜利，特为太子立名为战胜。给孤独本名叫做须达多，是位富甲天下的大富长者，但他不是为富不仁，而是极为乐善好施，且其施舍的对象，以贫穷困苦为主，务使贫穷困苦的人群，真正获得人间的温煖。至于无父无母的孤儿、老而无子女的独汉，更是予以周到的照顾，所以特被尊为给孤独长者。

长者建立祇园精舍，供佛安僧以及说法，经过是这样的：长者共有七个公子，前六公子都已完婚，唯七公子尚未结婚，为了替这公子，物色理想对

象，特到摩竭陀国首都王舍城去，寄居在亲友的家中，而这亲友为请佛忙，因而在此得见佛陀，佛陀对他略为说法，可能由于宿植深厚，立即证悟须陀洹果，深感佛法有益人群，因佛尚未到过舍卫城，乃恳切至诚的请佛，到舍卫城说法度生。佛是以利生为主的，并知那儿有很多可度化的众生，当即接受长者的礼请，问题在于那儿，有无说法道场，这可说是先决条件，不是说去就可去的。

因而佛对长者说：我去说法度生，是没有问题的，因这是我的悲愿所在，但要去的时候，不是我一人去，还有很多的僧众同去，而僧众需要安静的处所，不知有没有这样理想的地方。长者当然说没有问题，但僧舍是怎样的造法，为长者之所不知，请派舍利弗尊者前往指导，佛自是非常同意的。但去找了很多地方，都不怎么理想，结果，发现祇陀太子花园不错，可以建立弘法的道场。身为太子的，当不缺钱用，怎肯卖出花园？然经长者再三请求，太子戏说：你如真的要买，我也可以卖你，不过要以黄金布满这块园地才行。

长者有的是金钱，立即欣然的答应，并立刻从家库藏中，运来大量的黄金布地，当快要布满时，太子奇怪的问：你这样不惜金钱买这块地，究竟是作什么用的？长者坦然告曰：我欲建寺以供佛陀弘化之用，所以不惜任何代价。太子听到佛这个字，想必佛是有大道理的，于是也就诚意的对长者说：已经布下的黄金，就作为花园代价，没有布到的地方，由我植树来供养。这样，长者遵照舍利弗的指示，建成一座庄严的精舍，请佛来此说法度生，确实感化不少人群，进入佛法之门，获得身心解脱。长者所有功德岂可思量？所以特别叫做给孤独园。

在一般经文的通序中，或说与大比丘千二百五十人俱，或还说有若干诸大菩萨俱，或还说有天龙八部等俱，为当时的闻法大众，本经在这段文中，为什么没有同闻大众？印顺大师讲记中这样说：『本经没有同闻众，因本经正宗，在阿逾阇国说；当时的听法众，也不在祇园内。所以叙说佛在祇园时，对于同听众，略而不论』。但古德亦说有同听众，因在流通分中，曾经说到：『尔时世尊，放胜光明，普照大众』。致有大众为佛的光明之所普照，

证之闻法的大众不是没有，但因不是在给孤独园，所以在通序中，就未将之列出。

跟著还有一个问题需要解决的，就是胜鬘说此一乘大法时，佛是住在阿逾阇国宫中的，为什么不说佛住阿逾阇国，而说佛住舍卫国？是不是结集者弄错了地方？不！佛陀印证了胜鬘所说大法后，立即回到舍卫大城，『向天帝释及长老阿难，广说此经』，并嘱天帝释为三十三天分别广说，复令阿难为四众广说。结集此经的阿难，是在舍卫国亲闻佛说，亦在舍卫国受到佛的传嘱，所以现在说佛在舍卫国，不可说佛在阿逾阇国。还有一种说法，就是佛本在舍卫国，因受阿逾阇的胜鬘所感，才到阿逾阇国去，现在从本立名，所以说佛在舍卫国，不说佛在阿逾阇国。

乙二 发起序

丙一 外缘发起

丁一 论女德共商接引

时波斯匿王及末利夫人，信法未久，共相谓言：胜鬘夫人，是我之女，聪慧利根，通敏易悟，若见佛者，必速解法，心得无疑；宜时遣信，发其道意。夫人白言：今正是时。

证信序已经讲完，现在续讲发起序。于中再分两个段落，就是外缘发起与内因感悟。在外缘发起中，先论女德共商接引。中国有句话说：『知子莫若父』。自己女儿具有怎样的德性，做父母的知道得最为清楚，所以二老就共同商量，看看要用怎样的方法，接引自己痛爱的女儿，来信仰佛教尊敬三宝。

「时」，是指释迦牟尼佛住在祇树给孤独园的某个时候。「波斯匿王及末利夫人」，是胜鬘夫人的父母。父为憍萨罗国的国王，母是波斯匿王的第一夫人。波斯匿是印度话，中国译为胜军，就是他在每次与外敌或内寇战斗的当中，总是攻无不克，战无不胜的，如一般说的常胜将军，所以得名胜军。亦有译为月光，如《仁王经》说的月光王，就是指的波斯匿王。传说王与佛陀同年同月同日生的。佛号日光，王称月光。原因佛出生后，经过一段修行

，得以成等正觉，利益一切有情，为出世法王。胜军长大以后，做了国家国王，不但崇奉佛法，并且推行仁政，以德领导臣民，成为世间仁王。如是二王应世，犹如日月二轮：法王利益广大众生，悉令获得身心解脱，所以名为日光；仁王奉佛福国利民，使诸人民安居乐业，所以名为月光。

末利夫人的出身，本来是很微贱的，是舍卫城中大富长者耶若达（有说大名长者）家管理花园的园工，本名叫做黄头，从她所管理的末利园，乃复得名为末利。她管理这花园，每天浇水、种花、除草、施肥，是相当辛苦的。如料理得不好，还要受主人的责骂，所以从早做到晚，整天都不得休息，因而便常感到人生痛苦而没有意义，不知什么时候才能脱离这样的苦恼！

长者的花园离开长者的家庭，有段相当长的路，她每天早晨去做工时，就将中午的一餐饭带去。有一天，如常带饭到末利园去，恰巧碰到佛陀入城乞食，黄头女工远远的见到佛陀，心里立即就这样想：我现在所以受到这么多的痛苦，可能都是由于过去，没有好好的培福，现在这位沙门出来托钵，正是一个极为难得的培福机会，不如将这盒饭供养沙门，或会使我得脱现实的痛苦，我一天不吃饭有什么关系？经过这样思索后，立即很虔诚的，走到佛的面前，恭恭敬敬的将饭奉献佛陀。

这样发心供养以后，很欢喜的回到园中，做日常所做的工作。过了没有几天，波斯匿王与诸大臣出来打猎，由于天气太热，一般大臣，虽各分头的去追逐群鹿，但波斯匿王却进入末利园中休息。黄头女工看到波斯匿王进来，虽不知他是什么人，但看他的举动不同常人，于是福至心灵的聪敏起来，而且很慇懃的走到大王面前说：大人！你来得很好，这里很凉爽，可以休息一下，并立刻脱下自己身上的衣服，很整齐的铺在地上，然后请王坐在上面。同时看到国王大汗淋漓，便打了一盆水给国王洗面，见到国王脚上有尘土，又打了一盆水给国王洗脚，想到国王的口渴，还拿了茶水给国王饮，接著又脱下一件衣服铺在地上，让国王睡下来休息，还为国王按摩，以解国王疲劳。

国王当时心想：这个女人不需我的吩咐，就这样慇懃周到的照顾我，的确是个很难得的聪敏女人，于是关照黄头女工说：『你是那家的小姐？为什

么会在这里』？黄头坦然的回答说：『我那敢当叫做小姐？只是耶若达长者家的一个女工而已』。王即要她将耶若达长者请来谈谈。待长者到了花园，王就对长者说：『我要将此女带到宫中侍奉我，你需要多少钱，我都可以给你』。长者很惊奇的回答说：『你不要开玩笑，她只是个女工，怎配去服侍你』？大王又说：『你不管这个，只需说出要多少钱就是』。长者很客气的说：『大王如真喜欢这个女子，尽管带回宫中，不必谈钱多少』。大王是很民主的，不给钱带走人是不可的，结果，如长者所说的数目交钱，终将末利带回宫中，于五百女人里，立为第一夫人。

末利夫人入宫以后，脱离做女工的痛苦，并且享到宫中之乐，心里经常这样想道：我本是个苦恼的人，现在得做第一夫人，是那来的福德因缘，思前想后，觉得今生没有做过大的功德，只有一次曾经供养过一次斋。于是派人去寻访她所形容的那位沙门，看看究竟是位什么人？一查之下，知道原来是佛。末利夫人又想：我今得以做到第一夫人，原来全由供养佛的功德所感，亦即是佛慈悲加被我的。因此，发心归于佛陀，做了佛的弟子。

末利夫人信佛后，常用各种的方法，劝波斯匿王亦信佛，这当然是非常重要的一点。以前我曾说过：在家学佛的人，如太太先信佛，就应劝丈夫亦信佛，如丈夫先信佛，就应劝太太亦信佛，夫妇同一宗教信仰，亦是增进家庭和乐的要谛。末利夫人就有这种精神，所以经常劝王信奉佛陀，可是今天劝明天劝，都不能劝动国王信敬。

有一天，十七群童子比丘入城乞食，食已出城，到阿脂罗河沐浴游戏，竟为波斯匿王与末利夫人，在一个楼阁上远远看到。大王不客气的对夫人说：『你老是要我信佛，你看这群青年比丘，在水中竟是这样顽皮，有什么可值得尊敬的？信奉这样的人会有什么利益』？末利夫人听到国王这样严酷的批评，不但没有话说，且深感到惭愧，没有任何勇气反驳国王的批评，因这是亲眼见到的事实，不过夫人对佛已具清净信心，自也不会有不满的表示或退心。

大概是国王信佛的因缘成熟，于中有位得到禅定天耳通的年少比丘，遥闻国王这样的批评，于是就想来感化国王，乃对这群少年比丘说：『你们在河中洗完澡后，赶快上岸来著好衣服，然后将钵盛满水放在面前，大家就地结跏趺的坐禅』。这群比丘很听他的话，立即照著他所指示的静坐。等到大家坐好，该得禅定的比丘，运用他的神通力，将诸比丘接升虚空安然飞去。正在这个时候，末利夫人见了，立刻请波斯匿王看，并对大王说：『我所信奉尊敬的，都是这样飞行的，世间还有什么人超过这些比丘』？大王看了心想：佛的弟子尚且有这样的神通妙用，佛陀必然更加了不起，于是王就生起信心，听末利夫人的话，到佛陀座前归依，佛陀为王说法，王得正确信解，于是成为虔诚的佛子。

波斯匿王与末利夫人信佛后，得到佛法的很大受用，深知佛法对于人类，确有很大的利益，应以佛法劝化他人，亦来信奉佛法。以大乘佛法说，一切众生都要救度，对于自己最有亲切关系的女儿，自更要设法劝她来信奉佛法。波斯匿王和末利夫人就是这样，首先想到的就是度化自己的女儿，所以在他们「信法未久」，就想起了自己的女儿。为人父母的，对自己子女，总是特别爱护的，所以希望自己的女儿，也能见到慈悲的佛陀，听到佛陀的说法，而于三宝生起恭敬尊重的清净信心。

这里说的信佛未久，对之还得加以分析：谈到佛法，谁都知道，有小乘佛法与大乘佛法，而此说的信法未久，是约信小乘法说？抑约信大乘法说？约信小乘法说，波斯匿王与末利夫人，早就已经起信。如《中阿含》的《爱生经》，就曾很详细的说到波斯匿王得信的因缘，经后，波斯匿王自己表示说：『末利！从今日去，沙门瞿昙因此事是我师，我是彼弟子。末利！我今自归于佛法及比丘僧，唯愿世尊受我为优婆塞。从今日始，终身自归，乃至命尽』。其他还有《中本起经．度波斯匿王品》，亦曾说到他们已得小乘信。由此证知，他们得小乘信的时间，已经很久很久。

所以这里说的信法未久，是指信仰大乘佛法说，怎知他们信仰大乘佛法的时间不久？原因在佛未讲《胜鬘经》前，曾经说过一部《大法鼓经》，经中发扬如来藏一乘大法的思想理论。原因一天波斯匿王，忽然动了一个念头

，想去祇园精舍见佛，并且动用了国家的乐队，击鼓吹贝的向佛这儿走来。当王及夫人快要到时，佛陀听到鼓乐音声，明知是大王快要到来，但仍问阿难说：『外面为什么会有鼓贝之声』？阿难很老实的回答佛说：『波斯匿王将要到佛的座前来，你老听到的音声，就是国王带来的乐队，所击的鼓声和所吹的贝声』！

佛听了后，对阿难说：『我今亦应击大法鼓，我今当说大法鼓经』。经中有这四句话说：『王于舍卫城，伐鼓吹战蠡；法王祇陀林，击于大法鼓』。波斯匿王是世间的国王，佛陀是出世的法王。国王既然击鼓吹贝而来，我佛当亦击大法鼓，宣说究竟一乘大法，因而有《法鼓经》的宣说。《法鼓经》虽是对大迦叶说的，但王及夫人亦在座听，听后觉得佛所说的真常一乘大教，远胜过平常所信的小乘佛法，而且亦得大乘法益，所以回小向大，信受大乘佛法。《法鼓经》说在前，《胜鬘经》说在后，所以这里说信法未久，是约大乘法言，不是就小乘法说。

由于自己得到大乘佛法的实益，所以就联想到自己的女儿，看看怎样使之亦能信受大法，于是有《胜鬘经》的产生。首先夫妇「共相谓言：胜鬘夫人，是我之女」。胜鬘是指出自己女儿的名字，夫人是显自己女儿的地位，因女儿是阿逾阇国国王的夫人。胜鬘既是自己的女儿，我们从大乘法中得到法益，亦应设法接引女儿也来信佛。当然，如女儿迟钝愚笨的，纵然想接引她，她亦不会信佛，如女儿是邪知邪见的，不论怎样接引她，她亦不易接受佛法，所幸我们女儿不是这样的人，而是「聪慧利根，通敏易悟」的，设若予以接引，定会信受佛法。

从『聪慧利根，通敏易悟』的这两句，已很简单的表出胜鬘的德性。中国有句话说：『知子莫若父』。儿女的聪敏或愚笨，能干或不能干，做父亲的自很明白。套用这句话，亦可这样说：『知女莫若母』。王及夫人对胜鬘的为人，当然了解得很清楚。

聪，以古德的解说，谓『智之在耳曰聪』。如听人讲道理，一听立即明白，这是听的功用。慧，以古德的解说，谓『智之在心曰慧』。如所听的道

理，经过意识的思惟，能分别抉择那是不是合乎道理，这是慧的作用。《俱舍论》以『简择为性』解释慧，就是此意。本此可了解到胜鬘夫人，是位耳根非常伶俐，内心非常巧慧的女子。聪而且慧，就根机说，当是属于『利根』众生，不是钝根所能比的。

通敏的通，是无障碍的意思。如走路，有阻碍，就不通，通得过的，显示没有障碍。这里所说的通，是约对事理博达说。敏是迅速的悟解，『如常说的敏感、敏捷、敏悟，都有速疾的意义』。对事有判断力，对理迅速抉择。如有些人，遇到事情，眼睛一转，便可判决，这叫做敏。另有些人，遇到事情，想来想去，不能决定，这叫做钝。像这样一个通敏易悟的人，对于一切事理，自很容易领悟，不致胡里胡涂的一无所知。

王及夫人赞美女儿后，接著又这样说道：我们女儿既是这样的利根敏慧，假定有机会「见」到慈悲的「佛」陀，听到佛陀的宣说妙法，相信她「必」会很迅「速」的悟「解」如来的正「法」，内「心得」到「无」有丝毫的「疑」惑。无疑，可从深浅两方面讲：就浅说，是生起坚定不移的信念；就深说，不但信，且立刻的得到证悟。虽这样的想接引女儿信佛，但女儿不在自己的身边，已远嫁到阿逾阇国去了，怎么办？商量的结果，「宜时遣信，发其道意」，就是立刻写封信给女儿，信中赞扬佛的种种功德，派遣专人将信送到阿逾阇国，以启发女儿对佛法生起信心。『必速解法』，属于解；『心得无疑』，属于信；如是信解具足，自然会得发其道心，而向佛法大道迈进。共商接引女儿时，是以王为主体的，所以上面的话，都是波斯匿王讲的。末利「夫人」听王说后，觉得这是很好办法，于是就禀「白」大王说：现「今正是时」候，请你赶快写信，立即派人送去！

做父母的信佛，定要引子女信佛，是最重要的。近来常听人说：现在时代不同，信仰崇尚自由，我们做父母的，发心信佛就好，子女信不信佛，或信其他宗教，由他们自由信仰，不必太过勉强。说实在的，这种态度，是不对的，理应设法劝导儿女信佛，因佛法对人确是有益的。当知留财产给儿女，不如劝儿女信佛法。如要找榜样，波斯匿王与末利夫人，是最好的榜样。你看他们信法未久，立刻就劝女儿信佛，诸位亦应有这样的精神！

丁二 遣信使发其道意

王及夫人与胜鬘书，略赞如来无量功德。即遣内人名旃提罗，使人奉书至阿逾阇国，入其宫内，敬授胜鬘。

上文已讲论女德共商接引，现在续讲遣信使发其道意。「王及夫人」商量决定后，立刻就写一封给「与胜鬘」夫人的「书」信。信中，不是说些家常的话，亦不是谈憍萨罗国的国事，而是专门赞扬如来的殊胜功德，如来功德有无量无边的那么多，在书信中要圆满的赞扬出来，自不可能，所以只好大「略赞」叹「如来无量功德」。功德两字，信佛的人，常挂在口头上的：如念经叫做功德，拜忏亦是做功德，到寺庙上香油亦名做功德。还有常听到的，如说你发心做做功德，或说功德不在多少等，所以功德是普徧而常用的两字，但功德是什么意思，现在略为说明。

古德说：『恶尽曰功，善满称德』。有情的生命体上，不外善恶的两面；对过去所有的一切罪恶，现在必须用一番工夫，将之彻底的铲除，尽除一切罪恶，既用一番工夫，这叫做功；对各式各样的善行，要不断的去进修，修到究竟圆满，没有什么欠缺，这叫做德。如是分别可知：功就断恶方面讲，德就修善方面讲。

还有一种解释：『德者，得也。修功所得，故名功德』。不论做什么，只要下番苦功，必然会有所得。所谓『一分耕耘，一分收获』，正是此意。有时听别人说：我真白费工夫，什么没有得到。这说法是不对的，事实，除非不用工夫，如真用了工夫，用一分工夫，有一分所得，用十分工夫，有十分所得，绝对不会劳而无获的，问题在看人们是不是真的去做。

复有一种说法：功是功能，就是一般常说的功能作用。世间任何一样东西，都有它的润益功能。如水具有清冷的功能，即此清冷的功能，就是水家的德性；如地具有任持的功能，即此任持的功能，就是地家的德性，现在我们如能本于正法，切实去做修持的工夫，即此所做修持的工夫，就是善行家德，所以名为功德。修学佛法，不论做多做少，都有它的功德，这是我们所当坚信不移的。

佛于三大阿僧祇劫中，修无量无边的善行，当然就有无量无边的功德，真是所谓『佛功德不可量』，不说我们凡夫赞叹不完，就是二乘圣者，登地菩萨，亦是赞叹不完，甚至诸佛互赞，亦是叹莫能穷。现在写信给胜鬘，赞叹佛陀的功德，因为书信是很短的，真是所谓纸短话长，那里赞叹得了佛的功德？况且胜鬘是极为聪慧的，只要略为一点，就能有所领会，还要广为赞叹做什么？所以略为赞佛功德即可。

王及夫人将信写好，立刻「即遣」宫「内」的使「人名旃提罗」的送去。旃提罗，有的译为阉人，是指宫里的内监，亦即佛教所常说的黄门之类，是没有某种功能作用的人。有的译为石女，是指没有生育可能的女子。如以前译，是指男的；如以后译，是指女的。不论是男是女，都是内宫使人。因为这是家书，不是国家大事，用不著派遣外臣，所以遣内使去。「使人奉」了王及夫人的「书」信，遵命立刻就「至阿逾阇国」去，到了该国，不经什么手续，直接「入」于王「宫」之「内」，将其父母书信，恭「敬」的跪著「授」与「胜鬘」夫人。使人所以直入，因是末利夫人内使，所奉又是国王的书信，当然可以直入无阻。阿逾阇国，是憍萨罗国的东都，依其意义，译为不可克，显示这个国都的城垣，非常坚固，犹如我国说的固若金汤，任何内奸外敌，要想攻破这个城池，是都不易做到的。城中有王，名有称王，就是胜鬘夫人的丈夫。

丙二 内因感悟

丁一 奉书欢喜

胜鬘得书，欢喜顶受，读诵受持，生希有心。向旃提罗而说偈言：我闻佛音声，世所未曾有，所言真实者，应当修供养。

以上是讲外缘的发起，以下是讲内因的感悟。胜鬘夫人不是普通人，而是久修大行的行者，过去无量劫中，已经种了深厚的善根，所以现在一经父母外缘的发起，立刻就对佛生起信心，并能得到见佛开悟的目的。

当「胜鬘」接「得」父母的来「书」，从内心中生起高度的「欢喜」，并将父母的来信「顶」戴而「受」。就世俗说，一个人得到书信，不论是父

母的，师长的，亲属的，朋友的，总是欢喜的，而且很快的拆阅。现在胜鬘接到父母的来信，不但在内心中生起极大的欢喜，且在外形上将之顶在头上接受，以示对父母的来信，至诚的恭敬尊重，与接到普通的信不同。书信是联系亲友感情的最佳工具，彼此间的情谊，不但由此而沟通，亦由此继续增进，所以书信确有它的重要性。

胜鬘得书欢喜，有不同于常人，原因她从使人的面色看出，国内没有发生什么意外的事情，二老福体亦必相当的安康，现特派人送信来，必有大好的消息，所以虽还没有看到信的内容，但在内心已经非常欢喜；同时想到自己嫁到阿逾阇国，似有一种使命在身，但将近二十年，还未尽到我的使命，此次父母来信，说不定会促成我的使命完成，所以在未看信之前，首先生起很大欢喜。

接著展开来信，「读诵受持」，了解内容，「生希有心」。对著经本一字一字的念叫读，背著经本一字一字的念叫诵。胜鬘拆开来信，读诵书中文句，始则领受在心，继而忆持不忘，所以叫做受持。胜鬘为什么这样重视来书？因这不是普通的函件，而是赞扬佛陀功德的，如不领受在心忆持不忘，怎对得起父母的慈意？书中既是赞扬佛的功德，而佛功德超出世间的，亦是现生所未听过的，所以就生起希有难得的心来，认为这不是一般常人所能得到的。不过，以胜鬘久修菩萨大行说，对父母信中所略赞叹的如来无量功德，不是完全不知道，亦不是没有听过，但这毕竟是过去的事，如以现生来说，不特没有听过佛的功德，亦根本没有接触到如来，现经父母的提起，自然生起希有难得的心，感到无限的欢喜与快慰。胜鬘生起这样希有之心，可以想到她于过去，是有怎样深厚的宿根了，亦知她不是普通的女子。

「向旃提罗而说偈言」：偈是偈颂，四句为一偈，有四字一句，五字一句，六字一句，七字一句的不同偈颂。印度有种风俗，就是凡遇尊长，如见父母、师长、三宝以及国王，都要说偈称赞。经中每说佛弟子见佛，要念几句偈赞佛，就是此意。旃提罗是内使，在古代王宫中，其地位很低微，胜鬘夫人为什么要向她说偈？旃提罗此来，不是自己来，是奉胜鬘父母命来，现在尊重旃提罗，就等于尊重父母，所以向她说偈。旃提罗送来的信，不是普

通的家书，而是赞佛功德的，现在向她说偈，就等于尊重佛陀，所以特用偈言向旃提罗宣说。

「我闻佛音声，世所未曾有」，这是胜鬘当著旃提罗面说的。父母派人送去的信，本是用文字写成的，应说我读父母信，了知佛功德，为什么说我闻佛音声？当知文字是代表语言的，语言是有声的文字，文字是无声的语言，二者原是一体两用，所以胜鬘见到信中的文字，就等于听到父母的语言。亦即是从文字中，间接的听到音声，所以称为我闻。书中所称赞的，是属佛陀所具有的出世无漏功德，在我们这个有漏世间，绝对所未曾有过的，实在太希有太难得了！真的，佛陀圣号的音声，不是容易听到的，能听到佛的圣号，可说有很大善根。

「所言真实者，应当修供养」：胜鬘接著对旃提罗说：你送来的父母书信，其中所言说的如来功德，假定都是真实的，没有一点儿虚假，那你对我就有很大的恩德。而我对你也就应当敬修供养。最后一句，唐菩提流志译为『当赐汝衣服』，较合梵文的本意。因为供养，虽也可对平辈或下辈说，但大多数还是对上辈说。『如供养三宝等，那应说恭敬供养』，与只说供养，又有程度上的不同。此中还要注意的，就是胜鬘对于佛德，为什么要再加以审定？这因胜鬘是个聪慧利根的人，不同愚痴暗钝的众生，遇到什么就加信受，所以必须予以慎重的审定。

丁二 感佛致敬

仰惟佛世尊，普为世间出，亦应垂哀愍，必令我得见。

胜鬘了解了佛的功德伟大，并从佛的伟大功德中，知道佛是为众生而出现于世的，所以对佛也就生起仰慕，希望能够见到具诸功德的佛陀。「仰惟佛世尊」，表示对佛的思念。惟是思惟的意思，仰是把头仰起来，综合就是显示对佛的恭敬尊重。如对父母、师长、三宝有所思惟，为示自己的恭敬尊重，所以称为仰惟。古语说：『慕上曰仰』，即是此意。胜鬘虽已久修大行，但仍在生死中，而且是个女流，当然居于下位；如来已经得到正觉，不再在生死中漂流，且为调御丈夫，当然居于高位。现在以下情而慕上觉，所以

特用仰惟两字。假定表示自己态度的谦虚，就当用伏惟不得用仰惟。此一分别，亦当了知。

佛与世尊，是十种通号中的最后两种。佛是常常讲到，这里不再重说。创觉者的佛陀，不但为世人所恭敬尊重，亦为出世圣者所恭敬尊重，所以称为世尊。胜鬘在那里仰惟佛世尊时，心里又在作这样的想：佛陀出现到这世间来，不定为的那类众生，或是为的那一部份人，而是「普为」一切「世间出」现于世的，既然如此，我亦是世间一切众生中的一个，如来大慈无偏，如日月的普照，对我「亦应垂哀愍」，而来救度于我。哀愍，就是慈悲。垂，是自上而下的意思。你佛是大慈大悲普应群机的，现我以最虔诚最恭敬最清净的心，请求佛陀下度于我，令我见到佛陀的身相，这才显示佛陀是为一切众生而出现于世，所以说「必令我得见」。佛陀的普为世间出，《华严经》中有四句话说：『无尽平等妙法界，悉皆充满如来身，无取无起永寂灭，为一切归故出世』。所谓世界，不只我们住的这个世界，尽虚空徧法界中，是有无量无边那么多世界的，我们住这个世界，不过是法界中的一个。而无穷无尽的微妙法界，是平等无差别的，在无差别的法界中，有无量差别的世界，在每个世界中，都充满如来身，所以如来法身，是充满法界的，充满法界的如来法身，有没有起灭的现象？没有，是『无取无起永寂灭』的，法身虽无起灭，化身却有起灭，为作一切众生的所归，乃从无生灭的法身中，示现有生灭的化身，出现到这世间。如释迦佛在二千五百多年前，出现到这世间，就是非生现生；等到化缘已毕，八十岁时在这世间入灭，是为非灭现灭。而此应化身，随众生的心理要求，随时随刻都可示现，问题在于众生是不是诚恳祈求，如果是的，必然能够见佛。胜鬘夫人深深了解这点，当时佛虽在舍卫城的祇树给孤独园，但与自己所住的阿逾阇国，毕竟还有一段距离，而自己又不能随意的离开王宫，所以要想见佛，就得佛陀慈悲，现身于阿逾阇国，因而生起真诚恳切的祈求，惟愿得到佛的现身。

即生此念时，佛于空中现，普放净光明，显示无比身。

佛法常常讲到感应两字，上颂胜鬘的祈求，是感；此颂佛陀的现身，是应。有感必有应，佛陀对这从来没有失过时机的。感是站在众生方面讲的，

应是站在佛菩萨方面讲的。只要我们诚恳的感求，佛就大慈大悲的立刻会有所应，是即所谓感应道交，丝毫不爽！

「即生此念时」，是明赴应的时间。谓当胜鬘正在生起必能令我得见这念头时，「佛于空中现」，是明赴应的地点。将这两句连接来看，感应可说非常的快。举喻显示：如开电灯，只要这边电制一扳，那边光亮立刻就现，扳电制是感，发光亮是应，其间是同时的。现说就在生起这一念头时，佛就立刻现身于阿逾阇国胜鬘夫人所住后宫的上空。以佛法信心说，这是佛陀运用神通，从祇园飞到这里，在高空出现，似没有落地。佛陀神通妙用无穷，以神通来应胜鬘的请求，可说极为平常，并不怎么奇特。

在此或有这样的问题发生：佛陀既是为胜鬘而来现身，为什么不降落地上而盘旋在高空？有的说：佛是大丈夫身，胜鬘是一女界，而且住在后宫，如果降在宫中，那就有所不便，为了显示男女有别，佛陀只好出现天空。有的说：佛于空中现的这话，只是说明佛从空中而来，实际还是落在地上的。如本经后面说：『身升虚空，高七多罗树，足步虚空，还舍卫国』。假定没有落在后宫，为什么说身升虚空及说足步虚空？要知经中这样说，就是显示佛陀运用他的神通，从地飞起上腾虚空，然后在虚空中一步一步的回到舍卫国去。由这可以证明，佛确曾经落地，不要以为佛始终是住虚空的。

佛陀应感而现身于空中，当下「普放净光明」。就佛的化身说，常有一丈光明，经中称为常光，不得名为放光。《智论》对这曾有讨论，就是佛的常光为什么只是一丈？龙树的解答是：现在众生根钝福薄，不堪大的光明照耀，假定佛的常光超过一丈，可能会使众生眼根失坏；不过众生根利而福德又大，佛亦会放无量光的。现说普放净光明，即除如来平时所有的常光，还更特别的放光，如从眉间，或从毛孔，或从肢节，或从胸前，或从全身，举体都可放光，以示大法的光明，徧照世间的黑暗，为人类众生指出一条光明的大道，使之向上，向善，向解脱。

光明上面加以净字，亦有两个意思：就佛陀本身说，显示所放的光明很纯净，很皎洁，没有丝毫染污成份夹杂在里面，因为佛已没有染污的烦恼；

就光的功用说，显示所放的净光，照到众生的身心，发生感染的作用，照破众生身心内在的烦恼黑暗，使众生心开朗而明净。具有这两种特殊的意义，所以说为净光明。

在此放出的清净光明中，「显示」佛的「无比身」相。世间任何东西，都可拿来比较，在互相比较下，就可显出胜劣好坏。所谓『不怕不识货，只怕货比货』。如来的身相，站在世间说，没有一样可以与之相比。因佛本具三十二相，八十种好，加以现在清净光明的照耀下，使得佛身更加美妙，更加庄严，没有一样东西，可与佛身相比，所以说是无比身。如是无可比喻的佛身，就在胜鬘的后宫上空显现，使胜鬘及诸眷属，得以清楚的见到。

佛弟子的要求见佛，是最合乎情理的，因能见佛，不但显示你有大福德，烦恼亦易于断除，修行亦易于成就，所以一个真正佛子，无不要求亲见佛身。讲到见佛，并不简单，佛灭度后，固不易见，就是佛世，亦不易见。不过与佛同时出世，并且与佛同在一国土，自然较为易见。若佛在世，离佛太远，或佛灭度，为时已久，能不能见佛，自是一大问题。即或可以见佛，亦非佛的真相，而是自心所现见的。如人在病中，感到痛苦的逼迫，诚恳的忆佛念佛，就可见佛现前；又如一人在深山荒野中，遇到恐怖的境界，或鬼怪的肆虐，或虎狼的来袭，使得自己胆战心惊，若能即时诚恳念佛，亦可得到见佛，并且得佛护佑，安然的远离一切恐怖；还有由于日常思慕佛的真切，时刻希望能得见佛，结果在睡梦中，见到佛的来临，或是就在白日，依稀仿佛的见到如来：诸如此类，都是散心位上见佛。另有用功修行的佛弟子，当其得定的时候，由于定心的清净，在定心中见到佛的现前。

如上所说，可知见佛有各式各样的不同，而要纯由自心所见，所以经中有『自心是佛，自心作佛』之说，但胜鬘夫人现在见佛，与这些有著实质的不同，乃胜鬘的诚信求见，感得佛陀显大神通，来到阿逾阇国的王宫上空，使胜鬘及其眷属，亲切的面见佛陀！

胜鬘及眷属，头面接足礼，咸以清净心，叹佛实功德。

佛既大慈大悲的，在胜鬘夫人前，显示无比尊特身，渴望面见佛陀的「胜鬘及」其「眷属」，在后宫中见到佛陀，内心欢喜固不用说，形式还得对佛敬礼，才能显出对佛的无限恭敬尊重，而这亦是佛弟子见佛应有的礼节。所以这时她们一致向佛行「头面接足礼」。人身最尊最贵的莫过于头，最卑最下的莫过于足，现以最尊贵的头，去接触佛最下的足，可说是种最恭敬最虔诚最尊重的礼敬，亦即是身业清净的致敬。

在此或有人问：佛陀如果降落地上，行头面接足礼，自是没有问题，但佛现在空中，胜鬘等在地上，怎能行接足礼？如佛真的在高空，胜鬘等行接足礼，那是内心运想名接，并没有什么不可的，实际佛是来到地面，因而这里说的行接足礼，自更没有问题，试问有何可疑？

「咸以清净心」，这是清净意业的致敬。能够见佛是极希有难得的，决不能用染污心或烦恼心面对佛陀，所以胜鬘及其眷属，咸以最极清净的心念向佛致敬。

「叹佛实功德」，这是清净口业的致敬。从父母的来书中，知道佛有无量无边的真实功德，现在面对佛陀，没有其他话说，唯有以清净口业，赞叹佛陀的功德。

从胜鬘及眷属这句颂看，不但胜鬘一人见佛，后宫所有眷属，都得同时见佛，不但胜鬘说此经，同时还有其他的人在，所以题为胜鬘夫人说，是以胜鬘为领导的代表，如以为只是胜鬘一人，那就大错特错。如『见佛、礼佛、赞佛等，都是胜鬘和她底眷属所共作的』，可得证明。

卷003

甲二 正宗分

乙一 菩萨广大因行

丙一 归信

丁一 赞佛德

如来妙色身，世间无与等，无比不思议，是故今敬礼。

本经序分，已经讲完，从此以下，讲正宗分。在这科中，分两大段：第一叫做菩萨广大因行，是明菩萨所修的因行，广大无边，如六度万行等，决不是二乘所修的因行可比；第二叫做如来究竟果德，是明如来所证的果德，究竟圆满，如三身四智等，亦不是二乘所证的圣果可比。『大乘是通因通果的，菩萨的因行是大乘，如来的果德也是大乘。约佛的果德，也名为一乘。若离大乘而另谈一乘，那是离因说果了。菩萨的因行与如来的果德，是一贯的，修菩萨的因行，所以得如来的果德；依如来究竟的果德，所以发起菩萨广大的因行。本经特别的显示此意，足以纠正世俗似是而非的谬说，所以约此科经』。这是印顺大师在《胜鬘经讲记》中所说的，特引于此。

在菩萨广大因行的一科文中，又分归信与愿行的两大段落。归信，就是归依三宝，信奉三宝。胜鬘本是一位了不起的大菩萨，可说久远以来就已归信三宝，为什么还要归信？这因她在现生当中，刚刚开始见佛，依修学佛法的程序，必要先归信三宝，然后再发心受戒，更进一步就是发愿以及修行。胜鬘现顺著这个程序，所以先归依三宝，信奉三宝。诸位不要以为我在过去生中，已经归信三宝，现在不须再行归依。依小乘佛法说：归依三宝是属尽形寿的，就是你所得的归依体，只是在这一生命中发生作用，到了这个生命结束，归依体也就失去。现在再来做人，有因缘接触到三宝，就得重行发心归依。归依是入佛门的第一步，不经归依手续，不得称为三宝弟子，所以须先归依。这科文中，又分三段，先赞佛德，共有五颂。

赞佛德中，初颂总赞，亦有说为是赞佛的化身，下颂则是赞佛的法身德。『这可能是这样的，因为，胜鬘以至诚心感佛现身而见佛，见此佛而赞此佛身，从所见明净无比的佛身，而深见如来的真实功德。胜鬘所赞，当前现见的即明净的无比佛身』。

「如来」，为佛的十种通号之一。有多种的解释：一、『如诸佛来，故名如来』；或说『后佛出世，如同先佛再来』。如现在有佛出现到这世间，他的名号等虽不尽同。但实如过去诸佛再来，没有什么不同的，所以称为如

来。二、从性空者说：如指诸法的空寂性，空寂性是永恒如是的，所以称如；来指诸法的缘起有，存在的诸法皆从缘起中来，所以称来。《金刚经》说：『如来者，无所从来，亦无所去，故名如来』，此亦可作性空者的如来解说。三、从真常者说：如指千古常如而不变的如来藏说，因这是在圣不增，在凡不减的，所以称如；来指随缘而来世间教化众生说，因圣转染为净以后，仍可随染缘而来世间的，所以称来。四、就唯识者说：唯识就诸法的本体，立有根本与后得的二智：根本智亲证真如，所以称如；后得智变相而缘，所以称来。如来所以说为通号，因不论什么人得到成佛，都可称为如来的。

「妙色身」，是说现在显现于胜鬘前的如来色身，是极微妙的，与众生所有的色身，有著极大的不同。佛身的色相微妙，不仅本经是这样的讲，《法华经》中龙女所赞美的『微妙净法身，具相三十二』，亦是显示这一意趣。

佛的微妙色身，不但是极端的清净庄严，而且是光明普照的，当然是超世间而到达最极圆满的境地，所以非特「世间」的凡夫圣人，「无」有可以「与」佛相「等」的，就是欲界天及色界天的天人，亦不能与佛的色身等量齐观。不但世间的众生不能与佛相等，就是世间的任何一样东西，亦「无」一样可「比」喻如来的。《华严经》说：『佛身一切不可为喻，有时以虚空比佛身，实际也还是不足为喻的，无人与如来相等，无法为如来作喻』。为什么？因如来的微妙色身，超过了世间的心想，不是凡情所能测度得到的，所以说为「不」可「思」；而如来的微妙色身，超过了世间的语言，不是凡人语言所能说得出的，所以说为不可「议」。如是不可思议的微妙色身，是为佛弟子所当敬礼的，「是故」我「今敬礼」如来。

如来色无尽，智慧亦复然，一切法常住，是故我归依。

佛的功德是无量无边的，如要一一的赞叹，是绝对不可能的，普通大都是以三德赞佛，而这又有两类不同：一类是智德、断德、恩德；一类是法身德、解脱德、般若德。前者是大小乘通常用以赞叹的，后者是真常大乘所用以赞叹的。现在本经的赞佛，是用后一类的三德赞。

佛陀的三德是对众生的三障说的。众生界的三障是报障、业障、烦恼障。对报障而说法身德，对业障而说解脱德，对烦恼障而说般若德。法身是佛之所以为佛的基本，如不证得法身，就不得名为佛。证得的法身，必然是清净的，在清净的法身上，决没有如凡夫果报身的各种过非，所以其次就说到解脱德，而解脱德的成就，不是无因而自然的，是由修习般若妙慧所成，所以再次就说到般若德，这是三德的必然次第。虽有三德，实不出于二义：约累无不尽义说，有解脱德的成就；约德无不圆义说，有法身、般若二德的成就。

古德还有这样的解说：『累无不尽，不可为有；德无不圆，不可为无，名为中道。是故经云：佛性名为中道种子，中道之法名之为佛』。本于这一解说，可知三德只是一义。如依《涅槃经》说：三德是不一不异，不纵不横，称为三德秘藏。而这三德秘藏，是一切众生所本具的，众生所以未能开显三德，是由三障之所障蔽，一旦将此三障破除，三德秘藏立刻开显。可见三德每个众生都具有的，不过要用一番工夫才能证得。胜鬘见到佛陀的微妙色身，因而就以三德赞叹佛德，并求从佛德的赞叹中，开显自己本有的三德。如是赞叹佛德，就有甚深意义。

「如来色无尽」者，此颂是赞法身德，首论诸佛法身是否有色。这在佛教学者中，是有相当诤论的。有的说：佛是有色的。这派学者引述很多经教证明，《泥洹经》说：『妙色湛然常安稳，不随时节劫数迁』。《涅槃经》说：『如来舍无常色获得常色』。又说：『言非色者，即是声闻缘觉；言是色者，即是诸佛如来解脱』。《大法鼓经》说：『常解脱非名，妙色湛然住』；又说：『诸佛世尊到解脱者，彼悉有色，解脱亦有色』。《地论》说：『如来相好庄严为实报身，何为不信』？又如经说：『菩萨广劫作相好之因，如何无果』？『以文义推之，当知法身有色』。具有妙色，固是真常大乘的特色，但小乘学派中的大众系，早就曾经这样说过：『如来色身实无边际……如来寿量亦无边际』；同时又说：『佛偏在』，本此可知大众系的学者，亦是主张佛有色的。另有人说：佛是无色的。这派学者亦有他们的圣教为证。《涅槃经》说：『愿得如来无色之身』。《文殊十礼经》说：『无色无形相，无根无住处，不生不灭故，敬礼无所观』。佛身无色说，不特一分大

乘学者这样说，小乘学派中的说一切有部及上座部，亦是主张佛入灭后是无色的。可见这问题在大小乘学者中，都有不同的看法和解说，实是值得探究的一个课题。

站在主张佛有色的立场，对主无色者批判说：你们所以说佛果无色，最大的理由在色是有碍的，证得最高无上的佛果，绝对是自由自在的，不再受任何的拘碍。假定是这样的话，那我就提出反证，如心是缘义，这是大家共认的，既然心是缘义，应说佛果无心，现在我得问你，承不承认佛果无心？不特大乘学者不承认无心之说，就是小乘学派中的大众部及上座部，亦说佛入灭后还是有心的。不过佛所有的心是无缘之心，非同凡夫所有的缘虑之心。既承认佛有无缘之心，为什么不承认佛有无碍之色？如说无碍不可叫做色，则佛无缘亦不应说有知，其理是一样的。无缘既可有知，无碍何妨名色。

站在主张佛无色的立场，对主有色者批判说：你们主张佛果有色，『法身既有无碍之色，应处无碍之宅，应著无碍之衣』。可是事实上，法身是徧一切处而无所不在的，不但没有住在无碍宅中，亦没有著无碍之衣，怎么可说佛果有色？况且僧肇在《净名经注》中说：『至人空洞无像，岂国土之有恒』？又道生在《法身无净土论》中，说明法身没有所居的净土，这都是显示法身无色的，你们为什么一定要说佛果有色？

两派学者，各有他们的圣教为依，理论为据，所以始终诤论这个论题，没有办法获得一致结论。于是另有调和派，站在中观的立场，引用龙树的偈说，以结束这一论诤。龙树《中观论．观法品》说：『诸佛或说我，或说于无我；诸法实相中，无我无非我』。套用这个偈颂，亦可作这样说：『诸佛或说色，或说于非色；诸法实相中，非色非无色』。当知佛说我与无我，都是适应众生的根机而说的，但在诸法实相中，根本没有我及非我的可得。同样应知：佛说色与非色，亦是随顺不同的机宜，而作不同的宣说，如从诸法实相中去观察，色与非色了不可得，还有什么可说？这确是极为活泼的一种说法，亦可解决无谓的纷争。

现在姑以佛陀的法身是有色谈，而这庄严微妙的色相，是无有穷尽的，尽未来际都是如此的，不会到相当的时候，就成断灭而归乌有。正因色相常住无有穷尽，所以能于一切时一切处，随顺无尽众生的请求，而有无穷尽的应物现形，以度化无有穷尽的众生。

「智慧亦复然」者，是说佛陀的智慧，亦如佛陀的色相，是常住而无有尽的。无尽智慧，是显佛陀智慧的无量无边。《法华经》说：『诸佛智慧甚深无量，其智慧门难解难入』。在明色无尽后，接著说智慧无尽，因既有绝妙的色身，当即有超群的智慧。智慧是属于心的，大乘学者说佛有心，这是一致而无诤论的；小乘学派有不同意见：如有部学者，说佛入涅槃，就灰身泯智，不但没有色，亦复没有心；但上座部等，说佛入涅槃，色身虽没有了，但断烦恼的净智，仍继续的存在；而大众部的学者，如前所说，不但承认佛陀有色，且亦说佛陀具有智慧。佛的智慧无量无边，当然是湛然常住的。

在此有人说：上来胜鬘见到佛的金容，现在赞叹佛的微妙色相，自是没有问题的，前既没有说到智慧，为什么现突赞叹佛的妙智？当知这是以色类智，意显佛既有绝妙色身，当亦具有超群智慧，所以不妨予以赞叹。进一步说，在前赴感中，实是显示色智两者的，因知胜鬘的求感，才立即前去赴应。赴应是色身，所以普放净光，形色无比，佛的微妙色身，当然值得赞叹；知感是智慧，没有智慧怎知胜鬘的诚求？是以现在双叹色智。

「一切法常住」者，是说不但佛的心色是无尽的，就是如来大功德聚的一切法，无一不是常住的。如本经（法身章）说：『过于恒沙不离不脱不异不思议佛法成就，说如来法身』。无常的不足以归依，唯有常住无尽的，才是究竟的归依处。所以接著说：「是故我」胜鬘及诸眷属，至诚而恳切的「归依」真实常住的如来。如来所具有的三身，每一身都是常的，不过其常不同：法身是法尔凝然常，因为绝对是没有变易的；报身是不断常，因为一受已去更不间断的；变化身是相续常，因为随机应物而恒相续的。如依《璎珞本业经》说：『有二法身：一、果极法身；二、应化法身。其应化法身，如影随形，以果身常故，应身亦常』。由于一切常住，所以今当归依。

降伏心过恶，及与身四种，已到难伏地，是故礼法王。

前赞法身德，此赞解脱德。解脱是对束缚说的，如众生在生死苦海中，为无量烦恼之所束缚，为一切染业之所束缚，为各种苦果之所束缚，且被这惑业苦三者缚得紧紧的，不论怎样的挣扎，都无法获得解脱。但到最高佛果位时，烦恼固已断除干净，染业亦已彻底清除，因惑业所招感的苦果，在如来身中当更没有，因此，佛就得到大解脱大自在，而这就叫解脱德。现在依据颂文表达其义。

「降伏心过恶」者，是显内心的解脱。心过恶，是指内心中所具有的过失罪恶，虽可代表一切的过患，但主要是就内心中的各式各样的烦恼，因烦恼而造成的种种有漏业说。佛在因地行菩萨道时，开始用功修行，直到菩提树下成佛，已将内心中的任何一种过患，都已彻底的予以降伏，所以说降伏心过患。降伏是对断除说的，经中有时有所分别：断是彻底的断除，如拔草的连根拔起；伏是暂时的压抑，如以石压草一样。因而，佛法有所谓断烦恼与伏烦恼的差别。烦恼连根断除，就不会再起活动，暂时压伏烦恼，在有力量控制时，固不起活动作用，一旦控制的力量，或者松懈下来，或者根本消除，就又生起活动作用，所以降伏是不能彻底消除的，必须连根断除才行。不过这里所说的降伏，是代表佛陀的解脱德，应作彻底断除解说。伏断在经典中，有时又作这样分别：伏可叫做暂断，即暂时的断除，未实在的断除；断可叫做永伏，即永远的降伏，没有再起的可能。唯在佛陀的立场说，不但永远伏断一切烦恼，就是烦恼的习气，也已彻底的扑灭，不留丝毫的过恶，在身心中起不良的作用，所以得成解脱德。

「及与身四种」者，是显外身的解脱。前说没有心的过恶，是在意业上讲，现说没有身的过恶，是在身口二业上讲，综合来说，就是三业清净。能远离身心的过恶，使三业得到究竟清净，唯佛与佛，不是其他任何人所能做得到的，所以佛有解脱德。身在经论中有两种不同说法：一是身根的身，仅代表五根中的身根，其范围是很狭的；一是根身的身，不唯代表身根，是包含五根的。这里所说的身，不能当身根讲，应作为根身讲。还有，经中常常说到身心两字，心即代表内心，身则含有口业，是以这里所说的身，亦包含

了口。在身口上通常所犯的四种过恶，是指杀、盗、淫、妄的四者。这四种过恶，在佛法说，是很重的罪恶，凡是佛弟子，都应严格的防护不犯，所以在佛所制的戒律中，不论在家戒，出家戒，小乘戒，菩萨戒，都要守持这四戒，如果犯了，其过恶是很大的。这句颂文，如在身上加『降伏』两字，在种下加『过恶』两字，读为『降伏身四种过恶』，那就更加明白。完成无上大觉的佛陀，不但降伏了内心的一切过恶，即身口的四种过恶，亦彻底的予以降伏，绝对不可说，成了无上正觉的佛陀，还会有杀生、偷盗、邪淫、妄语的四种过恶。在此有人这样说：佛的解脱，不论什么过失皆舍，为什么这里偏说离于恶业？原因分开来说：般若是除烦恼的，解脱是免恶业的，法身是离大苦的，这里既说解脱，乃特偏说离业。

「已到难伏地」者，如来的三业既然得到究竟清净，不再有微尘许的过患存在，当然就已到达难伏地了。难伏地，就是通常所说的佛地。难伏，如说到娑婆世界的众生，就会说『众生刚强，难调难伏』；还有众生的烦恼，极为坚强而不易降伏的，亦称难伏。但称为难伏地，就专指佛地说。到了最高佛果的地位，就能降伏一切天魔外道，天魔外道无法得以降伏佛陀，佛为世出世间一切邪恶力量所难降伏得了的，所以叫做难伏地。不特外在的魔外，降伏不了佛陀，就是生老病死，对佛亦无可如何，所谓『生不能生，老不能老，病不能病，死不能死』，所以叫做难伏地。除了佛陀，当然不是任何人所能做到。

降伏心过恶及身四种过恶的佛陀，自必具有广大无边的功德，「是故」我胜鬘及诸眷属，今以最极恭敬至诚的心，「礼法王」。法王是佛陀的别名，王是自由的意思，法是代表真理。佛已体悟究竟真理，对于诸法究竟真理，已经获得自由自在，不会再对真理陌生。《法华经》说：『佛为法王，于法自在』。我们对于真理所以不能体悟，所以不能自由的安住在真理之宫，过著自由自在的真理生活，原因就是为惑业之所蒙蔽系缚。为佛子者，不敬礼于法得到自由的法王，还敬礼什么人？所以说礼法王。

知一切尔炎，智慧身自在，摄持一切法，是故今敬礼。

这是佛陀三德中的第三般若德。般若，依一般说，就是智慧，所以般若德，是即显示佛陀智慧的圆满，无所不知，无所不了。尔炎是印度话，中国译为所知，就是所知道的一切事物，或是所认识的一切客观境界。一切所知，其所包含的境界是很多的，世出世间的一切法，无不包含在内。世出世法是那样的多，凡夫智慧不论怎样大，要想完全认识一切境界，那是绝对做不到的，唯佛始能了知世出世间一切诸法，所以说「知一切尔炎」。小乘学派中大众系的学者说：『一剎那心了一切法，一剎那心相应般若知一切法』。佛能普徧的认识一切法，由此可得证明。原因佛于久远劫中修广大行，到了成佛时，具有广大的世俗智，自发的胜义智，所以能够了知一切。

佛为什么能知一切所有境界？是因得到「智慧身自在」的原故。身在梵文叫做萨迦耶，译来中国是聚的意思。佛有无量无边的智慧聚集，所以智慧身，实即智慧聚。佛聚积有无边智慧，对于境界的认识，当能得无碍自在，所以智慧身自在。我们对于一切所认识的对象，往往对这境界认识，对那境界就不认识，因此，对一切境界的了知，不能得到自在，原因就是没有积聚无量无边的智慧。佛于三大阿僧祇劫中，积聚无量无边的智慧，所以对于境界的认识，无不得到自在无碍，原因能够不假方便的，任运自然的要知就知，不会要假什么思索，所以说为自在。

佛既成就了智慧身自在，因而不论拿什么给佛去认识时，佛都会当下了解，而且认识得比任何人都来得深刻透彻，佛决不会说我不认识这东西。佛是一切智人，《放牛譬喻经》中有著这样最好的说明：一次摩伽陀国的频婆娑罗王，请佛及五百弟子，作三月的供养，因每日要供养新鲜的牛乳及酥酪，特令放牛人住在佛附近的地方，同时王为怜愍放牛人的无福，要他们去见佛以种善根。诸放牛人在往见佛的途中，共同这样的议论说：我们常听人说，佛是一切智者，怎知佛是一切智者？诸如《四韦陀经》中所有六十四种伎艺，佛为太子时广学多闻，对此有所了知，并不是件难事，但佛从来没有放过牛，对于放牛的秘法，不一定能够知道，假定对这亦能了解，那就真可称为一切智者。大家这样商量后，就走到佛的面前，对佛加以礼敬已，向佛问道：『我们是一群放牛的人，但要怎样照顾牛群，始能使牛长得健壮？始能

令牛更为蕃衍』？佛为他们一共说了十一种养牛的方法，就是知色、知相、知刮刷、知覆疮、知作烟、知好道、知牛所宜处、知好度济、知安隐处、知留乳、知养牛主。放牛的人听佛开示后，心里这样想：我们所知道的牧牛方法，只有三四种，放牛师们亦不过知五六种，佛会说有十一种放牛法，实是一切智人。

一切智者的佛陀，对于一切境界，固然无所不知，无不通达，同时又能「摄持一切法」在心中。佛陀的圆满智慧，在唯识学上，叫做大圆镜智。镜能摄持一切法，使一切法无不显现在镜中，虽一切法显现在镜中，一切法仍能保持不坏，名为摄持。诸法显现于如来的大圆镜智中，而佛运用他的智慧，于念念中了知一切法，并能保持从不忘失的。所以佛陀的大智，一方面能摄持一切法，一方面能保持一切法。佛既具有这样圆满无缺的智慧，「是故」我胜鬘及诸眷属，现「今」要向一切智者的佛陀，行最高的「敬礼」，以示对佛陀的崇敬。

敬礼过称量，敬礼无譬类，敬礼无边法，敬礼难思议。

上已分别的赞叹佛陀的三德，但佛德是无量无边的，要赞叹无法赞叹得完，所以现在只好再来总结赞叹。为什么如此？有人以为只像上面那样的赞德，如来功德就变为有限有量，现为显示佛德无量无边，要想赞叹是无法赞叹得完的，真是所谓叹所不能叹的，所以特再总叹。

从现实世间看，具有体积的东西，是有轻重不同的，要想知道某样东西的轻重，只要用秤一称就可知道，叫做称。具有体积的东西，亦有长短不同的，要想知道某种东西的长短，只要用尺一量就可知道，叫做量。可是佛陀所具有的功德，是超过称与量的，称固没有办法称出佛陀的功德，量也没有办法量出佛陀的功德。像这样超过称量数目的佛陀功德，我们不敬礼还敬礼什么人？所以说「敬礼过称量」。譬是比喻，类是类似。世间的事物，如果不了解，可用譬喻显示，经过譬喻说明，我们就得了解。一样东西好不好，只要放在一起比一比，就可以立刻分别出来。如说『不怕不识货，但怕货比货』。但是佛的功德，超过譬喻所譬喻，譬喻不能譬喻佛的功能；超过比类

所比类，比类不能比类佛的功德。如世间国王所掌握的势力，尚且无碍自如的运用，何况佛的种种微妙功德？当更不是喻所能譬的，所以说「敬礼无譬类」。

边是边际，如从这边到那边，走到尽头，是为边际。世间的一切法，在时空中，固各有其一定的限际，但佛所具有的功德，在时间及空间方面，都是无有边际的。佛法有两句话说：『竖穷三际，横徧十方』。竖穷三际，是即显示在时间方面，找不到它的边际，如说『无始无终』，更明白的表达了此意。横徧十方，是即显示在空间方面，找不到它的边际，如说『无边无中』，亦十足的表达了此意。佛陀具有无边功德法，我不敬礼佛陀还敬礼什么人？所以说「敬礼无边法」。思是内心的思量，议是口头的言议。世间任何东西，运用心思可以思量得出，运用口议可以议论得出，但佛所具有的无量无边的功德法，不可以心思，心思之所思及不到的，所以叫做难思；不可以言议，言议之所议及不到的，所以叫做难议。佛既具有不可思议的功德，我应向佛致最高的敬礼，所以说「敬礼难思议」。

严格的说来，佛陀的功德，是赞叹不尽的，不但我们凡夫赞叹不尽，就是二乘圣者，大乘菩萨，亦是赞叹不完的，甚至诸佛互赞，亦复叹莫能穷，所以在无办法中，只好举此四义，来结赞佛的功德。

丁二 求摄受

哀愍覆护我，令法种增长，此世及后生，愿佛常摄受。

赞叹了佛的功德，接著就恳求佛的摄受。佛有殊胜的功德，做佛弟子的，求佛陀摄受，当能得佛慈悲允许。不但大乘的归信，会有摄受的要求，就是通常的归依说到『愿大德忆持慈悲护念』时，也就是求摄受的意思。

「哀愍」，是慈悲的意思；「覆护」，是加被庇护的意思。哀愍覆护，就是慈悲加被。「我」，是胜鬘夫人的自称。为什么要求佛陀的慈悲加被？因胜鬘在行菩萨道的过程中，难免会遇到种种的魔难，为求菩萨道的顺利进行，不得不求佛陀的慈悲加被；同时，为了使「令」自己的「法种」，得继续不断的「增长」，亦不得不求佛陀的慈悲加被。行菩萨道者的最高目的，

是为成佛，然而怎样才得成佛？这就是要证得清净法身。法身的种子，本是每个众生所具有的，所以每个众生都可成佛，但因未能将之薰发增长，所以我们不能成就法身，也就不能得到成佛，而仍流转于生死中！现在求佛加被，就是希望自己潜在的法身种子，假藉外缘的薰习引发，如归依、受戒及在佛法的修学中，使本有的法身种子，一天天的生长发展起来，到了最后成熟圆满，就成佛了。不但「此世」求佛覆护我，就是未来的未来的「后生」，亦「愿佛」陀慈悲「常」常的「摄受」我，使我永远的在佛道中顺利前进，不因遇到魔障而生退屈。求佛加被，是很要紧的一著，为佛子者不可忽略。

我久安立汝，前世已开觉，今复摄受汝，未来生亦然。

胜鬘既向佛陀请求摄受，佛是慈悲而无求不应的，所以就答应她的请求。胜鬘本只请求现在及未来的加被，而佛却推到过去说：我于过去生中，老早就加被你了，不过你不知道，或是已经忘了，所以说「我久安立汝」。安立，在其他的地方，叫做施设，发心修学佛法的人，如果是久修人天法的，佛以人天乘法开导我们，就是把我们安立在人天法中；如果是修二乘法的，佛为我们说二乘法，就是把我们安立在二乘法中；如果是发心行菩萨道，佛就为我们宣说大乘佛法，而将我们安立在大乘法中；如是名为安立。是则大圣佛陀，无时不在安立众生住圣法中。

我久以大乘佛法教化你，使你安住在大乘佛法中，而你确也在大乘佛法的行化中，体悟了佛法的甚深义，所以说「前世已开觉」。本此可知胜鬘不是在现生中，才依佛法的修学得到开悟，早在过去世行菩萨道的时候，就已明白佛法的道理而觉悟了，所以胜鬘实是久修大行的菩萨。关于安立与开觉，古德曾有这样的分别：安立，是安立功德；开觉，是开启智慧。安立，是令发菩提心；开觉，是使修菩提行。虽可作这样的分别，但实际说来：安立，是约佛的说法教化说；开觉，是约胜鬘修学开悟说。

过去生中我既摄受了你，到了现生，你得到父母的来信，知道我的无边功德，要求能够见我，我就立刻现身于空中，令你得见，现在你又请求我摄受，我岂有不摄受的道理？所以说「今复摄受汝」。不但现生如此，就是「

未来生亦然」。总之，在你未成佛前，尽未来际行菩萨道的过程中，我都同样的摄受你，加被你，让你好好在菩萨道中前进，不要退失菩提心，不要怕众生难度！

我已作功德，现在及余世，如是众善本，惟愿见摄受。

胜鬘听了佛陀上面的一段话，知道过去佛已加被摄受她，知道自己过去在佛法中已得开觉，因而也就明白自己在过去生中已经做了很多功德，所以说「我已作功德」。但一个人做功德，不要得少为足，不要以为今天做了一点功德，明天就不要做了，只要肯做功德，功德是永远做不完的。胜鬘现在向佛表示：过去我虽做了很多功德，但我并不认为我的功德已经做到圆满，「现在」以「及」未来的「余世」，还要继续不断的在佛法中广修功德，以期所应做的功德得到圆成。我以「如是众」多的功德「善本」——善根为基础，「惟愿」佛陀慈悲「见」怜于我，常常对我加以「摄受」，使我不断的在菩提大道上前进，最后终于得到成佛。

佛法讲摄受讲加被，与一般宗教的求庇佑，的确有著实质的不同：佛是很慈悲的，确可加被摄受我们，但这还要我们的本身，具备被摄受被加被的条件，然后才能得到佛的加被摄受，不是我们自己什么不做，不持戒，不布施，不修学任何一种法门，到时佛就自然的令我们解脱或成佛。可是老实告诉诸位：世间没有这么便宜的事，一定要本身先修集了很多功德善根，然后再加上佛陀加被的力量，才能在菩萨道中，安安稳稳的前进。其他的宗教说，你只要信，就可得救；佛法说，你要本著佛陀的开示去行，才能得到佛陀的加被。如果自己不去实行，一味等著佛陀的加被，那你永远成为生死凡夫，要想做菩萨以及成佛，请你慢慢的等著，不是那么容易的。且这样的求佛加被，与神教者的求神保佑，根本没有差别，那又何贵乎有佛教？

尔时，胜鬘及诸眷属，头面礼佛。

「尔时」，就是归信圆满的时候。胜鬘请佛摄受，佛已慈悲允许，自然是很欢喜的，所以这时，「胜鬘及诸」后宫的「眷属」，为了感谢佛的慈悲摄受，所以就很诚恳的「头面礼佛」，向佛致最崇高的敬意。

丁三 蒙授记

戊一 胜鬘得记

己一 记因

佛于众中即为授记：汝叹如来真实功德，以此善根，当于无量阿僧祇劫，天人之中，为自在王，一切生处，常得见我，现前赞叹如今无异。当复供养无量阿僧祇佛，过二万阿僧祇劫。

这是蒙授记的一段文。授记，在佛法中，特别是在大乘佛法中，常常讲到的。不过有通别的两种：就通授记说，如说『一切众生皆得成佛』，这即是为一切众生授记，以示每一众生，将来都得成佛。就别授记说，如专为弥勒菩萨，或专为妙慧童女，或法华会上各别为舍利弗等，或现在为胜鬘夫人授记皆是，这是特别为某一个菩萨行者授记，告诉他再经过多少时的修行，就可得到成佛。佛为众生授记，是佛十力中的一力。因佛运用后得智中的世俗智，能够了知未来世的一切差别之相，所以能对授记者的未来成佛的名号，依正庄严的情况，佛及众生的寿命劫数等，一一都能记得清楚无遗。此外还有现前授记与展转授记的差别，这如《法华经》中说得极为明白。现在胜鬘既是佛前授记，又是为佛特别授记，当然是极殊胜而又极为难得的。在胜鬘授记中，又有记因与授果的不同。记因，就是记明胜鬘在因中行菩萨道的简单经过情形，以及所要经过的时间。

胜鬘归信佛法并求佛的摄受，「佛」陀慈悲应允，且「于」大「众」之「中，即为授记」说：从「汝」上面赞叹佛的功德中，已有极为深刻的理解，本著你所理解的，称「叹如来」所有的「真实功德」，自会恰到好处。如我们对某人的尊重恭敬，原因是对他的赞美。赞叹佛陀的功德，不是仅为表扬佛陀的，自己亦会因此得到善根，如普贤十大愿中，第二就是称赞如来愿，所以赞叹佛的功德，实际也是一种修行，能多赞叹佛的功德，就能种下福德善根。佛对胜鬘说：你即「以此」赞叹佛功德所得「善根，当于无量阿僧祇劫」，在「天人之中为自在王」，为诸天人的恭敬尊重。

阿僧祇是印度话，中国译为无央数。劫在印度叫做劫波，中国译为时或长时，在印度文化中，对于时间，有两个特别名词：一名剎那，代表最短的时间，没有一个时间，比剎那更短的；一名劫波，代表最长的时间，向来分有小劫、中劫、大劫的三种。以小劫说：据印度的相传，人类出现于世，最初的寿命有八万四千岁，在这长时间中，过一百年减一岁，一直减到十岁，是为人类最高寿命，名为减劫。从此以后，人类的寿命，又开始增加，过一百年增一岁，一直增至原来的八万四千岁，是为增劫。这样一增一减，名一小劫。一小劫的时间，已经无法计算，何况一个无央数劫？更何况无量无央数劫？其时间之长，就是以天文数字来计算，也没有办法计算得出。

以轮回五趣说，都是众生展转趣生的地方，所以我们众生，时而天上，时而人间，时而三恶趣，没有一定的。胜鬘夫人，既已发菩提心，广修菩萨大行，积集无量善根，当然不会再堕落到三恶道中去，所以唯有在人天中来往，而且在人天中做自在王。自在王，呆板一点说，在人天中行菩萨道，如向来所分配的：在十信位为铁轮王，在十住位为铜轮王，在十行位为银轮王，在十回向位为金轮王，至于圣位的十地菩萨，初地为四大天王，二地为忉利天王，三地为夜摩天王，四地为兜率天王，五地为化乐天王，六地为他化自在天王，七地为初禅天王，八地为二禅天王，九地为三禅天王，十地为四禅天王。活泼一点说，就是胜鬘无论生在天上或人间，都能做自由自在的领导者。如做工商的，能在工商界起领导作用，办文化教育的，能在文教界起领导作用，干新闻事业的，能在新闻界起领导作用。总之，凡在某一机构，或某一个集团，做领导的人物，都叫自在王。如《维摩经．方便品》所说的维摩居士：『若在长者，长者中尊；……若在居士，居士中尊；……若在剎利，剎利中尊；……若在婆罗门，婆罗门中尊……』。

在此所要了解的，菩萨在人天中做领导者，并不是为名誉、为地位、为权利，而是为了利益众生。就行菩萨道的人说，如在任何阶层握有领导权，说法的力量就大。中国有句俗语说：『人微言轻』，就是你社会上没有相当地位，那你不论说出什么话，是都没有什么份量，你提出什么高明意见，也没有人要听或附议，一旦你在社会上有了地位，那怕是一字不识，更谈不上

人格道德，但你说出来的话，大家都乐意听从，认为你说得很对。特别是在华侨社会，如你做了什么会长之类，讲话就有人听，而且响亮得很，否则，任你有怎样崇高的人格和高深的学问，亦是没有用的。菩萨为度众生做领导者，所以佛记胜鬘夫人，在人天中做自在王，以化导广大的天人。

在人天中做自在王，固然是很理想，但如在所生处，不能常得见佛，还是不美满的，因就佛弟子的立场说，能常得见佛总是好的。佛对胜鬘说：你以赞佛功德所得的善根，不但在人天中做自在王，而且将来在你「一切」所「生」之「处」，不论是此世界，他世界，此国土，他国土，都能「常」常的「得」以「见」到「我」释迦如来。佛之所以这样说，因前胜鬘请求佛常摄受，佛陀曾说不但过去现在摄受于你，就是未来生中亦同样的摄受你。既然如此，今你能在我的面前，赞叹我的真实功德，将来每次见到佛时，从你所得的甚深悟境中，「现前赞叹」佛的无量功德，「如」你「今」于我前赞叹佛功德，是毫「无」别「异」的。因此，见佛赞叹，是极为希有难得的。

以佛法说，一个佛弟子，能常见到佛，或生在佛世，不特非常理想，而且有大福德和有大善根。经说生在佛前佛后，是为八难之一。如释尊未出世时，我们已来做人，自无可能见到佛，或佛灭度以后，我们始来做人，当亦无缘见到佛，不能见到佛，是极大苦恼，所以为佛弟子者，常愿得能见佛。我们现在虽是生在佛后，但不幸中的大幸，就是还能见到佛像，还能听到如来正法，可说仍是有福德善根的。胜鬘在行菩萨道的过程中，因积有无量功德善根，所以随所生处，常得见佛，或见释尊，或见他佛。

在此成问题的：胜鬘现在这个生命会要结束，佛陀化身亦有他一定的限期，到了化身示现入灭，不一定再出现这世间，怎会生生常得见佛？就见佛的化身说：佛的化身入灭，不是一灭永灭，仍以不同的化身出现世间，胜鬘结束这个生命，又以新的生命姿态出现人间，佛既从不舍弃胜鬘，胜鬘又复植有善根，当可续得见佛，称赞佛诸胜德。如以胜鬘为八地菩萨说，不特可常见佛化身，且能见佛受用身，或见佛的报身，诸功德聚所成就的报身，能够长期的住在世间，为大火之所不能烧毁的，所以胜鬘得常见佛，而赞佛的殊胜功德。如是说为『一切生处常得见佛』，有什么不妥？还有一种说法。

就是胜鬘出生的所在，纵然不一定都有佛出世，可是由于她的福德因缘，佛常放出慈光，照耀著她，摄受著她，使她得以独自常得见佛，自亦未尝不可。能不能见佛，全看自己的善根福德。

胜鬘在无量阿僧祇劫的长时期中，广修诸菩萨行，不但见佛闻法而已，而且「当复供养无量阿僧祇佛」。讲到供养佛，每个菩萨行者都要奉行的，如《金刚经》中佛举自己的经验说：『我念过去无量阿僧祇劫，于然灯佛前，得值八百四千万亿那由他诸佛，悉皆供养承事，无空过者』。菩萨在因中修学时，所遇到的佛究有多少，大小乘的说法不同：小乘说：初阿僧祇劫值遇六万五千佛，第二阿僧祇劫值遇六万六千佛，第三阿僧祇劫值遇六万七千佛；大乘说：初阿僧祇劫值遇五恒河沙这么多佛，第二阿僧祇劫值遇六恒河沙这么多佛，第三阿僧祇劫值遇七恒河沙这么多佛。大小乘所说值佛，多少是有很大出入的。不特如此，《涅槃经》中还说第十法云地菩萨，仍要事奉八恒河沙这么多佛，才得成佛。原因遇到佛多，供养心的不断，始能圆满福德庄严，怎可不求多见佛、多供养？

原来，见佛闻法，旨在修集智慧，供养诸佛，旨在修集福德。修学大乘佛法的菩萨，必要福慧双修，然后才得成佛。佛是无上觉者，我们见到佛陀，须要随分供养。谈到供养，不要立刻想到供养一个红包，或是供养一些日常用品，这虽也是供养之一，但真正的最上供养，是依佛所说的切实去行。经说：『诸供养中，法供养最』，正是显示这一意趣。依著佛法自修化他，确是最为无上供养。像这样的供养诸佛，还要经过好久时间才得成佛？「过二万阿僧祇劫」的长时间，就可成为无上正觉。为什么还要经过这么久的时间才得成佛？当知通常所说要经三大阿僧祇劫成佛，是就善心相续不断说的，现说要经『二万阿僧祇劫』，可能由于胜鬘的用心，未能做到善心相续，而是或纯或杂的有所间杂，所以时间就特别的拉长。另外还有一种说法，就是身为八地菩萨的胜鬘成佛，本来只还要一大阿僧祇劫就可，但因所化众生的机缘，仍有很多没有成熟，为了化导每个所化机缘的善根成熟，不得不要过『二万阿僧祇劫』，然后成佛以度化此类机缘获得解脱。所以一位佛的成佛，不但要本身的福慧圆满修成，还要看所化的机缘所修善根成不成熟，如

弥勒大士所化机缘的未熟，落在释迦佛后成佛，原因在此。

己二 授果

当得作佛，号普光如来、应、正徧知；彼佛国土无诸恶趣，老、病、衰、恼不适意苦，亦无不善恶业道名。彼国众生，色力寿命，五欲众具，皆悉快乐，胜于他化自在诸天。彼诸众生，纯一大乘，诸有修习善根众生，皆集于彼。

记因已经讲过，现在再讲授果。授果，就是预记胜鬘将来得到成佛之果。不论那位菩萨行者成佛，一定有化主、化土、化众、化法的四者，没有就不可能成佛。现在佛为胜鬘授果，就是依这四者次第，分别为之一一记别。

一、化主：佛说胜鬘将来「当得作佛，号普光如来、应、正徧知」。诸佛如来的立名，从总而言，皆是依德而立，但从别说，亦有多种立名不同：有的从姓立名，如迦叶佛、释迦佛等；有的从声立名，如微妙声佛、最胜音佛、梵音佛、妙音佛等；有的从光立名，如锭光佛、大光佛、宝光佛、净光佛等；有的从喻立名，如满月光佛、须弥相佛、大须弥佛、须弥山王佛等；有的从因立名，如然灯佛、善意佛等。胜鬘夫人成佛，号曰普光如来，是因佛现空中，曾普放净光明，令其生欢喜心，胜鬘见到这净光明，认为最极希有难得，立刻生起愿求之心，所以到成佛时就号普光。

光的唯一功能，就是照破黑暗，但世间的光明，如强烈的电灯光，虽能照满一室，但不能普照大地，太阳光虽可普照大地，但不能徧照一切世界，胜鬘的智慧之光，能够普照无量世界，所以特被称为普光。每一尊佛都有十种通号，如诸大乘经中所说，但简单的只称世尊，处中而言，说有如来、应、正徧知的三种通号。如来前已讲过，兹不再述。应在印度叫做阿罗诃或叫阿罗汉，译到中国叫做应或名应供。应供含义较狭，只有应受供养的一义，而二乘与佛的应供，又略有别，就是二乘只受人天的供养，佛却受世出世间的一切凡圣供养。应的含义较广，不但应受供养，且应杀烦恼贼，应证无生真理。正徧知在印度，叫三藐三佛陀，或三藐三菩提，译来中国，或叫正徧知，或叫正徧觉，或正等正觉，即成正确而普徧的觉者。经中常说这三种通号

，古德说是显示佛的三德圆满：正徧知，是显佛的智德圆满，如来，是显佛的断德圆满，应，是显佛的恩德圆满。我以为这一解说，当亦有它的理由，但亦不必硬性的这样配合来说。

二、化土：化土，就是一佛所化的世界。如释迦佛出现于娑婆世界，是即成为此土的化主。「彼」普光「佛」所有的「国土」，是清净的国土，不像娑婆世界这样浊恶，所以在彼所住的清净国土中，「无诸」地狱、饿鬼、畜生的「恶趣」，唯有人及天的二善趣。恶趣唯有秽恶世界才有，因为秽恶国土的众生，受到恶劣环境的影响，不时生起各种的烦恼，造作种种的罪业，这才会堕落三恶道中去。清净国土中，没有起烦恼的因缘，没有造恶业的机会，那里会有恶趣可生？所以彼普光佛所教化的国土，是绝对没有三恶趣的，当然也就没有三恶趣的大苦。

在清净国土中的人天众生，虽说还有生与死的现象，但衰老与疾病的情形，却是绝对没有的。有情的身体，是四大组合的，佛在经中经常的说到。所组合的身体会不会为老病所缠，就看能组合的四大是精是粗，是看生活环境以及气候是否适调。如四大粗劣而生活环境以及气候又不顺适，那就难免为老病的纠缠；如四大精妙而生活环境以及气候又极顺适，那就自然没有老病苦的袭击。衰恼，就人类说，假定没有中年夭亡的现象，衰恼的痛苦就不会出现；就天上说，没有五衰相现的现象，自亦没有衰恼的痛苦现前。所谓五衰相现，经中所常说到的：㈠、衣有垢染，欲界天人所著的衣服，原来是极清净的，从来不为垢秽之所染污，但到天福快要享尽而将下坠时，所著衣服自然就有垢染出现。㈡、头上花萎：欲界天人头上所戴的各种花，一向都是极为鲜艳的，从来没有枯萎的现象，但到天福快要享尽而将下坠时，头上所戴的各种花，自然而然的就枯萎。㈢、腋下汗出：欲界天人原来是不出汗的，但到天福享尽将要下坠时，腋下就会有汗流出。㈣、身便臭秽：欲界天人的身体，原来是很香洁的，但到天福享尽将要下坠时，身上便有一股异于寻常的气味。㈤、不安本座：欲界天人原本很安然的坐在自己的本座，从来没有不安的现象，到了天福享尽将要下坠时，不期然的不能安然的坐于本座，好像摇摇欲倒的样子。有了这五种衰相现前，其天人就知自己的生命快要

结束，看到其他天子和天女，快乐无间的在嬉戏，想到自己不会再过这样的愉快生活，于是内心生起极大的苦恼，而这苦恼不是世间一般人所能想像的。同时，净土中，都是诸上善人俱会一处，既无爱别离苦，又无怨憎会苦，彼此和乐融洽，当就不会有人事上不适意的现象出现。因为如此，所以经说无「老病衰恼不适意苦」。

恶趣的诸苦也好，人间的众苦也好，这都属于果报，有果必有因，是为因果的必然。净土中，既然没有苦果，当亦没有恶因，所以说「亦无不善恶业道名」。不善恶业道，就是杀生、偷盗、邪淫、两舌、恶口、妄言、绮语、贪、瞋、不正见的十恶业道。净土中的众生，不是终日沐浴在法乐中，就是在享受定乐，一味精进修学，向善坦途迈进，根本不可能去作不善恶业，既然不会作恶，那来恶业之名？恶业之名既无，何来恶业之实？

三、化众：普光如来在净国土中，不是坐享各项安乐，而是度化其国土中的众生。「彼」净佛「国」土中的「众生」是怎样的？就其「色」相说，是庄严健美的，不像秽恶世界的人群，壮色受到衰老的摧残，就其体「力」说，是活力充沛的，不像秽恶世界的人群，强力受到病魔的夺取，就其「寿命」说，是长久而没有中天的，不像秽恶世界的人群，寿命没有固定的标准，中间天亡的固然很多，什么时候死也没有定，而且最长的寿命，不过一百五六十岁。但如生到胜鬘将来成佛的清净世界，寿命就会很长而不致于中途夭亡。

彼佛国土的众生，不但内在的生命果报体美满，就是外在所受用的「五欲众具」，亦「皆悉」是微妙「快乐」的。五欲，就是色、声、香、味、触的五种；众具，就是衣服、饮食、汤药、卧具等一切生活必需品。五欲等，在这娑婆世界，每被认为是罪恶之源，很多罪恶的造成，都由追求五欲而来，所以佛常呵斥五欲，将之视为毒蛇猛兽，要众生须远离五欲。其实，五欲的本身，并不是罪恶，众生对它不善利用，这才成为危害生命的毒品，如善利用且不妄求，不为所转及系缚，有什么罪恶可言？净土中的五欲极为微妙，不是秽土的五欲可以比拟。尽管净土中的五欲微妙难言，尽管净土中的众生深入五欲境界，由于烦恼微薄，能不为欲所转，所以不致因此沉沦！如简

单的分别：秽恶世界的人们受用五欲，只有增加自己的罪恶，不会为此而修学圣道；净土世界的人们受用五欲，不是为了享受而享受，而是为了精进的行道，所以唯有使道日进，不会造成种种的罪恶。

净土中的五欲众具的精妙，究竟到达了什么程度？经说「胜于他化自在诸天」。他化自在天，是欲界最高的一天，再上去就是色界的初禅天。在我们所居的这个世界，六欲天的每一天，都各有他们的五欲享受，到了初禅，就没有香味而只有色声触的三种，到了二禅天以上，五欲就完全没有。在欲界六天所有的五欲，唯有他化自在天的五欲，最为微妙快乐，不说人间的五欲赶不上，就是欲界四天王天以及化乐天的五欲，也无法可与他化自在天相比。然而胜鬘将来成佛的清净世界所有的五欲众具，比他化自在天的五欲，来得更为殊胜微妙，可以想见它是怎样的美满。《无量寿经》曾有这样的说：『他化自在天比无量寿国，如乞人之比帝释』。是则净土五欲胜过他化自在天的五欲，不言可知。所以经中每以声香光明等说明净土微妙庄严。

四、化法：这是约教化众生的法门说的。诸佛出现世间，由于国土的不同，教化对象的不同，所说的法门当然也就有别。如释迦佛出现在娑婆国土，说有五乘、三乘、大乘的种种不同法门，为什么说这么多的法门？是为适应各类不同机宜而施设的。可是在「彼」普光如来净国土中的「诸众生」，所修学的是「纯」粹的唯「一」的「大乘」教，根本没有三乘、五乘的差别。这因彼国众生，都属大乘根性，没有宣说五乘、三乘的必要，专说唯一大乘法就可。如《法华经》说：『十方国土中，唯有一乘法』。因此净土的众生，大抵是唯一大乘。在这纯一大乘的净土中，不是什么人都可得生的，而是要有相当的善根得生，所以说「诸有修习」深厚「善根」的「众生，皆」随各自的愿行而来「集于彼」国。

得生彼国的众生，大体是在胜鬘行菩萨道时，曾经受过胜鬘教化而修诸善根的，所以到胜鬘成佛时，这些被所摄受、所教化的众生，自然就集于彼国土中，成为普光如来的化众。如《维摩经》说：『十善是菩萨净土，菩萨成佛时，命不中天，大富梵行，所言诚谛，常以轹语，眷属不离，善和诤讼，言必饶益，不嫉不恚，正见众生来生其国』。我在该经讲记中说：『总之

，菩萨以三心起六度、四无量心、四摄法，乃至以十善业道，自行化他，将来在成佛的净土中，一切曾经受过菩萨教化的众生，都会陆续的来生其国，一面修学上求佛道，一面辅助教化众生，庄严净土，完成自己行愿』。本此可知，净土的成就，不是佛陀独自的创造。

中国学佛的不了解这点，总以为佛创好了一个净土，然后让众生到那儿去享受。现我告诉诸位，事实不是如此：真正清净国土的完成，是佛在行菩萨道时，集合志同道合的，所谓同行同愿的行者，共同去做庄严佛土工作的。于中如有一人成佛，其他的行者，就跟著往生彼国，接受佛陀的教化。所以一个清净国土，决不是任何个人所完成的，而是很多同行同愿者共同庄严起来的。或有以为净土是这样的微妙庄严，要想生到净土恐怕不是易事，由于有这一念畏惧，所以不敢求生净土。殊不知生净土并不如想像那么的难，只要改恶修善，只要修净土因，发愿力求往生，没有不会生净土的，希望诸位不要把生净土视为畏途，应无畏的勇敢的求生净土。

戊二 大众得记

胜鬘夫人得授记时，无量众生诸天及人愿生彼国，世尊悉记皆当往生。

当时佛为胜鬘授记，不唯胜鬘一人在场，还有王宫中的其他眷属，及诸天等的大众，来听佛的说法。所以在「胜鬘夫人得」到佛陀为之「授记时」，大会中的「无量众生」，特别是「诸天及人」，知道胜鬘将来成佛的国土，是怎样的美满庄严，于是个个都发起「愿」心，要求「生」到「彼国」土去，面见普光如来，听闻一乘大法。「世尊」是大慈大悲的，亦常满诸众生愿的，现见他们有这样的愿心，为满足他们的心愿，也就「悉」为他们授「记」，告诉他们，从现在开始，只要认真的修学佛法，到了那个时候，个个「皆当往生」。

这些悉得往生彼国的，皆是胜鬘未成佛时所教化的众生，而且已经修诸善根的。诚如《维摩经》说：『直心是菩萨净土，菩萨成佛时，不谄众生来生其国；深心是菩萨净土，菩萨成佛时，具足功德众生来生其国；菩提心是菩萨净土，菩萨成佛时，大乘众生来生其国』。就是约这意义说的。总之，

庄严净土以及得到净土的完成，不是为了自己，而是为了大众，亦即是为度化一切众生。

丙二 行愿

丁一 受十大受

戊一 胜鬘受戒

己一 受戒仪

尔时，胜鬘闻受记已，恭敬而立，受十大受。

胜鬘发心归信三宝，并且得到佛的授记。可是授记作佛，并非即得成佛，必还需要本著大乘精神，行菩萨道，修菩萨行，经过一个相当时期，然后才得无上正觉，所以现在就讲发愿修行。讲到大乘行愿，本经计有十受、三愿、摄受正法的三章。

归依与受戒，中国佛教徒，总以为是两回事，其实，归依就是受戒，而且必然要受戒的，在家的受在家戒，出家的受出家戒，如是大乘菩萨行者，更要受大乘戒，唯有受大乘菩萨戒，才能坚定志愿，广修菩萨大行。

于胜鬘受戒中，先说明受戒的仪式。「尔时」，就是胜鬘与无量众生得到授记的那个时候。「胜鬘」夫人听「闻」佛为她「受记已」，于是很「恭敬」的站「立」在那里，发心「受十大受」。普通一个佛弟子发心受戒，总是很诚恳的跪著，现在胜鬘不跪而恭敬的站立，是不是胜鬘不尊重所受的戒？不是！佛来阿逾阇国，是处在空中的，胜鬘则在地上，使得高空与地面的言语交通，胜鬘不得不异于常规而企立著。这从她的恭敬而立，可以看出她的重视戒法，千万不要误会胜鬘对所受戒不予尊重。

受十大受的这句话中有两个受字：上受是约能受说，就是发心受戒的一念心，下受是约所受说，就是所受的十大戒法，意以能受之心受所受之戒，名为受十大受。胜鬘所要受的戒，总共有十条戒，是为菩萨所受的重戒。将这十重戒归纳起来，实即菩萨的三聚净戒，所谓摄律仪戒，摄善法戒，摄众生戒。为什么将这三聚净戒说之为大？因能普离一切恶，普修一切善，普度一切众生，试想这是多么的广大？当知这约当体说名为大。菩萨所受的戒，

在时间方面，从初发菩提心，受菩萨戒时起，直至无上菩提，在三大阿僧祇劫的长时间中，都要严格的守持，不但不同一日一夜戒的短促，亦不同于尽形寿戒，到了生命结束的时候，其戒体自然的就失去。

可是菩萨大戒，不受那就不谈，一旦发心受了，纵然仍在六道中轮回，但所得的戒体，尽未来际不失，试想这是多么久远？即此时间久远的戒说名为大。菩萨大戒，唯有菩萨能受能持，不但六道凡夫不能做到，就是二乘圣者亦不能行，唯有菩萨大人之所能行，所以说名为大。行者如真能本菩萨大戒实践实行，将来定能完成最高无上的佛果，与得人天小果的戒行，完全是不同的。因为所得果大，所以名为大戒。总之，本经所说的十戒，是菩萨所受的，菩萨所受的戒法，深而且广，难持难行，不是人天以及二乘所能想像得到的，所以下文称为不思议大戒。

讲到受戒，声闻戒与菩萨戒，有著很大的不同。就受声闻戒说，不管是受五戒、八戒、十戒、具足戒，都要在出家的大德面前受，无师是不可受戒的，特别是出家的比丘、比丘尼戒，更要有三师七证等，然后受戒才得戒体，所以声闻戒，极为重视受戒的仪式。

发心受菩萨戒，在仪式方面，不如声闻戒那样重视。这在《菩萨本业瓔珞经》中，佛曾说到三种不同受菩萨戒的方法：㈠、上品受菩萨戒，如佛在世时，发心受戒者，亲在佛前宣誓受戒。像胜鬘夫人恭敬而立，在佛前受戒，就是属这一类，可说最为难得，是最理想不过。㈡、中品受菩萨戒，如佛还未出世，或虽出世而又入灭，想在佛前受戒，自是不可能的，幸而世间尚有大乘佛弟子在，就得在大乘佛弟子前受戒，纵然堪授我戒的这位佛子，离我是很远的，只要是在千里之内，都得不辞跋涉千里，去礼请他为自己授戒。㈢、下品受菩萨戒，不但佛已不住世间，就是千里之内，亦无授戒之师，那就不妨跪在佛像前宣誓受戒。『应作是言：我某甲向十方诸佛及大菩萨等，我学菩萨一切戒法』，是为下品受戒。虽不怎么理想，但如至诚恳切，同样会得戒的。

在此或有人问：不但佛不住世，佛子亦没有，就是佛像亦找不到，试问能不能受戒？依《普贤观经》说：仍可受菩萨戒，是为观想受戒。即在自己的观想中：奉请释迦佛为授戒和尚，文殊菩萨为羯磨阿阇黎，弥勒菩萨为教授阿阇黎，十方诸佛为尊证和尚，十方菩萨为同学伴侣。依此观想，同样可得受菩萨戒，与受声闻戒是不同的。

不过这种受戒，只有真的在没有佛弟子及佛像的情况下才可，如在千里之内，尚有曾经受过菩萨戒的大德，那发心受戒者，就得不怕千山万水，不畏艰难困苦，去从大德佛子受戒，不要以为可以观想受戒，就不要在大德面前受戒，假定作这样想，那就大错特错。佛陀有时慈悲方便，不是要我们就此避懒偷安，贪图便利。

其次所要讲的，是受戒所得的戒体，是新得的还是本有的。这在大小乘中，有不同的说法。首先应知戒体是一种力量，即在你的身心中，发生一种抗拒罪恶的力量，亦即通常说的防非止恶的功能。如受不杀生戒，不论在任何情况下，都不得有杀害众生的行为，设若有了杀生的因缘，当你正要去杀生时，身心内在就有一股力量，出来阻止你去杀生，说你曾经受过不杀生戒，怎么可以再去杀生？因而使你自然的放下屠刀，当知这就是戒体的力量。

讲到什么是戒体时，大小乘亦有不同的说法：小乘学派中，有以无表色为戒体的，有以不相应行为戒体的，亦有以心相续中的思功能为戒体。不论他们以那法为戒体，但都认为是新得的，就是受戒才得戒体，不受戒就没有戒体。正因戒体是新得的，如犯根本重戒，戒体就又失去。还有，声闻戒是尽形寿戒，在你生命存在时，戒体固随你的身心，不断的随转而不失，一旦你的生命结束，戒体也就随之丧失。大乘菩萨戒不然，是以心为自体的，且是本所具有的。《璎珞本业经》说：『一切菩萨凡圣戒，尽以心为体，心若尽者戒则尽，心无尽故戒无尽』。《梵网经》亦说：『金刚宝戒，是一切佛本源，一切菩萨本源，佛性种子。一切众生皆有佛性；一切意识色心，是情是心，皆入佛性戒中』。『这可见，众生本具如来藏心中，本有防非止恶的功能，有慈悲益物的功能，有定慧等无边净功德法的功能。受戒，不过熏发，使内心本有戒德的长养，发达而已。所以，心为戒体，一受以后，即不会

再失，死了，戒还是存在。犯了重戒，或者也说失了，但不妨再受。菩萨初发心以来，自心的戒体，日渐熏长。现在再受戒，也不过以外缘熏发，使他熏长成熟而已』。

由于声闻戒与菩萨戒，有著这样的不同，所以声闻戒是可舍的，如出家的比丘、比丘尼戒，当你对于出家生活过不来时，那你不妨在一个大德面前，宣誓舍戒还俗，这是佛陀所许可的。但大乘菩萨戒，一因是自心本具的，二因是尽未来际的，一受永受，不可再舍。要知菩萨之所以为菩萨，在于发菩提心，如失了菩提心，就失去菩萨资格。因此，你是不是一个菩萨，在你有没有发菩提心，所以虽犯了戒，仍然可以再受。

还有，大乘菩萨戒，不分别在家出家，不论是男是女，甚至不问是那一类的有情，只要能够了解佛语的，只要是发了菩提心的，无不可以受菩萨戒，所以这是通戒，且以人类佛弟子说：如原来是受过五戒的，现在再发心受菩萨戒，就可叫做菩萨优婆塞，或者叫做菩萨优婆夷；如原来受过沙弥戒的，现在再发心受菩萨戒，就可叫做菩萨沙弥，或叫做菩萨沙弥尼；如原来受过比丘戒或比丘尼戒的，现在再发心受菩萨戒，就可叫做菩萨比丘，或叫做菩萨比丘尼。但声闻戒是佛适应时机而制的，称为别戒，如七众弟子的差别，就是由所受戒的不同而来。如在家的男女学佛者受五戒，出家的沙弥尼受十戒，式叉末那受六法戒，比丘比丘尼受具足戒。这不但有它的浅深次第，而且是男女别受的。总之，声闻戒与菩萨戒，有著通别的不同，亦为大小乘戒的差别所在。

通常说，劝人发心受声闻戒，是有很大功德的，但劝人发心受菩萨戒，是不是亦有很大功德？《本业瓔珞经》说：『若能教一人出家授菩萨戒，胜造八万四千塔。其受戒者，堕在菩萨之数，超过三劫生死之苦』。所以佛弟子不要以归依为满足，应该还要进一步的发心受菩萨戒，做个名副其实的菩萨。中国学佛的人，听到菩萨两字，立刻就会想到观音、势至、文殊、普贤、弥勒、地藏王等诸大菩萨，非常崇高伟大，非常庄严雄健，不是我们苦恼凡夫所能做得到的，于是只有尊重菩萨，称念菩萨，不敢自己做菩萨。其实，菩萨是人人可以做的，大菩萨亦是从初发心的菩萨来的，问题在你能不能发

菩提心，受菩萨戒，如能今天发心受戒，今天你就是菩萨，明天发心受戒，明天你就是菩萨，这有什么难？不过还是初发心菩萨，与久修大行的菩萨，当然还有一大段距离，必须本著菩萨应有的精神，切实去做菩萨所应做的度化众生的工作！

对于受戒，一般人常有这样的感受，就是『受戒容易守戒难』。这是事实，守戒确是很难的，没有一股坚强的毅力，很难将这持得清净。正因如此，有人会这样说：与其受戒而犯戒，不如不受不犯，免得造成罪过。这是不正确的说法，要知受戒能够不犯，当然最为理想，万一受戒而犯戒，仍比不受戒的好。《本业瓔珞经》对这有很好的启示：『有戒而犯，胜无戒不犯；有犯名菩萨，无犯名外道』。证知受了菩萨戒，而又违犯菩萨戒，是胜过没有受戒人的，因他虽犯了戒，但仍然是菩萨，其菩萨的资格，并未因此失去，如不受菩萨戒，虽说没有犯戒，但还是个普通凡夫，仍然飘流于佛法的门外，不能走上佛法的大道，始终在生死中沉沦，所以称为外道。

胜鬘在佛前受十大受，就是一般说的十重戒，但将十重戒归纳起来，实不外于摄律仪戒、摄善法戒、摄众生戒的三聚净戒。菩萨所以要受三聚净戒，《摄论》说这是三德的因，即在因中严格的守持三聚净戒，到了果上就完成佛的三德。摄律仪戒的息一切恶，就是断德因；摄善法戒的修一切善，就是智德因；摄众生戒的度一切众生，就是恩德因。断恶能够做到累无不寂，修善能够做到德无不圆，于是自己得以成佛，度生亦在使令众生，达到德圆累寂目的，因而众生亦得以成佛。受此三聚净戒，能令自他得以成佛，这是多么大的胜利？怎不发心受十大受？

己二 受戒事

庚一 摄律仪戒

世尊！我从今日乃至菩提，于所受戒不起犯心。世尊！我从今日乃至菩提，于诸尊长不起慢心。世尊！我从今日乃至菩提，于诸众生不起恚心。世尊！我从今日乃至菩提，于他身色及外众具不起嫉心。世尊！我从今日乃至菩提，于内外法不起悭心。

胜鬘发心所受的十大受，归纳起来，就是常说的三聚净戒。现在这段文，是属摄律仪戒。于中，包括十大受中的五大受。第一受是总说，后四受是别说。

胜鬘首先尊声「世尊」！接著便对佛说：「我从今日乃至菩提，于所受戒不起犯心」。意思即是：从今日开始发心受菩萨戒起，并不是今日受了戒就算，亦不是受戒后，在此生中严持不犯，就算完成受戒的能事，而是要一直到菩提树下，成就无上菩提为止，在这长时期中，不论是经过三大阿僧祇劫，不论是经过无量阿僧祇劫，我对所受的一切戒，不但在事实上不犯，就是在内心中，亦不动一念犯戒的念头。这当然是极为难得的，但也不是容易做到的。因发心受戒者的有时会犯戒，外在环境的引诱，固然是一大原因，而最根本的，还是内在有犯戒的意念，即因烦恼的冲动，自己不能控制自己，于是戒力日渐薄弱，不能严持而有毁犯。如内心犯戒的意念不起，那里会在事实上犯戒？因此亦可知道：小乘戒所重的是身口，要在身体上与口头上，实际有所毁犯，才算真正犯戒，假使仅在内心动个念头，要想杀人或打妄语，那是不得称为犯戒的。大乘戒所重的，特别是在内心，就是心里动了杀盗的念头，就算犯了杀盗戒行，至于身口毁犯，自亦是属犯戒。如于所受戒不起犯心，身口自然也就不会犯戒。是以发心受菩萨戒者，必须时刻注意自己的起心动念，不让它随便的向外发展，更不可要起不正当的意念，以免违犯所受的戒行。重视自己的心念，不是一天两天的事，不是一年两年的事，而是要尽未来的，都要这样的注意，胜鬘能在佛前，表示对于戒行的坚持，可以想见她是有把握的。

讲到受戒，诸位听了，自然立刻就会想到不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语的四根本戒，因这确是佛教所重的。但这是共声闻戒，不是菩萨所特有的，声闻尚且要受这四根本戒，菩萨应受这四根本戒，自是天经地义不成问题的，所以在《璎珞经》及《梵网经》的十重戒中，都曾制有杀等四根本戒。本经及《瑜伽．戒品》所说的重戒，都没有说明这四戒，这不是不重视这四根本戒，而是略而不谈。

胜鬘又尊一声「世尊」说：「我从今日」开始，「乃至菩提」为止，「于诸尊长不起慢心」。这是重戒之一。《瑜伽．戒品》说为谤菩萨法藏；《梵网戒经》说为毁谤三宝。尊长，就世俗说，是指父母、叔伯、师长等；就佛法说，是指和尚、阿阇黎、大德、长老、上座等。总说一句，凡年高德重的，都可称为尊长，不论佛教徒或普通人，对尊长都应生起恭敬尊重之心，不应对之生起丝毫的轻视憍慢之心。话虽这么说，而事实上，世间就有很多人自以为很了不起，总是目空一切的，看不起尊长上人，生起贡高我慢之心。放眼看看今日青年，有几个对老人恭敬尊重？正因如此，现在世界各国，老人成为社会上的严重问题，走到那里都听到照顾老人的声音，可见一般人对尊长的忽视！

慢是一个非常不好的心理，佛经中说：『我慢高山，不出德水』。世间亦有很多人，望能增进自己的功德，但这要从谦虚中培养起来，如具有贡高我慢心，怎能出生功德水？胜鬘深深的了解这点，特在佛前宣誓，绝对遵守这条戒，只要是尊长老前辈，我都对他恭敬不起慢心。诸位不要以为不起慢心，是很容易做到的事，实际并不容易。试看世间的人，有那个没有慢心？在凡位的众生，慢心人人都有的，只可说有轻重，不可说完全没有，不过有时不自觉的流露，人们不注意看不出而已，怎能说是全无慢心？做人对这应该特别注意！

慢的过失是很重大的，所以唯识学上，将慢列为根本烦恼，而不视为普通烦恼。人一有了慢心，最大的不好处，就是只看他人的缺点，不见他人的优点，只看他人的短处，不见他人的长处，只看他人的过失，不见他人的功德。实际说来，我们对于尊长或善知识，应多观察他们的功德，不当寻求他们的过失，如吹毛求疵的在尊长身上找毛病，敢说没有一个人没有毛病的，亦即世间没有完人的。不管你所恭敬尊重的是什么人，除非你以感情用事，认为没有一点缺点，否则，只要承认他是凡夫，就不能说他没有缺点，如发现他的缺点，不应对之生轻慢心。

做人如只看尊长的缺点，自就不会对他生起恭敬，当更不肯去亲近他，更不可能听从他的话。反之，如常见到尊长的优点，自然就会对他恭敬尊重

，也很乐意的去亲近他，他所说的话也就愿意接受，当然对自己有很大利益。是以慢在人的身心中，为一极大的毛病，有了慢在内心中作祟，不说不易亲近到大善知识，就是善知识时刻在你面前，你也不能从善知识方面得到利益。不特如此，如『从轻慢心而发展下去，会生起邪见，抹煞一切，毁谤三宝，谤大乘经，都从此慢心中来』，所以成为修大乘法的最大障碍，亦是对自己的一个无可弥补的伤害！

胜鬘又尊一声「世尊」说：「我从今日」开始，「乃至菩提」为止，「于诸众生不起恚心」。恚是瞋恚，亦即一般说的发脾气，为菩萨的重戒之一。菩萨度化众生，最重要的条件，是与众生接近，接近的众生愈多，度化的众生亦愈多。但与众生接近时，绝对不能常对众生，生起不必要的瞋恚，因为每个众生都有他的自尊心，亦即每个众生都要面子，如你时常对他发脾气，噜噜苏苏的说这说那，使他感到极度的难堪，那他为了自尊心的矜持与面子的保持，自然不会再来接受你的教化。对于这类众生，如不予以弃舍，发心度生菩萨，就得不起瞋恚。

对治瞋恚的唯一阿伽陀药是慈悲，慈悲是克服瞋恚的最有力的武器。有慈悲，瞋恚就不会生起，有瞋恚，慈悲就不会现前，所以慈悲与瞋恚，是相互敌对的。因此，菩萨必须以慈悲摄受众生，不随便的对众生发脾气，众生才会围绕你的左右，接受你的教化，听候你的支使。假定经常对众生发脾气，必然会产生两种不同的结果：一是众生不愿来亲近你，接受你的感化；一是自己觉得众生难度，从而退失菩提心，不再去做度化众生的工作。如是不在菩萨道上前进，怎能完成无上正觉？岂非有违你的初心？所以常起瞋恚，对菩萨本身讲，是有百害而无一利的。

因此，菩萨如要真行菩萨道，度化一切众生，就不能不注意瞋恚的勃发。当知慈悲心是以不瞋善根为其自体，而瞋恚心的生起，有两种可能，就是在可瞋的对象身上生瞋与不可瞋的对象上生瞋，前者运用慈心予以对治，后者运用悲心予以对治。是以一个菩萨行者，只要慈悲意念常常存在心中，瞋恚就决定没有抬头的机会。经说：『菩萨以何为体？以大慈悲为体』，就是此意。菩萨如果失去慈悲，菩萨精神也就失去，那里还能度化众生？

胜鬘复尊一声「世尊」说：「我从今日」开始，「乃至菩提」为止，「于他身色及外众具，不起嫉心」。嫉心，就是忌妒心。只要承认自己是人不是圣者，就不得否认自己有嫉妒心。所不同的，不过程度的轻重以及明显不明显而已。如那个说我没有嫉妒心，那是难以令人相信的。嫉妒心的生起，大都是由见到别人比我强、比我好，我对他放不下，假定自己比他强、比他好，嫉妒心就难以生起。令嫉妒心生起的对象，本来是很广泛的，任何一个胜过自己方面，都会令人生起嫉妒心来，此之所以嫉妒心，无时无刻不在我人的身心中活动。

胜鬘现在对佛说的，只是于他身色及外众具而已。以自身与他身对比来看：自己的身体很衰弱，他人的身体很康强，于是就对他生起嫉妒心，好像是说他人的身体，不应比我的康强。以自色与他色对比来看：自己的面貌很丑陋，皮肤很粗黑，他人的相好很庄严，皮肤很洁白，于是就对他生起嫉妒心，好像是说他人的面色，不应比我的优美。以自己的外在众具与他人的外在众具对比来看：自己的衣服、饮食、住处、诸坐卧具、资生杂物，什么都不如人，他为什么都比我好，于是对人生起嫉妒心，心里始终放不下，这是世人共有的心理，什么人是都免不了的。

可是胜鬘夫人不是这样：她发现众生少病少恼，身体健康强壮，相好庄严圆满，诸外众具具足无缺，是最好不过的事，我真为他们欢喜。我发心度化众生，就是希望众生，不论在那方面都好，现在众生各项美满，正合我的心愿，我为什么要对他们生起嫉心？且以众生诸外众具美满说，这是众生福德所感的。是他过去生中培植来的，我今发心度化，就是令诸众生，培植福德善根，现在众生本身，具有福德善根，岂不是最大好事？我为什么要嫉妒？再以众生的相好庄严说，我的度化众生，是望众生成佛，成佛就要具有三十二相、八十种好的庄严身，现在众生本身已具庄严，岂不是很理想的，何况他的相好美满，是由造作种种功德而得，我为什么要对他生起嫉妒心？不但不应生起嫉心，理当还要随喜赞叹！是以这条戒，在《璎珞经》及《梵网经》中，乃特称为『自赞毁他』戒。有了嫉心，自然就想办法毁谤他人，说他怎样怎样的不好，反转过来，必然就要称赞自己，说自己怎样怎样的好，

世间没有一个人可以比得上自己的。推究其因，就是从嫉妒心来！

胜鬘更尊一声「世尊」说：「我从今日」开始，「乃至菩提」为止，「于内外法不起悭心」。悭心，就是悭悋不舍的心。菩萨所有的一切，本是为诸众生的，现如有众生来求，就得无条件的给予，不应悭悋不肯施舍。内外法，有两种不同的说法：一、内法，是指自己的身心自体；外法，是指身外所有钱财资生物等。菩萨在生死中受身，保存世间诸般的财物，不是为自己而如此的，乃是愿为利益众生的，现在众生来向我取求这些内外之法，我当毫无条件的给予，为什么还要悭悋不舍？把它保存起来做什么？如以财物等的外法给予众生，这是外施；如以生命体的内法给予众生，这是内施。内施，从深方面说，是施舍头目髓脑，亦即牺牲生命在所不惜。从浅方面说，只要是众生需要我们帮助的，那怕是一举手一投足之劳，而这亦是我们力量所能做得到的，都应尽全力去帮助，不应众生有所求于我们时，我们总是若无其事的不去协助，假定真的如此，那就有失菩萨的精神！二、内法，是指自己所了解的佛法；外法，是指世间的一般学术知识。一个菩萨行者，如对佛法有所通达，就当将所了解的佛法，随时随地的讲给众生听，使众生得到解脱的路线，从而不断向解脱前进，是为菩萨度生应有的精神。假定现有众生亲来向你求法，而你推三推四的，不是说我不懂佛法，就是说我不善佛法，叫我如何说法？像这样的不为众生说法，就是悭法。世间各种知识，如科学、哲学、文学、伦理学、论理学、法律学、医药学等，菩萨如果有所了知，亦应将自己所知的，毫无保留的告诉来求者，是为外法施。不过，对这些世间学如真不知，自亦不可冒充内行的随便乱说，以炫耀自己的博学多闻。当知学问这东西，是最现实不过的，一点假不得，你一开口，别人就知你的底细，怎可随便以为自己无所不知？古人说的『知之为知之，不知为不知』，是做人特别是做学者应有的态度。做个世间学者，尚且需要如此，何况做个菩萨行者？更应以诚实为本！

上面所讲摄律仪戒中的四种重戒，是以四种烦恼来表达它：慢与恚，是属根本烦恼；嫉与悭，是属小随烦恼。这四种心态，固是众生内心的大病，亦是菩萨度生的大敌。真正发心度生的菩萨，务要将这四大敌人扑灭，不然

很难做到如法利生。不过初发心的菩萨，一下要他完全没有这四种心态，当然是不可能的，但既发心做个度生菩萨，就应慢慢予以克服控制，不再让它向这四方面发展，久而久之的这样锻炼，就不会再有这四种不正常的心理活动。对这四种心态，不可予以忽视，如肯稍加反省，就知它们时刻盘据在吾人心中。所以受菩萨戒的，定要受这四重戒。不特本经有这四重戒，就是《梵网经》、《璎珞经》、《瑜伽．菩萨戒品》，都有这四重戒，所以为菩萨者应予重视！

庚二 摄众生戒

世尊！我从今日乃至菩提，不自为己受蓄财物，凡有所受，悉为成熟贫苦众生。世尊！我从今日乃至菩提，不自为己行四摄法，为一切众生故，以无爱染心，无厌足心，无罣碍心，摄受众生。世尊！我从今日乃至菩提，若见孤独幽系疾病，种种戹难困苦众生，终不暂舍，必欲安隐，以义饶益，令脱众苦，然后乃舍。世尊！我从今日乃至菩提，若见捕养众恶律仪，及诸犯戒，终不弃舍，我得力时，于彼彼处见此众生，应折伏者而折伏之，应摄受者而摄受之。何以故？以折伏摄受故，令法久住。法久住者，天人充满，恶道减少，能于如来所转法轮而得随转。见是利故，救摄不舍。

属于摄律仪戒的五条，已经讲过，现在所要续讲的，是属摄众生戒的四条。普通说到三聚净戒，饶益有情戒是在第三，本经则属第二来说，所以这是讲摄众生戒。胜鬘尊声「世尊」说：「我从今日」开始，「乃至菩提」为止，绝对「不自为己受蓄财物」。财物，就是钱财物件。从现实世间，看得很清楚，人生于世，到了自己能独立，凭自己力量的，以谋取生活时，所得到的财物，除正常的开支，必会将之储蓄起来。世人储蓄财物，不是为了自己，就是为了家庭，不用说，这是从人类私有经济制度而来的观念。各人有各人的私有财物，任何人不得侵掠别人所有，如有侵掠的事件发生，国家会给予你相当保障。所以不论为自己为家庭，在过去的时代，世人大都有储蓄财物的习惯。现在由于时代的不同，国家对老人的生活有所供给，使得人们不虞晚年生活的无著，因而储蓄的观念渐淡。不过较为保守的老人，对储蓄仍有相当的兴趣，而且将财物储蓄在银行，不特不会遗失或被盗取，且还有

相当的利润，所以储蓄并非完全没有。

为己储蓄财物，从某方面说，固然有其美德，从另方面说，实为罪恶根源。因只为己储蓄，有一万想两万，有两万想四万，像这样不断的储蓄下去，愈有愈求富有，愈多愈想更多，以致弄得社会贫富悬殊，贫穷的人难得一饱，富有的人纸醉金迷，无边的罪恶由此而来，社会的不安由此造成，人与人间的关系亦更愈来愈紧张，这是现实世间到处所呈现的现象。声闻佛法的出家者，当他进入僧团时，就要将所有财物弃舍，成为一个无所有者，当知这就是对私有经济，而以根本的否定，难舍能舍，不将财物视为个人私有，是值得佛法行者效法的。

胜鬘夫人是一大乘行者，她站在菩萨的立场，不但不舍弃一切财物，而且大量的蓄积财物，然而她的蓄积财物，不是为了个人受用，「凡有所受」，而是「悉为成熟贫苦众生」。世间有很多贫苦众生，这是无可否认的事实。贫穷困苦的众生，由于经济来源的困难，感受生活的逼迫，自然希望有人予以有力的救援，减轻所能减轻的痛苦。菩萨深深的了解这点，于是就将自己所得的财物，或立刻的分散给那些须要救济的贫困众生，或暂储蓄起来待缘以救贫困众生，使诸众生不致感到饥寒交迫的痛苦，不致因经济濒临绝境感受生活的威胁，当知这就是为成熟贫苦众生受蓄财物。众生得到菩萨的救济，感到菩萨很关心他们，于是也就接受菩萨的教化，随菩萨发心而修学佛法，使之得以成熟佛法的世出世间的一切善根。

为自己及为众生储蓄，其性质是完全不同的。就一般人的观点说：为自己储蓄财物，财物是属自己所有的，自己可以自由的支配；为众生储蓄财物，财物是属众生所有的，结果，为众生而辛苦，为众生而忙碌，这有什么意义？所以世人都不愿为众生储蓄财物。但站在菩萨立场说：认为为自己储蓄财物，并不真属自己所有，而是属于恶王、大水、大火、盗贼、败家子五家所共的。反之，为众生储蓄财物，表面看是属众生所有，实质真正是属自己所有。如我储蓄了一百万元，待众生有所需要时，将之全部分散与众生，好像我已成为一个一无所有者，殊不知因此我已做了很大功德，而这功德才是真正属我所有的。所以菩萨要为众生储蓄财物，绝对不为自己储蓄财物。

同时应知：为自己储蓄财物，是罪恶的根源，为众生储蓄财物，是功德的基本。从现实世间看，明白可以看到：越是经济困难的，越能够安份守己，越可以做点功德；越是财物富有的，越不能安份守己，越不肯做些功德。中国有句俗语说：『为富不仁，为仁不富』。钱财多的，多没有仁义，为了得到更多的钱财，往往用不正的手段谋取，待将不义之财谋取到手，就又拿去花天酒地的乱用，于是造下种种的罪业，这不是明显的说明为自己蓄财是罪恶之源吗？我们能不从此有所醒悟吗？设为众生储蓄财物，那你就会常这样想：现在所蓄积的财物，不是我自己所有，而是属众生所有，我不过暂时为保管人而已。众生什么时候有所需要，我就什么时候拿给众生，自己决不随便乱用分毫。像这样的去做，就培植了福德，增长了善根，所以说为众生储蓄是功德之本。

胜鬘深深的了解这点，特把所得到或所蓄积的财物，能无条件的施与贫苦的众生，决不把它看成是自己的。为佛子者，应效法胜鬘夫人的这种精神！这不是我们不储蓄，而是要将所储蓄的财物，作合理的适当的运用，唯有适当的运用，才有特殊的意义，才有崇高的代价，才能培植很大的功德。果真如此储蓄财物，不特不可说是贪心，而是知足少欲最好的模范！

胜鬘又尊一声「世尊」说：「我从今日」开始，「乃至菩提」为止，实行菩萨所应行的四摄法，但我「不自为己」的利益「行四摄法」，而是「为一切众生」的利益行四摄法。四摄法本是菩萨为利他而实行的，为什么现说不自为己而行四摄？不错，以四摄摄他为菩萨利他的重要行门之一，没有那个菩萨不奉行四摄法的，但若执为自能摄他，那就好像贪他归属自己，这就不是行菩萨道的本意，为了避免这样的过失，所以说不自为己而行四摄。

四摄法，就是布施、爱语、利行、同事的四者。四摄的最大功能作用，在于团结广大的众生，经常在自己的周围，接受菩萨的摄化，使之归投到佛陀的座下。如世间的各个社团，不管它的人数多少，若要这团体的各个成员，发挥它的团结力量，必须如法的遵循四摄法去行。一般不了解四摄法真义者，以为这是佛教菩萨行者，摄化众生所运用的最大方便，唯有佛教始可用四摄法来团结众生，普通世间是用不著的，这是对四摄法的误解！

为什么？因佛法所说的四摄法，应用的范围是非常广的，小至一个家庭，中至一个社团，大至一个国家，甚至整个国际，无不可以运用这四摄法，以造成人间的和乐。如做一个社会领袖，果能实行四摄法，必然会获得成功，因这是做领袖的必备条件。不过世人做社会的领袖，目的是为自己，就是希望得到群众的拥戴，人民的支持，让自己成为领导人，好在社会上出风头，实现自己的领袖欲。所以世间不论什么团体组织，都可用这四摄法，有了这四摄法，就可将群众摄聚团结起来。世人实行四摄法，是为自己的利益，或为某个集团的利益，与菩萨运用四摄法利他的精神，当然差得很远。

怎么知道？因为菩萨实行四摄法，不是自己想当领导人，而完全是为一切众生的福乐。菩萨观察世间，看到众生太苦，于是运用四摄法，对众生进行感化，将众生引进佛门中来，循著佛法的正路，以求身心的解脱。目的既是为利众生，当不同于普通人的用心。

一、「以无爱染心」行四摄法摄受众生：无爱染心是对爱染心说的。父母摄受子女，师长摄受徒众，长官摄受部属，领袖摄受群众，无不多多少少的运用四摄法，但这都是出于私欲的爱染心。由于爱染心的作祟，拥护我的就协助他，反对我的就打击他，『甚至曲解对方，丑诋对方，而为自己方向的错误辩护』。菩萨不是这样的，是以无爱染心摄受众生，所以平等对待一切众生，接受我教化的，固以四摄法去摄化他，不接受我教化的，亦要善巧的运用四摄法，慢慢的去摄化他，引导他走上佛法的大道，决不因他对我不好，不信任我或反对我，甚至恶意毁谤佛教，我就放弃他不予摄化，要知他现在所以不接受我的教化，是因学佛的时节因缘尚未成熟，我怎可舍弃他而不救度？这么不偏不倚、无瞋无爱的态度，才切实的表现出菩萨化度的精神。总之，度化众生，绝对不能有一念私心存于其间，否则，很难普徧摄受有情。

二、以「无厌足心」行四摄法摄受众生：世人的摄受群众，心量并不怎样大，往往有满足之想，摄受了少许群众，就以为已经很多，或在摄受群众时，感到群众的难调难伏，于是便生厌倦之心，放弃一切社会活动，不愿再为人群社会服务，或为服务社会人群时间久了，认为没有什么意义，不想再继续的干下去，是为有厌足心或厌倦心的明证。菩萨摄化众生，是以救度一

切众生为志的，决不因摄受了部份众生，就感到相当的满足，而是要做到像阿难尊者所说的『如一众生未成佛，终不于此取泥洹』；地藏菩萨所说的『地狱未空，誓不成佛；众生度尽，方证菩提』。而且在时间方面，从现在开始直至无尽的未来，都不断的常行四摄，决不会有厌倦的时间而不行。唯有像这样长期的摄化一切众生，始真达到度生无厌足心的程度。

三、以「无罣碍心」行四摄法「摄受众生」：无罣碍心是对有罣碍心说的。能否做到这点，全在有无般若加以判别。没有般若的支持，不论做什么，都有所罣碍，原因就是常将自己放在前面，看看这事做了以后，对自己的得失如何，对自己的利害怎样，因而思前顾后，一切不能成办。假定有了般若，且是为的众生，就会忘了自己，全心全意的为众生，只要能使众生得益，即使牺牲自己生命，或者舍弃头目髓脑，亦是在所不惜，如是摄化众生，心中只有一念，就是如何度化众生，没有其他罣碍在心。或说菩萨度生，不别恩怨亲疏，只要他是众生，无不普徧救度，当然就无隔碍，名为无罣碍心。如果分别恩怨，对我有恩的我就救度，对我有怨的我就不度，那就心有所碍，不得成为菩萨大慈。

离爱染、厌足、罣碍的三心，实行菩萨的四摄法，就能摄受众生，是为菩萨摄众生戒的精神。

胜鬘复尊一声「世尊」说：「我从今日」开始，「乃至菩提」为止，在这长时期中，不论什么时候，「若见孤独幽系疾病，种种戹难困苦众生，终不暂舍」。年少而没有父母的叫做孤，如所说的孤儿；年老而没有子女的叫做独，如所说的独身。幽是囚禁，指坐监牢的人；系是系缚，指披枷带锁的人。前者是犯罪轻的，后者是犯罪重的。一个被关进牢狱的人，不论有无枷锁，一切悉不自由，必然是相当苦，所以做个真正的自由民，谁也不敢随便的犯罪。吾人生理上的不调和，轻的叫做疾，重的叫做病。有了疾病，必也是苦。除此，还有水灾、火灾、风灾、刀兵灾等的厄难，知识缺乏，生活艰难等的困苦。菩萨见到如上各种不同痛苦的众生，不论本身现在有无力量，但在内心的深处，始终存有救度的心，以解脱他们的苦难，以给与他们的安乐，在他们未离众苦而得安乐前，决不起一念暂时的舍弃心，更不会想到众

生是这样多，又有这么多痛苦包围著，谁能关顾救护得了？不特不起这样的念头，而且「必欲安隐」众生，使诸众生得到真正的快乐。而这必须「以义饶益」，就是以合理的义利，「令脱众苦」，得到安乐，「然后乃舍」。在众生一天没有离苦得乐前，就一天不舍弃任何一个众生。菩萨度生，虽以度一切众生为本愿，但度化时，却以贫苦众生为先救济的对象，而且越是痛苦的越先救济，是为菩萨度生的伟大精神！

胜鬘更尊一声「世尊」说：「我从今日」开始，「乃至菩提」为止，在这长时期中，不论什么时候，「若见捕养众恶律仪，及诸犯戒，终不弃舍」。恶律仪，本没有资格称做律仪，但因立意作恶成为习惯，内心就有一股罪恶力量，促使他这样做下去，结果，反而遮断一切所应作的善事，所以就称为恶律仪。我人特别是我辈佛弟子，一切的身语活动，『如向恶的方面奔放，应该予以禁止，但现在任情的让它向恶的方面发展，所以就称为不律仪』。不律仪，就是恶律仪，还可叫做恶戒等。

《顺正理论》卷第三九举出种种恶律仪说：『此中何名不律仪者？谓诸屠羊、屠鸡、屠猪、捕鸟、捕鱼、猎兽、劫盗、魁脍、典狱、缚龙、煮狗及罝弶等。等言类显谗搆、讥刺、伺求人过、憙说他非、非法追求以活命者，及王典刑罚、断罪弹官等。但恒有害心，名不律仪者。由如是种类，住不律仪故，有不律仪故，行不律仪故，巧作不律仪故，数习不律仪故，名不律仪者。言屠羊者，谓为活命，要期尽寿恒欲害羊，余随所应当知亦尔』。《正理》虽举出这么多种，但《杂心论》只说十二种，而《涅槃经》则说十六种。诸经论对这所说，是有多少不同的。

本经说的见捕，是指捕鱼、捕鸟等，见养，是指养猪、养鸭等。不唯捕鱼、捕鸟、养猪、养鸭，是恶律仪，就是杀猪、宰羊、剖鱼、杀鸟，亦是恶律仪，恶律仪说来是很多的，现在经中不过是略为举例而已。有人以为打鸟钓鱼，是娱乐消遣的事，有什么不可？殊不知这是在造恶业，实在是不可做的。『扼要的说：凡是依杀盗淫妄为职业而生活的，都是恶律仪。如屠者（养者也是）、猎者、脍子手等，是杀业类；土匪、走私、漏税、聚赌抽头、贪官污吏，是盗业类；卖淫、设妓馆，是淫业类；纵横捭阖，靠宣传吃饭等

，是妄业类。还有酿酒、沽酒、贩卖鸦片、巫卜等。总之，凡是作于众生有害的事业，来解决生活，都是恶律仪。又有众生，虽非恶律仪，但是犯戒者，不能专精守持而犯戒』。这都是菩萨摄化的对象。

行菩萨道者，如见到恶律仪及犯戒的有情，不可因为他们的罪恶，觉得他们的难以教化，就舍弃他们不顾，而应更以慈悲心去摄化他们，不论在任何情况下，都不舍弃这些罪恶众生。这些众生虽极难以教化，但应运用最大的方便，务要将他们感化过来。如捕鱼的众生，菩萨不妨天天对他们说明捕鱼的罪恶，慢慢把他头脑转变过来，在未转变过来趋向善行之前，终不弃舍他们。

以捕鱼养鸟为生的有情，要他不再捕鱼养鸟，在他本来是可做到的，但他生活立刻成为问题，而菩萨一时又无法为之解决，试问那应怎办？这时菩萨应当这样想：目前我虽没有办法为之解决难题，但等「我得」到「力」量的「时」候，仍然要设法去救度他们，使他们得到身心的解脱。所谓得力，可从世力与法力两方面说：世力，如在国家有了地位，做国王或大臣时，运用自己所掌握的政治权力，纠正恶律仪的众生，使之去做正当的职业，不准再做捕鱼养鸟的行业。法力，如从佛法的修学中，得到威德神通之力，利用这个力量来感化众生。

像在得到这样力量的时候，「于彼彼处见此众生，应折伏者而折伏之，应摄受者而摄受之」。意即不论在什么地方，见到这些捕鱼养鸟等恶律仪，或者见到某些犯戒的众生，假定应该加以折伏的，就当不客气的予以折伏，如应可以呵责的，就当予以严厉的呵责，如应可以惩罚的，就当予以相当的惩罚，如应加以驱摈的，就当毫不留情的立刻驱摈，运用威猛强力的非常手段，使他们不敢再在恶的方面发展，以收度化的功效。或有以为菩萨是大慈大悲的，怎可这样以威力折伏众生？当知这是度生的一大方便，表面虽予严厉的呵责、惩罚、驱摈，但内心仍是慈爱这些众生的，并未存有放弃这些众生不予救护的意念，此即通常说『金刚怒目，菩萨心肠』。因为众生太过刚强、恶劣、顽皮、不肯接受教化，如不以威折伏，怎能使他就范？应折伏者而折伏之，是菩萨度生的方便之一，亦是慈悲心的另一姿态流露，应折伏者

而不折伏，让他继续作恶下去，反而有违菩萨戒，亦失去菩萨心肠。反过来说，如果有类众生很乖、很肯听话、很能如法修行，则应以极柔和慈祥的态度，予以摄受而加以感化，亦即以恩德去教化他们，使他们投入佛法的阵营。如应摄受而不摄受，同样是犯菩萨戒，失去菩萨慈悲心。折伏，出于威严；摄受，出于恩惠，表面看来，是两种不同的教化方法，但实际上，同是出于菩萨的慈悲心肠。所以看菩萨度化众生，不要只看菩萨的表面，而应深入菩萨的内心，看看是否具有慈悲心，具有慈悲心，就是折伏亦对的。

对恶律仪及犯戒众生，为什么要以两种不同态度予以摄化？因在一般人的观念中，应摄受者而摄受之，这是对的，应折伏者而折伏之，不免有失菩萨的慈悲心肠，所以问「何以故」？答案是：「以折伏摄受故，令法久住」。行菩萨道的行者，一面固以度生为本愿，另面亦求正法得以久住，唯有正法久住，才能以法度生，使众生循著正法而行，才能踏上康庄大道，假定不是这样，你要度化众生，那要众生依于什么法门走上解脱之路？为此，菩萨首要设法令正法久住，但这先要折伏作恶众生，不然，那就很难令正法久住，亦难达到度生的目的。

试想世间众生，假定今日犯戒，明日犯戒，今日实行恶律仪，明日实行恶律仪，终日在罪恶的深渊中讨生活，那他将来所感受的苦报怎样？真是不敢想像！况且大家都这样做，经过时间一久，自然积非为是，本来不对的，认为是对的，本来不合理的，认为是合理的。这么一来，在这世间，恶法一天天的增长，善法一天天的减少，使得每一个人，是非不分，善恶莫辨。在这样环境下，一个菩萨行者，想将如来正法弘扬起来，是绝对做不到的。因为世间众生，在恶因果中打滚，对重视因果的学佛者，不但不会信任，反而加以不正当的批评，正法怎能久住于世？

这种现象，不要从久远的未来去讲，现在就已明显的产生。如所吹来的一股反宗教的恶风，认为奉行宗教的人，是时代的落伍者，致使很多信佛的人，不敢承认自己是佛教徒，好像学佛是很难为情的事。佛教到了这个阶段，不亡更要等待何时？菩萨为了护持佛法，使得正法久住世间，所以要以折伏摄受两大法门，度化不同根性众生，令诸众生改恶向善，以求达到正法住

世目的，不但不失菩萨的慈悲，而是真正表现菩萨的慈悲精神！当知菩萨摄化，不是刻板式的，而是随机应变，运用种种不同方便的，唯有如此，始能普徧的摄化一切众生。

正「法久住」世间，犹如一盏明灯，照著众生向正确的道路走，能够做到『诸恶莫作，众善奉行』。本诸因果律说，自然就会上生天堂或再来人间，于是「天人」逐渐「充满」，地狱、饿鬼、畜生的三「恶道」也就日渐「减少」。不特本经这样说，《法华经》亦这样说。众生为什么会堕恶道？当然造诸恶业；众生为什么会生天人？自是由于修诸善业。要修善不造恶，唯有跟著如来正法走。正法于生命的上升或下坠，关系很大，如求生命升华，就得求正法久住，所以每个学佛的行者，不能忽视正法的久住，不得以为有无正法无关重要。

要令正法久住世间，要不外于两种方法，就是弘扬正法与护持正法。弘扬佛法固有很大功德，护持佛法同样有大功德，所以为佛子者，见到佛法要从这个世间消逝时，应尽最大的努力予以护持，使正法这盏明灯永远照耀世间。同时，要「能于如来所转法轮而得随转」。如来所转法轮，依向所说，在鹿野苑所转的，是生灭四谛法轮，在胜鬘、法华、涅槃会上所转的，是无作四谛法轮。佛所说法所以称为法轮，是将佛法喻如车轮。佛的教化众生，是将自己所悟证的真理以及所获得的功德，说出给众生听，使这正法之轮，在众生的身心中轮转，辗碎众生心中如石坚硬的烦恼，令得如来所得的功德。

是以正法若能住世，众生依于正法而行，正法之轮就可不断的常转下去，是为『法轮常转』。法轮如不常转，正法就不能常住世间，世间就要成为黑暗世间，作恶众生也就会多起来，这实在是个非常不理想的现象，亦是菩萨所不忍见到的现象。所以不论出家在家的大乘佛子，于如来正法轮应常随转，成为推动法轮的有力法将。这样，佛法即能久住世间，众生也就依于正法得大利益。为此，胜鬘接著说：我「见是利故」，所以于一切众生，特别是对行恶律仪及犯戒众生，更要加以「救摄不舍」，无论怎样，要将这些众生，引导到佛法的正路上来，初步使之上生人天，终于令得究竟解脱！

普通人大都有这么一个观念：行恶律仪及犯戒众生，必然是不好的人，大可予以放弃，不必加以救度，这实是一大错误！要知罪恶众生所以造恶，并不是自己硬要这样做的，或由于环境所逼，或由于烦恼冲动，不由自主的做出不应做的事，我们对之应生怜愍心和同情心，怎可放弃不予救济？所以发心菩萨，好人固然要救，恶人尤其要救，且比好人还要提前去救，以免造成更多罪恶，将来堕到恶趣，受到更大痛苦，假定不是这样，那就不合菩萨度生的本愿及精神，胜鬘夫人深刻了解这点，所以对恶律仪及犯戒者，特别予以救度不舍。站在佛法慈悲的立场说，的确是非常重要的，不可稍为有点忽视！

庚三 摄善法戒

世尊！我从今日乃至菩提，摄受正法终不忘失。何以故？忘失法者，则忘大乘；忘大乘者，则忘波罗密；忘波罗密者，则不欲大乘。若菩萨不决定大乘者，则不能得摄受正法欲，随所乐入，永不堪任越凡夫地。我见如是无量大过，又见未来摄受正法菩萨摩诃萨无量福利，故受此大受。

胜鬘所受的十大受，前已讲了九受，现讲最后一受，亦即三聚净戒中的摄善法戒，在本经称为摄受正法。

胜鬘到此又尊一声「世尊」说：「我从今日」开始，「乃至菩提」为止，绝对「摄受」如来「正法终不」予以「忘失」。讲到如来正法，《俱舍》说有二种，就是教正法与证正法，而教正法又是从证正法之所流出，所以在此所说，主要是证正法，唯有证悟正法，才有资格称佛，才能说出教法。佛所证的正法，究是指的什么？如通常说的实相、法性、真如、实际、胜义、空相等，都是这正法的异名，亦即现在所谓真理。不能证悟正法，就不能成佛，佛因证正法而成佛，所以我们对如来正法，应念兹在兹的铭记在心，不可有一刹那的忘失，然后以这为法则，作为趋向的目标，始能悟证正法而成佛，如对这重要的正法都忘失了，怎能悟证正法成佛？是以菩萨行者，如何摄受正法，确是极为重要的一大课题，因而胜鬘誓受此戒。

进一步说，不但菩萨要重视正法，就是佛陀亦极尊重正法。《阿含经》说：『诸佛于正法，恭敬尊重，奉事供养，依彼而住』。佛之所以为佛，就是悟证正法，正法对佛的关系是这样的深切，不恭敬尊重正法，还恭敬尊重什么？佛尚如此尊重正法，我们是生死凡夫，如希望将来成佛，怎可不对正法加以摄受？正法境界很高，如《华严经》说：『正法性远离，一切趣非趣』。一切趣，是指轮回六趣；非趣，是指二乘涅槃。一般以为有凡夫的生死及二乘的涅槃，殊不知在正法性中，无所谓生死与涅槃，一切皆是如幻如化，那里有什么生死与涅槃的差别？

印顺大师的《胜鬘经讲记》说：『本经说一乘，《法华经》也说一乘，而一乘的根源，即正法。「诸法实相者，言辞相寂灭」。这是正法的说明；佛证此法而成佛，即一乘与佛乘的宗本。所以摄受正法一句，应特别留意。摄受，可通深浅：初发心的，如听闻，摄持而领受，记忆在心，也名摄受。如《璎珞经》说：「一切诸法门，摄在我心中，念念不去心」。然从此深入，如精勤修行，证悟而实现正法，即是究竟的摄受。总之，为正法而学习、修行、悟证，都名为摄受正法』。正因正法彻始彻终的不能缺少，所以胜鬘特别向佛宣誓摄受正法终不忘失。

「何以故」？是问摄受正法为什么这样重要？要知一个大乘佛法行者，如果真的「忘失」正「法」，那他必然「则」会「忘」失「大乘」，设若「忘」失「大乘」，自然也就「忘」失「波罗密」。此中说的正法，主要是指诸佛自证的诸法实相理性，此即所谓大乘理，为每个学佛者所要求证的根本真理，此即菩萨所缘的境界，菩萨是以诸法空性为所缘的，本此所缘才能实践大乘的六度万行，所以不论在怎样的情况下，绝对不可忘失，设若忘失这根本所缘的理性，自然也就忘失所修的大乘行，因要有所缘的对象，才能如法的实践大乘行。忘失正法等于忘失所缘，自然无从修习六度四摄，忘失大乘而不知实践菩萨行，要想圆满佛德而成佛，当然是做不到的，所以也就忘失波罗密。这里说的波罗密，主要是指究竟成办的佛陀果德。本于这一次第，可以明确知道：要想圆成佛果功德，一定不能忘却大乘，要想如法修学大乘，一定不能忘失正法。正法是所缘境，大乘是所修行，波罗密是证果。境

行果三的次第，必然是如此的。正法一旦忘失，其他跟著忘失，一切都成空话，还说什么成佛？所以不忘正法是最重要而又最根本的，依之而行大乘，圆成无上佛果。但证正法的悟入，要从教正法的学习做起，所以弘扬正法，听闻正法，也就成为不可忽视的课题。有人以为学佛不要闻法，只要老实的修持，无疑是错误的。

反过来说，假定「忘」失「波罗密」的究竟佛果，当然「则不欲」修学「大乘」菩萨行，设「菩萨」于大乘「不」起胜解的愿欲，而想「决定」趣入「大乘」的话，自然「则不能得摄受正法欲」。欲即要求或愿望，平时总是说欲是不好的，并予以严厉的呵斥，但所谓正法欲，在修学佛法者说，却又不可少的。正法欲，就是希望自己能够得到正法。行者如不想要趣入大乘，对于如来自证的正法，自然就不会要求摄受。真的如此，怎么能「随所」好「乐」而悟「入」圣果？不能证入圣果，那就「永不堪任」超「越凡夫地」，始终做个苦恼凡夫。如要超凡入圣，定要摄受正法，决定趣入正法，然后才有可能。

胜鬘将摄受正法的重要性，清楚的显示出来后，接著表明自己所以受戒的原因说：由于「我」亲切的「见」到忘失正法，有著「如是无量」重「大」的「过」失，特别是永远不能超越凡夫地的过失；同时，「又」由于「见」到「未来摄受正法」的「菩萨摩诃萨」，有「无量」无边那么多的「福利」，诸如摄受大乘，趣大乘行，得波罗密果等，皆是属于最大的福利。因此之「故」，所以我要发心「受此大受」。可见不论现在以及未来的众生，只要能够发菩提心，摄受正法，必可修大乘行，超凡夫地，乃至成佛，而得无量福利。这样一正一反的说明，无非表示：能摄受正法，就生诸多功德，不摄受正法，就有众多过失，所以每个佛子，对于摄受正法，应该特别重视！

戊二 摄众同行

己一 胜鬘立誓

法主世尊！现为我证，惟佛世尊现前证知。而诸众生善根微薄，或起疑网，以十大受极难度故。彼或长夜非义饶益，不得安乐，为安彼故，今于佛

前说诚实誓。我受此十大受如说行者，以此誓故，于大众中，当雨天华，出天妙音。

胜鬘所受的十大受，看起来是很简单，做起来并不容易，因而不免有人怀疑她不能做到，亦即对她信任不过。为了显示自己确实可以做到，并且祛除一般人的疑惑，引导大家共同受此十大戒行，所以特于佛前立誓现瑞。

「法主、世尊」，这两个名词，都是尊称佛陀的。世尊如常说，不必再解释。法主，简单的说，就是说法主。为此世界的说法主，即本师释迦牟尼佛。佛已证得不偏不邪的正法，为了度化众生，再将所证得的正法，从大觉海中流露出来，说给众生听，所以称为说法主。在这浊恶的娑婆世界，如没有大圣释迦的出现，根本就没有佛法的流行。《阿含经》说：『佛为法根，佛为法本』，是即明显的以佛为一切佛法的根本，没有佛的出现，也就没有法的流行。我们今日得以听闻佛法，完全是由佛陀而来，所以应对佛陀恭敬尊重而怀感恩报德之想！

胜鬘现先尊称一声法主世尊，然后继续的说道：如我上面所受的十大受，别人能不能了解，那是另一回事，但佛可以「现」前「为我证」明，亦「惟」有「佛世尊」才能「现前」为我「证知」，证知我所受的十大受，不是说说就算了的，而是确能本著所说所受的如法守持：如应断的恶予以断除，应行的善予以实行，应度的众生予以救度。为什么惟佛能够证知？因上面的十大受，不特未进佛门的人，不知它的特色所在，就是已进佛门的人，亦不能完全领会十大受的精神。佛曾经过这个阶段，当可证明我所受的十大受，不是说来好听的，而是确能做到的。所以要在佛前请求证明，显示这是面对面的现证，不是彼此离得远远的，或是隔著不同的时间，随便假借佛陀的证知，以显示自己的能行，如不是佛陀现前证知，那很难邀得别人信任。

佛固然为我现前证知，「而诸众生」中的「善根微薄」者，因自己过去没有好好培植善根，所以就对我所受的十大受，「或」会生「起疑网」，不能信任得过，「以十大受」是「极」为「难度」的。网是网罗，即捕鱼捕鸟的网。不论是鱼是鸟，一旦投入罗网，便很难从网中跃出。喻如人若攒入疑

网，陷在重重的疑网中，就很难断疑生信，向佛法大道进取。度在印度叫做波罗密，或译为度，或译到彼岸，或究竟成办义。此处当究竟圆满说，即所受的十大受，实在太过于广泛，要想一条条的究竟圆满的清净守持，确是不容易做到的。『或起疑网』，显示只有善根微薄的众生会起疑，至于善根深厚的众生则不会起疑。

善根微薄的众生，感于自己的难持，因而就怀疑菩萨亦不能受持，甚至会对正法生起毁谤。如是「彼」疑谤众生，「或」者因此而要在生死「长夜」中流转不息，产生种种「非义」不「饶益」事，「不」能获「得安乐」自在。长夜，普通是指从暮至旦，如说『长夜漫漫何时晓』，但这里是指生死说的。因为怀疑，所以谤法谤人。如说断恶、修善、度生，既这样不易做到，何必如此苦人所难？这样不能做，那样不能做，戒是这样的束缚于人，又增加做人的很多麻烦，与其如此，不如不受，岂不简单，当知这就是毁谤了戒法。或说胜鬘不过是个普通女子，不可能受十大受的，现在不过是在佛前说说大话而已，当知这就是毁谤了菩萨行者。如是谤法谤人，过失是很大的，不但失掉现在的善法利益，亦不能得未来的自在安乐。

胜鬘「为」了「安彼」善根微薄甚至谤法谤人的众生，所以于十大受后，「今」又特「于佛前说」极「诚实」的「誓：我受此十大受」，果能「如」所「说」的而「行」，即「以此」诚实的「誓」言坚定力「故，于大众中」，从空「当雨——落下——天华」令众得见，并且发「出天」上的微「妙音」声令众得闻，以证我所说的话不假。『华喻发菩提心，受十大受，将来必得大果，妙音声是有所诠表的，表示胜鬘所说的誓愿，必有实行。所以求雨华出音来证明』。或有以为佛陀发言为之印证就好，为什么要胜鬘誓从空中出微妙声？佛陀发言印证当然是可以的，但不如自誓容易使人取信。又若佛陀发言作证，或有以为是佛陀的慈悲，现在默不出声，由胜鬘来表现，令人取信更为有力，而这亦即是佛陀的默证。

发这样的诚实誓，不是随便可发的，如没有相当的把握，决不可随便的乱发。即以现在胜鬘立誓说：发誓后如没有天华落下，没有天妙音的发出，那就显示胜鬘所说的是大话，亦即所谓虚诳语，怎能使人对他生信？设若天

华果落，天妙音声果出，是即显示胜鬘所说的是诚实语，不是说来骗骗人的。且看事实表现怎样？

己二 大众除疑

说是语时，于虚空中雨众天华，出妙声言：如是如是，如汝所说，真实无异。彼见妙华及闻音声，一切众会疑惑悉除，喜跃无量而发愿言：恒与胜鬘常共俱会，同其所行。

胜鬘不是一个普通人，而是久修大行的菩萨，所以「说」了「是语」的「时」候，「于虚空中」果然即「雨众天华」，并且发「出」美「妙」的「声：如是如是，如汝所说」，用通俗话说：是的，是的，如你胜鬘所说，确是「真实无异」，是能如说修行的，并不是讲的大话。「彼见妙华及闻音声」的「一切众会」，看到这样希有难得的瑞相，所有一切「疑惑」，自然「悉」皆清「除」。这个瑞相，是在会大众，亲眼所见，亲耳所闻，不由你不深信无疑。假定现在我对大家说：天上有各式不同的华落下来，你们赶快齐向天空去看，事实不见一朵华落下来，自难邀得你们的信任。雨华如此，发音亦然。如果瑞相现前，而仍不肯相信，那就没有办法了。

由于大家除疑生信，所以「喜」欢得跳「跃」起来，到达欣慰「无量」的程度，「而」且悉「发愿言」：我们愿「恒与胜鬘常共俱会」一处，「同其」一样「所行」，实践菩萨之道。原因法会大众，最初以为胜鬘不过是个普通女流，对她所受大受及所发大愿，采取高度怀疑的态度，不认为她真能做到的，及至见到所现的瑞相，知道胜鬘不是普通女人，而是一位了不起的大菩萨，所以不但现生愿与胜鬘同在一处，就是将来生生世世，也愿与胜鬘俱会一处，胜鬘生到什么世界，大众亦愿随之生到什么世界，非唯经常俱会一处，而且要同胜鬘一样的行菩萨行，胜鬘受十大受，大众亦受十大受，胜鬘断恶修善，大众亦断恶修善，胜鬘摄受正法，大众亦摄受正法等。因恒与胜鬘常共俱会，不是要随胜鬘周游世界，到处观光看风景，而是要随胜鬘学习一切。从这也就可知大众对胜鬘有了真实的信心，一个人对他人有了信心，必然就会很喜欢的跟随他，以他为自己的榜样，而这亦即常说的同愿同行。

己三 世尊印许

世尊悉记一切大众，如其所愿。

在会大众既要追随胜鬘同其所行，于是「世尊」就印可他们，「悉」为他们授「记」：谓「一切大众」发愿与胜鬘同住同行，我当以我的慈悲威德加被你们，使你们将来定能「如其所愿」的达到目的，常与胜鬘夫人，同生一个地方，同修菩萨大行，绝对不会有所失望的。

丁二 发三大愿

戊一 胜鬘发愿

己一 发愿意趣

尔时，胜鬘复于佛前发三大愿，而作是言：以此实愿，安慰无量无边众生。

在行愿的一科文中，先是受十大受，已经讲完，现在续讲发三大愿。十大受是戒行，三大愿是立愿。佛法有行山愿海之说，就是所发的大愿，犹如大海的深广，要将深广的愿海填平，必须运用高大的行山，所以发愿以后，如不脚踏实地的去行，那愿势必成为空愿，永远不能实现你的所愿。例如求法，立愿想要精通三藏，设若你不好好的努力学习，终其生亦不能如你所愿，假使你能认真的下工夫学习，不论你是怎样的愚笨，经过相当时间，必能精通三藏。如心里时常想：读书有什么意思？闻法有什么用场？那你所立的志愿，必然会要落空的。胜鬘受了十大受，立即就发三大愿，发了愿就如法实行。愿有很多，大体而分，有通愿与别愿：通愿，如四弘誓愿，是诸佛菩萨所共同发的愿；别愿，是诸佛菩萨所各别发的愿，如药师佛的十二大愿，观音菩萨的十二大愿，阿弥陀佛的四十八愿，释迦佛的五百大愿等。现在胜鬘发的是三大愿。

本文科为发愿意趣，在于说明为什么要发愿。「尔时胜鬘」在受十大受以后，「复于佛前发」如下所说的「三大愿」。在未发三大愿前，首先「而作是言」：我今「以此」真「实愿」力，「安慰无量无边众生」。由此可知胜鬘所发的三大愿，不但不是空言无实，且亦不是为自己的，目的全是为了

安慰众生的，假定没有众生为所安慰的对象，行者自己老实修行就可以了，为什么还要发大愿？『佛菩萨的安慰众生，不是说几句安慰的语言，是真能使众生得到实利的，所以称为实愿。菩萨以利益众生为先，这不是为自己的菩提心，真是大愿』！证知菩萨发愿，不是为求自己的安慰与享受。安慰众生所以要发大愿者，原因就是看到众生在生死苦海中，到处东飘西流的，发现不到彼岸的边际，真如《药师经》说『无救无归』，长期的生活在生死的恐怖中，不知什么时候得以出离，迫切的希求有力者的救济，因而胜鬘特发三大愿，设法对诸众生摄受安慰，从而使众生出离生死大海。此所发的三大愿，看来是很少的，而实可以总摄一切诸愿。所以特别在佛前发此三大愿者，表示所发的大愿，得到佛陀的证明，不论在任何艰难的情况下，都会照著愿心去实践，以完成所发的大愿，决不中途而退的，由此亦可见胜鬘的愿力坚固。

己二 发愿体相

以此善根，于一切生得正法智，是名第一大愿。我得正法智已，以无厌心为众生说，是名第二大愿。我于摄受正法，舍身命财护持正法，是名第三大愿。

胜鬘对佛说出自己所发的三大愿：我「以此」先来所修积的称赞佛德、归敬法王、受十大受等的「善根，于一切生」中，皆能「得正法智」。普通人的修积善根，总是为了自己的幸福安乐，很少想到如何有益他人的，而胜鬘却愿生生世世的得到正法智，从而运用正法智利益众生，这就当然不同常人。正法智是体悟正法的智慧，亦即《法华经》说的『佛知佛见』，或诸大乘经中说的『平等大慧』，还有说为取证真如的智慧。唯有得到这样的智慧，始能真正体悟正法道理，当正体悟正法道理时，本是空寂而不可言说的，因为没有其他的名目可说，所以只好勉强的称为正法智。在此有人问道：为什么愿于生死流转中得正法智，而不愿超脱生死以求解脱？要知如愿超脱生死，不是不可能的事，但是这样一来，就不能在生死中度生。菩萨不是急求自了的，而是要尽未来际的救度众生，必须要有正法智予以支持，假定没有正法智，在生死中流转，自己都被生死逼迫得透不过气来，那里还能在生死

中度生？所以发了菩提心的行者，如得不到正法智，经过相当的时期，就会生起跳出生死的念头，再也不想在生死中逗留片刻，又怎能长期的在生死中，为众生不息的奔驰？有了正法智，自己在生死中做得主，就可随缘度生，不会对生死起怖畏。得正法智，虽亦可说作自己上求菩提的动力，但实际上是为安慰众生的基石。这「是」胜鬘所发的「第一大愿」，亦是极为重要的一愿。

胜鬘又对佛说：「我得正法智已，以无厌心为众生说」。『本为安慰众生而愿得正法智；那末得了正法智，自然要随时随地为众生宣说此成佛的正法』。前得正法智愿，可说是属智慧，此为众生说愿，可说是属大悲，是为悲智的一对。得正法智，显示自己已经得到觉悟，为众生说，显示以自己所自觉去觉他，是为自觉觉他的一对。觉他主要的是为众生说法，一个真正发心的菩萨，不论在什么地方，不论在什么时候，只要求佛法者愿意闻法，有一个人就对一个人说，有十个人就对十个人说，有百个人就对百个人说。不要以为说法是很容易的，实在并不是简单的事。讲经讲得久了，便会生厌烦心。如有些听经的人，觉得坐著闻法，不能东走西走，而听又听不懂，认为是很辛苦的，于是生厌烦心，且也不想听经，还是在家看看电视比较有兴趣。或者有人听经听得久了，以为听来听去，都是这些道理，没有什么听头，不如在家搓搓麻将，或者为死人结缘，来得更有意义，因而一向自说是最欢喜听经的，也就懒得去听经了，当知这也是厌烦心。至于说法者的生厌心，或者由于确是讲得太久了，尽管很仔细的为众讲说，自己不知讲了多少次了，但是听众仍然听不懂；或是自己虽肯发心说法，但是听众寥寥无几，于是想到这样说法有什么意思？因而就会舍弃众生，不愿再对众生说法。像这样的菩萨行者，久而就要成为败坏菩萨。如文殊开示善财童子，首先要以无厌足心，参访诸方的大善知识。《青年佛教与佛教青年》一书中说：『不过，你要学普贤行，我可以教你一个基本方法，就是要从参求善知识著手。要有广大的无厌足心，求之若渴，不断的去参访、学习。除了明眼的师友，什么都不能引你走入正道』。参访善知识，尚且要有无厌足心，为众生说法，怎能没有无厌足心？敢说不论做什么事，一旦有了厌患心，就不能再继续的做下

去。一般世事尚且如此，何况是度生大事？当更不能生起厌心，厌心什么时候生起，度生工作就会停止。胜鬘深深的了解这点，特立『以无厌心为众生说』的愿心，「是名第二大愿」。

胜鬘复对佛说：「我于摄受正法」时，愿「舍身命财护持正法」，这可说是护法的大愿。为佛弟子，不论在家出家，都有护持正法的责任。佛法流行世间，由于时节因缘，有时极为隆盛，有时非常衰弱。衰弱的原因，或遭邪魔外道的打击，或受暴恶政治的摧残，或是由于内部的腐化。不论出于什么原因，见到佛法衰弱，佛子就得发心护持正法，使正法之光永耀世间。对于正法如何护持？一、舍身护法，如我人体力可以做得到的，尽量运用自己的体力，精进不懈的推动正法之轮，使佛法流行到世间的每一角落，或以自己的身体施人，或愿代诸众生受无量苦，让一般人感到佛法行者的希有难得，因而真诚的来信奉佛教。二、舍命护法，如为了护持正法，使正法久住世间，就是牺牲自己的生命，亦在所不惜。如诸菩萨的舍头目髓脑，历代高僧的舍身为教，都是这一严持正法的精神表现。三、舍财护法，如佛教有需要金钱时，或做慈济事业，或做弘化工作，或办佛教教育，或发扬佛教文化，为佛子者，都应随分随力的，拿出自己的钱财，协助佛教事业的开展，使诸众生来归信佛法。总之，见到佛法的衰弱，就得牺牲自己的体力、生命、钱财，来护持正法，唯有护持正法，才能摄受正法。假定认为学了佛，什么事都不要做，坐在家中等待佛菩萨的保佑，老实不客气的说，那是不能得到佛法受用的。当知现实的身命财，都是无常败坏的，不会为你永远所有的，为什么不施舍这些以护持正法？胜鬘深深的了解这点，特立『舍身命财护持正法』的愿心，「是名第三大愿」。初愿重在自行，次愿重在化他，此第三愿通于自行化他。这话怎讲？因为自行欲得金刚身，必须护持正法，化他令他亦得金刚身，同样需要护持正法，唯有正法，能使自他得金刚身，正法对于佛法行者，有著这样的重要性，怎能不舍身命财以护持？

戊二 如来印成

尔时，世尊即记胜鬘：三大誓愿，如一切色悉入空界，如是菩萨恒沙诸愿，皆悉入此三大愿中，此三愿者，真实广大！

当胜鬘发愿以后，「时世尊」觉得她所发的大愿，确是极为希有难得的，但在众生的立场，有的也许不知这三愿的广大无涯，所以特地「即」为「记」别说：你发的这「三大誓愿」，犹「如一切色」的「悉入空界」一样。一切色，总指内而根身、外而器界的诸有质碍的物质。宇宙万有的一切，大如山河大地，小如一粒微尘，乃至中间的森罗万象，无一不是存在空间的，离开了空间，一切有质碍的物质，就不能存在，所以空间是徧于一切色法的。「如是，菩萨」所有的「恒沙诸愿，皆悉入此三大愿中」，其道理也是如此。恒沙诸愿，显示佛菩萨所发的大愿，如恒河沙那么多，多得无法可以计算。虽说多得如恒河沙那样，但都可以含摄在这三大愿中。三愿如虚空界，诸愿如众色法。虚空界徧于一切色法，等于三大愿徧于一切诸愿。所以不能把这三大愿，看得很平常、很简单，其实是广大无边的，能统摄菩萨一切大愿的。因此接著说：「此三愿者，真实广大」！设认为胜鬘只发了三愿，没有什么了不起，不值得怎样重视，那就是大错特错！

佛为什么要在这儿显示此三愿的真实广大？当知菩萨的发愿，是以菩提心为体的，而菩提心的出发点，不外以上求佛道，下化众生的两大目的。胜鬘所发的三大愿，正好合此两大目的。如愿得正法智，就是上求佛道，愿以无厌心为众生说，就是下化众生。发菩提心的动机，当然有多种不同，通常所常说的，是缘众生苦发菩提心，与见佛法衰发菩提心。『菩提心愿，重要在救济众生，护持正法。见众生苦而发心，就是为众生说；见佛法衰落而发心，就是不惜身命护持正法。这也就是为人与为法。总括的说：得正法智是大智慧，为众生说是大慈悲，舍身命财护持正法，是大勇大精进。这三者，是菩提心的内容，所以三大愿，能统摄菩萨的一切大愿』。古德亦有这样分别的：第一大愿是自行愿，成上摄律仪戒；第二大愿是化他愿，成上摄众生戒；第三大愿是护法愿，成上摄善法戒。虽说有这种种的分别，但最根本而扼要的说，还如胜鬘自己说的，是为安慰无量众生而发这样的大愿。如说：『菩萨所以兴愿者，为欲安慰众生故也。众生既处生死，无归无救常有恐怖，今以大愿摄受安慰』。这是胜鬘发愿的真正精神所在！因为上求佛道以及护持正法，目的皆是为的众生，如说『为利众生愿成佛』，就是显示此一真

义。

丁三 摄正法行

戊一 略明摄正法愿

己一 请说

尔时，胜鬘白佛言：我今当复承佛威神，说调伏大愿真实无异。

前面说过：愿海要以行山来填，所以现在来讲摄正法行。摄受正法，不但是十大受中的最后一受，且亦是三大愿的根本要素，离了摄受正法，便无所谓三大愿。所以发愿后跟著而来的，就是实践实行。以全经的十五章说，这是第四摄受正法章。摄受正法，要在如何本著愿力去实践，所以科文叫做摄正法行。能如法的实行，就能完成佛道，下化众生的大愿，亦即成就三大愿中的大智慧、大慈悲、大勇猛。于中，先是请说。

「尔时」，指佛印证三大愿完毕之时。「胜鬘」又禀「白佛」陀说：「我今当复承佛威神，说调伏大愿真实无异」。威神，即威德神通力。学佛人常说：佛弟子不论做什么，要想得到完成，必须祈求佛陀的威德神力加被。上面胜鬘受十大受，发三大愿，虽说也曾获得佛的威德神力加被，但毕竟还是靠本身的力量，宣誓受戒，诚发大愿，虽说含有佛力的加被，但在经文中并没有表达出来。

现在胜鬘要宣说甚深广大的正法大行，虽说于过去生中行菩萨道时，已知不少正法行应怎样行，但毕竟还有很多所未证悟的。就以胜鬘为八地菩萨说，八地以前的正法行，固已确切的了解，但八地以上的境界，就不是她所能了知，所以在说正法行时，不得不需求如来的威德神力加被，假定不得佛力加被，就不能说正法大行，可见求佛加被，是非常重要的。

有人提出这样问题说：佛是有能力说这大法的，胜鬘是没有能力说这大法的，干脆佛陀自己说就好了，为什么要无力的胜鬘仰承佛力来说？解答这问题是这样的：假定众生听佛宣说这样的大法，那就会感到是法甚深，既然唯佛能说，当亦唯佛能知，不是我们根钝慧浅者所能了解，我们还要学这样的大法做什么？岂不是自绝于正法门外？现由胜鬘仰承佛力加被而说，想来

我们亦会了解这大法的，所以须胜鬘说此正法。同时胜鬘想到，欲令听众对这生起信心，必须说明是承佛威神，因得如来威神加被所说，则胜鬘所了解的，如佛所解的一样，胜鬘所说的，等于是佛说，听众就会信任胜鬘所说，所以特由胜鬘来说。

调伏，在印度叫做毘奈耶或毘尼，是指胜鬘前面所受的十大受，亦即是戒。有戒约束身心，便能把身心调伏柔顺，不致违犯自己所受戒，所以称为调伏。大愿，是指胜鬘前面所立的三大愿。调伏是戒，大愿是愿，从表面看似有不同，但从究竟根本处说，都是真实无异的摄受正法，没有什么不同的。真实无异四字，不能从表面上，解说为真实没有差别的意思，而是诸法空性，诸法实相，一真法界，真如，法性等的异名。明白这个，可这样说：在事相上，十大受是十大受，三大愿是三大愿，两者是截然不同的，但实际上，调伏与大愿，都是真实无异的摄受正法，很难分出两者的差别何在。但在菩萨行中，十大受属于戒，三大愿属于愿，所以胜鬘在前分别自誓。因为同是摄受正法，要将其圆满的说出，确是很不容易的，所以必须求佛的威力加被，始能源源本本的说出，不会违背正法。

己二 许说

佛告胜鬘：恣听汝说。

「佛」经她的诚意请求，就「告」诉「胜鬘」说：你既要说调伏大愿，那就照著你的意思，毫无保留的，要怎样说就怎样说（恣），我绝对「听」许「汝说」，我相信你所要说的，必定是合于正理的。

己三 正说

胜鬘白佛：菩萨所有恒沙诸愿，一切皆入一大愿中，所谓摄受正法。摄受正法，真为大愿。

「胜鬘」得到佛陀的慈悲许可，立即就又禀「白佛」陀说：前面如来虽说『菩萨恒沙诸愿，皆悉入此三大愿中』；但我从根本究竟处探究，深觉「菩萨所有」的如「恒」河「沙」那样多的「诸愿」，实际「皆入一大愿中」。而这一大愿不是别的，即是「所谓摄受正法。摄受正法」，才是「真」实无

异的「大愿」。由胜鬘的这一说明，可知摄受正法愿，是深而且广。『深则言忘虑绝，广则无德不苞』。所以愿虽很多，但总摄为一愿，因为有了摄受正法愿，自然就会上求佛道，下化众生，见到佛法衰时，自然也就肯牺牲身体、性命、钱财，以护持正法。正因如此，才有资格叫做大愿。是以为佛子者，不论住持或护持佛法，都要发摄受正法愿。未了正法是什么前，应要多闻正法，已明白了正法以后，就当多弘正法，进而悟证正法，才能得到成佛。佛之所以为佛，是由悟证正法。今日我们从佛学习，如不发摄受正法愿，那你希望会落空的，如不想希望落空，完成自己的心愿，必要发摄受正法愿，从听闻、了解、弘扬正法中，达到悟证正法，就完成了你摄受正法的大愿。

己四 赞说

庚一 正叹所说深妙

佛赞胜鬘：善哉！善哉！智慧方便，甚深微妙，汝已长夜殖诸善本，来世众生久种善根者，乃能解汝所说。

「佛」陀听了胜鬘的正说，于是立即「赞胜鬘」说：「善哉！善哉」！你讲得好极了，你讲得好极了！你之所以讲出这样深妙的道理，证知你的「智慧方便」，是「甚深微妙」的。智慧与方便，是一法而非两法，如要分别：智慧是体，方便是用。龙树《智度论》中举喻说：智慧譬喻黄金，方便如熟练了的金子，可作种种庄严的饰物，形态有了不同，本质还是一个。悟证正法的，是智慧的功用，当以智慧悟证正法时，本不可用语言文字表达的，但不说众生始终无法了解，于是运用善巧方便，适应众生的程度，一句一句的吐露出来，使众生依稀仿佛的，得以了解正法，这是方便。没有甚深微妙的智慧，不能证悟正法，没有极为善巧的方便，不能宣说正法，所以两者都是不可缺少的。古德对这有多种的解释：有说实智是智慧，权智是方便；有说照真谛的是智慧，照俗谛的是方便；有说照二谛的是智慧，随机宜利益他的是方便；有说修到圆满成就的是智慧，在修学中尚未成就的是方便。虽有不同的解说，只是智慧的一体两面，并非是说方便为另一法。

还有一种说法：如实了知正法的，是智慧的功能，但要如实法相那样的说出，由于众生的根劣，很不容易的做到，必须运用善巧方便，作不了义，不尽然的说法，众生始能有所领会，所以称为方便。『胜鬘能如实知摄受正法，能了知从一乘而出生诸乘，诸乘终入一乘，所以赞她的智慧方便，甚深微妙』。智慧证正法理，所以名为甚深，方便善能巧为宣说，所以称为微妙。不过据本经的经文看，智慧与方便，实都可以说为甚深微妙的。

胜鬘怎么会有这样甚深微妙的智慧方便？这自不是偶然的，实是由于「汝已」在生死「长夜」中，种「殖」了福德智慧的「诸善本」，意即显示胜鬘不只在现生中修诸菩萨行，早在过去多生多劫已修菩萨行，而种下了很多的福德善根，如用《金刚经》上说：『不于一佛、二佛、三、四、五佛而种善根，已于无量千万佛所种诸善根』。要知任何一个行者，假定不种福德善根，那是不能得到智慧方便的。胜鬘具有甚深微妙的智慧，证知已种很多善根。

胜鬘以甚深微妙智慧方便所说的摄受正法，不论说得怎样善巧，未「来世」中的「众生」，如在前生没有种多善根，还是没有办法理解得到的，一定要「久种善根者，乃能」理「解」你「所说」的深义。经中说的末世众生，是指末法时代众生。如这部经流传到末法时代，众生有机会听到此经，假使没有种过善根的，无论怎样都不会听懂，如已种深厚善根的，那就不论说得怎样深妙，总归是能听懂的。很多听经的人常这样说：听经我本想听的，但听来听去总是听不懂，与其枯坐在那儿听不懂，倒不如不听。话虽说得似乎有理，但是这末一来，你永远听不懂正法，不特现生听不懂，来生仍是听不懂，长期不解正法，而想悟证正法，自是幻想梦想。所以有机会听闻正法，听得懂固要听，听不懂更要听，不可因听不懂就不听。

庚二 引叹所说同佛

汝之所说摄受正法，皆是过去、未来、现在诸佛已说、今说、当说，我今得无上菩提，亦常说此摄受正法。

胜鬘所说的摄受正法，不论是怎样甚深微妙，但她毕竟还是一位菩萨，一般众生对她所说的，难免生起是否靠得住的疑问，佛为加强一般众生对胜鬘的信心，特别引叹她所说与诸佛所说，是一模一样的，所以说「汝之所说摄受正法」，不是你胜鬘的独自创说，而「是过去」诸佛「已」经「说」过的，「未来」诸佛所「当」要「说」的，「现在诸佛」，「今」正在那儿「说」的。由此可以显示胜鬘所说是很殊胜的，不是自己不知而随便说的，吾人对之应特别的重视。现在诸佛，不用说，是包含释迦牟尼佛的。如此，为什么又说「我今得无上菩提，亦常说此摄受正法」。这是表示此娑婆世界，是以释迦佛为说法主，所以特别把自己提出来单独说，以证明胜鬘所说是真实不虚的。如大众问佛怎样才能得到佛果，佛亦必同胜鬘所说要摄受正法，胜鬘夫人说的，等于替佛说的，如果要佛来说，所说亦必同于胜鬘。这样，不但坚定我人对胜鬘的信心，亦显胜鬘所说法门正确，值得我们信受奉行。

庚三 结叹所说功德

如是我说摄受正法所有功德，不得边际，如来智慧辩才亦无边际。何以故？是摄受正法，有大功德，有大利益。

「如是」，根据上面种种分别，所以「我说摄受正法」是有功德的，且其「所有功德」，如虚空一样的「不得边际」，不如持五戒、行十善、修四禅八定的功德有限有量有边际的，亦不如声闻、缘觉二乘圣者所得功德有量有所边际。无边际的广大功德，不说众生不能测度其底，就是二乘以及权乘菩萨的智慧，同样无法探求它的究竟。不过，「如来」已经证得具有无边功德的正法，不特内证的「智慧」是无边无际的，就是外化的「辩才，亦」是「无边」无「际」的。平常说佛的智慧广大无边，或问这是从什么地方来的？当知即从悟证正法而来；平常说佛有无碍辩才，或问这是从什么地方来的？当知亦从悟证正法而来。原因所悟证的正法，既然具有无边的功德，能证正法的智慧及宣说正法的辩才，自然亦是无边无际的，唯有智慧辩才无际无边，始能圆满了知正法的功德，始能圆满说出正法的功德。如是能证所证，能说所说，方可说为相应。现在胜鬘以有边之德，说无边之德，确极希有。

「何以」如来的智慧辩才是这样的无量无边？因为「摄受正法」，体具恒沙功德，实在「有大功德，有大利益」，无量无边，不可思议；佛的智慧辩才，是从摄受正法而来，当然也就无限无量无有边际了。所以我们要想得到智慧辩才，必须要从摄受正法下手，以求悟证正法，然后自然得到像佛一样的无边智慧，无边辩才。

戊二 广明摄正法行

己一 法大

庚一 请说

胜鬘白佛：我当承佛神力，更复演说摄受正法广大之义。

到了这时，「胜鬘」又禀「白佛」陀说：「我」今「当」再仰「承佛」陀的威德「神」通之「力，更复演说摄受正法」的「广大之义」。摄受正法的广大义，是甚深微妙不可思议的，严格说来，唯有最高的佛陀，始能穷其底蕴，始能尽说其义。现在胜鬘要再演说，单凭自己的力量，根本是做不到的，必须请佛三业加被，所以说承佛神力。前已简单说过，现欲详细宣说，所以称为更复演说。摄正法行的一段文中，主要是讲明愿与行，愿只略略的一说，如『前直明菩萨所有恒河诸愿，皆入一大愿中，所谓摄受正法』，所以是略；行是详细的解说，如『从此已去，旷举法喻而解释之』，所以是广。这样说来，可知前是略明摄受正法，从此以下是广明摄受正法。还有前说摄一切愿行同入实相正法，显示摄用归体的意思，在实相正法理体中，言忘虑绝而常寂灭相的，现说正法的广大意义，显示从体起用的意思，在起诸法的妙用中，能出生一切五乘的因果，因而现更广说摄受正法。

庚二 许说

佛言：便说。

这是如来的许可。胜鬘因向佛陀请求，「佛」陀即答应她「言」：汝欲更复演说，那你「便说」好了，我会以威德神力加持你，让你将摄受正法的广大义，说得更为清楚，以使一切众生，皆能有所领悟。

庚三 正说

辛一 总示

胜鬘白佛：摄受正法广大义者，则是无量，得一切佛法，摄八万四千法门。

到此，胜鬘就将法大的广大义，真正显示出来。不过解释这段文，古德有两种说法：一说广大是总，无量，得一切佛法，摄八万四千法门三者是别。意即以别释成于总：如说什么是广大？文中当即以无量，得一切佛法及摄八万四千法门为答，所以说是广大。一说就通而言，不过唯一正法，就别而言，则有广大，无量，得一切佛法，摄八万四千法门四义。虽有这两种不同的说法，但据经的文义来说，不需作这样的分别，只要作这样的解释：所谓「摄受正法」的「广大义」，究竟是什么意思？胜鬘自己答复说：「则是无量」义。无量即广大，广大即无量。无量也好，广大也好，不外是说明「得一切佛法，摄八万四千法门」。一切与八万四千，都是代表多的数目，亦是无量的别名，无量所以广大，广大即是无量。

佛法行者，只要依于摄受正法（大乘）去行，到达悟证正法的时候，必然就能得一切佛法，而所得的一切佛法，就是前面三义中的正法，亦可说为如来的证正法。得一切佛法的大圣，不是自己专门在享受法乐，必须还要将这所得的一切佛法，为各别不同的众生说出来。佛为众生所说的法门，虽有无量无边的那么多，但通常总是说为八万四千法门。如《大乘贤劫经》中说的八万四千波罗密；《大毘婆沙论》中说的八万四千法蕴，都是即此八万四千法门，亦即代表如来所说的教正法。所以一切佛法虽多，要不外于证正法与教正法的二者。证正法，是如来亲自证悟所得的正法；教正法，是如来从大觉海中所流露出来的正法。说到八万四千法门，门门都可对治众生的毛病。印顺大师在《胜鬘经讲记》中说：『门有开通关闭二义。佛说法，也有此二义：如说离恶生善；离染成净；离生死入涅槃；远离戏论，通达真实；所以称法门。八万四千法门，从摄受正法中出生。此即三义中的波罗密义』。在此还应了知的，即八万四千，是代表多数，不能肯定的说为不多不少的刚好是八万四千。虽则如此，但可说此八万四千无义不摄。

辛二 别说

壬一 摄受正法即正法

癸一 举喻

子一 大云注雨喻

譬如劫初成时，普兴大云，雨众色雨及种种宝；如是摄受正法，雨无量福报及无量善根之雨。

上是总示，此是别说。于别说中，先讲摄受正法即正法。为使我人易于了解起见，特先举出四个譬喻说明。《法华经》说：『诸有智者要以譬喻而得开解』。甚深的法义，不特愚笨的人，要举喻才了解，即有智慧的人，亦需举喻方知。所举的譬喻，大都是属事相方面，听了容易领会，领会了事相的譬喻，对于高深的义理，自然就可比类而知。第一个譬喻，是大云注雨喻。

「譬如劫初成时，普兴大云」：云与雨有著密切的关系，只要有了乌云出现在空际，跟著就会有雨要落下来，这是谁都知道的世间常识。但这里所说的云雨，不是指普通所见的云雨，而是劫初成时所有的云雨。

我们住的这个世界，依佛法说，有成住坏空的四个过程，每个过程，约经二十个小劫的时间。当世界由坏而空的时候，空劫经过二十小劫的时间，由于众生的业感，就又渐渐的成立起来。当此世界刚刚成立的时候，从空无所有的虚空中，有大风的生起，即此所起的大风，在虚空中鼓荡不已，于是大云弥漫，跟著而来的，就是从大云中「雨（落下的意思）众色雨及种种宝」。现在我们所常见到的雨，是一滴一滴的落下来，如同清水一样，根本没有颜色，但初成立的世界，其空中所下的雨，是有各种不同颜色的，真可说是五彩缤纷，非常美丽壮观，好看极了。不但雨众色雨，且还落下种种的宝物。是诸宝物，不是直从虚空如雨一样的落下，而是从所落下的众色雨水渐渐，凝结而成的。因雨水的颜色不同，就有种种不同颜色的珍宝。

依于经论所说，我们这个世界，以须弥山为中心，四方有四大部洲：东方是东胜身洲，由所降的黄金色宝所成；南方是南赡部洲，由所降的琉璃色宝所成；西方是西牛货洲，由所降的白银色宝所成；北方是北拘卢洲，由所

降的水晶色宝所成。洲是洲渚，显示四洲都是水中的高原，因须弥山是在香水海的中间，围绕于须弥山的四洲，当然只是从海中所浮起的高原，所以说之为洲。

「如是摄受正法，雨无量福报及无量善根之雨」，这是合法。佛法常劝修学圣道的人，要多培福德，要多种善根，因而福德善根都是无量的。合上喻说：无量福报，如上所说的种种宝；无量善根，如上所说的众色雨水。是诸福德善根之雨，是从什么地方落下来的？都从摄受正法大云而产生出来的。从摄受正法中，为什么会雨无量福报及无量善根之雨？当知摄受正法的正法，不是众生现在所有的，是由无始以来所具有的，是以这里所说的正法，不要把它看成很普通，而是众生本具的如来藏，过去因被其他的蒙蔽，无法产生无量福德及无量善根。

因此，无始来在生死中流转的众生，虽不断的在杂染法中打滚，但从没有离于本来清净的正法，正法是众生无始来法尔本具的，所以喻为劫初成时。印顺大师在《胜鬘经讲记》中说：『生死众生所以能有善因、善果，能发菩提心、修菩萨行，以至成佛，即因众生无始来成就了摄受正法，而起随顺法性的一切净德』。所以任何一个众生，只要接触到佛法，就可从摄受正法中，把本来具有的正法，使其发生功能作用，福德善根，自然而然的出生增长。这么说来，我们现在学佛，必须要修学摄受正法。福德善根，虽有人天、二乘、菩萨、佛的差别，但都从摄受正法而来，苟不摄受正法，不但佛菩萨的福德善根难以成就，就是人天的福报善根亦不易获得。

子二 大水起世喻

世尊！又如劫初成时，有大水聚，出生三千大千界藏，及四百亿种种类洲。如是摄受正法，出生大乘无量界藏，一切菩萨神通之力，一切世间安稳快乐，一切世间如意自在，及出世间安乐劫成，乃至天人本所未得，皆于中出。

胜鬘复尊称「世尊」说：「又如劫初成时」，因为起大云而降大雨，于是世间「有大水聚」。积聚的大水，渐渐的凝结，「出生三千大千界藏，及

四百亿种种类洲」。关于世界的成立，佛法和现代科学所说，自然有所不同，现在且依佛教来说：我们现在住的这个世界，经中告诉我们是这样的：以须弥山为中心，环绕在须弥山的四面有四大洲，在须弥山的中腰，有日月的旋转，在须弥山的山上，有四天王及忉利的二地居天，离须弥山的地面，有夜摩天、兜率天、化乐天、他化自在天的四空居天，是为欲界，成为一小世界，如是像这样的小世界，数至一千个，名小千世界，上有初禅，大梵天王为小千界主。再由一个一个的小千世界，数至一千个，名中千世界，上有二禅天。更从一个一个的中千世界，数至一千个，名大千世界，上有三禅天。大千世界，是由小千、中千而成为大千的，所以名为三千大千世界，如是三千大千世界，总共有一百亿须弥山，每一须弥山有四大洲围绕，所以就有四百亿种种类洲。由于各洲地形不同，所以称为种种类洲。由于一切人物，都在三千界内包含，所以称为大千界藏。

其次，以法合上喻说：「如是」，由于众生于无始来的「摄受正法」，所以就从正法中「出生大乘」的「无量界藏」。大乘法广大无边，世出世间的一切善因善果，无不含摄在大乘法中，如四百亿种种类洲，无不含摄在三千大千界藏内。然从摄受正法中所出生的究竟是什么？约有下面的四类：

一、出生「一切菩萨神通之力」：《法华经．信解品》说：『于菩萨法，游戏神通』，所以凡是高级的菩萨，都有广大的神通之力。神通称为游戏者，因为游戏是自在义，有了神通妙用，必然自在无碍，要怎样就怎样，不会受到任何的阻碍，而这亦即菩萨行用的差别。

二、出生「一切世间安稳快乐」：这是指人间的善因善果。有说：世间的善因名为安稳，世间的乐果名为快乐。这样的分别，固没有不可，但实际是没有危险没有恐怖的意思，因为一个人肯得向上向善，不做任何不道德的行为，自然没有危险及诸恐怖。

三、出生「一切世间如意自在」：这是指诸天的快乐果报。诸天胜过人类者，约有两点：一是显示他们具有深彻的禅思，不同人类经常在动乱中，一是显示他们具有报德神通，而所受用的非常满足，要想得到什么，就可得

到什么，是为如意自在，亦即世间的作用殊胜。

四、出生「出世间安乐劫成」：这是指二乘圣者所得的涅槃快乐。声闻人修四谛法所得的，缘觉人修缘起法所得的，虽说不是究竟安乐，但因已断除烦恼障，破掉我执，远离生死的大患，不再有世间种种不适意的痛苦，所以同样得到出世间的安稳快乐。

如上四法，从菩萨的神通之力，「乃至」出世间的安稳快乐，以及「天人本」来「所未得」的如意自在，安稳快乐，当知「皆于」摄受正法「中出」生的。假定没有摄受正法，要想有上四法的出生，绝对是不可能的，可见摄受正法的重要。菩萨神通之力等的四者，如四百亿种种类洲；四百亿的种种类洲，皆是依于三千大千世界藏而有，等于菩萨神通之力等的四者，皆是从摄受正法出生。

子三 大地持重喻

又如大地，持四重担。何等为四？一者大海，二者诸山，三者草木，四者众生。如是摄受正法善男子善女人，建立大地，堪能荷负四种重任，喻彼大地。何等为四？谓离善知识无闻非法众生，以人天善根而成熟之；求声闻者授声闻乘；求缘觉者授缘觉乘；求大乘者授以大乘。是名摄受正法善男子善女人，建立大地，堪能荷负四种重任。

第三譬喻是：「又如」大水凝聚所结成的「大地」，能够任「持四」种极重的「重担」。「一者」任持「大海；二者」任持大地上所有的「诸山；三者」任持大地上所有的花「草」树「木」，一切花草树木，无不生长在大地上；「四者」任持生存在大地上的一切「众生」，诸如人类以及各类畜生等，无不是居住在大地上，没有大地，大海、诸山、草木、众生，就将无法存在，所以大地负了很重的任务。

以法合喻说：「如是」，若诸「善男子善女人」，果真发「摄受正法」心，修学大乘菩萨行，做个名副其实的菩萨，那他就和「建立大地」一样，「堪能荷负四种重任」。荷是担荷，就是担在肩上；负是背负，就是揹在背上。如下所说四种极重的担子，摄受正法的菩萨，能毅然决然的一肩担起，

「喻彼大地」，能担四种重担一样。菩萨所负的四种重任是什么？下面一一解说。

一、「谓离善知识无闻非法众生，以人天善根而成熟之」：众生的范围本是很广泛的，在人类言，当然是指人说，做人理应做个像样的人，但这要如法合理的去做，如不如法好好的做人，那就要成为无恶不作的人，亦即经中说的非法众生。然而，人为什么会做出损人利己的事？原因在于无闻，以现在话说，就是没有知识，从无知识而引发不正当的行为。无闻，以佛法说，就是没有听闻如来的正法，因而不能辨别邪正、是非、好坏、善恶，以致做出种种不正当的行为，自己还不知道。对于是非等的辨别，不如一般所想像的那样容易，要有相当的智慧才行。在佛陀的正法中，到处告诉我们何者为是，何者为非等，所以必须多多的听闻正法，从听闻正法中得到智慧，能清楚的分析善恶，辨别邪正，是善是正的就去做，是邪是恶的就不做，自然成为一个行为端正的人。做人为什么不会听闻佛法？根本原因在于远离善知识。经中到处说，修学佛法者，应多亲近善知识，就是不学佛的人，亦应多与好人接近，跟好人学。如远离善知识，那你所接近的，必然是恶知识，恶知识不会把人带上正路的，于是为非作歹，造下种种罪恶。可是对于这类众生，要不要加以摄化？当然是需要的，不过还不能以出世的声闻缘觉去感化，至于教化修菩萨行成佛，当更谈不上，只好以人天乘法，来教化这些众生，使令归依三宝，守持五戒，明因识果，修习布施，修四无量心，令种人天的善根，成就人天的善果。这是学佛的初步，亦是做人的基础，如这做不到，不说要成佛作祖，就是现实做人亦做不好，来生想要保持人身亦成问题。本此可知：佛法虽深广无涯，然实以人天乘法为基，看来是很浅近，而实在极为重要，不可稍有忽视！

二、「求声闻者授声闻乘」：通常说到出世三乘法时，首先是说声闻乘者。谓于无量无边的众生中，如有一类众生，想要求得声闻圣果，特来亲近菩萨，菩萨就当授予声闻乘的四谛法门，使之知苦，断集，证灭，修道，本此修学的程序，以证得阿罗汉果。声闻，如向所说，是指闻佛说法音声而证圣果者。《法华论》中说有四种声闻：㈠、决定种性的声闻，亦即《深密经

》中所说一向趣寂的声闻，是不能回小向大的。㈡、增上慢的声闻，是指修得四禅的凡夫，本未证得圣果而误以为已得阿罗汉果，是大增上慢者，实际是不够资格叫做声闻的。㈢、退已还发大菩提心的声闻，亦即不定种性者，是可回小向大者。㈣、应化的声闻，就是佛菩萨为引实际的声闻修学佛法，特地示现声闻身作为他们的楷模。

三、「求缘觉者授缘觉乘」：出世的三乘，以缘觉居中，所以有的地方称为中佛。谓于无量无边的众生中，如有一类众生，发心志求缘觉圣果，特来亲近菩萨，菩萨就当授予缘觉乘的十二因缘法门，使从逆顺因缘的观察，突破缘起的钩锁，通达缘起的无我，而证得缘觉圣果。缘觉有处名为独觉，是指出于无佛之世，无师而独自觉悟的，特名独觉。独觉有两种：㈠、部行独觉，就是本来修学声闻乘的，到了得果的时候转名独觉。㈡、麟角喻独觉，是指修百大劫菩提资粮，而后证得圣果者。

四谛与十二因缘，从名相看，似有差别，但从内容分析，二者实有相通的地方。四谛是十二因缘的归纳，十二因缘是四谛的演绎。所不同的：修学四谛法，从观苦果下手，以至观到道谛；修学缘起法，是观众生在生死中不息流转的原因，发现它的原因，给与原因的击破，就可获得解脱。这就所修的法门说，如约能证的行者说，声闻行者虽以个己的解脱为主，但还喜过团体的生活，如佛世的声闻行人，大都是在僧团中，过著如法如律的严肃生活。至于缘觉行者，喜爱离群独居，爱住茅蓬岩洞，愿在深山穷谷，所谓居于阿兰若的寂静处，就是此意。

再从说法不说法方面讲：一般以为二乘圣者，是都不为众生说法，殊不知事实不是这样，真正不肯为众生说法的，只有独觉乘的根性，至于声闻行者，虽不像菩萨专为说法利生，但亦随分随力的遇缘而说，还有缘觉行者，说法固不怎样积极，可是亦常现通利生，是为二乘圣者的不同。说到所证所得，二乘圣人大体是相近的，就是同断烦恼障，同悟生空理，同得择灭无为

四、「求大乘者授以大乘」：菩萨为出世三乘的最高一乘，而以上求下化为其修学的目的。谓于无量无边的众生中，有人发菩提心，行菩萨道，专

志求学大乘法门，大乘菩萨既以教化众生为己任，现在遇到这类众生，应授予自己所修学的大乘法门，不使求者有所失望。

菩萨能摄化这四类众生，「是名摄受正法善男子善女人，建立大地，堪能荷负四种重任」。所谓四种重任，就是前面曾经讲过的离善知识无闻非法众生等。这四种重任，没有相当的道力，是决担负不起的，不但修人天乘的众生不堪担当，就是修声闻缘觉乘的亦担当不起，唯已摄受正法而已发了菩提心的菩萨始克担当。

世尊！如是摄受正法善男子善女人，建立大地，堪能荷负四种重任，普为众生作不请之友，大悲安慰，哀愍众生，为世法母。

这是结赞菩萨。此文值得注意的，是「普为众生作不请之友」。友，在世间说，就是朋友。人与人接触发生朋友的关系，你需要我的帮忙，我需要你的帮忙，彼此有互相要求帮忙的可能。如某某有事请你帮忙，你能认真的去做，就是知己朋友。可是菩萨要作不请之友，即菩萨发现那个众生有困难、灾厄、危险，当即无条件的，自发自动的，不须对方的请求，就去为众生解除困难等，而且不是为一个两个众生，是普为一切众生作不请之友。所以悲心深重的菩萨，只问自己能不能为众生帮忙，不问众生来不来请求。肇公说：『真友不待请，如慈母之赴婴儿』。菩萨行者，如待众生请求，然后才去帮忙，就与悲愿不相应，而为众生所不尊重，不过经中亦有说到待请方说，古德对这曾作这样分别：『待请方说者，显菩萨重法之心，不待请者，显菩萨大悲敦至；又待请者，令前人重法，不待请而说者，令物尊人』。待请不待请，看实际情形，是也没有一定的。如众生有痛苦，菩萨为他解救，或有以为这是菩萨的自找麻烦，人家没有请你，你去多事做什么？在真发心的菩萨听来，并不以此为意的，因在菩萨的悲愿中，只问是不是有益众生，有益于众生的就去做，毫没有附带作用夹杂在里面，何在乎众生的请求？

菩萨为什么要这样作不请之友？原因人生在世间有种种的怖畏，菩萨不忍众生长期受怖畏袭击，特以「大悲」心去「安慰」众生，使众生不再感到怖畏；同时看到众生受苦受难，不得不尽力的去解救，予以种种的安慰，可

说这完全是为「哀愍众生」做出发点的。当知在苦难中的众生，一旦得到菩萨的安慰，内心自然就有说不出的快乐。为大悲心之所驱使的菩萨，随时都为众生作不请之友，从来不会放弃任何一个苦难中的众生。

「为世法母」，是说为一切世间的正法之母。母是能生的意思，如世间的母亲能生子女；从菩萨的慈悲教化中，能出生人天乘法，声闻乘法，缘觉乘法，菩萨乘法，所以称为法母。如没有菩萨，就没有四乘大法的出生，我们怎能修人天乘法等而得佛法的受用。是以凡受到菩萨教化的，对菩萨都应如对自己母亲一样的，予以感恩、尊重、侍奉。严格说来，菩萨比亲生的母亲恩德还重，因为世间的母亲，只能生养我们的色身，菩萨能滋长我们的法身慧命。如是，世间怎能少了菩萨？

子四 大宝依地喻

又如大地有四种宝藏。何等为四？一者无价，二者上价，三者中价，四者下价，是名大地四种宝藏。如是摄受正法善男子善女人，建立大地，得众生四种最上大宝，何等为四？摄受正法善男子善女人，无闻非法众生，以人天功德善根而授与之；求声闻者授声闻乘；求缘觉者授缘觉乘；求大乘者授以大乘。如是得大宝众生，皆由摄受正法善男子善女人，得此奇特希有功德。世尊！大宝藏者，即是摄受正法。

这是第四个譬喻，虽同样以大地为喻，但前说的大地，是喻菩萨能负四种重任，此中说的大地，是喻众生的得大宝藏，是依摄受正法的菩萨大地而有。世间所有的金、银、琉璃、砗磲、玛瑙、珍珠等宝，都是从大地的矿藏掘发出来，所以说「又如大地有四种宝藏」。什么宝藏？经中没有明文说出，只约价值的高低，说有四种的宝藏：「一者无价」宝，显示它相当的贵重，没有价值可以说得出的，如佛经中说的摩尼宝珠，那个得到，要什么有什么，这不是无价之宝是什么？「二者上价」宝，如名贵的钻石等，又如中国说的『价值连城』等宝。「三者中价」宝，这如珍珠宝贝之类。「四者下价」宝，如金矿银矿等所掘出的金银等宝。这些都是从大地而有的诸宝，所以说「是名大地四种宝藏」。

以法合喻说：「如是摄受正法」的「善男子善女人」，以正法化导众生，就如「建立大地」一样，使「众生」依于摄受正法的菩萨，而「得」「四种最上」的「大宝。何等为四」？当知就是四种正法。「无闻非法众生」所得的人天乘法，如下价宝；「求声闻者」所得的声闻乘法，如中价宝；「求缘觉者」所得的缘觉乘法，如上价宝；「求大乘者」所得的菩萨乘法，如无价宝。「如是得」四种正法「大宝」的「众生」，所以能得正法大宝，「皆由摄受正法」的「善男子善女人」，亦即发菩提心的菩萨，经常以正法在世间化度众生，各类不同的众生，才能「得此」不同的「奇特希有」的「功德」法宝。事实，菩萨所得的皆是自家所有的大宝，怎么可说得众生的四宝？当知这四种正法皆是化他法，虽是各类众生所得的，但因出在菩萨，所以说菩萨得。然而什么是大宝藏？胜鬘尊声「世尊」说：据我所知道的，所谓「大宝藏者」，不是别的什么，「即是摄受正法」。本此可知：人天、声闻、缘觉、大乘善法，都由摄受正法而有，亦即从摄受正法出生的，假定没有摄受正法，人天、声闻、缘觉、菩萨等法，一切都不可得。

癸二 结成

世尊！摄受正法摄受正法者，无异正法，无异摄受正法，正法即是摄受正法。

摄受正法即正法的一科文，先是举喻，上面已说，此是结成，以显四喻。胜鬘到此复尊一声「世尊」说：「摄受正法摄受正法者」，前四字是牒，是牒前说摄受正法一语而来。前面虽已四处说到正法，但还没有予以解释，现为正式解释摄受的意义，所以特为标出。后五字是释，如说什么是摄受正法？当知「无」有别「异」的「正法」，同样亦是「无」有别「异」的「摄受正法」，因这是不可施设别异的，所以接著说：「正法即是摄受正法」。印顺大师的《胜鬘经讲记》说：『依此义，判经文为摄受正法即正法，而是解释得一切佛法义。摄受正法广大义，就是大乘义。大乘与正法不二；正法即大乘，大乘即正法。正法为诸法实相的异名，即平等平等，一切无差别空性。依此明大乘义，所以即正法而无差别』。行菩萨道者本著诸法空性开显大乘，所以菩萨真正是为人为法的：为人，是为一切众生；为法，是为住持正法。

没有一个摄受正法的菩萨，只是为人而不为法的，因为唯有正法久住，才能真正利益众生，唯有不断利益众生，正法才能久住世间。所以说：为众生就是为法，为法就是为众生。通常总以为法为人劝人发心，意即在此。能为法为人的，当下就是菩萨，对于为法为人的菩萨，应当恭敬尊重。

在此所当特别注意的，就是经中所说的无异，是约不二说为无异，不是相似说为无异，因在诸法的空寂性中，正法与摄受正法是没有差异可说的。不特在理性上是如此，就是在实行上亦然，因为摄受正法，就是证入正法，当正悟证的时候，能证智与所证理，是没有差别可说的。《大品经》说：『与般若相应，而不见应与不应』，试问如何分别它的差别？《大智度论》说：『缘是一边，观是一边，离是二边，名为中道』，中道理体有何差别可言？正法是毕竟平等的，广大众多的摄受正法，自然也就无有别异。为开显这一无异的真义，所以特于结成中加以说明。

壬二 摄受正法即波罗密

癸一 总说

世尊！无异波罗密，无异摄受正法，摄受正法即是波罗密。

为明摄受正法的广大义，应知不但理正法是摄受正法，就是波罗密行法亦是摄受正法，所以摄受正法，其义确很广大。胜鬘又尊声「世尊」说：具有广大义的摄受正法，就是大乘，大乘正法，虽说具有八万四千波罗密，其要是在六波罗密。不论是说八万四千波罗密，或者是说六波罗密，都是「无异波罗密，无异摄受正法」。无异波罗密，是明摄受正法不异波罗密；无异摄受正法，是明波罗密不异摄受正法。二者是无二无别的，所以「摄受正法即是波罗密」，波罗密即是摄受正法。

大乘为什么即是波罗密？《智论．摩诃衍品》说：『六波罗密，是菩萨摩诃萨摩诃衍』。又说：『般若波罗密，摩诃衍一义，但名字异；若说般若波罗密，说摩诃衍无咎。摩诃衍名佛道，行是法得至佛，所谓六波罗密；六波罗密中第一大者，般若波罗密……若说般若波罗密，则摄六波罗密；若说六波罗密，则具说菩萨道，所谓从初发意，乃至得佛』。又说：『般若波罗

密最大故，说摩诃衍，即知已说般若波罗密』。《智论．释胜出品》亦说：『是菩萨摩诃萨摩诃衍，所谓六波罗密』。《般若经》中更说：『摩诃衍不异般若波罗密，般若波罗密不异摩诃衍，般若波罗密、摩诃衍，无二无别』。为什么是无二无别的？当知摩诃衍是无自性空的，般若波罗密亦是无自性空的，空义是一，还有什么差别？还有《般若经》中，佛命须菩提说般若波罗密，须菩提不直接的说般若，反而大谈什么什么是大乘，一般听来好像须菩提没有依照佛的慈意说般若，但佛却印成他说：好极了，你所说的大乘就是波罗密。修学大乘者所要修的法门，虽说是很多的，但要不出于六波罗密，而六波罗密就是大乘，所以二者是无异的。

癸二 别说

子一 施波罗密

何以故？摄受正法善男子善女人，应以施成熟者，以施成熟，乃至舍身支节，将护彼意而成熟之。彼所成熟众生建立正法，是名檀波罗密。

上面总说波罗密，现在别说波罗密。「何以故」，是问摄受正法为什么即是波罗密？首以施波罗密说，因为「摄受正法」的「善男子善女人」，亦即是菩萨行者，目的是在度众生，而度生先决条件，就是怎样有利于众生，利生最直接的方法，无过给与众生的实益，所以菩萨所修的行门，总是以布施居首。现在经说：设有「应以」布「施」而「成熟」的众生，菩萨就当「以」布「施」去「成熟」他，使他在佛法中得到成就。讲到『成熟』，佛法向来说有种、熟、脱的三个过程。意说菩萨度生，当这众生尚未种善根时先为他种善根，如已种善根的设法使他成熟，设善根已成熟的当即令得解脱。所谓成熟，就是将个性刚强的众生，慢慢以佛法予以调练，使之成为柔和纯熟的众生，从而在佛法中稳步前进，终于达到身心的解脱。

以施成熟众生，对象亦有不同：如有悭贪成性的，从来不乐意布施，真所谓『拔一毛而利天下不为』。对于这类众生，要他发心行施，自是不可能的，菩萨只好到他面前，表现无所不施，不论对于何人，总肯大力资助，让悭贪的众生，看到菩萨如此，亦来效法菩萨所为，不再像过去那样悭贪，从

事布施法门的修学。或有贫穷困苦的，时感生活的困难，迫切希望有人援助，正在这个时候，菩萨乃以财物施与，使他渡过目前难关，那他不特内心欢喜，且将来从菩萨修学，成为菩萨忠实信徒。或有乐于见到他人行施，才能从佛法的修学中悟道，菩萨适应这类机宜，乃对众生广行惠施，使他以施得到成熟。总之，众生须要以怎样的形式行施才能得益，菩萨就以怎样的形式行施去成熟他，是为以施成熟众生。

菩萨行施，不特以身外物给与众生，「乃至舍身支节」亦所不惜。以种种身外的财物布施，就是上说的外财施，现说舍身支节是内财施。外在的财物布施，一般人或易于做到的，内在的身命布施，一般人是很难做到的，但登地以上的菩萨，并不感到怎样难舍，所以经中说到菩萨施舍头、目、手、足、脑、髓，甚至整个生命的，可说很多。因为菩萨深深的了解，个人的生命体是危脆败坏的，现在既有众生需要，以此败坏之身施与，有益众生固然不错，亦使自己种植无上菩提胜因，何乐不为？

菩萨所以这样不惜一切的以内外施，目的在于顺从机宜的心意，将就众生的所求，使众生感到欢喜，所以说「将护彼意」。原因菩萨只是作合理的行施，假定不能合于众生的情意，不论怎样的施舍一切，是亦不能达到成熟众生的悲愿，所以行施不是要施就施，还要顾及众生心意的所需，因为施的目的，就是为的利生，如不『将护彼意』，施有什么意义？以施成熟众生的菩萨，对这亦当特别的注意，不然很难使众生接受教化！

对「彼」布施「所成熟」的「众生」，应当使他怎样？当使「建立」于「正法」之中。建立，亦可说是安住。意愿接受布施的众生，假定人天善根已经成熟，那就使他安住于人天正法中；假定二乘善根已经成熟，那就使他安住于二乘正法中；假定大乘菩萨善根已经成熟，那就使他安住于大乘正法中。所以以施成熟众生，能够摄受一切众生，使每个众生都能安住各自所能安住的正法中。

像这样以布施成熟众生，建立正法，「是名檀波罗密」。檀在印度叫做檀那，中国译为布施。本上所说可以知道，度化众生与护持正法，原是同一

内容的不同说明。为了度化众生，不得不护持正法，没有正法怎能度生？所以护持正法，实在是为的度生，没有众生护法何为？所以真正做个菩萨行者，对这二者当作一件事看，平等的进行，不忽略那边。至于波罗密，译为到彼岸。在小乘说，是指涅槃，在大乘说，是指佛果，都约超越生死苦海而到达安然的彼岸说。修行布施能够到达彼岸，所以名为布施波罗密。不过站在大乘立场说：单是布施不得称为波罗密，布施得名为波罗密者，必要以般若无所得智慧为摄导，才得称为布施波罗密。《智论．摩诃衍品》首举经说：『云何名檀波罗密？须菩提，菩萨摩诃萨以应萨婆若心，内外所有布施，共一切众生，回向阿耨多罗三藐三菩提，用无所得故。须菩提，是名菩萨摩诃萨檀波罗密』。接著论解释说：『是五种相中，摄一切布施。相应萨婆若心布施者，此缘佛道，依佛道；舍内外者，则舍一切诸烦恼；共众生者，则是大悲心；回向者，以此布施但求佛道，不求余报；用无所得故者，得诸法实相般若波罗密气分故；檀波罗密非诳非倒，亦无穷尽』。这亦就是通常说的与菩提心、大悲心、般若慧三心相应的布施，才成为波罗密。不过《般若经》中，多说舍诸烦恼，但求佛道回向二者。

子二 戒波罗密

应以戒成熟者，以守护六根，净身口意业，乃至正四威仪，将护彼意而成熟之。彼所成熟众生建立正法，是名尸波罗密。

前说布施波罗密，此说持戒波罗密。谓有一类众生，不是布施可以使其善根成熟的，而是「应以」持「戒」始得令其「成熟」的，菩萨就当以持戒法门去成熟他。同样要以戒成熟的，但要摄化的机宜，是亦各各不同的：如有的众生业重，自己犯了净戒不知忏悔，菩萨就在他面前，特别的严格持戒，不说重戒不犯，就是微细戒亦不犯，使犯戒者看到菩萨持戒这样认真，感到深深的惭愧，要求如法的忏悔，如忏悔清净安住于戒，誓从以后不再毁犯。有的众生从来没有受过戒的，为了使他受清净戒，作为无上菩提之本，菩萨特地严持净戒，使他仰慕而自动的发心受戒。有的众生见到菩萨的戒行庄严，自会对之生起高度的信敬之心，很乐意的来接近菩萨，受菩萨之所摄化。诸如此类的以戒化导，是为应以持戒成熟众生。

怎样始能如法严持净戒？经说应从三方面特别注意：

一、「以守护六根」：六根，就是眼、耳、鼻、舌、身、意的六者。或有将之说为六贼，或有将之说为六衰，最易引起行者的犯戒。如见到自己认为美丽的女色，就会引发行者去犯淫戒，如见到自己所喜爱的财物，就会引发行者去犯盗戒，如见自己所钟意食的生命，就会引发行者去犯杀戒，如想骗取他人的恭敬供养，就会引发行者去犯妄语戒。由是证知，行者的所以犯戒，全由六根门头来，要想保持戒行的清净，严密的守护六根，不让它向外奔放，自然就不会有犯戒的行为，身心也就可以得到清净。

六根所以要严密的守护，因这是生命体上的六道大门，能通外在的六尘恶贼，损坏自己的戒善法财，所以须要特别的防护。防护之道在于念慧，亦即所谓正念正知，不是闭起眼来不看，塞起耳来不听。念与慧的最大功用，在于善念分别境界，对境界有正确认识，不为任何境界所转。如见贵重的财物，不论七宝的那种，不是我的，决不想方设法的，将之取为我有，即或已为我有，亦当知是五家所共，不能永远属我所有，我为什么要去贪取？更为什么据为我有？对诸财物，果作这样正确的分别，并作这样正确的认识，自就不会因贪著而犯盗戒，造成种种的罪恶。但这样的分别和认识，不是一时的如此，而是时刻的记在心里。果能这样的守护根门，当就不会向外发展而破戒。

二、「净身口意业」：守护根门是持戒的开始，亦即不因放纵根门而构成破戒的罪行，但要彻底的保持戒行清净，还得修清净的三业，就是不使身业犯杀、盗、淫，不使口业犯两舌、恶口、妄言、绮语，不使意业犯贪、瞋、痴，身口意三业清净，才能正式的离诸性罪。因受菩萨大戒，是以三业为性，假定三业不清净，怎能保持戒行清净？如何使身口意三业清净，是亦非常重要的工夫。

三、「乃至正四威仪」：佛所制的学处，不唯重视重大的戒行，就是微细的小节，亦非常的注意，如行住坐卧的四威仪，也要如法的端正不苟，不容佛法行者有所忽视，必要做到向来所说：『行如风，立如松，坐如钟，卧

如弓』。果能这样的重视威仪，不说性戒不会违犯，就是各种遮戒，亦能如法保持。

一般以为性戒难持，其实这是最易持的，因一般人都知，做人不应如此，所以易持不犯，可是人们认为易持的遮戒，严格说来，确是不易持的，因这过失不算太大，所以反而为人忽略，不时有所违犯。既性戒易守，遮戒难持，现在从易而至难，从重而至轻，以使行者难易皆持，成为身心最极清净的法器，做为众生的最高模范。

行者果能做到如上三点，当就可以「将护彼」众生的心「意，而成熟」众生的善根。如分别说：众生应以摄律仪戒而生信心的，菩萨就以摄律仪戒去成熟他的善根；众生应以摄善法戒而生信心的，菩萨就以摄善法戒去成熟他的善根。菩萨度化众生，没有本身自由，完全随顺众生心的好乐，以满足众生的不同心愿。「彼」受菩萨戒「所成熟」的「众生」，得以「建立正法」，亦即使之趣入正法中，不会再徘徊于正法门外，如「是名」为「尸波罗密」。尸在印度，具足叫做尸罗，中国义译为戒，亦即清凉的意思。因能如法持戒，内心不感热恼，自然就得清凉。

子三 忍波罗密

应以忍成熟者，若彼众生，骂詈毁辱，诽谤恐怖，以无恚心，饶益心，第一忍力，乃至颜色无变，将护彼意而成熟之。彼所成熟众生建立正法，是名羼提波罗密。

前说持戒波罗密，此说忍辱波罗密。谓有一类众生，不是持戒可以使其善根成熟的，而是「应以忍」辱而得「成熟」的众生，菩萨就当以最大的忍辱力去成熟他，使他入于正法之中。忍在菩萨行者来说，确是非常重要的，因为唯有忍才能摄化众生，假定动辄就对众生发脾气，众生离得你远远的，那里会接受你的摄化？讲到忍，向来说有耐怨害忍，安受苦忍，谛察法忍的三种，但本经现在所说的，唯就耐怨害的众生忍说。世间有些众生，确是非常强暴，不说你碰到他，他会无理取闹，就是没有碰到，也会无缘无故的来找你的麻烦，菩萨行者，如不能忍受这类众生的无理取闹，就难去成熟他，

使他来学佛法，为了摄受这类众生，所以必要多予忍辱，不要让他溜出佛法门外。

设「若」现在有这么一个「众生」，来「骂詈、毁辱、诽谤、恐怖」菩萨。骂詈，是用种粗暴的恶言，当面给与严厉斥责，使人听了难以入耳，好像受到针刺一样的难过。毁辱，是以种种讥讽的语言，在人背后论长道短的，说出各种污辱毁坏的话，令人从旁听了同样受不了。诽谤，是以毫无事实的根据，妄作种种污言秽语，而且说得活灵活现，使人听了以为是真，这当亦给人非常难堪。恐怖，是以不正常的迫害手段，威胁恫吓，如说打缚、割截、系闭等事，令你感到无限的恐怖。前骂詈等是属口业，现恐怖等是属身业，但亦可以通于口业。如说种种无中生有以及有损声誉的话，使人感到害怕，自亦是在恐怖之内。

菩萨受到众生身语二业的迫害，应当怎样？应「以无」瞋「恚心」对待他，决不与他计较长短。他现在这样对待我，可能是我过去曾经与他结过什么冤业，现在应无怨恨的接受，以解除宿世的冤业，假定与他采取同样态度，岂不是要怨怨相报的无有了时？为了消除过去的旧业，不但不起恚心，忍受他的迫害，且进一步的以「饶益心」去怜愍他，觉得众生这样的愚痴暗昧，分别不清什么善恶是非，这是多么可怜可愍！我当设法以佛法开导他，使他明白做人的道理，修学佛法的好处，得到佛法的利益，怎可以报还报的加害于他，增加他所受的痛苦？果能这样仔细一想，对于有情所有怨害，自然忍受不思报复，并以无恚心予以有力的饶益，使他亦能从佛法中，得到身心解脱。

不予瞋恚者瞋恚，且起慈悲的饶益心，不说一般人所做不到，就是罗汉圣者亦难做到，罗汉所能做到的，最多是不起瞋心，不会起慈悲心予以饶益。菩萨能做到这点，是即显示菩萨伟大。「第一忍力」，是指一种最坚强的忍辱，不论在怎样的情形下，都能忍受众生对自己的一切迫害。《遗教经》说：『忍之为德，持戒苦行所不能及，能行忍者，乃可名为有力大人』，是以忍力最为第一。

《智论》卷第十四说：『行生忍时，得无量功德；行法忍时，得无量智慧』。忍之为德，包含无量的福德、智慧，不是最为第一是什么？《大品经》说：『一切众生恶口骂詈，若加刀杖、瓦石，瞋心不起』。不特初发心时不起，一直到坐道场时皆然。所以经中接著说：『从初发意乃至坐道场，于其中间，若一切众生来骂詈、粗恶语，或以瓦石、刀杖加是菩萨，是菩萨欲具足羼提波罗密故，乃至不生一念恶。是菩萨如是思惟：骂我者谁？割我者谁？以恶言加我者谁，以瓦石、刀杖害我者谁』？如是以般若慧透视打骂及被打骂者的不可得，才能真正的忍辱不瞋。

「乃至颜色无变」，是显能忍的铁证。普通一般人，不论当面受到人的骂詈，或是背后受到人的毁辱，乃至无中生有的受到人的诽谤，不特面色变得非常难看，就是筋脉也会浮了起来，甚至眼里会要冒出火来。只要看到人们有了这种现象表现，就可证知这人是不能忍受的。可是菩萨行者，不说受到骂詈等会面不改色，就是身体受到节节支解，亦能神色自若的面无变化。如佛为忍辱仙人时，受到歌利王的节节支解，就能表现这种镇定如恒的精神。所以一个人能不能忍，从面容的改变不改变，可以清楚的看出。在这当中，过失有轻重的分别；不起瞋恚心，不加报复，是远离重过；颜色无变，是远离轻罪。

如是以忍辱「将护彼」加害于我的众生心「意，而」使该众生得以「成熟」善根。「彼所成熟」善根的「众生」，能安「立」在「正法」中，不再脱出正法的范围，循著正法向前迈进，「是名」菩萨的「羼提波罗密」。羼提是印度话，中国译名为忍。忍在佛法行者，特别是在大乘行者，确是非常的重要。因为唯有能忍，才能不起瞋心，唯有不起瞋心，始能摄化众生，假定不能忍耐，动辄就起瞋心，就失大慈悲心，失去大慈悲心，那里还能成为大乘菩萨？不忍成为败坏菩萨，没有资格再称菩萨，那是多么可惜？所以真正是个菩萨，必能多所忍辱不瞋。

子四 精进波罗密

应以精进成熟者，于彼众生，不起懈怠，生大欲心，第一精进，乃至若四威仪，将护彼意而成熟之。彼所成熟众生建立正法，是名毘梨耶波罗密。

前说忍辱波罗密，此说精进波罗密。谓有一类众生，不是忍辱可使他的善根得到成熟的，而是「应以精进」令得「成熟」的众生，菩萨就当以大精进力去成熟他。精进是对懈怠说的。《阿含经》说：『精进是一切善法之本，懈怠为一切恶法之本』。要想离恶向善，必须精进不已的去除懈怠的大患。有的经中又这样说：『懒惰是精进家障，懈怠是精进家垢』。懒惰懈怠都是病态，不说菩萨行者所当远离，就是欲做大事成大业的世人，亦当远离这不良习惯，有了这个习惯，不特不能做大事成大业，而且为人轻视。

佛在大小乘经中，都说精进是一切善法的根本，能出生一切道法，乃至阿耨多罗三藐三菩提，何况其他一般小利？当然更是易于成办。《毘尼》中说：『一切诸善法，乃至阿耨多罗三藐三菩提，皆从精进不放逸生』。精进对菩萨行者，有著怎样的重要性，不难于此看出。原因菩萨开始发心时，就立定这样坚强的誓愿：当令一切众生皆得欢乐，为了成办一切善法，完成化度一切众生，不惜牺牲生命的，精进不懈的做去，不说受世间的一般苦，不退失精进，就是受地狱的大苦，其心亦不懈怠，是为真正精进。如受小小的痛苦，就懈怠不想再做，怎能算得精进？精进是要一直向前，决不向后退一步的。《智论》卷十五举喻说：譬如穿井，已经见到湿湿的泥，就当更加精进，必要得水而后已，不可因见湿泥就停下来。又如钻木取火，已经见到烟出，就当更加精进，必望得火而后已，不可因见烟出就停下来。果能这样的精进不懈，没有一事不成办的。

菩萨为了成熟懈怠众生，所以「于彼众生」的面前，不但「不起懈怠」心，且更表现出勇猛精进的精神，让他知道唯有精进，才是向上向善的动力，假定懒惰懈怠，什么都提不起精神去做，将来必定会得堕落的，如你不想堕落，就得努力精进。《智论》卷十五说：『菩萨种种因缘，诃懈怠心，令乐著精进。懈怠黑云，覆诸明慧，吞灭功德，增长不善；懈怠之人，初虽小乐，后则大苦。譬如毒食，初虽香美，久则杀人。懈怠之心，烧诸功德，譬如大火，烧诸林野。懈怠之人，失诸功德，譬如被贼，无复遗余』。懈怠有

这么多的过患，佛法行者，特别是菩萨行者，怎能不精进勇猛的驱除懈怠，好无所阻碍的向佛道前进？

菩萨对于懈怠众生，不但不起懈怠之心，且要进而「生大欲心」。这不是要你生起贪求五欲的大欲心，而是指普度众生的大欲，庄严国土的大欲，普修善行的大欲，普断恶法的大欲，穷证无上菩提的大欲，究竟得到涅槃的大欲。像这样大欲，佛法叫正法欲，或叫做善法欲，不但不是坏的，而且是极好的，应常生起这样的大欲，才能精进不已的向上努力。论说『欲为勤依』，就是这个意思。如人要到远的地方去做事或做生意，初欲去时是名为欲，动身以后不停名为精进。可见精进要以欲为所依，假定不欲有所远行，怎会精进不已的前进不停？是以知道欲能生起我人的精进，不能把欲完全看成是过患。

「第一精进」，古德说为心精进，唯有心精进，才能真正做到精进不退；「乃至若四威仪」，古德说为身精进，唯有身精进，才能使四威仪，如法如律的做到整齐，假定身不精进，行住坐卧，是很难如法的。《智论》卷十五说：『是精进不自惜身而惜果报；于身四仪，坐卧行住，常勤精进，宁自失身，不废道业。譬如失火，以瓶水投之，唯存灭火而不惜瓶』。又如野火焚烧山林，林中有一只雉，勤身自力飞入水中，以羽毛渍水来灭大火，虽说火大水少，难以将火扑灭，但雉往来疲乏，不稍感到辛苦，但知运用自己的身力，扑灭山林的火患，以救林中的各类众生，当知这就是身精进。

至于心精进，经中有这样说：过去释尊行菩萨道时，曾经为经商的商主，率领一班商人，到外地做生意，经过一条危险的山路，路中有罗刹鬼，遮住他们去路说：你们需要停止，不听你们前去！商主立即以右拳打过去，拳著鬼身抽不出来；复以左拳打过去，同样著在鬼身无法抽出；更以右脚踢了过去，足复黏著不能得出；再以左脚踢了过去，照样黏在鬼的身中，于是又以头冲了过去，那知头亦著于鬼身无复得出。到了这个时候，鬼忽对商主说：你还要怎样？汝心死了没有？商主回答鬼说：我身五大部分，虽都系汝身中，但我心未服汝，仍当以精进力与汝相抗，决不懈怠后退，看你又能怎样？罗刹鬼见商主有这大精进力，反放他率众过去。像这样的意志坚强，心无

疲倦，是为心精进。

如是身心不息，于一切善法中，精勤修习不懈，是名真正精进。以这样大精进，「将护彼」懈怠众生的心「意」，使他得以「成熟」善根，并将「彼所成熟」善根的「众生，建立」在如来的「正法」中，不再违背正法而行。像这样的为法为人，「是名毘梨耶波罗密」。毘梨耶是印度话，中国译为精进。成就身心精进，就能修一切智，净佛世界，成熟众生，菩萨所以能这样的身心精进，就因深切的知道精进的利益，认为『今世、后世、佛道、涅槃之利』，都是由精进来的，不精进怎得这种种利益？《智论》卷十五说：『菩萨一人独无等侣，以精进福德力故，能破魔军及结使贼，得成佛道』。是以要想成佛，必须不舍精进。《般若经》中更深刻说：『诸法性空中，无懈怠法，无懈怠者，无懈怠事；是一切法性皆空，无过空性者，汝等生身精进，心精进，为生善法故莫懈怠』。论中又说：『菩萨知一切诸法皆空无所有，而不证涅槃，怜愍众生，集诸善法，是精进波罗密力』。本此应知诸法虽说皆空，但不废精进，如以为皆空，就不需精进，那就大错特错！

子五 禅波罗密

应以禅成熟者，于彼众生，以不乱心，不外向心，第一正念，乃至久时所作，久时所说，终不忘失，将护彼意而成熟之。彼所成熟众生建立正法，是名禅波罗密。

前说精进波罗密，此说禅定波罗密。谓有一类众生，不是精进可使他的善根得到成熟的，而是「应以禅」定令得「成熟」的众生，菩萨就当以禅定去成熟他，使他安住于正法之中。禅在印度叫做禅那，中国译为静虑。对静虑的解说，一向以静为定，以虑为慧，含有定慧的两者，但事实以定为主。众生，特别是人，内心总是不断的在动乱中，时而想到这样，时而想到那样，从来没有安定过。正因内心的散乱，对于事理的认识，就难以正确清楚，像这样的做人，当然不很理想。《智论》卷十七说：『禅定名摄诸乱心，乱心轻飘，甚于鸿毛；驰散不停，驶过疾风；不可制止，剧于猕猴；暂现转灭，甚于掣电。心相如是不可禁止，若欲制之，非禅不定』。是则修习禅定，

岂可忽视?

对「于彼」诸需要禅定成熟的「众生」，菩萨就「以」极为安定的「不乱心」，以「不外向」的「心」，表现出自己极为安定的样子。不乱心，就是通常说的心不散乱，心能不乱而安住于一个境界上，自然就会得定，假使内心动乱不已，怎能得到禅定？不外向心，是显心不向外奔驰，能收摄内不向外奔驰，当然就会得定，如心一直在向外奔放，怎么能够得定？乱心及外向心，都是一种定障，修定而欲得定，必须将之舍去。世人的一念心，所以向外散乱，原因以为外在的五欲尘境，是最美满的，如得五欲境界，是人生的一大快乐享受，殊不知欲乐不是真乐，好像刀头的甜蜜，会有割舌的祸患。假定从不散乱而得内心的安定，其所得的定乐，才是真正快乐，决不是一般欲乐，可以与之相比，试问欲乐有什么值得贪著？《智论》卷十七说：『此五欲者，得之转剧，如火灸疥；五欲无益，如狗□骨；五欲增诤，如鸟竞肉；五欲烧人，如逆风执炬；五欲害人，如践恶蛇；五欲无实，如梦所得；五欲不久，如假借须臾。世人愚惑，贪著五欲，至死不舍，为之后世受无量苦。譬如愚人贪著好果，上树食之，不肯时下；人伐其树，树倾乃堕，身首毁坏，痛恼而死』。可是众生颠倒，常为五欲所恼，不知多所远离，反而求之不已，无怪我佛说为可怜愍者！真学佛者应求定乐及诸法乐。

「第一正念」，显示不是邪念。正念就名正念好了，为什么说为第一？所以说为第一者，显示这个正念最为坚强，再也不会转到不正念头上去。经说正念好像一根绳子，能将吾人向外驰散的一念心，牢牢的系在一个境界上转，久而久之就可得定。如真得定，增益记忆力，不说现前的事不会忘记，「乃至久」远过去「时」身业「所」曾「作」过的什么事，或是经过相当「久」的「时」间口业「所」曾「说」过的什么话，「终」能记得「不忘」不「失」。我们对曾做过的事，或曾说过的话，过了不久所以会忘掉，原因就是内心太过散乱，心太散乱的人，不但久远所作所说的会忘掉，就是刚才说过的话或做过的事，转过头来就会忘记。但是得定的人，由于定力稳固，记忆力也加强，所以能不忘失所作所说。《胜鬘经宝窟》说：『心喧则情暗，神静则虑明，故见旷劫如在目前，故云不忘失』。以人事说：如什么人对我

有恩，因为忆念没有忘记，所以就想如何酬报；如什么人对我有怨，亦因时刻记念在心，虽不以怨报怨的怎样去对付他，但亦想到『冤家宜解不宜结』，要当设法如何化解怨仇，当知这也是定的功用。

菩萨以此禅定，「将护彼」散乱者的心「意，而」使众生「成熟」善根，并将「彼所成熟」善根的「众生，建立」在如来的「正法」中，不再违背正法而行。像这样的为法为人，「是名禅波罗密」。在此还得知道的，就是菩萨修禅，不是专为自己安乐，而是为的利乐众生，所以在禅定中，具有大慈悲心，不舍一个众生；不同有些人们，听说修禅所得定乐，胜于人天所有快乐，于是舍欲乐而求定乐，能够这样做，当然也很好，但是只为自利，没有什么奇特，不能与菩萨修定相提并论。同时，《智论》卷十七说：『菩萨不取乱相，亦不取禅定相，乱定相一故，是名禅波罗密』。《大品经》亦说：『诸善男子当修禅定，汝莫生乱想，当生一心。何以故？是法性皆空，性空中无有法可得，若乱若一心』。定散皆不可得，是为真正禅波罗密。

子六 般若波罗密

应以智慧成熟者，彼诸众生问一切义，以无畏心而为演说一切论，一切工巧究竟明处，乃至种种工巧诸事，将护彼意而成熟之。彼所成熟众生建立正法，是名般若波罗密。

前说禅定波罗密，此说般若波罗密。谓有一类众生，不是禅定可以使他善根成熟的，而是「应以智慧成熟」的众生，菩萨就当以智慧去成熟他，使他安住于正法之中。智慧是对愚痴说的，愚痴主要在于不明事理，因而很易走上错误的路线，对个己的生命前途，是相当危险的，所以做人，特别是做佛法行者，不能没有相当的智慧，更不得不求高度的般若慧。般若慧是甚深广大的，如诸法的理性及诸法的事相，皆由般若慧而得通达，假定没有般若慧，不但诸法的理性无由悟证，诸法的事相亦无由了知。可是真正菩萨行者，不特要有体悟真理的胜义慧，亦要有体认事相的世俗慧。《瑜伽论》说：『菩萨求法，当于何求？当于五明处求』。印度所说的五明，是指五大类的知识学问，世出世间的一切知识学问，无不包含其中，为菩萨所应学习，因

为菩萨是要徧学一切法的，而且唯有徧学一切知识，始能通达诸法的若性若相，始能普为一切众生说法，令诸众生皆入佛门之中，修学佛法。

如有「彼诸众生」来向菩萨「问一切义」时，菩萨因为徧学一切法门，对于诸法的若性若相，无不透彻的通达了知，所以能「以无」所怖「畏」的「心，而为」问者「演说一切论」题，使问者得到满意的解答。畏是畏惧或恐怖，是由不明事理的愚痴而来。如现有人向我提出一个什么论题，我对这个论题，向来了然于心，能详细的为之解说，自就不会有所畏惧，假使对这论题，从来没有认识，无法为之解答，就会感到相当的畏惧，因答不出觉得非常难为情。这可说是世人共有的心态，不论是个怎样能讲善说的人，最怕的就是怕人提出问题来问。

一切论，如世辨论、随世论、围陀论、毘伽论、卫世师论，或总称为五明论，或十八大论，或六十四论等，在印度可说是很多的，但总括的说，是指世出世间的一切知识。是诸大论，皆是因有大智慧的学者所造，其中包含很多的学问，对于诸论如能善为学习，不特能生学者的智慧，而且明白很多道理。印度一般求学的人，要想得到广博知识，必要学习这些大论，何况是个菩萨行者？菩萨深入社会各阶层教化，假定本身不具备丰富知识，一旦遇到有些闻法者，向你提出什么论题来问，而你无法为之解答，怎能摄化这个众生？所以菩萨必要徧学一切法门。

印度所说的诸论，虽有如上所举的那么多，但佛教将之总归纳为五明：㈠、内明，站在佛教的立场，是专指不共世间的佛法，站在其他宗教的立场，是指各宗教所有的教典。㈡、因明，是论理学，西方叫做逻辑学，中国名为理则学，或叫做名学，专作为论说用的。㈢、声明，是文字学、音韵学、文法学等，研究文学的，不可不学此。㈣、医方明，是医学与药物学，还可包括卫生学。㈤、工巧明，如本经研究的「一切工巧究竟明处」，是理论科学、实用科学，一切技艺等。明是学术的通名，五明，总摄印度当时所有的一切学问。对五明论如能博达，不论什么人对你提出什么论题，那你就可无所怖畏的予以解答。

对于各种知识的学习，不是专作学理的探讨，而是运用到实际上，所以经中特说「乃至种种工巧诸事」。唯在从实际工作上所获得的经验，才是最为宝贵的知识，如不在诸事上，作种种的实习，那所得的知识，是经不起考验的，如何从论理知识，对诸工巧的实用，实是不可忽视的。如研究医药，医药的性能，纵然为你所认识，假使没有经过临床实验，那你所获得的医药知识，是不能为人治病的。菩萨行者，为了适应各类不同的有情，对于五明论不得不善为学习，假使不善通达五明论，那是很难成熟一切众生的。『如善财童子参访知识，有聚沙成塔的建筑师，有航海家，有政治家，有法官，有医生，有语言学者等。如众生是泥水木工，即为说建筑泥木的智慧。如（佛）为牧牛人，说十一种养牛法等』。假定没有学过这些知识，怎能化导这些众生？《智论》卷十八更清楚的说：『菩萨求佛道，应当学一切法，得一切智慧；所谓声闻、辟支佛、佛智慧』。不具足一切智慧，不能为一切众生说法。

菩萨这样「将护彼」诸众生所需求的心「意，而」使众生「成熟」善根，并将「彼所成熟」善根的「众生，建立」在如来「正法」中，不再违背正法而行。像这样的为法为人，「是名般若波罗密」。《智论》卷十八说：『诸菩萨从初发心，求一切种智，于其中间，知诸法实相慧，是般若波罗密』。修学般若，在菩萨立场说，确是非常重要，如果不修般若，使之渐次深入，要得一切种智，是绝对不可能。如赞般若波罗密偈说：『诸佛及菩萨，能利益一切，般若为之母，能出生养育；佛为众生父，般若能生佛，是则为一切，众生之祖母』。是则岂可忽诸般若？

癸三 结说

是故，世尊！无异波罗密，无异摄受正法，摄受正法即是波罗密。

上来已说以六波罗密成熟众生，现在再来对这作一总结。由「是」之「故」，尊声「世尊」说：菩萨修学六波罗密，无非是为摄受众生，使诸众生安立于正法中，因而可以知道，菩萨摄受正法，「无异」于「波罗密」，波罗密也「无异」于「摄受正法」，因为「摄受正法即是波罗密」，并不是离

开波罗密，另有摄受正法可得，二者是无别无异的。在此或有人问：前面胜鬘向佛请求，复说摄受正法广大义时，亦说可摄入八万四千法门，为什么现在只以摄受正法即是波罗密来作结论？难道除了六波罗密，其他法门不在摄受正法之内？不！八万四千法门虽说很多，而实是从六波罗密开展出来，并不是离开六波罗密，另有八万四千法门，现在说为六波罗密，不过是将八万四千法门归纳而已。如说摄受正法无异八万四千法门，八万四千法门无异摄受正法，摄受正法即是八万四千法门，是亦未尝不可。不要看到结论如此，就以为没有八万四千法门。

或有人还作这样问：其他经中，都说六波罗密是自利行，四摄法是利他行，为什么本经将六度说为成熟众生的利他行？其他经中，以六波罗密望于四摄法，四摄法为利他行，六度成自利行，现对摄受内证的功德，所以六度成化他行。同时，前说摄受正法的广大义，就是无量义，如只为自利行六度，其行就说不上广大，为成熟众生行六度，始能显出六度的广大义，所以本经说为成熟众生而行六波罗密，并没有什么不可。

己二 人大

庚一 请说

世尊！我今承佛威神更说大义。

此下一大段文，古德判为得一切佛法，今印顺大师判为人大。我以为说为人大，不特合前所说法大，亦极合这一段经文。因广大的正法，必要有能行的大人。『有大法而后有大人，有大人而后修大法』。人法相成，这是必然的道理。胜鬘因此先尊一声「世尊」！然后对佛说：「我今」仰「承佛」陀的「威」德「神」力加被，请佛允我「更说大义」，让诸闻法者，不特知道法门的广大，亦复知道行人是伟大的，就是摄受正法的大人，是极为殊胜难得的，对于能行大法的大人，应该予以高度的敬重！

庚二 许说

佛言：便说。

「佛」应胜鬘的请求，立即答复胜鬘「言」：你要『更说大义』，是再好不过的，要说不妨现在「便说」，我会给你有力的加持，让你圆满无讹的说出。

庚三 正说

辛一 总示

胜鬘白佛：摄受正法摄受正法者，无异摄受正法，无异摄受正法者；摄受正法善男子、善女人，即是摄受正法。

「胜鬘」得到佛陀慈悲许可给予她的加持，所以就禀「白佛」说：「摄受正法摄受正法者，无异摄受正法，无异摄受正法者」。此中文句，看来重复，很难加以分别说明。不过在此首要说明的：前已说了两次摄受，与这里所说的摄受，究有什么不同？当知第一层次所说的摄受正法，是指摄受正法的理性，第二层次所说的摄受正法，是指摄受正法的果证，现在第三层次所说的摄受正法，是指能摄受正法的人。虽作三个层次的说明，但每个层次所指不同。文中初句摄受正法，是标出所要论说的法；次句摄受正法者，是指出摄受正法的人。在人法的相互摄受中，应说摄受正法的人，『无异摄受正法』，摄受正法亦『无异摄受正法者』（人）。人法看是两样东西，实际是无有差别的。因人而有法，离人那里有什么法？因法而有人，离法那里有什么人？是以人法平等，不可说有差别。如菩萨所以得名为菩萨，是因他能摄受正法，所以做菩萨的，不得离于摄受正法，离了摄受正法，就没资格称为菩萨。又如世间所说的学者，不是任何人可得而称的，是由他的学问所得尊称，假定没有相当的学问，怎有资格称为学者？证知人法是一体的，不是彼此不相关的。

由于摄受正法的善男子善女人，无异于摄受正法，摄受正法亦无异于摄受正法的善男子善女人，摄受正法的善男子善女人，是摄受正法的实现者，所以「摄受正法」的「善男子善女人，即是摄受正法」，不可于中分别什么是人，什么是法。如此，就能体认人法不二。假定不明人法不二，以为人能摄受正法，正法为人之所摄受，于中生起人法差别的妄见，那就不能摄受正

法，亦不够格称为摄受正法者。为了破除人法差别的二见，所以特地说为不二。

辛二 别说

壬一 自舍三事以摄受正法

癸一 明舍行

何以故？若摄受正法善男子善女人，为摄受正法，舍三种分。何等为三？谓身、命、财。

前总说很简单，为更清楚说明，特再别为详说。「何以故」？是征问。问意在于所说摄受正法善男子善女人即是摄受正法，究是根据什么理由而作这样说的？说到它的理由，因「若摄受正法」的「善男子善女人，为」了「摄受正法」，能够不惜的「舍三种分」。所谓舍三种分，究是指那三种，所以接著问「何等为三」？讲到所舍三分，不是别的什么，就是所「谓身、命、财」的三者。

身指头目髓脑手足耳鼻等的一切身分：如遇众生患病，须要眼目手足，血液心脏等始能治疗，为了治疗该众生病，使其健康早日恢复，无所悭惜的将自身的头目脑髓等舍给他。如现在有人捐出心脏，给需要换心脏的人，以维持其生命一个相当时期。还有现在各国较有规模的医院，有所谓血库、眼库的施设，如有人捐出自己的血液和眼球予以保藏，以便病人所须，亦可叫做舍身。命指个己的生命，如遇众生在危难困厄中，谁也不愿或不敢为之解除，深怕丧失自己的宝贵生命，可是做菩萨的知道了，立刻不顾自己生命的危险，奋勇冒险的前去抢救，务必使他脱离困境，使其生命继续生存。像抢救大水或大火中的人群，不惜牺牲自己的生命，是为舍命。财指身外的一切财物，如所说的动产不动产等，假定众生有所需要时，无所保留的予以施舍，决不吝啬得一毛不拔，是为舍财。

对此三者的施舍，钱财为身外物，要人施舍钱财，一般还易做到；身与命二者，有关自己的生存，要人施舍，就不是一般人所能做到。可是，为摄受正法及利益众生的菩萨，行来若无其事，既不觉得困难，亦不稍带勉强。

原因摄受正法的菩萨，深刻的了解这都是幻化不真实的，没有什么舍不得。如这身体，只是五蕴的假合，那有实在的身体可得？且这假合的身体，迟早会要崩溃的，与其让它自然的崩溃，不如在众生有所需要时，以之施给众生，岂不更有意义？至于命是相续假，只在时间上延续数十年，到了业尽的时候，总归是要结束的，没有那个生命可以永存世间。当众生有急难时，我为什么不能牺牲生命去为解救？为解救众生的困厄，牺牲自己的生命，是多么的有代价？为什么要顾惜自己生命？至于财物，更是五家所共的，不能看成永属自己所有，当更没有什么不可舍的。对身、命、财三者的实性不可得，如能真正有所通达，不再执著为我我所，自然就会无所顾恋的施舍。但在通达身等的毕竟无自性空，不可执理废事的以为什么都没有才舍，而是要从无自性空中为法为人的施舍，才是菩萨的大舍，如以为什么都没有而不惜牺牲，那不是舍，是大颠倒。

不过初发心者，一时未能做到，不可随便照做，应当从事相上，先从舍财做起，就是对诸财物，要能看得很淡，不要一文也不肯舍，经过相当时期磨练，不但对财物不会坚持不舍，对身命的牺牲亦能无所谓，到达这个程度，舍身舍命自不成问题。《药师经》说：『一切所有悉无贪惜，渐次尚能以头目手足，血肉身分，施来求者，况余财物』？但这都是为摄受正法及利益众生而舍，不是为求世间的福乐及畏三恶趣的痛苦行舍。

癸二 明常德

善男子善女人舍身者，生死后际等，离老病死，得不坏常住无有变易不可思议功德如来法身。

前虽略说施舍身、命、财的三分，但还没有详细的说到，现特分别的详为说明，俾知有所舍亦有所得。先就舍身说：众生，甚至菩萨的有漏身，都是危脆败坏的，有老病死痛苦的，不值得有何留恋，菩萨深深的了解这点，因而愿为众生舍不坚固的身体，以求坚固常住的如来法身。但舍身，是短期的舍一两次身？还是长期的舍有漏身？发心的菩萨行者，从初修行直到穷生死的尽未来际，无时无地不舍诸身分以供给众生，并不是偶一为之的舍身。

经说「善男子善女人」，出能舍的人；「舍身者」，明所舍的身。如是长期的舍身，当不是一般人所能做到。

「生死后际等」，这有多种的解说：有说生死是前际，涅槃是后际，在事相上，生死是系缚流转的，涅槃是解脱寂灭的，二者自是不能说为齐等；但在理性，菩萨从诸法空性的通达中，真切的了知，生死原来就是涅槃，涅槃原来就是生死，二者是平等无有别异的，所以能尽未来际的，为度众生不惜舍有漏身。有说生死后际这句话，不是说生死为先际，涅槃为后际，而是唯就生死以辨前后，如具缚凡夫所受的生死为生死前际，菩萨到得金刚喻定尚留一品无明在时为生死后际。有说菩萨开始修学，直到金刚道后断惑证真为生死后际，因为从初发心直到这时，为舍身的穷极之处，过了这关就没有无常有漏身可舍。有说涅槃为真正的后际，因为生死到了这时，已经穷尽无有遗余。在这多种不同说法中，要以最后一说为最合理，因所舍的无常败坏有漏之身，确实唯有到达证入涅槃，才真正的无身可舍，没有证入涅槃以前，就是到达金刚道时，仍是属于生死后分，犹有无常之身可舍。

穷生死际舍去有漏之身，远「离老、病、死」的三大病态，不再受生死之所缠缚，就「得不坏常住无有变易不可思议功德如来法身」。一个身体，如有老病死的侵扰，必然会要败坏的，到了生死的后际，既然已离老病死，当就得到不坏身。不坏身，就是经中所常说到的金刚身，或有说为坚固身的，因为其身坚固犹如金刚，当然不是老病死所能毁坏。为老病死所坏的是无常身，不为老病死所坏的自是常住身，常住的当然也就无有变易。如是无有变易的常住不坏身，是由修诸功德之所感得的，是诸功德的殊胜广大，不是凡夫二乘所能心思口议的，所以说为不可思议功德。具有如是不可思议功德的常住无变易身，就是如来法身，所以经中有说以功德法而成身，名为法身，亦有说为功德身，可知法身是由种种功德所成的。

舍命者，生死后际等，毕竟离死，得无边常住不可思议功德，通达一切甚深佛法。

上面已说舍身，现在续说舍命。「舍命」，就是以生命施舍众生。发心舍命的菩萨，不是一次两次的舍命，而是从初行菩萨道，直至「生死后际等」，在这长时期间，只要有舍生命的因缘，随时随地都愿牺牲自己的生命，以成就众生，使众生的生命，得以继续生存，所以舍一次生命，等于代替众生死一次。原来无常生命，总归会要死的，但为众生而死，死得极有代价，所以到了生死后际等而得成佛时，自然「毕竟」远「离」于「死」，不会再有死的现象出现。原因生死未穷尽前，有漏身的寿命，不说人类数十年或百年，会要结束一次，就是非非想天，寿高八万大劫，仍然难逃一死。是以一般寿命，总是有其边际，但到成佛以后，既然毕竟离死，当然就「得无边常住不可思议功德」的常命。常命是对无常命说的：众生的生命是无常的，所以寿命有限有量，佛陀的慧命是常住的，所以无限量无边际。因为无有边际，所以是常住的，因为是常住的，所以具有不可思议功德。

「通达一切甚深佛法」，是出慧命的功能作用。佛是以慧为命的，不同众生的生命，是由惑业的所感，所以能以甚深广大智慧，通达一切甚深佛法，并且以此甚深广大智慧为命，所以说为慧命。不特最高的佛陀以慧为命，就是声闻圣者亦以慧为命，如说慧命须菩提，慧命舍利弗等。通常对于命的解说，总说『色心连持』为命，亦即显示命能连持色心，以使生命活泼泼的存在。至于慧命，是说佛果位上，慧能持诸功德，所以《般若经》中，每说慧能统摄一切功德。

舍财者，生死后际等，得不共一切众生无尽无减毕竟常住不可思议具足功德，得一切众生殊胜供养。

前面已说舍命，现在续说舍财。「舍财」，是说摄受正法的菩萨，从初发心修行开始，直至「生死」的最「后」边「际等」，都不休不息的，无间无断的，施舍可为自己支配的钱财，决不因为时间的长远，放弃所当施舍的善行。像这样的直到成佛时，以此施舍财物的胜因，就能「得不共一切众生无尽无减毕竟常住不可思议具足功德」。具足，有的译为圆满。意显所有自利利他的功德，都已圆满具足无所欠缺。像这样的圆满功德，不但凡夫、二乘无法可以思议得到，就是地前、地上的菩萨亦不可能思议得到。如是不可

思议的圆满功德，是永恒常住的，决不会有所演变，所以说为毕竟常住。是诸功德由于永恒常住，不论怎样的受用，总是无尽无减的，不像世间的财物，尽管多得不可胜数，但经常的加以运用，就会愈用愈少，是有所减少，有所穷尽的，决不可能永远是那么多。

佛所得的功德圆满究竟，总是那样的无有穷尽，无所减少。如是无尽无减的功德法财，是佛自证自得的，唯佛可以受用它，不会共诸众生所有，所以说为不共一切众生。世间财物不是这样，佛向说是劫贼、水、火、恶王、败家子五家所共。菩萨行者，舍世间的共有钱财，得出世的不共法财，是多么的值得？为什么不能舍？所以佛法行者，不应悭吝共财，应求不共法财，法财不特不共，而且永恒无尽。唯此法财究指什么？有说以众德为财，如《维摩经》说『富有七宝财』。像佛所有的十力、无畏、无量佛法都是。有说以报佛如来的净土为财，如《法华经》说：『众生见劫尽，大火所烧时，我此土安隐，天人常充满』。报身佛是常住的，报佛土亦是常住，所以以净土为财。

「得一切殊胜供养」，是对上得不共法财说。不共法财是内证功德，或简单的说为内财，现在是约所得的外财说，亦有说为他共财。世间的外财，不唯佛陀可以受用，任何众生都可受用，所以说为他共财。受用，就是供养之义，如说供养一切众生，众生因此而得受用。但众生所受用的，极为粗劣，而佛所受用的，却极殊胜。是以虽同受用外财，不无胜劣粗细差别。所以说佛得胜过一切众生供养。而这胜过一切众生供养，究竟又是指的什么？是说佛安住在净土中，受用净土中的微妙胜境，自然不是秽土众生所能受用得到。

在此所当特别需知的，就是永恒的圆满的无尽的身命财三者，在菩萨行者的阶位，并没有真正的得到，因这唯佛与佛才能证得的。摄受正法的菩萨，虽还没有得到佛果位上的法身、慧命、净财，但确在不断的渐次求得，所以难舍能舍的，舍无常危脆败坏的身命财三者。当知这是约菩萨在因中，修学布施波罗密时，将来必得一切内外财，并不是直就如来的果德说。

癸三 赞行人

世尊！如是舍三分善男子善女人摄受正法，常为一切诸佛所记，一切众生之所瞻仰。

胜鬘说了舍身命财所得功德后，复尊一声「世尊」！然后赞叹行人说：「如是」像上所说「舍」身命财「三分」的「善男子善女人」，亦即「摄受正法」的菩萨，不特将来能得如来功德，就是现因位中，亦「常为一切诸佛所」共赞叹，并得一切诸佛为之授「记」。因欲求得法身、慧命、净财，必然会向菩提迈进，所以得蒙佛陀授记。得到如来常住的法身、慧命、净财，可说已经圆满究竟，为什么还说为佛之所授记？不错，所得确是佛果位上的功德，但现在只是地上渐得，并非像佛那样的圆满究竟，所以说为蒙佛授记。至于「一切众生」，自更对「之」有「所瞻仰」。因为菩萨难行能行，完全是为利益众生，众生得到施舍利益，自然要对菩萨表示无限尊重敬仰。

为佛授记，显示菩萨已入佛的境界，因身命财的施舍，是件极大的大事，不是一般的小事，有此殊胜之因，必有殊胜结果，所以特别说明为佛授记，以免一般众生误为不得其果。又记是决定的意思，就是决定记别其人，必得法身等的三果。为众瞻仰，显示菩萨超过一般有情，因为身命财的施舍牺牲，是一般众生所不能做到的，而摄受正法的菩萨能够做到，能说不是极为难得？正因为非常难得，所以为众所瞻仰。又诸众生了解无常后，对世间的身命财，生起极端的厌患，对常住的身命财，生起高度的欣求，但亦止于欣厌阶段，而摄受正法的菩萨，已渐次的得到此三，所以对诸菩萨，特别予以敬重。还有一说：为佛授记，显示菩萨能上弘佛道；为众瞻仰，显示菩萨能成熟众生。做到这样程度的菩萨，当然并不怎样的简单，必要在上求下化方面，有著特殊的表现才行。

壬二 化他诤讼以护持正法

癸一 明护法行

世尊！又善男子善女人摄受正法者，法欲灭时，比丘、比丘尼，优婆塞、优婆夷，朋党诤讼，破坏离散，以不谄曲，不欺诳，不幻伪，爱乐正法，摄

受正法，入法朋中。

前说菩萨舍身命财，积集无量无边功德，作为将来成佛资粮，可说是菩萨自利行。自利既然成就，当然就要化他，所以现说菩萨利他行。化他，要在护法。前面说过，唯有如来的正法住世，才能依法如实的利生，没有正法怎么利生？胜鬘到此特又尊声「世尊」说：「善男子善女人，摄受正法者」，是欲以法度人的行者，一旦发现「法」将「欲灭时」，必然就要挺身出来护法。正法灭时，经中有说：『释迦正法，有五百年，度斯已后，名法灭时』。有说正法住世千年，转入像法时期。不管是五百年或是千年，无非显示正法会有灭的时候。但是应知，正法，为世间的明灯，为度生的宝筏，不论什么时候正法欲灭，佛教四众弟子，理应和合一致，为护持正法而奋斗，只要能使正法住世，就是牺牲生命，亦当在所不惜！

可是当时的「比丘、比丘尼，优婆塞、优婆夷」，不但不和合的挽救佛法的衰灭，反而相互结为「朋党」，各自为私「诤讼」不已，不是内心中勾心斗争，就是口头上互相诤讼。古德说：『情助彼此，名为朋党；言竞是非，名为诤讼』。印顺大师《讲记》中说：『四众弟子，互相结党，不能如水乳合，党同伐异，互相水火』。为名为利，你毁谤来，我毁谤去，互相「破坏」，甚至公开的说出，你应离开这地方，不必谈什么名誉，如是这般的逼你分「离散」伙，根本就没有想到如何和合为法，这不正是今日佛教现象的写实，还谈什么护持正法？《仁王经》更清楚的说：『如师子不为余兽所食，还为自身中虫所食；佛法亦尔，天魔外道不能殂坏我法，还是我四部弟子能坏我法』。古德将这浓缩为两句话：『师子身中虫，还食师子肉』。读到这些佛言祖语，稍有为法之心的佛子，看到今日佛教的现象，能不为佛法灭而痛哭流涕？

灭亡佛法的不是魔外，正是佛陀的四众弟子：比丘是印度话，译来中国有其五义：㈠、怖魔，是说当一个人初出家或受戒时，魔王知道这一出家人，依于正法如实修行，势必出离三界，不再为魔之所掌握，魔就少了一个眷属，于是魔王大起惊恐，所以名为怖魔。㈡、乞士，任何一个舍俗出家的人，必要放弃家庭的一切财物，成为一个真正无所有者，不得不向社会广大人

群，乞求饮食以维持生命生存，好安心的依法修学。除了维持生命生存而乞食，同时还要除掉自己的憍慢，想想自己生活靠人维持，有什么可值得憍慢的？再说乞食，亦是与众生广结法缘，令众生广种福田。即此乞食一事，包含自利利他。㈢、离五邪命而如法行乞。邪命，是以不正当的方式，求得生活的所需。如诈现种种的奇特异相，自说自己有怎样的功德，为人占相打卦以卜人的吉凶，高声表现自己有很大的威德，说所得到的利益以动人的心弦，诸如此类的博取他人对自己恭敬供养。用这样不正常的手段，求得生活的高度享受，不论是怎样的美满，佛陀统称为邪命，唯有离这五种邪命，方得说是净命或正命。可是到了现代，由于人类知识提高，想以五种邪命得人供养，就没有那么容易，于是有些以弘法利生自居的大德，竟然向山门外发展，竟欲做各种生意，以与社会人士，争蝇头的小利。出家弟子堕落到如此，还有什么话说？㈣、持戒，就是严格的守持所受的禁戒，决不有一丝一毫的违犯，养成清净庄严的高尚僧格。㈤、破恶，就是破除犯戒恶及诸烦恼恶，既无烦恼在内心中活动，又无不良行为表现于外，是为破恶。尼为女声，即出家的女众，除以尼代表女性，余义皆如比丘。

优婆塞是印度话，中国译为近事男。优婆夷亦印度话，中国译为近事女。夷也是显示女声以表女性。不论是男是女，皆是亲近承事三宝，在家修学佛法行者。为了如法的修学，不得不亲近三宝，唯有多亲近三宝，始知怎样的修学；为了替佛教服务，不得不承事三宝，唯有多承事三宝，才能如法的服务。归敬三宝的在家弟子，不特为求解脱而归依，亦为参加觉世救人运动而归依。可是这一运动，有很多事要做，不如一般想像，学佛是清闲事。如此，在家学佛的男女，怎可不协助伟大的觉世救人运动？所以学佛不是归依了事，应常亲近三宝及多承事三宝。

从佛修学的佛子，向来说有七众，除前所说四众，还有沙弥、沙弥尼、式叉摩那的三众。但这是初入佛法的，对于佛法的衰灭，不起什么大作用，既不能结为朋党，又不能护持正法，所以这里略而不说，不是没有这三众。

正法住世的慧命延续，佛确郑重的寄于四众弟子，就是要出家二众住持佛法，要在家二众护持佛法，但这必须四众紧密合作，才能使正法住世。如

出家佛子，只是著佛衣，食佛饭，而不住持佛法，反而相互朋党，经常斗争不息，佛法怎能不灭？不错，佛灭度后，佛弟子间，已有纷争，但那是对法义的诤论，由于彼此的思想不同，分成各个不同的派别，形成各自的离散独立，看来好像是佛法开始破裂，但大体上还可说得过去，可是离开佛世愈远，诤讼得愈益不成话，根本不再为法诤议，或是为了寺庙财产争，或是为了个人名位争，到了名闻利养到手，不做有益人群的事，不作弘法利生的事，只是为个己的享受，这成什么体统？与俗人的争吵，又有什么不同？印顺大师《讲记》中说：『寺庙财物，本是公有的，现在要据为私有；再渗杂地方、派系、眷属观念，完全成为一争权夺利的非法朋党。出家者利用在家二众的权位势力，诤讼不休』。这岂不也是今日佛教到处所呈现的怪现象？无怪佛教逐日在走下坡路而不为人信敬！另有一些初出家或刚受戒的尼众，对于佛法根本还没有什么认识，只是照著近代大德的注释，一句一句的能读几句，就以为是精通佛法的大法师，甚至眼高于顶的看不起其他的出家众，加上她们的嫉妒心特重，不时搞风搞雨的，今日拥护这个反对那个，明日拥护那个反对这个，无所不用其极的挑拨离间，可是有些过去受她们反对过的，现在又利用她们来反对所要反对的，以致弄得佛门乌烟瘴气，有著层出不穷的事发生，无怪我佛预言让女众出家，正法要少住世千年！她们不反省佛陀的教言，仍在佛门中搞是非，真可说是罪业深重！

至于在家佛子，有些只是挂名学佛，不但不发心护持佛法，反而在佛法中，造成许多事端。如具德学的出家众，本佛法认真行事，因未对他们奉承送礼，或经常的请他们吃斋，不论德行是怎样的高超，佛理是怎样的精通，亦会说你种种的不是，甚至利用为名为利的出家众，向你作无情的攻击，说你怎样的不如法，或仰某个出家人的鼻息，想尽种种的方法，或作无根的毁谤，使不能立足当地，亦即让你抬不起头来，这岂不也是此时此地佛教所上演的丑剧？如有一些在家众，今天还说某某法师德行最高，是当今说法的法王，而另一法师在他们看来，根本不够出家水准的，可是到了他们不能从德学俱优的法师处，满足他们的所求，立刻就反转来护持一向认为不够水准的法师，对向来满意的法师说出种种的闲言，这能算是真正学佛吗？印顺大师

讲记中说：『有些在家二众，因曾经布施或利用自己的名望势力，也争取发言与支配权。这样的诤讼成风，即使寺庙多，出家众，在家信佛的人也不少，佛法也必日趋衰灭』。佛教到了这种灭亡阶段，佛教四众还不能觉醒为法为人，佛教那里还有什么前途？

摄受正法的善男子善女人，看到这不合理的现象，不认为已是末法时代的到来，更不会把这推为佛教的劫运，让它就这样的自生自灭，反而发大精进勇猛心，挽救佛法的衰亡，住持如来的正法，以「不谄曲，不欺诳，不幻伪」的悲愿，护持佛法令不衰灭。不谄曲，是说身业不邪而离谄曲的垢秽，决不苟且的随于朋党，朋党要怎么样，自己就跟著怎么样，是为不谄曲。不欺诳，是语业不邪而离欺诳的垢秽，认为朋党的不对就是不对，决不谄媚的不对反说为对，自欺欺人的诳惑于他，是为不欺诳。不幻伪，是意业不邪而离幻伪的垢秽，决不心惑邪法曲从于他，诈现外相，覆藏内恶，是为不幻伪。

护持正法的菩萨，为什么能够这样？因菩萨为法为人，都是老老实实的，既不会耍什么花样，也不会玩什么手段。如见佛法行者有违正法的行为，就老实的以正法去感化他，决不花言巧语的对众生说好听的话，以欺骗诳惑众生，使众生对自己生起好感。正因如此，所以菩萨心行正直，不以谄曲心诈现外在的善相，以博取众生对自己的恭敬尊重。于中不谄曲最为重要，因为身形的谄曲，一切都会不诚实，那里还会真切的护法？

摄受正法的菩萨，以这样的质直、诚实、光明的清净三业行为，入彼朋党、诤讼、破坏佛法的四众中，调和他们的诤讼，解散他们的朋党，促进他们的和谐，使他们「爱乐」具有真理自由的「正法，摄」取领「受」可以实践实行的「正法」，从而不再趣入邪途，回复到正法中来，以免有碍正法的开展，所以说为「入法朋中」。原来是个结党营私，言竞是非，破坏离散，四分五裂的佛徒，经过菩萨的善巧护持，一变而为正法的集团，使每个佛子安住正法中，和合安乐的如法修学，自己既可因而向于解脱，复又感召世人来奉佛法，试想护持正法多么重要？所以真为佛子，不特不能破坏佛法，且当真诚护持佛法，唯有如此，方不愧为佛陀的嫡骨儿孙！

印顺大师讲记中，有段话说得很好，现特引录于此，作为佛子警觉，『学佛的人，如为名闻利养而出家，觉得庙产不保，于是舍道返俗。到了这步田地，佛法怎能不亡！佛在世时，随佛出家的弟子，都是为正法的感召而来。佛没有供给衣食住，也没有名位权利可得。只是「导之以法，齐之以律」。四众弟子，就是这样的在正法中结合起来；佛是以正法来摄取于僧的。要护持正法，要有为正法的心，爱乐正法，摄受正法的真实行愿』！为佛子者，如没有为正法的心，一味的在向名闻利养方面追求，那何贵乎学佛？更何贵乎出家？是以不论在俗学佛，或是出家修道，都得有为正法的真切之心。

癸二 赞叹行人

入法朋者，必为诸佛之所授记。

摄受正法的行者，护持如来的正法，入于菩萨的行列中，将来成佛决定无疑，能得诸佛的授记，固然是没有问题，就是为菩萨的引导，「入」于「法朋」的四众弟子，从此依于正法而行，循著佛道向前迈进，最后同样能得成佛，所以亦能「必为诸佛之所授记」。本此可知每个佛法行者，只要真能依于大乘正法而行，没有不得诸佛授记，亦无一不于将来得成无上正觉的。

庚四 证说

辛一 胜鬘推佛

世尊！我见摄受正法如是大力，佛为实眼实智，为法根本，为通达法，为正法依，亦悉知见。

佛弟子说法，不论是声闻，是菩萨，虽都说得非常正确，亦极契合诸法真理，但如不得佛的印证，很难邀得人们信受。胜鬘上来所说摄受正法的三大义，没有一种是不合理的，然而为了使人信敬尊重，现特仰推如来，请佛慈悲印证。为此，胜鬘先尊一声「世尊」！然后作总结的说：「我见摄受正法」有「如是大力」，所以特说摄受正法大义。什么大力？就是前说的摄受正法，有很大的功德，如舍身命财，建立正法，得佛授记，为众瞻仰。如是众多殊胜大力，不特凡夫二乘不知，就是初心菩萨亦不能知，但「佛为实眼实智」的大圣，对此当然透彻了解，必可证明我所说的，与佛所知见的一样

，是真实可行的正法，不是虚妄不实的邪法。请佛慈悲为我证明，俾诸未来众生，能够如实奉行，而得正法大益。

眼有能见的作用，实眼，显示是佛陀的佛眼，不是其余的四眼。佛眼能审实的见到诸法的真相，或真切的见到诸法的真实性，如诸法是毕竟空无自性的，就如实的见到它的无自性空，没有一丝一毫的差错。智有能知的作用，实智，显示佛陀的一切种智，不是其余的一切智、道种智。佛智能如实的抉择诸法的事理，没有一丝一毫虚假，所以称为实智。至智眼有无差别，可作这样的说：就通言，智就是眼，眼就是智，二者实是一义，并无什么差别；随义分别，古德有这样说：『初见名眼，后知名智，又证实眼，名为佛眼，知诸法相，说以为智』。简单的讲，就是《法华经》中所说的佛知佛见，圆满究竟，说为实眼实智。

现实人间所流行的一切佛法，都是从佛口中所说出来的，所以说佛「为法根本」。假定没有佛的出世，世间根本没有佛法流行。佛之所以能说一切法，就因佛能觉悟一切法，所以说佛「为通达法」。通达法的佛陀，能极善巧的将所通达法，为诸众生宣说出来，使诸众生依法而行，所以说名「为正法依」。总之，佛有实眼实智，对于一切诸法，无不「悉知」悉「见」，通达无遗，所以为法根本，为正法依。佛既如实知见一切法，那我上来所说摄受正法的道理，是对还是不对，正确或不正确，自可为我证明。这是胜鬘推尊如来的用意所在。

辛二 如来赞成

壬一 随喜

尔时，世尊于胜鬘所说摄受正法大精进力，起随喜心。

「尔时」，是指胜鬘推尊如来结束之时。当这时候，「世尊」对「于胜鬘所说」的「摄受正法大精进力」，生「起随喜」之「心」。佛之所以随喜，因为胜鬘所说，不但契当于理，而且适合机宜，不但情无专执，而且仰推如来，佛陀认为她的所说所行，都属极为难得，不是一般人所能做得到的，所以生大随喜心。

壬二 赞叹

如是，胜鬘！如汝所说摄受正法大精进力，如大力士，少触身分，生大苦痛。如是，胜鬘！少摄受正法，令魔苦恼；我不见余一善法令魔忧苦，如少摄受正法。

佛陀随喜后，接著赞叹说：「如是」，是的，「胜鬘」！确实「如汝」前面「所说摄受正法」有「大精进力」。真的是这样，一点也不假，因摄受正法的行者，没有什么可以使他屈伏的，这不是大精进力是什么？「如」世间的「大力士」，其力硕大无比，假定有人「少触」他的「身分」，便会产「生」极「大苦痛」，感到无法忍受得了。反转来亦可这样说：一个没有力气的人，为大力士以少威力，触到身上任何部分，都会感无法忍受的痛苦。「如是」，佛又叫声「胜鬘」说：我上所举大力士喻，是喻摄受正法的菩萨，在自利利他得佛法的过程中，就自利说，只要极「少」一念与「摄受正法」相应，就会「令魔」生起极大的「苦恼」，认为这个摄受正法的行者，就将出离我的掌握，使我少了一个眷属，要我怎不感到苦恼？不说摄受大乘正法，会使魔王无限苦恼，就是有人发心受五戒，或出家受比丘戒，夜叉展转相告，消息传到魔宫，魔宫亦会震动，魔王便会惊恐，何况菩萨与正法相应，将来必成无上正觉，到了成佛以后，以所摄受正法，授与各类众生，使诸众生依此，得以陆续出离三界，使令魔宫空无魔子魔孙，向极爱好眷属的魔王，怎不生起极大的苦恼？佛法常说：魔是恶势力的代表，任何一个向善的众生，要想脱离他的掌握，都是他所不乐意的，必要运用种种手段，阻碍你的向上向善。摄受正法的菩萨，不但自己要趣向无上菩提，且要领导一切众生皆得成佛，这那里是魔王所能吃得消的？所以佛进一步说：「我不见」，有其「余」任何「一」个「善法」，使「令魔」王「忧苦」，犹「如少」许「摄受正法」那样所感受的苦恼。如奉行戒善的人天乘法，充其量生到人间享受福乐，并没有摆脱魔王的掌握，是以不感受怎样的苦恼；至修四谛、十二因缘的二乘法，虽说可以出离生死，跳出三界的魔宫，最多不过是个人获得解脱，苦恼固然不能避免，但不是极大苦恼，所以不如摄受正法的菩萨，领导无量众生出三界那样苦恼。

又如牛王，形色无比，胜一切牛。如是大乘少摄受正法，胜于一切二乘善根，以广大故。

前是大力士喻，此是牛王喻。这两喻的不同：前以菩萨摄受正法，对人天的一切善法说；此以摄受大乘正法，对二乘所有的善根说。畜牧时代，拥有牛群的牛主，一定要在牛群中，选一高大雄壮的为牛王，而且在牛的头上身上，饰以各种不同的庄严具，使牛王显得更为威武有力。所以牛王的「形」态高大雄伟，毛「色」的纯洁光彩，以显出它的「无比」殊胜，没有任何其他的牛，可与之相比的，所以说「胜一切牛。如是」应当知道，「大乘」菩萨行者，只要「少摄受正法」，那就「胜于一切二乘善根」。摄受正法的大乘行者，犹如牛王；二乘所有善根，如其他的牛群。大乘摄受正法所有的善根，所以胜过二乘所有的善根，因二乘人的善根，只能获得个人的解脱，其范围非常的狭小，大乘行者的摄受正法，能够利益广大的有情，能够完成无上的佛果，其范围不特极为「广大」，而且无比庄严，所以显得特别殊胜。

又如须弥山王，端严殊特，胜于众山。如是大乘舍身命财，以摄取心摄受正法，胜不舍身命财初住大乘一切善根，何况二乘？以广大故。

前是牛王喻，此是须弥山王喻。经说「又如须弥山王，端严殊特，胜于众山」。须弥山，奘公译名苏迷卢山，义译妙高山，或名妙光山。山在四大部洲的中心，为一小世界的山王。此山出水八万四千由旬，最为高显，所以称高；此山的山顶与山麓很宽，而山腰却非常的狭，看来很是奇特，所以称妙；合此二者，名妙高山。此山不但最高，且是众宝所成，从众宝中放出灿烂的光辉，所以称为妙光。此山具有妙高妙光的两大特色，所以不论从任何一方面看，都极端严殊特，胜于七金山、铁围山等这么多的众山，没有那座山可与须弥山相比的。

上是举喻，现再合法。「如是大乘」菩萨「舍身命财，以摄取心摄受正法」所得的功德，犹如妙高山王一样，因这所得的功德善根，不说高胜于其他行者的善根，且「胜」于「不舍身命财初住大乘」的「一切善根」。初住大乘，就是刚刚于大乘中发心修学，亦即地前的信解行菩萨，因为地前菩萨

的用功修行，有相心行的时候多，学空心的时候少，还不能做到舍无常的身命财三者，当然不能与契证诸法实相的菩萨，以般若慧通达身命财的无自性空，随时随刻牺牲身命财所得善根相比。摄受正法而契证空性菩萨，比起初住大乘开始修学的菩萨，尚且超胜得很多，「何况」以求个人解脱的「二乘」？二乘要与能舍身命财的大乘菩萨相比，自是百千万亿分不及其一。为什么这样殊胜？「以广大故」。此中所说的广大，不但比二乘的心行广大，比初学大乘的心行亦来得广大，正因是广大的，所以特别殊胜。

依上所举的三个譬喻来看，可知摄受正法的大乘实证，不特胜过人天乘的善根，二乘圣者的善根，且还胜过初学菩萨的大乘善根。佛陀在此所以举出三喻，是从舍身命财的大精进来，如摄受正法即正法，特以大力士为喻，摄受正法即波罗密，特以牛王为喻，摄受正法者，特以须弥山王为喻。古德亦有以胜于三乘，特别举此三喻以显：为显胜于声闻，所以举力士喻；为显胜于缘觉，所以举牛王喻；为显胜初学大乘，所以举须弥山王喻。因此，不多不少的举出三种譬喻。

壬三 劝学

是故，胜鬘！当以摄受正法，开示众生，教化众生，建立众生。如是，胜鬘！摄受正法，如是大利，如是大福，如是大果。胜鬘！我于阿僧祇劫，说摄受正法功德义利，不得边际，是故摄受正法，有无量无边功德。

上来佛以三喻明摄受正法的大精进力，现在特再劝修弘通摄受正法，以结束这一章的论说。以「是」之「故，胜鬘」！汝「当以」此「摄受正法，开示众生，教化众生，建立众生」。开示、教化、建立三者，可有多种不同的解释：一、开显诸法的真理，指示如实的修行，名为开示；化导各类的众生，令得如实的悟解，名为教化；成就大乘的善根，令入佛陀的知见，名为建立。二、令闻法者得到闻慧，名为开示；令受教者得到思慧，名为教化；令实行者得到修慧，名为建立。三、没有信心的令生清净信心，名为开示；已生信心的令得有所悟解，名为教化；已得悟解的令诸善根成就，名为建立。四、化导下根的众生，名为开示；化导中根的众生，名为教化；化导上根的

众生，名为建立。虽有多种不同的解释，但以第一种解释最合经意。当知佛陀的出现世间，最高而又唯一的目的，诚如《法华经》说：『欲令众生开示悟入佛之知见』。《法华》所说的佛知佛见，就是本经所说的摄受正法。用《法华经》的开示悟入四事，解释本经说的开示、教化、建立，最为适合不过。因此，佛特要胜鬘以此三事，在这世间教化众生。

「如是」化导众生，究有什么利益？「胜鬘」！我告诉你：「摄受正法」化导众生，是有「如是大利，如是大福，如是大果」，当然是有其殊胜利益。从摄受正法中出生四乘，名为大利；从摄受正法中广修六度大行，名为大福；从摄受正法中舍无常的身命财得常住的法身慧命净财，名为大果。有说：佛果位上断惑所得的断德，名为大利；佛果位上所得的福德庄严，名为大福；佛果位上所得的智慧庄严，名为大果。有说：化导众生令得善根，名为大利；化功仍然归于菩萨，名为大福：以此自利利他所修的因行，最后究竟证得无上的佛果，名为大果。如此三种解释，看来虽有不同，但都可以说得过去。

佛复叫声「胜鬘」！然后再对她说：摄受正法所有极为殊胜的功德，不说短时间内，没有办法说完，就是「我于阿僧祇劫」这么久的时间，宣说「摄受正法」的「功德义利」，也是「不」能「得」其「边际」，换句话说，同样没有办法，可以说得穷尽。以「是」之「故」，应知「摄受正法」，确「有无量无边功德」。正因摄受正法有这么多的功德，所以发心做菩萨的，应以摄受正法，开示、教化、建立众生，使诸众生安住于正法中；众生知道摄受正法，有著这么多的功德，应如所开示的依法修学。

卷004

乙二 如来究竟果德

丙一 一（大）乘道果

丁一 命说

佛告胜鬘：汝今更说一切诸佛所说摄受正法。

从此所明如来究竟果德，是对以上菩萨所修因行说。如上胜鬘，首赞佛的功德，次求佛的摄受，从而发菩提心，广修菩萨大行，于是归信三宝，自誓受十大受，再行发三大愿，到了愿行成就，便得悟证正法，所以次明摄受。摄受正法的阶段很长，从初地的悟证，到最高的佛果，无不含在摄受正法中，不过是明因行的时候多，到了因行究竟修成，自然就得一乘道果，所以现在特明如来究竟果德。本经所说的如来果德，与《法华》、《涅槃》二经赞叹佛果的功德，大体是差不多的，目的在会归一佛乘。但佛所有的殊胜果德，是由修菩萨因行而来，现在不是赞叹它的圆满究竟，就算完成学佛能事，这是非常重要的一点，愿诸修学大乘行者，对此应当特别注意！

现在所以特明如来果德，是循大乘修学的因果次第而来；如先发菩提心，次修菩萨大行，后得究竟佛果。这一次第，如人要到什么地方去，首动要去那地方的心意，次循所应走的路线走去，终于到达所要到的目的地。本这次第来看本经最初五章：第一章是明怎样的发菩提心，次三章明怎样的修菩萨行，后一章也就是现在所讲的，是明怎样会得到究竟佛果。按这次第说明大乘因果的三大层次，可说非常明显，不容有所改变。

在此首要讨论的，就是前说的摄受正法，与此所说的一乘，究竟是同还是不同？说来当然话很多，现在简略的一说：前说的摄受正法，虽很详细的说明法大与人大，但并没有对劣显胜，现在所说的一乘，显示摄受正法的法大与人大，都极确实的超胜二乘，不是二乘人所能及的，经过这样的一显示，使前所说的摄受正法义，更为圆满殊胜。前说的摄受正法，虽说到正法、大乘、波罗密、摄受正法者的多方面，但主要的是明大乘的因行；现在所说的一乘，虽同样的说到一切法，但主要的是明一乘的果德，并以果德的圆满殊胜，显示其余的一切所不能及。

前说的摄受正法，是明正法的广大无边，显示四乘的若行若德，无一不是从此之所出；现在所说的一乘究竟，是明破二乘的归于一乘，显示唯有二乘的若行若德从此出生。二乘已得解脱，为什么还要破？当知二乘所得解脱

，并没有到达究竟，他们却以为是究竟，不想再向前进，所以须加破斥，让他们确切知道，应要继续的向前，以求究竟的解脱，至于人天及菩萨行者，虽还没有得到解脱，但并没有妄执究竟，菩萨固在向无上菩萨大道前进，就是在生死流转中的人天，如果遇到大乘佛法的因缘，亦会趣向最高的佛果，不会到某个阶段就停止下来，所以不须加以破斥。因此，大乘经中，每多破斥小乘。

前说摄受正法，虽说到出生即收入，但没有明说摄受正法就是一乘，现在所说的一乘，实际就是摄受正法。如《胜鬘宝窟》中说：『今欲明摄受正法即是一乘，明一乘生诸乘，摄诸乘归一乘，即是从正法生诸乘，摄诸乘归正法』。由这相互的说明，可以清楚知道二者是没有差别的。经中所以分别说为摄受正法与一乘，只是随人随义的立名不同。《智论》论及般若的异名说：『般若是一法，佛说种种名，随诸众生力，为之立异字』。不要看到名称的不同，就以为是两个不同的法。

三世诸佛的出世本怀，无一不是为显一佛乘的，目的在于令诸众生皆得成佛，所以本经也就唯以一乘为旨。而说诸乘皆从一乘之所流出。从一乘所出的诸乘，最后必要摄归一乘，是以五乘无不同归一乘。且从一切众生皆有佛性说，五乘行者既各皆有佛性，皆入一乘应是没有问题。《法华经》中佛之所以为二乘授记作佛，如《法华论》说，是因三乘所得的法身，平等平等而没有差别。还有常不轻菩萨为诸掷石及漫骂他的恶人授记，说『我不敢轻于汝等，汝等皆当作佛』，当知亦是从众生皆有佛性的这一角度出发。如果众生没有佛性，怎可随便作如此说?

具有佛性的一切众生皆得成佛，可说是毫无问题的，亦没有大乘佛子怀疑的，不过有个前提须得注意的，就是任何众生要想成佛，必须先得发菩提心，假定没有发菩提心，那仍是不得成佛的。因为这样的关系，所以《解深密经》说到二乘，分为有入一乘、有不入一乘的两类；《法华论》说人天善根及决定声闻，没有成佛的可能，当知这都是约未发菩提心者说。人天众生以及二乘者，如遇到佛菩萨的善缘，经过佛菩萨的化导，发起大菩提心，精进修菩提行，入于一乘而得成佛，根本没有什么问题，是以佛法行者的发菩

提心，确是最为重要！

在明如来究竟果德的一大科文中，再分为两个段落，就是一乘道果与大乘道因。道果说为一乘，道因说为大乘，一乘与大乘，似有所差别。但真实说来，大乘就是一乘，一乘就是大乘，二者并非两法。一乘道果，是明佛陀的果德，究竟果德予以显示，目的在使众生对佛果，生起高度的信仰，由信仰而求向佛果前进，所以接著说明大乘道因。对于如来的果德有所信仰，从而发心修菩萨行，当知就是大乘菩萨道。在明如来果德中，特别点出菩萨道因，此菩萨道因不是别的，就是摄受正法，亦即众生本具的如来性。众生自发心摄受正法，就是修的大乘道因，本此大乘道因而行，众生无有不成佛的。是以前文所说的摄受正法，在本经同样有其重要性，因为摄受正法的正法，就是如来性，唯有摄受如来性，方能真正完成正觉，能说摄受正法不重要吗？

现所举经文，是佛陀命说，就是佛陀命令胜鬘宣说摄受正法。在此成问题的：前面胜鬘欲说摄受正法，曾经向佛请求许说，佛亦慈悲听许她说，那她对于摄受正法，已经说得非常详细，而且还得佛的赞美，为什么现在要佛命说？当知胜鬘前所说的摄受正法，只是说自己的所修所证，所以能说得头头是道，并蒙佛陀的慈悲赞许。现在将要说明的是一乘果德，唯佛与佛所能究竟的，胜鬘虽也曾经听过，对这也曾有所思惟，但毕竟没有亲证这境界，所以不敢随便的自动请说，必要佛命令她，才敢禀承佛陀慈悲而说。所以「佛」陀在此，特别「告」诉「胜鬘」：如你前面所说摄受正法，不特深契正理，亦极契合我心，所以「汝今」应「更」宣「说一切诸佛所说摄受正法」。

佛之所以命令胜鬘更说，因这是三世诸佛所共说的。如前『引叹所说同佛』文中，曾说『汝之所说摄受正法，皆是过去、现在、未来诸佛，已说、今说、当说，我今得无上菩提，亦常说此摄受正法』。胜鬘所说虽同诸佛所说，但深浅不能说没有差别，如胜鬘所说的摄受正法，只是说自己所了解的，超过自己所了解的，如诸佛所证的摄受正法，那就不是胜鬘所能宣说，所以要佛命说才说，不敢造次的想说就说，可见胜鬘是怎样的谨慎！

以下所说的是『一乘道果』，理应命说一乘才对，为什么命说摄受正法？当知摄受正法就是一乘，一乘就是摄受正法，二者根本没有差别，所以命说摄受正法，等于命说一乘。经中特别名为更说，因前已经说过，现在又复说此，所以名为更说。或前是就德行广大说，现在是显德行的异于二乘，所以名为更说。更说摄受正法，显此是三世诸佛同说，不是胜鬘所独唱的，以此，遣除众生的疑惑，令诸众生敬信，使诸众生的受持，如法的依之奉行。

丁二 受说

胜鬘白佛：善哉！世尊！唯然受教。

「胜鬘」奉佛的慈命，立即禀「白佛」陀说：「善哉」！好得很。「世尊」！你老的慈悲，命我更说摄受正法，我当「唯然受教」。唯然，是答应的意思，而且答应得非常快。受教，是领受如来的教命，亦即依教奉行的意思。有人这样问道：胜鬘前说摄受正法，是承佛的威力而说，现在没有仰承佛力，胜鬘怎么就能宣说？古德认为亦得佛力加被，不过前后的加被不同：如前叹佛当中，得到佛光的照耀，可说是佛身业的加被；前说摄受正法，可说是佛意业的加被；现在佛命更说，则是佛陀口业的加被。佛弟子的说法，都要得到佛的加被，如未得到佛的加被，不论什么法都不能说，何况摄受正法的一乘大法？

丁三 正说

戊一 如来果德

己一 大乘出生会诸善

庚一 总会诸善

辛一 法说

即白佛言：世尊！摄受正法者，是摩诃衍。何以故？摩诃衍者，出生一切声闻缘觉世间出世间善法。

在此正说一科文中，首要说的是如来的究竟果德，亦即一乘章中所明的一乘。如来的究竟果德，就是无上菩提与大般涅槃。为显佛陀果德的殊胜，

特与不究竟的二乘果德，对比说明：如二乘所断的只是烦恼障，所知障尚未能予断除，所以能断分段生死，还有变易生死在，正因生死没有究竟断尽，所得涅槃自亦是不究竟的方便涅槃，没有真实的得到灭度。佛将所应断的障，已无有余的断除，没有残障的存留，所以所证得的第一清净真实涅槃，圆满究竟的具有常乐我净的四德。二乘圣者没有成就四谛智，不能证得无上菩提。佛因五住烦恼断尽，二种生死永别，成就四圣谛智，所以证得最高无上的究竟菩提。如后经文有说：『得一乘者，得阿耨多罗三藐三菩提；阿耨多罗三藐三菩提者，即是涅槃界；涅槃界者，即是如来法身。得究竟法身者，则究竟一乘』。一乘才是究竟果，所以说为一乘道果。二乘既未得一乘道果，当没有得到究竟。

这里总会诸善，是略说一乘；下文别会六处，是广说一乘。略说一乘，明从一出多，以显乘之所以为大，也就是出生义；广说一乘，明诸乘同归一乘，以显乘之所以为一，也就是收入义。不特本经具有这两种意义，《法华》同样有这两种意义。《胜鬘经宝窟》卷中说：『法华亦尔，故将说一乘，前说无量义经，无量义经从一生多，法华则摄多归一』。其实，《法华经》的本身，就含有这二义：如说『于一佛乘分别说三』，当知这就是出生义；又说『我设是方便，令得入佛慧』，当知这就是收入义。出生而又收入，是为一乘大法的特色。

胜鬘接受佛的教命后，立「即」禀「白佛」陀「言：世尊」！所谓「摄受正法者」，不是指的别的什么，而是就「是」说的「摩诃衍」。前面经文明摄受正法即正法，即波罗密，即摄受正法者，当知是明摄受正法是怎样的广大殊胜，其意实在就是说明大乘，不过到了这儿，才明确的予以点出，让人们知道，摄受正法就是摩诃衍，亦即所谓大乘，显示二者无有别异。这样的说明，不但可以视为上来的结论，亦可作为引生下文的开端，据此以明一乘一谛一依所本。「何以故」是问。问意在于为什么说摄受正法就是大乘？当知「摩诃衍」是印度话，中国译名大乘。大乘之所以说名为大，由于它能「出生一切声闻缘觉世出世间善法」。声闻，缘觉是二乘善法；世间是人天善法；出世间是菩萨善法。如是五乘善法，都依大乘亦即摄受正法而出生的

，假定没有大乘，不说出世间三乘善法无由出生，就是世间的人天善法亦不得生，可以想见大乘是怎样的重要。因而佛法行者，对于大乘应当特别尊重，并对『有大功德，有大利益』的大乘，多多予以弘扬！

辛二 喻说

世尊！如阿耨大池，出八大河，如是摩诃衍，出生一切声闻缘觉世间出世间善法。

胜鬘说摄受正法即摩诃衍，并能出生诸乘善法，恐善根微薄的众生，不特不能理解，甚至生起疑惑，所以现特举喻，说明此一意义。首禀一声「世尊」！然后对佛说：「如阿耨大池，出八大河」。阿耨大池，应名阿那漫达多，译来中国，或名清凉，或名无热恼。清凉是就池中的水说，相传在这池中，有一大的宫殿，是具大悲愿的八地菩萨，化为龙王居住其中，经常流出清凉水，供给南赡部洲用。化现的龙王居于池中，不像其他的诸龙，受诸热恼的痛苦，所以名为无热恼。阿耨大池，在香山的南面，大雪山的北面，正在阎浮提的中心，纵广约有五十由旬这么大，池水深亦五十由旬。

此池从上看来，周围非常严密，好像没有出口，但是潜流地中，能作印度四大河流的发源地。四大河水，是从池中四方四宝兽头口中流出：从东方金象头口中流出恒河；从南方银牛头口中流出信度河；从西方琉璃马头口中流出徙多河；从北方水精师子头口中流出缚刍河。河水从山谷间曲折流出，各绕阿耨大池一周，到达离池五十由旬，即各分为五道河流，随所出的方向流入大海。四河各分为五，共有二十条河，所以有的经论，说从阿耨大池出二十河。但就根本河说，实际只有四河，本末合说成二十河。本末既有二十河，为什么本经说出八大河？

古德对这作这样的解说：每一大河，有四支流为其眷属，四五合成二十条河。今以佛出东方来说：以恒河为本，加上恒河的四支流，是就成为五河，另加余方根本信度河、徙多河、缚刍河的三大河，合说则为八河。可是成问题的，就是东方为什么本末兼说，而三方只说根本河不说支流？原因如来出于东方，东方人民，不但知道本河，支流亦极耳熟能详，甚至经常看到，

所以本末具说，无人对之疑惑，至于余方三本河，虽不是东方人所曾见过，但有很大的名声，一般人都听说过，知道确有这样的大河，可是支流小河，不特没有见过，亦少听人说及，所以只说根本不说支流。由于这样的因缘，所以本经特说从阿耨大池出八大河。

有说本经所说的八大河，同《涅槃经》说是一样的。如该经卷三说：『八大河者：一、恒河；二、周摩罗河；三、萨罗河；四、阿利罗跋提河；五、摩诃河；六、辛头河；七、博叉河；八、悉陀河』。于中，周摩罗、萨罗、阿利罗跋提、摩诃，是恒河所属的四大支流河。辛头河，就是北方的信度河；博叉河，就是南方的缚刍河；悉陀河，就是西方的徙多河。因而所谓八大河，就是指这八条河。

合法说：「如是摩诃衍」，好像阿耨大池，能「出生一切声闻缘觉世间出世间善法」，如从大池流出八大河。当知所有诸乘善法，都从佛的口中说出，假定离了殊胜大乘，决定无有能成佛者，所以唯有大乘，得以出生诸乘。有人这样问：菩萨既名出世间，为什么住于生死深入世间？当知菩萨所以在生死世间，是本愿力以化有情的，并不是没有能力，出离生死的世间。以菩萨的定慧力说，断烦恼出生死，是毫无问题的，况且菩萨在世间，不为世间诸法所染，真正做到身在世间而心在出世，不如凡夫在世间就为世间所缚。因此经中所说出世，是指菩萨善法。

世尊！又如一切种子，皆依于地而得生长；如是一切声闻缘觉世间出世间善法，依于大乘而得增长。

前大池喻是明出生，此种子喻是明增长。胜鬘又尊一声「世尊」！然后举喻说：「又如一切」谷麦等的植物「种子，皆」是「依于」大「地而得生长」，假定植物种子离开大地，纵然其他的助缘，如阳光、水份、肥料、人工等，都无缺少的具足，但必不能发芽、开花、结实。「如是」合法说：「一切声闻缘觉世间出世间善法」，如谷麦等的种子一样，都是「依于大乘而得增长」。大乘法如地，世出世间五乘善法如五类植物种子。诸乘善法，假定没有大乘法水的滋润，无论怎样是不会增长的。

《法华经．药草喻品》第五说：『我雨法雨，充满世间，一味之法，随力修行。如彼丛林、药草、诸树，随其大小，渐增茂好。诸佛之法，常以一味，令诸世间，普得具足，渐次修行，皆得道果。声闻、缘觉处于山林，住最后身，闻法得果，是名药草，各得增长。若诸菩萨，智慧坚固，了达三界，求最上乘，是名小树而得增长。复有住禅，得神通力，闻诸法空，心大欢喜，放无数光，度诸众生，是名大树而得增长。如是，迦叶！佛所说法，譬如大云，以一味雨，润于人华，各得成实』。当知《法华》所说，等于本经所说世出世间五乘善法，皆依大乘而得增长。

辛三 结说

是故，世尊！住于大乘摄受大乘，即是住于二乘摄受二乘一切世间出世间善法。

由「是」之「故」，胜鬘又尊一声「世尊」！作结成说：能安「住于大乘，摄受大乘」，对大乘有所爱乐与精进，并了悟大乘是怎么回事，那「即是住于二乘，摄受二乘」，乃至住于「一切世间出世间善法」，就是摄受一切世间出世间法。因这都是由一乘所出生，依于一乘而增长的。所以作这样说，原因在于大小乘法，不是彼此互不相关，小乘可含摄在大乘中的，离开大乘那里还有什么小乘？所以行者依于大乘而住，声闻、缘觉等五乘，自然也就能够成就，如栽树成了树林，诸鸟自然飞来栖止，不必另外再修二乘、人天善法。要知二乘等所有善法，都不过是大乘的初门，是以二乘法即是菩萨法。从大乘行者所修的菩萨道说，只要真正修学了大乘法，二乘功德自然含摄得有，并不一定先学小乘法，而后再去修学大乘；不过不要误会，以为人天善法、声闻缘觉解脱法，不值得学习，而是显示这一切法，在大乘法中必具有的。所以大小乘法门，看来好像有所不同，而实在同是从一乘之所流出，并且同被摄入一乘。如阿耨大池所出的八大河，虽大池是能出，八大河是所出，池河的名字有所不同，但池河的水，没有什么两样。所以住于大乘摄受大乘，就是住于二乘摄受二乘等，不得于中妄为分别大小。

庚二 别会六处

辛一 总明

如世尊说六处，何等为六？谓正法住、正法灭，波罗提木叉、毘尼，出家、受具足。为大乘故，说此六处。

上来是说总会诸善，现在则说别会六处，就是将声闻法所有六处，一一会入于大乘法，从而更加知道，大小乘的无别。经中所说六事，都是有关戒律，因是佛法起行生智之处，所以名为六处。对于戒律的重视，一般以为是二乘的事，特别为声闻行者所重，殊不知大乘佛法，特别是一乘教法，同样是很重视戒律的。如《涅槃经》、《大云经》等一乘教典，无不大谈戒律的重要性。如有人以为大乘，可以不重于戒，那是绝对错误。太虚大师说：『戒为五乘之基』。只要你是佛弟子，不论是修那一乘法，都不得轻视戒，假定对戒有所忽略，不特易于著魔，且难得到敬信，如是修学大乘，怎能对戒马虎？况且做菩萨的，要做众生模范，假使戒行不修，怎可弘范三界？

本经这里所说别会六处，是举佛在小乘经中，所曾说过的六处，现在将之会入大乘的六法，所以特说「如世尊说六处」。六处可以分为三对：㈠、「正法住」与「正法灭」为一对。但此所说正法住灭，是约教正法说，而教正法，通论是论三藏教法的住灭，别论唯论律藏的住灭，因为戒律正是僧众所当特别遵守的。如说：『戒律是佛法寿命』。不过这里说的正法住灭，是约经法而论。佛在经律中常说：正法能够住世，就是佛法住世。怎样方可说是正法住世？依声闻乘学者说：从佛出家的每个比丘，住在同一个僧团中，依佛制的六和敬而住，僧团中应行应止的事情，如法如律的举行僧羯磨，半月半月的诵戒说戒等，正法就可住在世间。假定不能如法如律的和合而住，甚至经常发生不愉快的事情，使得僧团不能清净安宁，是即正法灭的时候。毘奈耶中说：有如法的和合僧，这世间就有佛法。印顺大师的《佛法概论》说：『释尊的所以依法摄僧，使佛弟子有如法的集团，是为了佛法久住，不致于如古圣那样的人去法灭。事实上，住持佛法，普及佛法，也确乎要和乐清净大众的负起责任来。这和乐僧团的创立，是佛陀慧命所寄，在自觉正法上，存在于法的体现中；在觉他世间上，存在于觉者的群众中』。在建僧的目的一段文中又说：『释尊的所以「以法摄僧」，不但为了现在的出家众，

目的更远在未来的正法久住……这正法久住的责任，释尊是郑重的托付在僧团中。和合僧的存在，即是正法的存在』。证知正法住或正法灭，全看有无如法的僧团。

㈡、「波罗提木叉」与「毘尼」为一对：前一对，说明经法的住灭；此一对，是明戒法的住灭。佛弟子，特别是出家佛子，能如法的守持清净戒行，佛法就会住世，不能持戒而反破斋毁戒，佛法自就灭亡。是以佛子持不持戒，确实关系佛法的存亡。波罗提木叉是印度话，中国译为别别解脱。如比丘所受的戒，一条一条的有二百五十条戒，比丘尼所受的戒，一条一条的有三百四十八条戒。受后能一条一条的如法守持，就能个别个别解脱身口意毁犯戒行的恶业，所以名为别别解脱。具体的说：如受不杀生戒，严格的遵守不杀生，那杀生的恶业，就可得到解脱；如受不妄语戒，严格的遵守不妄语，那妄语的恶业，就可得到解脱。《遗教经》说：『戒是正顺解脱之本』，是为进一步的显示，能修持戒之因，就得解脱之果。毘尼亦是印度话，中国译为调伏，亦有译为灭的。意谓依于戒律的修学，能调伏身口七支的放恣，灭除种种罪恶的行为。波罗提木叉与毘尼这一对，其意实际是差不多的，如分别二者的不同，只可说木叉约别说，毘尼约总论；或木叉是止持，毘尼则通于止持与作持；因而，木叉的意义较狭，毘尼的意义较宽。还有这样分别：木叉可使行者出于三界，毘尼能灭三途而不致于堕落。同样是一戒法，由于有二功能，所以佛陀安立两个不同的名称。

㈢、「出家」与「受具足」为一对：佛弟子向来分为出家与在家的两大类，现在则是专就出家众说。佛法为什么建立出家制度？当知在家虽同样的可以解脱，但出家更能易于解脱。《中含．迦绻那经》说：『居家至狭，尘劳之处；出家学道，发露旷大。我今在家，为锁所锁，不得尽形寿修诸梵行。我宁可舍少财物及多财物，舍少亲族及多亲族，剃除须发，著袈裟衣，至信舍家，无家学道』。印顺大师《佛法概论》说：『出家是勘破家庭私欲占有制的染著，难舍能舍，难忍能忍，解放自我为世界的新人』。可见出家是大丈夫事，不如一般所想像的那样简单，因为放弃私有财产而出家，过著极为清苦的乞食生活，那里是一般人所能做到的？出家，首从佛受归依，到了法

定年龄，亦即年满二十，就得受具足戒，如受比丘、比丘尼戒。具足，是圆满的意思，圆满是指涅槃，所以或译为受近圆戒。因为舍俗出家，受了具足大戒，看来好像还是一般人，而实已经邻近于涅槃，离证涅槃的时期不远。古德说：『小乘法中，受十戒为出家，受大戒为具足；大乘，发菩提心为出家，受菩萨戒为具足』。是为出家与受具足的差别。

如是像上佛说的六处，从语言看，当然是属小乘，从意义说，实是在于大乘，因为这是趣入大乘的方便，所以经说：「为大乘故，说此六处」。《法华经》说：『我设是方便，令得入佛慧』；又说：『入大乘为本，以故说是经』。所以对这六处，不应将之局限于声闻乘法看，而应把它看成是为大乘而说。唯有如此，始能透彻了解佛意。

辛二 别释

何以故？正法住者为大乘故说，大乘住者即正法住；正法灭者为大乘故说，大乘灭者即正法灭。波罗提木叉、毘尼，此二法者，义一名异。毘尼者即大乘学，何以故？以依佛出家，而受具足。是故说大乘威仪戒，是毘尼，是出家，是受具足。是故阿罗汉无别出家受具足，何以故？阿罗汉依如来出家受具足故。

前文虽已总明『为大乘故说此六处』，但还不怎么清楚，现在特再对这别为解释。「何以故」是问，即问怎知为大乘故，佛始说这六处？当知所谓「正法住」世的这句话，根本就是「为」了「大乘」而「说」的。要知大乘法是不是住在世间，就看世间有没有修学大乘法者，有修大乘法者，是即显示「大乘」的「住」世，大乘住世就是如来「正法」的「住」世。同样的理由，如来「正法」的「灭」没于世，也是「为」了「大乘」而「说」。意显在这现实世间，如没有依大乘法而修学大乘者，那「大乘」法就会从这世间消灭，大乘法一消「灭」，无异是如来的「正法灭」。前面说过，正法住灭，是约教正法说，如约佛陀的证正法说，根本无所谓住灭的，因为证正法，是永恒的真理，根本没有住灭相的，还说什么住与灭。所以正法的住与灭，实依大乘教正法说。出家的佛子，依如来的戒律，能如法的修学，大乘法必

然就住世间，并非离了大乘，如声闻者所说，约一分小乘，可说正法灭，如依大乘说，正法是不灭的，至于大乘亦说经过好久的时间，正法就会灭了，当知那是佛陀策励佛子的，要佛子们如律而行。实际正法是无所谓住灭的，问题完全在于是否有人去行。有人如法修学，正法就住世间，无人依大乘学，正法当然就灭。一般都说现在是末法时代，看到佛教有不如法的现象，就用末法时代一句话搪塞过去，从来没有想到自己应怎样的振作起来。其实，每个佛子，如能振作起来，如能奉行大乘，正法在现时代，仍然住在世间，不能肯定的将现在说为末法时代。是以深望每个佛子，皆发大菩提心，广修菩萨大行，以使如来正法住世，仍然为正法时代，不要老将现在看成末法时代，不发大心坐看佛法衰灭。

至于「波罗提木叉」与「毘尼」，看来好像是二法，而实「此二法者」，其「义」是同「一」的，只是「名」称有「异」。所谓义一，因是同一戒法；所谓名异，因戒有两种不同的作用：就能别别解脱毁犯罪恶，所以名为波罗提木叉；就能调伏身口七支之非，所以名为毘尼。佛为令人如法守持戒行，所以于一戒上，立二不同名称，虽有两种名称，而实同是一戒，所以特地说为『义一名异』。

与波罗提木叉无异的「毘尼」，是不是纯粹的属声闻学？不，仍然「即」是「大乘学」，为大乘行者所学法，不能视为专是声闻乘所学法。「何以故」是问，问意在于毘尼本是声闻乘学法，为什么现在说为大乘学？因先「依佛出家而」后才得「受具足」。声闻人的出家受具足，完全是依大乘佛陀而来，假定世间没有佛陀的出现，根本没有什么声闻的出家受具足。出家者受了具足戒，果能如法的守持不犯，即成毘尼与波罗提木叉，『一切从佛而来，依佛出家，受具足戒等，从大乘法海所流出』，所以木叉及毘尼，都是大乘学的一分，离开大乘学，还有什么声闻人的出家受具足？「故说大乘」是「威仪戒，是毘尼，是出家，是受具足」。威仪戒，就是波罗提木叉，波罗提木叉是新译，威仪戒是旧译，二者只是新旧译的不同，实质没有什么差别的。这样仔细推究，证知声闻法的六处，无一不含摄在大乘法中，无一不于大乘法中之所流出，所以声闻的一切，亦即木叉毘尼，皆是大乘学。

依于如上解说，「是故」明白了知，声闻「阿罗汉」们，原来「无」有「别」异的「出家」与「受具足」。阿罗汉，为声闻的第四果。「何以故」是问，问意在于阿罗汉，实有出家与受具足，而且唯有出家受具足，始能真正证得声闻阿罗汉果，为什么现说无别出家与受具足？要知「阿罗汉」是「依如来」而得「出家」，亦是依于如来而得「受具足」戒。如来是大乘最高圣者，既依大乘最高佛陀而得出家受具足戒，证明阿罗汉的出家受具足，决定依于大乘佛陀，离了最高大乘佛陀，无别出家与受具足。声闻经律中，到处都说他们是『随佛出家』的，他们自己亦承认是『随佛出家』的，从来没有说到他们自己可以出家。像这样的别别推究六处，可知这都是为大乘而说的，不是专为声闻行者所说，对此我们应该特别注意！

己二 如来究竟会三乘

庚一 开章略说

阿罗汉归依于佛，阿罗汉有恐怖，何以故？阿罗汉于一切无行怖畏想住，如人执剑欲来害己，是故阿罗汉无究竟乐。何以故？世尊！依不求依，如众生无依，彼彼恐怖，以恐怖故，则求归依。如是阿罗汉有怖畏，以怖畏故，依于如来。

被认为声闻极果的阿罗汉，是依如来出家而受具足戒的，没有他们自己的出家与具足戒，在他们自己当然以为已经究竟，而实他们并没有真正得到究竟，为要将之会归究竟一乘，不得不说明声闻阿罗汉是根源于如来的。怎知阿罗汉是不究竟的？这从「阿罗汉归依于佛，阿罗汉有恐怖」两方面，可以得到证明。归依，当然是归依三宝，佛为佛宝，阿罗汉为僧宝，既以三宝为所归依的对象，那就不但归依佛，亦归依阿罗汉僧，虽则如此，而实是以如来为本。如《阿含经》中很多地方，讲到阿罗汉游化人间，随缘为诸群生宣说法音，有人听了受到感化，发心要求归依说法的僧人，说法的阿罗汉僧，立即对求归依者说：『莫归依我，应归依如来』。唯佛才是真正的究竟归依处，不特一般人要以佛为真正的归依者，就是阿罗汉亦要归依佛的，所以经说『阿罗汉归依佛』。

阿罗汉所以要归依佛，原因他们还有恐怖在。恐怖，在这世间是有各式各样的，但佛法以生死为最大的恐怖。在一天没有了脱生死，当生命到最后结束时，总是免不了有诸恐怖的。《地藏经．利益存亡品》第七说：『无常大鬼，不期而到，冥冥游神，未知罪福，七七日内，如痴如聋，或在诸司，辩论业果，审定之后，据业受生，未测之间，千万愁苦，何况堕于诸恶趣等』。在这样的情景下，怎不令人起大恐怖？〈阎罗王众赞叹品〉第八又说：『是阎浮提行善之人，临命终时，亦有百千恶道鬼神，或变作父母，乃至诸眷属，引接亡人，令落恶道，何况本造恶者』？像这样的现象出现面前，又怎不令人生极大恐怖？

未了生死有恐怖，当然是没有什么问题，但证极果的罗汉圣者，已了脱生死而得涅槃，并知这个生命结束后，不会再感受新的生命，恐怖可说已经没有，为什么现在说『阿罗汉有恐怖』？举最明显的例说：有很多已证阿罗汉果的圣者，从修无常观或不净观中，不但了解生命是不永恒的，而且发现身体是个臭皮囊，因而厌恶这个无常不净的生命，不愿再为不可依靠的生命，受诸痛苦的逼迫，恨不得立刻离开这个世间，有的甚至迫不及待的，以自杀结束这个生命。愚痴凡夫在三界牢狱中，受极大的痛苦，生无限恐怖心，固然是不错的，殊不知众圣于有顶蕴，所感受的痛苦，有甚于凡夫。所以一旦能够舍弃生命，其内心的快慰，『犹如舍毒气』一样，是无法可以形容的。证知声闻圣者，对于生死是有极大怖畏的。通常说的『观三界如牢狱，视生死若冤家』，亦可看出声闻人对三界生死，是怎样的有所怖畏？下再依经文明罗汉有怖畏。

「何以故」是问。问意是说如来在《阿含》中，常说阿罗汉离于怖畏，为什么本经说『阿罗汉有怖畏』？经中回答说：「阿罗汉于一切无行怖畏想住」。这句话似不怎样理解，但如下面两种解释，就可明白其中意义：

一、约有余依涅槃说：一切行是指生死流转的杂染法，一切无行是指远离生死的涅槃。证得阿罗汉果的圣者，虽说已了生死而住涅槃，但因还有残余的生命果报在，仍不免有他的怖畏心在。经举喻说：「如」有「人执」持一把利「剑，欲」来伤「害」自「己」的身体，当然谁也不愿受他的伤害，

于是拼命的向外逃去，虽说已经到达安全区，执剑的人不会再伤害到自己，但仍战战兢兢的恐怖不已，好像执剑的人就要赶过来一样。又如一个为劫匪所追赶的妇女，既恐怕失财，又怖畏失身，同样飞也似的逃跑，一直逃到警察局去，受到治安人员的保护，已经完全脱离了险境，照理没有什么不安的，但是想到劫匪追赶，内心仍有极大余悸，其情形是一样的。由「是」之「故」，证得「阿罗汉」果的圣者，虽说已经得到涅槃，但仍「无」有「究竟」安「乐」。如佛有次在王舍城行走，被提婆达多见到，立即放醉象害佛，佛陀若无其事的，照样极为安然的，走自己所走的路，没有一点儿怖畏，可是诸阿罗汉，看到醉象驰来，立即四面八方的逃散，深恐为醉象之所践踏，证知他们内心是有怖畏的，假使没有怖畏，为什么要逃散？

二、约无余依涅槃说：行是所修的道行，阿罗汉虽已修诸圣道，但没有实践一切道行，没有修集断无明住地烦恼的圣道，没有证得种种功德智慧，自知仍有三界外的变易生死没有穷尽，不能通达生死涅槃的平等性，对于变易生死苦，仍不免有所怖畏，所以未得究竟安乐。《宝性论》说：『不断一切烦恼习气，故于一切有为行相，生极怖心常现在前』。论所说的一切有为行相，是指诸有为法，皆是迁流变化，而实没有实在性的迁流变化，声闻行者不知有为生灭的无实自性，以为有实在的生灭逼迫身心，使自己无法感受得了，因而于一切有为行相，生起极大的怖畏，而且心心念念的想及于此，所以叫做想住。《胜鬘经宝窟》卷中这样说：『阿罗汉自知有三界外变易生死未尽，畏彼生死之苦，缘已无行，而生畏心，名怖畏想，由在怖畏中住，故名为住』。由于这样的因缘，阿罗汉虽证无余涅槃，仍然不免有他们的怖畏。

「何以故」是问。问意是阿罗汉已证无学圣果，堪为人天的福田，亦作众生的归依，为什么还要归依佛？当知这从有所怖畏而来，因为有所怖畏，必然要求归依。如万德圆具、生死穷尽、得大自在的佛陀，内心没有丝毫的怖畏，当然不再要求归依他，可是罗汉圣者，因为有怖畏在，须要依彼不再求依的大圣，所以说「依不求依」。不求依是指如来，依指阿罗汉圣者，意显阿罗汉的生死大事，还没有得到彻底解决，仍然有生死的怖畏，必须依于

不求依的佛陀，才能免除生死的怖畏。「如」在生死苦海飘流的「众生」，是「无依」无怙的，不论缘到什么境界，或是见到生死苦果，或是见到无明苦因，或见其他种种不如意事，内心都会生起极大的恐怖，因为恐怖是很多的，所以名为「彼彼恐怖」。因为有诸「恐怖」的缘「故」，为了防诸所畏，所以「则求归依」。佛弟子自以三宝为所依，其他，或有归依上帝的，或有归依梵天的，或有归依玉皇的，或有归依帝释的，或有归依自然界各种神祇的。所归依的对象虽或不一，而归依的心情没有两样，原因就是由于有所怖畏。「如是，阿罗汉」既「有怖畏」心，「以怖畏故」，自然要求「依于如来」，唯有『依于如来』，才能除去怖畏，没有不求依的如来为所归投，所有彼彼恐怖，是就无法拂除。从阿罗汉有怖畏心，要求归依大圣佛陀，证知他们没有得到究竟安乐！

庚二 依章广说

辛一 二乘有生死怖畏

壬一 略说

癸一 举智断以明宗

世尊！阿罗汉辟支佛有怖畏，是故阿罗汉辟支佛，有余生法不尽故有生；有余梵行不成故不纯；事不究竟故当有所作；不度彼故当有所断。以不断故，去涅槃界远。

不论什么人，只要内心有恐怖，必然会要求归依，这可说是一定的。上来对这问题，已经开章略说，现在进而依章广释。唯有对这详细的解释，始知为什么要求归依。不过这里还是略说，到后才是正式广明。胜鬘复尊一声「世尊」！然后对佛说：据我所了解，「阿罗汉」与「辟支佛」二乘圣者，都「有」他们的「怖畏」心存在，并没有真正的得到无所怖畏。辟支佛，向来分为两类，就是缘觉与独觉：独觉大都出在无佛世时，而独自觉悟证果的，并不要从佛出家受具足戒；可是阿罗汉，必要从佛出家受具足戒；然后依法修行，始能证阿罗汉果，所以上文但说阿罗汉有怖畏，没有说到辟支佛。但出无佛世时的独觉以及佛世时的缘觉，所证悟的境界，与阿罗汉一样，因

而有怖畏心，两类圣者亦无差别，所以现在特别并举二乘。

在此所要问的，就是二乘圣者，明明已了生死，为什么还会有恐怖？依本经的思想说，他们虽已了生死，但智德还没有圆满，断德还没有究竟，所以怖畏心难以解除。由「是」之「故」，可知「阿罗汉辟支佛」，尚「有」所「余」的变易「生」死「法不」曾穷「尽，故」仍「有生」，不能如他们自己所说『我生已尽』。声闻人自说『我生已尽』的『生』，不是生死的生，而是指烦恼说，属于断集的智。二乘圣者还「有」其「余」的「梵行不」曾修得「成」就，所以所修的道「不纯」。《阿含经》中到处说到『纯一梵行』，梵行就是清净行，亦即无漏道行，要将所修无漏道行，修到没有一丝烦恼夹杂，方可说是纯一清净。二乘还有未断的烦恼存在，所修道行当然没有到达纯一究竟，怎么可以说是梵行已立？声闻人自说『梵行已立』的『梵行』，是指一般所说的八正道，属于修道的智。至于六度四摄，自利利他的广大行，二乘圣者从来没有修过，怎么可说『梵行已立』？二乘在修学过程中，一心求证寂灭涅槃，终于尽除诸界趣生的生老病死，证得他们所要证的无余涅槃，因而认为『所作已办』。殊不知二乘所证的无余涅槃，不是真正的究竟涅槃。《法华经》对这清楚的说：『汝所得灭，非是真灭』。为什么不是真灭？因应所作的「事」，还「不」曾到达「究竟」，而「当」来仍然要「有所作」，怎么可说『所作已办』？声闻人自说『所作已办』的『已办』，是指无余涅槃，属证灭的智，还有无住大般涅槃没有证得，所以『所作已办』，并未究竟成办。『不受后有』，在小乘是指知苦智，在本经是指断集智。后有，是指未来生死，苦果没有断尽，未来生死必仍继续而来，苦果若已断尽，到了这一生命结束，未来生死不再继续而来，名为不受后有。现约断集智说，显示二乘圣者，虽断一切住地等的四住烦恼，但还有无明住地烦恼在，「不」曾能完全「度」过「彼」诸烦恼大海，「当」还有生死，还「有所断」，怎么能说『不受后有』？

所了的生死未尽，所修的梵行不纯，所证的涅槃没有究竟，所应作的事没有成办，证知二乘圣者的智德，还没有达到圆满，智德既然没有到达圆满，当然也就「不」能「断」尽所有烦恼，因为所有烦恼未能断尽，所以二乘

圣者「去涅槃界」还很遥「远」。涅槃界，就是最清净的无漏法界，二乘既还离它很远，证知二乘的断德，同样是没有完成。『《法华经》说：二乘所到达的是中途的化城，去宝所还有二百由旬。由于二乘的有怖畏，得到了二乘智未圆、断未成的结论。也正因为智断没有圆成，所以还有怖畏』。不过二乘所有的怖畏，与凡夫的怖畏不同就是。

癸二 约权实以明义

何以故？唯有如来应等正觉得般涅槃，成就一切功德故；阿罗汉辟支佛不成就一切功德，言得涅槃者，是佛方便。唯有如来得般涅槃，成就无量功德故；阿罗汉辟支佛成就有量功德，言得涅槃者，是佛方便。唯有如来得般涅槃，成就不可思议功德故；阿罗汉辟支佛成就思议功德，言得涅槃者，是佛方便。唯有如来得般涅槃，一切所应断过皆悉断灭，成就第一清净故；阿罗汉辟支佛有余过非第一清净，言得涅槃者，是佛方便。

上面说明二乘的四智不圆，涅槃未满，因而离涅槃界远，现为解释二乘智寂所以不获圆满的原因，特设「何以故」的问辞，是问二乘为什么离涅槃界远？要知真能究竟圆证无住大涅槃的，唯佛与佛，所以说「唯有如来应等正觉得般涅槃」。般是入的意思，般涅槃就是入涅槃。涅槃是现生自证的，自觉人世间生死的解脱，无论是于人间究竟，或是在于彼处究竟，必要生死的究竟解脱，方得真正说为涅槃。现生的证得涅槃，由于种种痛苦的消散，不但能确证未来生死的解脱，对于现生更能实现解脱的自由。如以涅槃具有法身、般若、解脱的三德说：解脱德显示无累不寂，法身般若德则表德无不圆。奘公本于这一意义，特别将之译为圆寂。本经这里举四种功德，说明如来所得涅槃，如是具诸功德的涅槃，当不是二乘所能得到的。《法华经》说：『究竟涅槃，常寂灭相，终归于空』。诸法空寂性中，本不可说涅槃不涅槃，只是假名叹美为涅槃而已。

所以唯有如来得般涅槃，因为唯佛「成就一切功德故」。佛陀成就一切功德，所以佛陀得般涅槃。一切，是就功德的总相说，该括佛果位上所有的功德。如扼要的说，是指具有四智的有为功德，具有涅槃三德的无为功德。

「阿罗汉辟支佛」所以不得般涅槃，因为「不成就一切功德」。二乘虽亦得四谛智，但都有余而不圆满，二乘虽亦证得涅槃，但是无余而非无住。一切功德既未成就，怎么可以得般涅槃？如此，为什么如来昔说二乘四智究竟、涅槃圆满？当知佛在阿含会上说二乘般涅槃，是权巧的假说，亦即「是佛」的「方便」说，不是佛的究竟真实说，如真实说，二乘是没有得涅槃的。

所以「唯有如来得般涅槃」，因为唯佛「成就无量功德故」。佛既成就无量功德，所以佛陀得般涅槃。无量，形容功德的众多，不能用数量计算出来，甚至每一功德，复具无量功德。佛之所以成就无量无数这么多的功德，因在三大阿僧祇劫的长时间中，难行能行，难忍能忍，修诸万行所得的结果。「阿罗汉辟支佛」所以不得般涅槃，因祇「成就有量功德」。他们从修行到证果，所经过的时间很短：如声闻行者，假定是利根的，祇要三生就证圣果，假定是钝根的，亦不过六十劫就证圣果。至缘觉行者，如果是利根的，祇要四生就证圣果，如果是钝根的，亦不过百劫就证圣果。修学的时间这样短，修学的法门这么少，怎能成就无量功德？不成就无量功德，怎么能得般涅槃？如来昔在阿含会上说二乘「得涅槃者」，那「是佛」的「方便」假说，不能看成真得涅槃。

所以「唯有如来得般涅槃」，因为唯佛「成就不可思议功德故」。佛陀成就不可思议功德，所以唯佛真能得般涅槃。不思议，显示佛所得的无量无边功德，特别是涅槃所具的三德秘藏，不是人天、二乘、菩萨所能思议得到的。《摄大乘论》世亲释说：『烦恼成觉分，生死为涅槃，具大方便故，诸佛不思议』。佛陀到了这样的境界，所成就的功德，当是不可思议。「阿罗汉辟支佛」所以不得般涅槃，因祇「成就思议功德」。二乘圣者能得功德，自是没有什么问题，但他们所得的功德，是可思议而极粗劣，怎能得入大般涅槃？如来昔在阿含会上「言」二乘「得涅槃者」，那「是佛」的「方便」假说，不能看成真得涅槃。

所以「唯有如来得般涅槃」，因为唯佛「一切所应断过皆悉断灭，成就第一清净故」。过是过患，指一切烦恼及习气，或如本经说的五住烦恼，这一切是佛法行者所应断的，而佛确已将之断得丝毫不留，没有一点残余的烦

恼存在，亦即涅槃的累无不尽义。正因佛陀累无不尽，所以成就第一清净。这里所说的清净，是指一切众生本具的法界性，或名如来藏性。本性虽说原是极清净的，但在众生位上，因被烦恼所覆，不能显现出来，佛断除了烦恼及习气，证得最清净的无漏法界性，所以说为第一清净。「阿罗汉辟支佛」所以不得般涅槃，原因就是他们还「有」剩「余」的「过」患，亦即烦恼习气还未彻底根除，所得的清净，当然「非」是「第一清净」，既未得第一清净，怎么能得涅槃？如来昔在阿含会上说二乘「得涅槃者」，那「是佛」的「方便」假说，不能看成真得涅槃。

《佛性论》中约位辨此四德说：一切功德在第八地，无量功德在第九地，不思议功德在第十地，第一清净功德在佛地。如该论说：『一切功德即是第八不动地位，无分别，无穿漏，无中间，自然成，菩萨圣道恒相应故，诸佛如来无流界中，一切功德皆得成就。二、无量功德者，是第九善慧地位，无数禅定，陀罗尼门海能摄，无量功德智所依止故，无量功德皆得成就。三、不可思惟功德，是第十法云地位，一切如来秘密法藏，证见明了，智慧所依故，故不思惟皆得成就。四、究竟清净者，一切惑及习气，一切智障已灭尽故，由灭尽智障故，究竟清净功德圆满成就』。论中以这四种功德，配合佛菩萨所证位次，予以说明，当然没有什么不可，但是本经在此所列四德，是明佛所证得的涅槃胜过二乘，只要以佛与二乘对比，显示他们的胜劣就可，不一定要配合佛菩萨的位次来说。

癸三 辨浅深以结成

唯有如来得般涅槃，为一切众生之所瞻仰，出过阿罗汉辟支佛菩萨境界，是故阿罗汉辟支佛，去涅槃界远。

上从四种功德的殊胜，显示唯佛得涅槃，现在再来对这总结说：「唯有如来得般涅槃」，二乘圣者不得涅槃。由于这样的特殊因缘，所以也就唯有佛「为一切众生之所瞻仰」。能为一切众生之所瞻仰的佛陀，当然「出过阿罗汉辟支佛菩萨」所有的「境界」。这里说的出过，是超胜的意思。如来所得的涅槃，不特超过二乘果德，就是大乘因地，亦同样的超过，经中说的出

过菩萨，就是指的大乘因位，不说三贤十圣，不如最高佛陀，就是最后身菩萨，亦不能与佛相比。约这意义说，亦即是会三乘归一佛乘。

如来所得功德及涅槃境界，既都超胜二乘圣者，「是故」前说「阿罗汉辟支佛」，离「去涅槃界远」。事实，佛不但超胜二乘，亦超胜菩萨行人，为什么不说菩萨去涅槃界远？要知菩萨是以成佛为期，认为唯有成佛才算究竟，在菩萨的阶位中，就是到达最后身那样高级的菩萨，也不认为自己已经究竟，所以佛虽超胜菩萨，不说菩萨去涅槃界远，因他继续在向涅槃妙宫前进中。可是二乘行人不是这样，当他们证得极果以后，就以为所得涅槃究竟，现为使他们了解所得涅槃，并不是真正的已得到究竟，不过是佛当时的权说，一旦到了开权显实，不得不说二乘去涅槃界远，以免他们耽著涅槃，不能从涅槃界出来，续向最高佛果的无住涅槃前进！

壬二 广明

癸一 略标有余教

言阿罗汉辟支佛观察解脱四智究竟得苏息处者，亦是如来方便有余不了义说。

上来略说，重在显示二乘所得无余涅槃不是究竟；现在广明，则是显示二乘所得有余四智亦不圆满。佛在《阿含》等经典中，虽曾「言」及「阿罗汉辟支佛观察解脱四智究竟得苏息处」，当知那「亦是如来方便有余不了义说」。证阿罗汉果的圣者，能得戒、定、慧、解脱、解脱知见的五分法身，而这里所说的观察解脱，就是五分法身中的解脱知见。二乘圣者证果以后，不但确实的知道自己已得解脱，而且知道自己所得的解脱，究竟到了怎样的程度，假定这个都不知道，怎可称为二乘圣者？文中的『究竟』两字，可通上文读，亦通下文读。通上文读，是说『阿罗汉辟支佛观察解脱四智究竟』，乃是显示二乘解脱知见的内容，表示他们对于四谛智，已经得到究竟。通下文读，所谓『究竟得苏息处』，就是说的究竟涅槃。息是休息，苏是苏醒，苏息处，是说从劳劳碌碌的生死中，得到澈底的解脱自在，好像人们得到休息一样，实际就是指的涅槃。不但本经是这样说，《法华》所举的火宅喻

，以诸羊车鹿车牛车等，引诱诸子出离火宅，安然的露地而坐，享受极大的快乐，亦是显示这意思。

方便说，对真实说，是权巧方便的假说。佛陀说法，不是随自己的心意，要怎样说就怎样说，而是所谓观机说教，看看是怎样的机宜，才对他说怎样的法，所以如来说法，有有余意无余意的两类。有余意说，是方便假说，或以特殊的原因而说，或约少分的意义而说，并没有直畅如来的本怀，对这有余意的说法，不能单从语文的表面解说，必须另作一种说明，始能表达它的余意。无余意说，是究竟真实说，这样就是这样，必须如说解义，不可另作别解。佛为众生说法，又有了义说与不了义说的两类。了义说，是显所说出的，已经究竟显了，更无遗余之意。如说诸法无我，诸法空无自性，即是澈底究竟之谈，不必再作其他别解。不了义说，是显所说出的，还未究竟显了，尚有遗余之意。如说有众生，有有情，有养者，有士夫等，当知即是不澈底不究竟之谈，必须再作其他解说，方能清楚说明其意。现说阿罗汉辟支佛观察解脱四智究竟得苏息处，是佛方便说不是真实说，是有余意说不是无余意说，是不了义说不是究竟了义说；唯有说如来得四智究竟到达身心永寂之处，才是真实、无余、了义之说

癸二 别释权实义

子一 约分段生死通昔说

丑一 别说二死

何以故？有二种死，何等为二？谓分段死，不思议变易死。分段死者，谓虚伪众生。不思议变易死者，谓阿罗汉、辟支佛、大力菩萨意生身，乃至究竟无上菩提。

佛在《阿含经》中说二乘得涅槃及得二谛智，皆是权巧方便假说，亦即有余意不了义说，在前已经一一说过，但为什么要这样说，所以问「何以故」？解答这问题，先从二种生死说起。诸经论中到处说到生死，学佛人亦经常的将生死挂在口头上，如有问到你为什么学佛，所得答案必然是为了生死而学佛，可见生死是学佛所常听到的名词。尽管佛法开口就说生死或说了生死

，但很少有人注意到生死有几种，现在本经告诉我们「有二种死」，而在其他真常大乘经中，大都说为二种生死，本经略去生而只说死，亦可说有它的理由，因为从生到死，生在一般众生，不但不感到可怖，反而认为是可喜，所以人类任何一个新的生命出现，没有那个不欢喜的，可是一旦死的到来，则又无不感到恐怖。试看世间任何一个生命，不论活到多么年老，死来召他去的时候，总不大愿意去，所以这里特约二种死说，以使众生对于生死生起极大的厌患，不再染著于生而流浪在生死中。

「何等为二」？是问有那两种死。答说：「谓分段死，不思议变易死」。这是总答，接著解释。「分段死者，谓虚伪众生」。显示这是一般众生所有的生死，可以分为一个段落一个段落的，名为分段生死。如我们生命的最初出生，是由生命种子及父母之缘三事和合结生，到了生命出生以后，在这世间生存一个时期，或三五十年，或八九十年，寿煖识三的离散，生命就告一段落。如是像这样的死了又生，生了又死，一期一期的生死，都是分为一段一段的，既可名为分段生死，亦可名为分位生死。不但一般凡夫所受的生死，名为分段生死，就是未证无余涅槃以前，二乘行人所受的生死，亦名分段生死。这种生死，通于色心的总别果报，是很粗很粗的，为异生二乘所共了知的。《成唯识论》说：『分段生死，谓诸有漏善不善业，由烦恼障缘助势力，所感三界粗异熟果』。

众生就说众生好了，为什么叫做虚伪众生？虚伪即虚妄，是不真实义。因受分段生死的众生，从无始来，被颠倒妄想所缠，在三界五趣当中，或升或沉的随业轮转，虽说刹那间就可到达所要生的地方去，但没有它的实在性，是无常幻化而不真实的，所以说虚伪。众生不知这是虚妄不实，妄于其中执著有个什么，佛说这是众生颠倒。

「不思议变易死者，谓阿罗汉、辟支佛、大力菩萨意生身」。显示这不是凡夫众生所有的生死，而是一般所说的入无余涅槃的阿罗汉辟支佛，即起意生身的变易生死，还有具大悲愿获得神通自在的大力菩萨，亦有这意生身的变易生死。此之所以名为变易生死，因他们的分段生灭相，虽说已经没有，但仍刹那不住的生灭变化，前后相续的状态存在，即此前后的生灭变易性

，是为死法，名变易死。不用说，这种变易的生死相，是很微细很微细的，不说凡夫想像不到，就是二乘亦思惟不到，所以名不思议。变易生死，是属无覆无记的总别果报。《成唯识论》说：『不思议变易生死，谓诸无漏有分别业，由所知障缘助势力，所感殊胜细异熟果』。变易生死所以不同分段生死，因它是以无漏定愿资助有分别业而感的，不说大力菩萨是如此，就是最后身菩萨，亦由十地胜无漏业资助现身，不但不杂有漏业，且亦不是由于命终，更受新的生命报体。

具有变易生死的三类圣者，没有像虚伪众生那样的身体，因为变易是没有色的，『直是心识冥传，念念生灭，相续不断，其中无有分限隔绝，劫数近远，乃至菩提，此生死方尽，故但用心法为体』，所以名为意生身，或有译为意成身。以心法为体的意生身，不像分段身那样的粗劣，而是极为微妙的。三种圣人所得的微妙身，好像吾人的意识一样，不但不受时空的限碍，而且非常的迅速，要到什么地方，就到什么地方，所以具有无碍、迅速、徧到的三大作用。意生身既是随意所成的，当然还是生灭变化的，一直要到成佛的阶段，生灭变化的意生身，才会真正的没有，所以说「乃至究竟无上菩提」。为什么？因唯有最高佛陀，始使无始来的障习，都能扫尽而得清净，始能圆满一切功德，从此再也没有变易可能，所以赞佛为常恒不变清凉，自不是其他圣者所能及的。本于这一说明，可知阿罗汉等三类圣人，是有意生身而受变易生死的，至于究竟证得无上菩提的佛陀，自属是舍变易生死的大圣。

受变易生死的意生身，经论中有不同的说法：如小乘《阿含经》中，是亦谈到意生身的，可是说到意生身是什么时，在不同的地方有不同的说法。如有的地方将中有身说为意生身：原来，吾人的现实生命是本有，当生命结束时名死有，要去受生还未受生的中间名中有，即此中有，不特是生死身，亦称为意成身，像这样的意成身，当然还属分段生死。可是有的地方说到色无色界身时，说有有余、无余的二种涅槃。『约古典的阿含经义说：得不还果名有余涅槃；得阿罗汉名无余涅槃。三果圣人，上生而更不还来欲界受生，所得上界身，即名意生身。佛在世时，优陀夷与舍利弗，曾诤论意生身有

色无色的问题，优陀夷硬说意生身是无色的，被佛呵斥。这样，阿那含果得有余涅槃，有意生身；阿罗汉果得无余涅槃，意生身也没有了』。

如上所说的意生身，是依《阿含经》说，本经看法不同：认为真正得到无余涅槃，没有变易生死，没有意生身的，唯有证得无上菩提的佛陀，至于声闻辟支佛的二乘圣者，因只证得有余涅槃，所以还有变易生死，还有意生身。有余无余二种涅槃以及意生身，原本是阿含圣典所常说到的，而且是就声闻圣者论说的，到了大乘开展以后，同样论说这些问题，但因认为大乘胜过二乘，所以就从二乘圣果及无上佛果的对比中，给与一个新的解说，使人确认二乘是不究竟的，唯佛与佛才得究竟。

其次所要说的，就是大力菩萨，讲到大力菩萨，向来说有两种，就是回心入大的菩萨与不经二乘而直往的菩萨。所以说为大力者，因为这些菩萨，已得自在受生，不再为业力之所系缚，但这是指初地以上七地以前的菩萨说，如入第八不动地，得相土二种自在，能任运的转变境相与国土，更可说是大力菩萨。七地以前的菩萨，有的是智增上的，有的是悲增上的。悲增上的菩萨，为了在生死中随类受生，化诸不同种类的众生，所以仍受分段身，唯有智增上菩萨，才得受变易身，至于第八地菩萨，因为永伏一切烦恼，所以必定仍受变易身。不但智增上菩萨如此，就是悲增上菩萨，到了第八不动地，同样亦得意生身。

不过《楞伽经》中，约已登地菩萨，说有三种意生身：㈠、得三昧乐三摩跋提意生身，这是初地到六地菩萨所得的。三昧乐即定乐，三摩跋提就是等至。等至通于有心位及无心位，唯属定心，不通散心，由前加行平等引至，所以叫做等至。㈡、如实觉知诸法相意生身，这是七八二地菩萨所得的，特别是八地菩萨，观察了达诸法无相，能于诸行而起诸行，自在转现诸佛净土，七地菩萨虽也能够做到纯无相观，但还不能任运自然的做到，因而八地所得的意生身，与阿罗汉辟支佛所证的涅槃相等。㈢、种类俱生无作行意生身，这是九十二地菩萨所得的，因为他们对于一切事理种类，如实的得到内证，既已没有作意，亦复不作加行，所以名为种类俱生无作行意生身。依于《楞伽》的这一说法，本经所说的大力菩萨，约等于《楞伽》第二如实觉知

诸法相意生身。然而同属真常系的经论，但说得意生身的菩萨，在何阶位却有不同：如功德贤译的《楞伽经》，真谛译的《无上依经》及《佛性论》，都说初地菩萨已得意生身。

菩萨是不是得意生身，要看是不是得无生法忍，得无生法忍的，必然得意生身。讲到得无生法忍，同样有不同说法：有说初地得的，有说七地得的，有说八地得的，因而得意生身，也有初地、七地、八地等的差别。如龙树主张七地菩萨得无生忍，因而《智论》说『七地菩萨舍虫身』。虫身，是指一般众生的生命体，因这是一大群虫聚积处，所以有老病死的现象出现。七地菩萨既然舍去虫身，当然就得意生身，虽说仍有刹那生灭，但老病死苦已经没有。本于此说，是即显示七地以前的菩萨，还在受分段生死，要到第七地以后，才得变易生死的意生身。不特性空的论典是这样说，真常的《法鼓经》也这样说：『七种学人及七地住菩萨，犹如生酥；意生身阿罗汉辟支佛得自在力及九住十住菩萨，犹如熟酥』。经中所说的七种学人，是指初果向直到四果向的七种有学圣人。得自在力菩萨，是指八住菩萨，所以得意生身的八住（地）菩萨，与阿罗汉辟支佛所得的意生身，是一样而无别异的。但如《法华论》说：地前是凡夫受分段身，舍分段身方入初地。照这说法，菩萨一入初地，就受变易生死，成为大力菩萨。所言意生身者，是说初地以上的一切菩萨，如心那样的如意，无碍自在的受生，所以名意生身。

丑二 成立四智

二种死中，以分段死故，说阿罗汉辟支佛智我生已尽；得有余果证故，说梵行已立；凡夫人天所不能办，七种学人先所未作，虚伪烦恼断故，说所作已办；阿罗汉辟支佛所断烦恼，更不能受后有故，说不受后有。

前面所说的二种死，是明过去说二乘四智究竟的意趣，而实是方便说，并非真实究竟，现在特再说明四智不究竟的所以。如说『我生已尽』，是就「二种死中」，约已远离「分段死」这方面，「说阿罗汉辟支佛智我生已尽」，并不是约变易死说，如约变易死说，二乘是没有得到我生已尽的。如说『梵行已立』，是就证灭智说，而证灭智所证的寂灭果，有有余和无余的两种

，离分段生死所证得的寂灭果，名为有余，离变易生死所证得的寂灭果，名为无余。在有余和无余的二种果中，约已证「得有余」寂灭「果」，而「说」二乘圣者「梵行已立」，并不是约无余寂灭果说，如约无余寂灭果说，二乘并没有得灭谛智。二乘修对治分段生死的道谛智，虽得断除虚伪烦恼而得有余果证，但这不特不是「凡夫人天所不能」成「办」，就是声闻的「七种学人」，亦是「先」前「所未」能「作」到的。凡夫人天以及七种学人办不到做不到的事，而阿罗汉辟支佛能办到做到，不能不说他们的殊胜，约此「虚伪烦恼断故」，而「说」二乘圣者「所作已办」。虚伪烦恼，是指通常所说的见思二惑，亦即本经说的见一切住等四住烦恼。由于断除四住烦恼，说二乘得所作已办的道谛智，并不是约断无明住地烦恼说。如约无明住地烦恼说，二乘并没有得道谛智。「阿罗汉辟支佛所断」的四住「烦恼」。是属分段生死因，有这烦恼因，必感分段生死果，无因当就不会感果。二乘圣人既然断除四住烦恼，自然「更不能受后有」的分段生死果报身，以是之「故」，所以「说」为「不受后有」。而得断惑的集谛智，并不是约断无明住地烦恼说；如约无明住地烦恼说，二乘圣人并没有得集谛智。由上种种分析，可知佛陀昔在阿含会上，说二乘得四智究竟，是如来的方便说，并不是佛真实说。

子二 约无明住地论今教

丑一 标

非尽一切烦恼，亦非尽一切受生，故说不受后有。何以故？有烦恼，是阿罗汉辟支佛所不能断。

众生在生死中受生，是由烦恼水的滋润业力，业力如无烦恼水的滋润，逐渐的干枯下去，就不会再感受未来的新生命，这是大小乘经中所经常说到，亦是大小乘佛子所共认的。阿罗汉辟支佛既然断除所当断的烦恼，自然没有力量再受未来的生命，所以说他们不受后有，一点是都不错的。可是要知道的，就是他们所断的烦恼，只是其中的一分，并「非」穷「尽」所有「一切烦恼」，正因不是穷尽一切烦恼，所以「亦非」穷「尽」所有「一切受生」，是「故」经「说」阿罗汉辟支佛「不受后有」，而这应知是佛方便有余不

了义说。「何以故」是问。问意是说二乘见思惑亡，三界生尽，为什么现在说非尽烦恼，非尽受生？当知还「有」一些「烦恼，是阿罗汉辟支佛所不能断」的。正因有些烦恼为二乘所不断，显示二乘并没有得到究竟，必须会归于究竟一乘不可。

丑二 释

寅一 约五住论不断之惑

卯一 无明别体

烦恼有二种，何等为二？谓住地烦恼及起烦恼。住地烦恼有四种，何等为四？谓见一处住地，欲爱住地，色爱住地，有爱住地。此四种住地，生一切起烦恼，起者刹那心刹那相应。世尊！心不相应无始无明住地。

要想知道有些什么烦恼为二乘所不断，先当知道烦恼究有多少种类，然后方能说明那些烦恼是二乘所断的，那些烦恼为二乘所不断的。说到烦恼当然很多，通常说有八万四千烦恼，不过一般总是归纳起来说为几类：如天台说有见思、尘沙、无明的三惑，唯识说有六根本烦恼及二十随烦恼，其他各宗各派，都有不同说法，本经将诸烦恼，归纳说为五住烦恼，以下就是依此五住烦恼，说明二乘所不断的，究竟是那一些烦恼。

现在经中清楚的说「烦恼有二种」。是那二种烦恼，接著问「何等为二」？所「谓」二种烦恼，是指「住地烦恼及起烦恼」。地有所依住及能出生的两种意义：如花草树木等一切植物，固然是依地而生起的，同时亦是依地而安住的。古德亦说：『能生名地，令所生成立名住』。或说：『本为末依，名之为住；本能生末，目之为地』。印顺大师讲记解释说：『起是现起，即显现于现在的现行。如疟疾，潜伏期，如住地；冷热发作的时候，即现起。烦恼也如此，贪心或瞋心现起时，是起烦恼；有时虽不现起贪瞋，如常人的欢喜布施时，如婴孩及熟睡无梦时，不能说他没有烦恼，烦恼还是潜在的，这就叫住地。住地即熏习，种子；起即现行』。所以住地，唐译为习地。

于此两种烦恼当中，先解「住地烦恼」，而这又「有四种」。是那四种？所以问「何等为四」。就是所「谓见一处住地，欲爱住地，色爱住地，有

爱住地」。此四住烦恼，见一处住地，是见道所断的见惑，余三住地，是修道所断的修惑，或名思惑。见指身、边、邪、见、戒的五利使，为迷于真理，障碍正智的烦恼，其力量相当的猛利，不但会令众生断善根，而且使诸众生堕恶趣。因它是迷于谛理的，行者一旦体见谛理，刹那间就能顿断。如是缘于谛理所总断的见惑烦恼，虽有八十八使这么多，但入见道就能一处并断，所以名为见一处。还有一种说法，见是五见，一处是指三界，因五见是三界所同有的，所以名为见一处。

证见谛理，虽能将迷理的见惑一时顿断，但还有迷事而起修道所断的惑未断，必须继续的修道，将之逐渐的断除。举例说：如很多人爱吸的大麻毒品等，一般以为吸了会得飘飘然，甚至认为对身体有益，这当然是颠倒无知；如经他人的劝告，知是有害的毒品，无知颠倒立刻就除灭，这如见所断的烦恼，见谛就可以断除。可是另有一些人，明知毒品的有害，因已吸成了习惯，到时不吸好像过不去，这是对事的染著，如修道所断烦恼，必须逐渐的戒除，始能澈底的根绝。理证固然是要顿悟，事除必须渐渐解决。由此证知，行者的见理悟道，不是什么都成就，而是还要在现实生活中，不断的予以有力的事修，始能将诸不合理的染著消除。所要渐除的不合理的执著，就是其余的三种住地，现在依次略为分别解说如下：

一、欲爱住地，是指欲界修所断的一切烦恼。欲是欲界，因此界的五欲，较之他界来得特别炽盛，所以名为欲界。生于此界的有情，特别染著外在的五欲，所以名为欲爱。但这不是不爱著自己的生命体，不过爱著外在的五欲更重，所以偏名欲爱。或有以为五钝使中过失最重的，无过于贪瞋痴的三不善根，因为由此会得生起一切不善法，为什么不说欲恚、欲痴而唯说欲爱？当知瞋是不通三界的，所谓『上二不行瞋』。瞋唯属于欲界有，范围非常的狭小，至于痴通无明住地，如说欲痴，难免有所混滥，为了舍狭去滥，不说欲恚欲痴。爱通三界，不独不滥所知，而发业润生，又以爱的力量最强，所以称为欲爱。

二、色爱住地，是指色界修所断的一切烦恼。生于色界的有情，对于外在的五欲，已能舍离不染著，但还有色身在，爱著自己的色身，较什么都来

得强，所以名为色爱。爱著色身坚固有力，因而不易摆脱色爱。

三、有爱住地，是指无色界修所断的一切烦恼。生到此界的有情，唯有心识的相续执持，不特没有外在的五欲，就连色身也是不可得。约无色身说为无色界，约仍爱著心识相续的生命说为有爱。为什么不说为无色爱？因恐外人误会无色爱，就是没有色的贪著，错认为已得涅槃究竟，所以不说无色爱。说为有爱，显示仍有生命存在爱，以破外道妄执无色界是涅槃。因有生命的爱著，必有生死的流转，有生死怎么可以说为涅槃？所以外道说无色界是涅槃，无疑是颠倒妄计。

在此还当知道的，就是修所断的烦恼，依于三界的层次，说为欲爱、色爱、有爱，只是就殊胜说，并不是说唯有爱惑，没有其他的烦恼，事实修所断惑，在三界烦恼中，是有很多很多的，不可刻板的以为只有爱。

解释了四住烦恼，接著来解释起烦恼。起烦恼是怎样生起的？就是由「此四种住地，生」起「一切」现「起」的「烦恼」。如从见一处住地，生一切见的起烦恼；从欲爱住地，生一切欲爱所摄的起烦恼；从色爱住地，生色爱所摄的一切起烦恼；从有爱住地，生有爱所摄的一切起烦恼。起烦恼既从住地烦恼所生起的，住地烦恼有四种，当知起烦恼亦有四种。《胜鬘经宝窟》卷中，对住地及起烦恼，有多种不同的解释，可以参阅，此不引述。

「起者，刹那心刹那相应」，这是解释起之所以为起的意思。刹那心，是指吾人的一念心，刹那刹那的都在生灭，形容心的生灭是很短促的，只一刹那的时间。经论中说：『一弹指顷有六十刹那，一刹那顷有九百生灭』。想像刹那时间是多么的短？刹那相应，是说烦恼刹那生起，即与刹那心相应，没有一刹那这么短的时间，不与心相应的，所以说刹那心刹那相应。原因烦恼是心所，心是心王，心所与心王必然是相应一致的。如鼻识在龥什么香味，与之相应而起的烦恼，必然也在香境上转，决不会在其他的境界上活动。唯识说心所与心王相应，具有时间同、所缘同、所依同、行相同、体事同的五义。起烦恼与刹那心具有这五义，所以说为相应。

说明了四住烦恼及起烦恼，胜鬘又尊一声「世尊」！然后说：「心不相应无始无明住地」。为什么说无明住地是心不相应？因这是无始来就具有的，不同遇缘即起、缘缺即灭的刹那，所以说为无始；因其不了法界平等的真理，或说不了我法二空及如来藏，其体没有智慧光明，所以说为无明；能作所有现行烦恼的所依，所以说为住地。《大乘起信论》说：『粗惑名相应，细惑名不相应』。无明所以说为不相应，以其行相极为微细；依四住地而有的一切起烦恼，所以说为相应，因其行相粗显。

佛法以初结集的阿含与毘尼为本，而经律中当然都说到烦恼，烦恼虽说是很多的，但要不外见一切处及三种爱的四住地烦恼，而且这是佛教学者所共说的；可是到了大乘佛法公开流行，特别是真常大乘发扬的时候，加一无明住地，就有五住烦恼。原始圣典说证阿罗汉果的圣者，已经断了烦恼，没有那个佛法行者不承认的，但是还有习气为罗汉圣者所不断，亦为佛法行者所共认的，而这所不断的习气，就是本经所说的无明住地。如以二乘圣者与佛分别：罗汉是一点习气都没有断的，缘觉稍为清除一点习气，至于最高佛陀，则将一切习气断尽无余。经律所说二乘所不断的习气，到了学派时代，声闻学者，将之说为不染污无知，因为是不染污的，所以无碍于生死解脱，不断没有什么关系。但是大乘学者，不以此说为然，因习气这东西，虽无碍于分段生死的解脱，由于它是微细的染污，还有招感变易生死的功能，因而也就把这习气，看成是极为微细的无明，如不断除这无明，不特不能够成佛，变易生死亦不能了。不过这不是在成佛时顿断，而是在菩萨修行过程中，一旦证入初地，就可纷纷渐除，到了最高无上佛位，乃将无明究竟断尽。『所以，或分无明为十一重、二十二愚等。大乘所说的无明住地，实为根本教典所固有的，不过与声闻学者解说不同』。如以为无明住地，是大乘佛教所独有，那就没有了解习气就是无明。

其次所要说的，就是原始圣典，曾常说到缠与随眠两类烦恼，经中虽没有说到它们的相应不相应，但到学派时代，一般声闻学者，就讨论到缠与随眠，是否与心相应的问题。讨论的结果，学者都认为：缠是心相应的，随眠是心不相应的。缠是现行，随眠是潜在而没有现起活动的，可说是种子。如

以种习与现起说：阿含圣典所说的缠，就是本经所说的起烦恼，阿含圣典所说的随眠，就是本经所说的四住烦恼。四住烦恼及起烦恼，是二乘圣者所能断除的，为二乘圣者所不能断的，是为无始无明住地。本经综合这些原始教义，建立五住地烦恼，所以一般说的五住烦恼，实以本经所说为本。

印顺大师的《讲记》中还说：『在本经译者——求那跋陀罗所译的《楞伽经》（卷四）中，每说「四住地无明住地」。虽对校魏唐的《楞伽》译本，只说四种熏习、四种地，或四种习，但依本经及《璎珞经》，四住地外，应别有无始无明住地』。不特如此，就是天台所说见思、尘沙、无明三惑烦恼，亦是依本经的五住烦恼而立：如见思惑就是依四住地而立，尘沙惑就是依从无明起的过恒河沙烦恼而立，无明惑就是依无明住地而立。

进而所要论究的，就是无始无明住地，与四住地是同还是不同？四住地是心相应还是心不相应？无明住地有没有它的烦恼？依于本经的内容分析，不但四住地有起烦恼，无明住地同样有起烦恼，前者的起烦恼，叫做恒沙上烦恼，后者的起烦恼，叫做过恒沙上烦恼。至于四住地，因为是住地，理当亦是心不相应的，经中所以没有说到，只是略而不论而已。不但四住地的心不相应没有说到，就是无明住地的起烦恼，亦都略而未论。不过无始无明，行相极为微细，不特一般众生，不容易了解到，就是十地菩萨，亦只能见到它的终结，不能发现它的开始，能澈始澈终透辟具见无余的，唯有诸佛如来，亦唯诸佛如来，能够究竟断除。我们只能从如来言教中，知道有这东西就是。

卯二 无明力大

辰一 法说

世尊！此四住地力，一切上烦恼依种，比无明住地，算数譬喻所不能及。世尊！如是无明住地力，于有爱数四住地，无明住地其力最大。

上来已说五住烦恼，但前四住与无明住，究是那个来得殊胜，或是那个力量来得最大，现在再来加以辨别，以显二乘有断不断。先以法说：胜鬘尊声「世尊」！然后对佛说：「此四住地」的功「力」，能够作为「一切上烦

恼依种」，当然是没有问题的。上烦恼，亦可说为随烦恼，因为一切烦恼，都是依心依种习而生起的，亦即前面所说的起烦恼。四住地能为上烦恼作依作种，就是已起烦恼，依之而立，所以说名为依，未起烦恼，依之而生，所以说名为种。简单的说，一切上烦恼皆依四住地而生起，如是作依作种，是即显示四住地有它相当的力量。但是它的力量，如「比」于「无明住地」的力量，那真可说「算数譬喻所不能及」。这话怎讲？就是将这两者相互比较：假定以数目来比，四住地力望于无明住地力，百分不及一，千万亿分亦不及一；假定以比喻来说，四住地力望于无明住地力，恒河沙或微尘等亦不及一。是以无明住地的无限力量，比之四住地的有限力量，确是不可用算数譬喻来较量的。「如是」可以证知，「无明住地」的「力」用，比「于有爱数四住地」，无疑「无明住地其力」是「最大」的。有爱住，是四住中的最后一住，其用是最殊胜的，最胜的有爱住地，尚且不及无明的力量，其他的三住可想而知，因前三住，皆是有爱住的等类，举后一种，就可包括前面三种，所以说为有爱数四住地。不过在此应知，就是这儿所说的无明力大，不是约它招感生死说，而是就它行相的深细，不易为行者断除，且为一切烦恼所依这方面说。因而佛法行者的修行，不能忽视无明的力量。

辰二 喻说

譬如恶魔波旬，于他化自在天，色、力、寿命、眷属、众具、自在殊胜。如是无明住地力，于有爱数四住地，其力最胜，恒沙等数上烦恼依，亦令四种烦恼久住。

上举法说，此举喻明。「譬如恶魔波旬」：印度名为魔罗，中国译为杀者。魔会妨碍众生的行善，更会阻止众生的出离，伤害众生的慧命，无过于此，所以得名杀者。魔是一切魔的通称，凡是阻挡人们向上、向善、向光明、向解脱的，佛法都将之说为魔。波旬亦印度话，中国译为极恶。讲到恶，《智论》说有三种：一、叫做恶，就是有恶即要加以报复；二、叫做大恶，就是无缘无故的对人横大打击；三、恶中之恶，亦即极恶，如对有恩的人，不但不想报答，反而加以迫害。如今波旬，在他化自在天享受天福，原是过去生中，在三宝的面前，修习生天善因，才得现在天福，理应报三宝恩，可是

在天享福，不特不念报恩，反而毁谤三宝，竭力破坏佛法，这不是极恶是什么？

恶魔波旬，是属天魔，居于六欲天中的最高一天，名为他化自在天。但生到此天的，还有其他很多天人，魔王不过是其中的领导者，好像人间一国的国王。『魔王占有他人的功力或变化力所得的果实，供自己享受，所以名他化自在』。恶魔波旬，「于他化自在天」中，由于他的福德因缘，本经说他有六种最殊胜事：一、「色」最殊胜，显示他的资貌等色，极为美好秀丽，亦即相好相当庄严。二、「力」最殊胜，显示他的精力非常充足，好像永远都是用不完的。三、「寿命」殊胜，显示他的寿命是很长的，约合人间九百二十亿年。四、「眷属」殊胜，显示他的魔子魔孙是很多的，而且极乐意的听他指挥，要眷属们做什么就做什么。五、「众具」殊胜，显示他的资身之具，不但是很多的，且亦非常精美，真可说是受用不尽。六、「自在殊胜」，显示他具有自在神通力，要怎样的运用，就怎样的运用，不会受到什么阻碍。他化自在天的魔王，具有这六种殊胜，当然是就超胜其他的天子天女，为其他的天子天女之所不及。

「如是」魔王所有的殊胜，犹如「无明住地」的「力」大；其他的天子天女，好像其余的四住地。因此证知无明住地力，望「于有爱数四住地，其力」是「最」极殊「胜」的。前说有爱等四住地，固然有力能为一切起烦恼作依作种，但无始无明住地，不但能为「恒沙等数上烦恼」的所「依」，更有力量能「令四种烦恼久住」。恒沙等数，形容上烦恼多得如恒河沙那么样多，是没有办法可以计算得出的。四种烦恼，就是四住地。四住地烦恼，从无始以来，一直延续不断的久住，完全是靠无明力量的支持。照此说来，应知四住地及依四住地所起的随烦恼，无一不是依于无明住地而生起的。如树木的枝叶花果，没有一样不是依于树干而有，树干自是依于树根而来。所以树根不但为树干的依因，同时亦为枝叶花果的依因。正因如此，无明住地所有的大力，确不是四住地的力量所能比的。古德从四方面说无明力的殊胜：一是为一切烦恼的所依，二是为见思二惑的所依，三是二乘所不能断除，四是唯有大圣佛陀能够澈底的断尽。

辰三 结说

阿罗汉辟支佛智所不能断，惟如来菩提智之所能断。如是，世尊！无明住地最为大力。

无明的力量所以最大，原因「阿罗汉」与「辟支佛」的「智」慧之「所不能断」除。当知二乘所有的智慧，只能体悟人无我的真理，不能通达法无我的真如性，其智慧的力量不够坚强，所以不能断除无明住地。是则什么人能断？「惟」有「如来」无上「菩提智」慧「之所能断」。如来是最高的圣者，具有最锋利的般若慧，唯有这般若慧始能断无明。「如是」，胜鬘又尊一声「世尊」！然后对佛说：由此证知「无明住地最为大力」。

说到如来菩提智能断无明，古今有两种不同的解释：一说断此无明住地的，是菩萨最后心的金刚喻定，由金刚喻定生起菩提妙智，立刻就可断除无明。金刚喻定是无间道，成佛得菩提智是解脱道。《大品经》说：『菩萨在无碍道中行，佛在解脱道中行』，就是此意。是以佛果是不断的，因证菩提智而成佛时，已经断尽无明住地。可是另外还有一个说法：菩萨到最后心得金刚喻定时，运用金刚喻定的力量，将无明予以压伏，到了佛果位上菩提智现前，始将无明住地断除。这一说法，合于本经的文义。要知无明烦恼是最顽强的，恒时在相续不断的活动，金刚喻定只能有力断其前念，遮令后念不起，种类不生，要靠佛果的现起的菩提智的力量，方能予以最后的击破，所以经中特别说明：『唯如来菩提智之所能断』。

说惟如来能断无明，当知是约究竟断说，如约分断来说，菩萨同样是可断无明的。不过菩萨的分断，由于菩萨的阶位，各家的说法不同：如天台家说有四十二品无明，到了初住菩萨以上，就分分的断除无明；华严宗说有五十二品无明，从初信菩萨起，就开始断无明；唯识家立十一重无明（或说二十二种愚）在证入初地时，始开始断一分无明。不论从菩萨那个阶位开始断无明，以后就会一分一分的断除，断了最后一品无明，是就证得无上菩提。由此可知，本经说惟如来菩提智断，是约究竟断尽说的。对这，《胜鬘经宝窟》卷中，还有这样分别：『佛性论云：二乘住安立谛，故不能断，佛住非

安立谛，故能断。安立是二谛观，无安立谛是中道观。又云：安立者名有所得，无安立者名无所得。故涅槃云：有所得者名为二乘，无所得者名为菩萨』。是以有所得的二乘，没有殊胜的智慧断无明，惟有修无所得中道妙观的佛陀，能运用殊胜的智慧断除无明。

卯三 无明业异

世尊！又如取缘，有漏业因，而生三有，如是无明住地缘，无漏业因，生阿罗汉辟支佛大力菩萨三种意生身。此三地，彼三种意生身生，及无漏业生，依无明住地，有缘非无缘，是故三种意生身及无漏业，缘无明住地。世尊！如是有爱住地数四住地，不与无明住地业同；无明住地异离四住地，佛地所断，佛菩提智所断。

胜鬘复尊一声「世尊」！再为分别无明业因与四住业因的不同，以明受生的穷尽不穷尽。「又如取缘」，取即十二因缘中的爱缘取的取，有欲取、见取、戒禁取、我语取的四取。因取是烦恼的别名，在此作为四住地烦恼的总称。烦恼所以名取，因它有取著境界招感生死的力用，如众生所有的分段生死，就是由四住烦恼所招感的。原因众生所造的善不善业，不特不善业是由烦恼所引发的，就是善业亦脱离不了烦恼的关系，因而将诸善不善业，总称为有漏业。由烦恼造成的有漏业，并不能立刻就感善不善果，还得烦恼水的滋润熏发，然后才感或苦或乐的生死果报。「有漏业」是招感生死的亲「因」，烦恼是招感生死的助缘，如是因缘和合「而生」欲、色、无色的「三有」果报。可见烦恼在感生死方面，是亦扮演著极为重要的角色。

由烦恼引发而造的有漏业，向来分为善业、不善业、不动业的三种：如善业得到烦恼水的滋润，自然就生欲界的人天善趣；如不善业得到烦恼水的滋润，自然就生欲界的三恶趣；如不动业得到烦恼水的滋润，自然就上生色无色界天。是以众生虽有各种不同的业力存在，但究竟先到什么地方感受新的生命，还得看那种业先得烦恼水的滋润。由此可知，所谓分段生死的流转不息，就是惑、业、苦三者的循环不已而已。由烦恼发动所造的善等三业，所以说为有漏业，因漏是烦恼的别名，善恶诸业，从于漏生，与漏相随，名

有漏业。

经中明说四住烦恼受生，为什么要说到业？当知由业的受生，方得说四住为缘，是以论中有说：『烦恼为缘，有漏业为因，因缘具足，故得受生』。任何一个新生命的受生，单因固不得生，独缘亦不得生，必要因缘具足，然后才得受生，怎能不说到业因？况且有漏业是受分段生死的主因，如没有有漏业，怎会受分段生？十二因缘中说的取缘有，有缘生，也正是说的惑、业、苦三者的轮转。

凡夫在三有中受分段有漏身，是由因缘和合而生，当知三乘圣者的受意生身，同样是由因缘和合而生。「如是」，以「无明住地」为增上「缘」，以「无漏业」为亲「因」，就能感「生阿罗汉、辟支佛、大力菩萨三种意生身」的变易生死。有人问道：现在明明是说无明受生，为什么还要说到无漏业因？当知首要由业的牵生，无明方能为它的助缘，怎能不论说到业？又有问道：无明只可为业的助缘，这是没有什么可疑的，亦可说是理所当然的，但是既被称为无漏，怎么又是感生亲因？要知这儿说的无漏业，是对通常所说的有漏而言，其本身实际还是有漏的。这话怎讲？就阿罗汉辟支佛说，他们所修的戒定慧业，固然没有得到究竟清净，就是菩萨不共二乘所修的悲愿，同样没有得到究竟清净，还有未断的无明与之相应，怎么不是有漏？所以由无明为助缘，无漏业为亲因，始能感受变易生死。如是变易生死，对有为的分段生死，特将之说为无为生死，而它本身实际还是有为的，因有刹那刹那的生灭变化，怎么不是有为？业因既是有漏，业果亦复有为，二乘行者，不说有爱住地未断尽的初二三果，遇缘可以回小向大，就是已入涅槃的四果圣者，同样可以回小向大。《智度论》说：『有妙净土，出过三界，阿罗汉辟支佛生在其中』，正是显示这一意思。

「此」阿罗汉、辟支佛、大力菩萨「三」乘「地」中的三种意生身，究是依于什么而得生起的？当知「彼三种意生身」的「生」起以「及无漏业」的「生」起，都是「依」于「无明住地」而得生起的。为什么两者都是依于无明住地？这是显示出世的若因若果，皆离不了无明，悉由无明而有。如变易生死的意生身，是以无漏业为亲因而有，而无漏业则是依无明住地而生，

无异是说意生身依无明住地生，所以说三种意生身及无漏业的生起，都是「有」其助「缘」，而「非」是「无缘」助成的。有人不了解这点，以为断尽四住烦恼，有漏业没有烦恼水的滋润，就没有缘感受生死，其实不是如此，「是故，三种意生身及无漏业，缘无明住地」。换句话说，都是以无明住地为缘而得生起的。或有以为凡夫从无始来就具有无明，为什么只有分段身而没有意生身？当知意生身的生起，要有无漏业为亲因，凡夫没有无漏业，怎么会有意生身？

可是到了三乘地的行者，经过一番确切的修持，解决了四住地的烦恼，一向隐于四住地幕后活动的无明，开始走到幕前，公开发挥作用，协助无漏业因，感受意生身报。讲到这儿，胜鬘复尊一声「世尊」！然后再对佛说：「如是」像上分析五住地的功用，可以清楚的知道：「有爱住地数四住地」的业用，「不与无明住地」的「业」用相「同」。前四住地，不但能发业，亦复能润生，所以得助有漏业而感三有的分段身，后无明住地，润业是没有问题的，但不能发业，所以得助无漏业而感界外的意生身。五住地的业用，有著这样不同，所以佛法行者，应确切的承认：离「无明住地」与离四住地，自亦是不尽相同的，所以说「异离四住地」。从什么地方可以看出它们的远离不同？当知四住地是二乘行者所能断除的，可是无明住地，唯有最高「佛地所」能「断」除。为什么？因唯「佛菩提智」有力「所」能「断」，至于三乘地的行者所有智慧，是没有力量可以断除无明住地的。对三乘不能断，所以说为佛地能断，对二乘生空智不能断，所以说为佛菩提智断，其理可说是很明显的。

寅二 约三人辨不断之失

卯一 二乘无漏未尽

何以故？阿罗汉辟支佛断四种住地，无漏不尽，不得自在力，亦不作证。无漏不尽者，即是无明住地。

「何以故」是问。意思是问无明为什么唯是佛断而非二乘圣者所断？「阿罗汉辟支佛」两类圣者，只能「断四种住地」的粗惑，至于无明住地的细

惑，他们是丝毫未动的，正因没有动掉无明住地，所以「无漏不尽」。漏是指的烦恼，因所无的烦恼漏，还没有达到穷尽，名为『无漏不尽』。还有一种说法，就是所要断的烦恼，还没有达到穷尽程度，是染污而不是清净的，所以二乘所得的无漏，并未真正得到究竟。古德说：『二乘无漏，犹是无明，无漏不尽，即无明不尽』。由于所得无漏没有穷尽，所以虽修种种圣道，但被所未断的无明漏之所拘碍，因而「不得」正断的「自在力」，亦即没有一种力量，无碍自在的断无明漏。由于断四种住地，证得少分的寂灭，并没有得到圆证，所以说「亦不」能「作证」。古德说：『由不断无明，故灭道不圆。不得自在力者，道谛不圆；且不作证，灭谛不圆』。印顺大师的《讲记》中说：『这三句，无漏不尽是断集不究竟（兼摄知苦）；不得自在力是修道不究竟；不作证是证灭不究竟』。最后说「无漏不尽者，即是」显示二乘所不能尽的「无明住地」。正因二乘不断无明住地，足以证明二乘的无漏，是没有得到究竟的。

卯二 三圣智断有余

辰一 总说

世尊！阿罗汉辟支佛最后身菩萨，为无明住地之所覆障故，于彼彼法不知不觉，以不知见故，所应断者，不断不究竟。

胜鬘复尊一声「世尊」！然后对佛说：据我所了解，不特「阿罗汉辟支佛」为无明住地之所覆障，就是菩萨行者，从初发心直到成佛前一刹那的「最后身菩萨」，亦「为无明住地之所覆障」。无明有股力量，蒙蔽诸法真相，致使二乘不能彻见一切法的如实性相，就是诸大菩萨亦还不能完全认清诸法性相，所以经说「于彼彼法不知不觉」。彼彼法显示真俗二谛法。其品类是有很多的，对这品类众多的彼彼法，照理是应认识清清楚楚的，但因被无明的覆障，不但不知一切法的如幻假相，对一切法的空寂性亦不能证见。「以不」能如实「知见」诸法的事理性相，所以「所应断」的无明住地，自然也就「不」能「断」除，因为不能断尽所应断的烦恼，所以所断的烦恼并「不究竟」，是自然的道理。

在此成问题的：二乘没有断除一分无明，可以说他完全不知不见，菩萨已经分得法空智，分断无明惑，分见法空性，怎么亦可说为不知不见？要知菩萨以法空智所见到的法空性，经说只是如隔轻纱那样的见，知见得并不怎样清楚，所以说为不知不见。因而『不断不究竟』，除了最高的佛陀，二乘圣者及最后身菩萨，可说完全是一样，并没有什么差别。但如推究所以『不断不究竟』的原因，问题就在还有无明住地的烦恼在，无明住地烦恼一旦被扫荡得尽净，那就断惑究竟，圆证无上菩提。

辰二 别说

巳一 约三事明有余

以不断故，名有余过解脱，非离一切过解脱；名有余清净，非一切清净；名成就有余功德，非一切功德。

前是总说，现再别说。于别说中，先约三事有余以明其义。「以不」能「断」除无明住地，所以「名」为「有余过解脱」。过是过患，是指所未断的烦恼。二乘圣者，断除四住烦恼，不受分段生死的果报，当然是已经得到解脱，但所得的是有余解脱，并「非」是「离一切过」的无余「解脱」，自然是没有得到究竟。《法华经》说：『但离虚妄名为解脱，其实未得一切解脱』，就是此意。

过患既还没有彻底的解决，当然还有染污的成份存在，因而所得的清净，只可「名」为「有余清净」，并「非」是得「一切清净」。如二乘人的断除染污无知的烦恼障，虽已见到我空真如法性，但尚未能见到法空真如法性，至于大力菩萨，部份断除不染污无知，虽能部份的见到法空真如法性，但亦不能彻底的究竟的明见，所以离惑所显的真如法性，未能真正得到一切清净。能得一切无余清净的，唯有证得最清净法界的无上佛陀。

断惑证真都要修诸功德才能做到，是以二乘人要修戒定慧业的功德，菩萨本于广大的悲愿，修六度万行的一切功德，但是他们所修这些功德，都还没有得到究竟圆满，因而所成就的功德，只可「名」为「成就有余功德」，并「非」圆满成就「一切功德」。真正能够圆满成就一切功德的，唯有万德

庄严的无上佛陀

此中所说解脱、清净、功德三事，实际就是涅槃的三德：解脱，就是解脱德；清净，就是法身德；功德，就是般若德。解脱是从远离一切系缚的过失而得名的，说它是解脱德，当然没有问题；清净为什么说为法身德？因法身是自性清净的，二乘及大力菩萨，拂除部份的惑染，或得五分法身，或得真如法身，所以将之说为法身德；功德为什么说为般若德？当知这是就通而论，显示般若有断障照法的功能，而这功能是般若家之德，所以特将功德说为般若德。三乘圣者虽都有这三德，但都是有余而不是究竟的。如是明涅槃三德有余，等于是说涅槃有余，所以只得有余涅槃，没有得无余涅槃。

巳二 约四事明有余

以成就有余解脱，有余清净，有余功德故，知有余苦，断有余集，证有余灭，修有余道。

前约三事明有余，现约四事明有余。如上所说三乘圣者，因只「成就有余解脱，有余清净，有余功德」，没有圆满成就如是三德，所以对于四圣谛理，也就不能具足通达。如对苦谛虽能有所了知，但只能「知有余苦」，并不能了知一切苦；对于集谛烦恼虽能有所断除，但亦只能「断有余集」，并不能断除一切烦恼；对于灭谛的寂灭虽能有所证得，但亦只能「证有余灭」，并没有证得无余涅槃；对于道谛的圣道固曾有所修习，但亦只能「修有余道」，并未能修诸所有圣道。三乘圣者的知苦、断集、证灭、修道，为什么都是有余而没有做到家？原因就在无明住地，他们还没有能够断除，为这无明住地之所覆藏，所以对于四圣谛理，不能圆满无余的通达。

辰三 结说

是名得少分涅槃，得少分涅槃者，名向涅槃界。

本于上面所说的『智断有余』，『三事有余』，『四事有余』来看，足以证知阿罗汉辟支佛所证的涅槃，只「是名」为「得少分涅槃」，不得名为圆证涅槃。正因他们是「得少分涅槃者」，所以特别「名」为「向涅槃界」，不能说是已经到达究竟涅槃。所谓向涅槃界，意显发心求证涅槃的行者，

当他开始踏上解脱道时，不过是向涅槃界不断前进而已，并未真正已经到达涅槃的妙城，所以离涅槃界，还有遥远的一段路程，必得继续的向前迈进。二乘自以为已得究竟涅槃，尚且在向涅槃界的途程中，菩萨还没有得般涅槃，自更是在向涅槃界前进中，不说也就可知，所以经中没有说到菩萨向涅槃界。

卯三 如来乃为究竟

辰一 明常住涅槃

巳一 约四事明

若知一切苦，断一切集，证一切灭，修一切道，于无常坏世间，无常病世间，得常住涅槃，于无覆护世间，无依世间，为护为依。

前明二乘及大力菩萨，由于不知不见不断，所以不论三德，或四圣谛，都是有余的，不得说是已得究竟涅槃，能得常住无余涅槃的，唯佛与佛，所以现来特别说明如来乃为究竟。于中，先明常住涅槃的德相，为如来所得。

「知一切苦」，是说不但知三界内的分段生死苦，就是三界外的变易生死苦，亦同样的透彻了知。「断一切集」，是说不但断感分段生死苦的四住烦恼，就是感变易生死苦的无明住地，亦已予以全部的断除。「证一切灭」，是说不但证三界内的有漏离系灭，就是三界外的有漏离系灭，亦已究竟圆满的证得。「修一切道」，是说不但修三乘共的圣道，就是大乘不共的圣道，亦无有遗余的修集。正因为四圣谛的修学无不到家，所以能得究竟常住涅槃。

「于无常坏世间，无常病世间」者：这是显示佛陀所远离的对象。《胜鬘经宝窟》卷中说：『分段世间名无常坏，变易世间名无常病；分段以五阴离散为死，变易犹有生灭之患为病；通称生死以为世间』。通常解释世，是迁流变化的意思，不论什么，只要是堕在迁流变化中的，就是世间。只要是属世间的，必然就是无常的。坏是毁坏或破坏，在此当死字讲。如分位的突然的分段死名为坏，所以说『无常坏世间』。渐次渐次变化的变易死名为病，所以说『无常病世间』，到了最高的佛果位，绝对远离这分位的、刹那的

二种无常，所以「得」证究竟「常住」的「涅槃」。在这涅槃中，不生不灭，再也没有无常的转变。简单的说，要得不生不灭的常住涅槃，必须远离分段、变易的二种生死。

佛陀得到常住涅槃，是显佛的自利德完成，为显佛陀的利他德，复说「于无覆护世间，无依世间，为护为依」。佛虽证得常住涅槃，但为无缘大悲之所驱使，不忍舍离现实世间的每个众生，不能安然的住在涅槃界中，仍来世间救诸众生。无覆护世间，是指分段生死的世间，在生死世间流转的众生，唯佛可以为之覆护，除了佛陀没有任何人可为覆护的；无依世间，是指变易生死的世间，在变易世间犹有生灭大患的众生，唯佛可以为作依怙，除了佛陀更没有任何人可作依怙的。但在此所当注意的，就是说为为依为护，并不是佛真为两种世间的依护，而是显示常住涅槃，为诸世间作依作护。如『《阿含经》中，每喻涅槃为覆、为依、为护、为洲、为舍宅等』。

为什么这样说？因世间是在不息变化中，使诸众生无法得到安全感。如现在一切，明明是美满的，突然来个变化，一切归于幻灭，怎不感到怖畏？从无常变化中，时时感到怖畏，当知这就是苦，所以无常即苦。如经中佛常说：『我以一切行无常故，说三界是苦』。苦既是从无常来的，生存在无常世间的众生，自然感到极大的不安全，而要求得一个究竟归依处，而这归依处，必要永恒的，没有任何变化，佛所证得的涅槃，正是常住不变的，可为众生的依护，所以唯有涅槃为护为依。不论什么众生，如依佛所指示，踏上解脱大道，到达究竟涅槃，是就得到依护，不会再有恐怖，而获安稳快乐。

巳二 约三事明

何以故？法无优劣故得涅槃；智慧等故得涅槃，解脱等故得涅槃，清净等故得涅槃。是故涅槃一味等味，谓解脱味。

前说唯佛能得常住涅槃，但为什么独佛能得这常住涅槃？所以问「何以故」。原因佛能通达一切「法无优劣故」，而「得」常住「涅槃」。这是总显佛所得涅槃三事平等。首先要知道的，就是一切法的真如法性，原是平等平等，没有什么优劣，说为此优彼劣，或说彼优此劣，这是众生的妄想分别

，不是法性的本身如此。《金刚经》说：『是法平等，无有高下』，正是显示这一意思。通常说大乘是优胜的，小乘是劣下的，或说一乘是优胜的，三乘是劣下的。如是分别浅深高下，都是智慧无极的佛陀，为使众生的转迷开悟，所作方便的假所施设。如直就一切法的法性说，原是平等平等的，有什么优劣可说？如有优劣就成为相对法，不得说为不二法。由于法法本来是平等无差别的，假使证得这没有优劣的平等性，当然就能实现常住涅槃。如在优劣上转，必然会有无常变化，如优的变成劣的，劣的变成优的，那里还可说是涅槃？佛之所以能得常住涅槃，不特由于证得无优劣的诸法平等性，就是经中所说的三事，亦是平等无优劣之分的。

「智慧等故得涅槃」，是说般若德的无有优劣。无优劣的般若，就是平等大慧，因为所证的法性是平等的，能证的智慧必然也是平等的，唯有平等无差别的智慧，始能通达一切法的平等性。「解脱等故得涅槃」，是说解脱德的无有优劣。无优劣的解脱，就是无碍自在，因以平等大慧，断除一切烦恼，所得自在解脱，必然平等不二，无法于中分别优劣。「清净等故得涅槃」，是说法身德的无有优劣。无优劣的法身，就是平等法性，因为智证离垢所显的平等法性，虽随智证的浅深，有其分满的差别，但这分满的差别，是就所显多少说，如就法性本身说，是本来清净的，是平等无别的，还说什么优劣？

如是三德的平等无别，足以显示大般涅槃，确是常住究竟的，所以《大般涅槃经》中，特别说为涅槃的三德秘藏。但是三德秘藏的平等，是从法性的没有优劣而显，所以在平等无二的法性中，说明一切智慧，一切解脱，一切清净，无一不是圆融不二的，所以名为大般涅槃。

所得涅槃，由于是三事平等的，「是故」应知「涅槃」是「一味等味」的。一味，是显法无优劣；等味，是彰三事平等。所谓『味』者，是指「解脱味」而言。《法华经》说：『为大众说甘露净法，其法一味解脱涅槃』。味在世间法说，属于六尘之一。吾人受用饮食，首先是尝其味，有所谓『五味调和百味香』之说。味是延续生命不可缺少的一法，不过太过讲究口味，那又不对。若就出世法说，通常说有法味、禅悦味、解脱味的三种，现在专

指解脱味说。众生在没有解脱之前，于生死中到处飘流，所尝滋味自各不同，但一从生死回转头来，证得究竟平等的涅槃，那就唯是一平等的解脱味，再也没有其他的味可得。如江湖河池中的水，其味无疑是不同的，可是一经流入大海，大海虽是广大无边，但是皆成同一咸味，不会再有其他的味。一味、等味、解脱味，亦有将之配合三德的：一味是指的法身德，因为清净法性，是徧一切一味的；等味是指的般若德，因为能证的大慧，是平等无二的；解脱味是指的解脱德，因为大解脱自在，确是唯一不二的。如是以平等的三德，显示一味、等味、解脱味，是亦可以说得过去，因为平等的三德，就是涅槃的秘藏。结果仍然等于是说：一味、等味究竟是什么味？原来就是解脱味，唯有得到解脱味，受用解脱的大乐，方可说是究竟自在！

辰二 明无余断惑

巳一 不断之过失

午一 总说

世尊！若无明住地不断不究竟者，不得一味等味，谓明解脱味。何以故？无明住地不断不究竟者，过恒沙等所应断法不断不究竟。过恒沙等所应断法不断故，过恒沙等法应得不得，应证不证。

前已指出常住涅槃的体相，唯有证得这样的常住涅槃，才算是圆满究竟无余，但要证得，必须断除无明住地，无明住地如不解决，那是不可能获得的，为了说明这点，胜鬘复尊一声「世尊」！然后对佛说：假「若」佛法行者，对于「无明住地不断不究竟」的话，绝对「不」能「得一味等味」的「明解脱味」。明在这儿是指般若，显示解脱果已离去无明，不再为无明黑暗之所包围，所以说为明解脱味。其实，解脱就是解脱，无所谓解脱或明解脱等的差别，但因得大解脱的涅槃，圆具三德，所以佛在经中，或简单的说为解脱，或复说为明解脱，或更详细的说为般若、解脱、法身的三德秘藏，但究其意并无不同。

「何以故」是问。即问为什么必须断尽无明。答案是：「无明住地」是一切烦恼的根本，假定「不」予「断」尽「不」能得到「究竟者」，那超「

过恒」河「沙等」那么众多的烦恼，亦是所谓「所应断法」，也就「不」能「断」尽「不」能得到「究竟」清净。如「过恒」河「沙等」那么众多「所应断」的烦恼「法」，真也「不」能究竟「断」尽的话，那超「过恒」河「沙等」那么多的一切功德之「法，应」该「得」的也就「不」能「得，应」该「证」的也就「不」能「证」。应得不得是指所修的圣道，圣道与烦恼是敌体相反的两样东西，有烦恼的存在，圣道就不能修起，到了圣道修成，烦恼就被消灭，好像光明与黑暗的不能并存。应证不证是指所证的寂灭，寂灭与烦恼同样是相互乖违的，因为，一个是静态的，一个是动态的，动态的烦恼不断在活动，静态的寂灭就不能证得，如证得了静态的寂灭，动态的烦恼必然已经断除。古德对这还有一种说法：应得不得是不得菩提，应证不证是不证涅槃。当亦可以作这样说，但不如前解好。从应断不断，应得不得，应证不证的三方面看，可知无明不究竟断，其过失是非常重大的，佛法行者怎能不重视无明的断尽？

午二 别说

是故无明住地积聚，生一切修道断烦恼上烦恼，彼生心上烦恼，止上烦恼，观上烦恼，禪上烦恼，正受上烦恼，方便上烦恼，智上烦恼，果上烦恼，得上烦恼，力上烦恼，无畏上烦恼。如是过恒沙等上烦恼，如来菩提智所断，一切皆依无明住地之所建立。一切上烦恼起皆因无明住地，缘无明住地。世尊！于此起烦恼，刹那心刹那相应；世尊！心不相应无始无明住地。

前总说中，重在说明不断的无明，能生恒沙烦恼的过失；现别说中，重在说明生起的恒沙烦恼，依于无明活动的过失。如上所说不断不究竟的「无明住地」，含摄过恒河沙那么众多的烦恼，所以称为「积聚」。如是众多过失积聚的无明住地，能够「生」起「一切修道断烦恼上烦恼」。此所生起的一切烦恼，等于唯识所说的一切随烦恼；此所说的修道断，是泛指道谛应修的一切对治道，并不是专指与见道所断相对的修道所断。行者所修的任何一种对治道，都是为对治这些烦恼的，因而两者亦是敌体相反的，随烦恼如在不断的活动，必然会障碍对治道的修习，设将对治道修成，自然也就解决随烦恼，不复再在内心中生起扰乱的作用。此随烦恼所以又名『上烦恼』者，

因为这些烦恼，是从根本无明上生起而又覆在功德之上的，所以名上烦恼。像这从根本无明上生起的上烦恼，声闻学者称为不染污无知，虽无碍于分段生死的解脱，但因未能断除不染污无知，致使阿罗汉辟支佛及大力菩萨所修圣道，不能究竟圆满，不得无余清净。如要解决这种烦恼，必须修大乘不共道，始能有所断除的希望。站在唯识的立场讲，当知这就是二乘所不能断的所知障。

「彼生心上烦恼」，这是总句，此外还有十句，则是别说。彼生的彼，是指无明住地，从无明住地而生起心上烦恼，当知就是随烦恼。有说『彼无明地生于菩提心上烦恼，于大菩提不知愿求』。其实，这不一定局限于菩提心，因为一切随逐心而为烦动恼乱的随烦恼，都可叫做心上烦恼。有了这烦恼障覆于心，行者在修道时，就难得到究竟清净，要想本性净的心恢复清净，必须断此烦恼。

彼生「止上烦恼」及彼生「观上烦恼」，是止观的一对。止观为行者必修的行门，但从彼无明生起烦恼，覆于止观之上，致使所修止观难以成就。止在印度叫做奢摩他，修此止时，要在将心严格的系于一处，决不容他向外东奔西驰，经过一段相当时间，做到心不散乱而得寂静，是即名为止行成就。观在印度叫做毘钵舍那，修此观时，要在令心明明白白的分别观察，决不迷迷糊糊的无所了知，经过一段相当时间，得到般若的现前体悟，是即名为观的成就。止观为定慧的初门，止观修成就得定慧。

「禅上烦恼」及「正受上烦恼」的禅与正受，都是指修止所成就的定。禅在印度叫做禅那，中国译为静虑，是指色界四静虑的根本定说，就是初静虑的离生喜乐地，二静虑的定生喜乐地，三静虑的离喜妙乐地，四静虑的舍念清净地。于此四静虑上而起的分别烦恼，名为禅上烦恼。正受是中国话，亦有译为等引，印度叫做三摩跋提，或者叫做三摩钵底，是翻译的不同。这是指无色界的空无边处定，识无边处定，无所有处定，非非想处定及灭受想定说。无色界没有闻思慧，不向外攀缘色相等，心清想静，所以名为正受。灭受想定所以亦名正受，如《杂心论》说：『谓灭尽定名正受』。亦有说三昧为正受者。不论是指那种说，都是禅定的异名。如修定者，于定心中，远

离种种的倒乱，说之为正，无念无想，纳法在心，名之为受。其境界，犹如明镜的无心观物。古德说：『言正受者，想心都息，缘虑并亡，三昧相应，名为正受』。又说：『因前思想渐微，微细觉想俱亡，唯有定心与前境合，名为正受』。

「方便上烦恼」及「智上烦恼」的方便与智，都是修观所成就的智慧。方便在印度叫做讵和，是显智慧的功用善巧。或有名为如量智，或有名为后得智。如证得不可言说的诸法真如法性后，为了利益各类不同的众生，于无可言说中，施设种种言说，使诸众生听了，亦能依稀仿佛的有所体认，假定没有高度的善巧方便，怎么能够做到？所以说为方便。于方便上生起的分别烦恼，名为方便上烦恼。智就是通常所说的般若，是显般若的慧体。或有名为如理智，或有名为根本智，亦即通达真如法性的智慧，于此智上生起的分别烦恼，名为智上烦恼。

「果上烦恼」及「得上烦恼」的果得：果指声闻果、辟支果、菩萨的分证果，是以道及灭的功德为体；得约能证能得的得说。或说果是道果；得是灭得。或说果是涅槃；得是菩提。不管你怎样的说，于果上生起的分别烦恼，名为果上烦恼；于得上生起的分别烦恼，名为得上烦恼。

「力上烦恼」及「无畏上烦恼」的力与无畏。或是佛果位上的十力与四无畏，或是菩萨所具有的十力与四无畏。十力是：㈠、是处非处智力；㈡、知三世业报智力；㈢、知诸禅解脱三昧智力；㈣、知根上下智力；㈤、知种种胜解智力；㈥、知种种界智力；㈦、知一切至所道智力；㈧、知宿住随念智力；㈨、知死生智力；㈩、智漏尽智力。缘于十力而于其上生起的分别烦恼，名为力上烦恼。四无畏是：㈠、一切智无畏；㈡、漏尽无畏；㈢、说障道无畏；㈣、说苦尽道无畏。缘四无畏而于其上生起的分别烦恼，名为无畏上烦恼。

如上所说总别十一种上烦恼，都是修道所修圣道之所对治的，与定慧修证有著极为密切的关系，所以不妨说为皆是修道所断的上烦恼。「如是」修道所断的上烦恼，各别的虽说为十一种，而实是有超「过恒」河「沙等」那

么众多的「上烦恼」，而这么多的上烦恼，不是二乘的果智及大力菩萨的因智，所能解决得了的，唯有「如来」与金刚喻定一念相应的大「菩提智所」能永予「断」除。为什么非要佛的菩提智力才能永断？因这「一切」上烦恼，「皆」是「依」于「无明住地之所建立」的。无明住地是如来的大菩提所断，依无明住地而建立的恒沙上烦恼，当然亦唯如来菩提智力所断。因为「一切上烦恼」的现「起」，都是以无明住地为因，以无明住地为缘，无明住地能作上烦恼的因缘，所以说「皆因无明住地，缘无明住地」。推寻一切上烦恼的根源，既是从无明住地而来，无明住地如不究竟断尽，必然会有种种的过失出现！

说到这儿，胜鬘为呼应前文，复尊一声「世尊」！然后继续的说：「于此」所现「起」的「烦恼」，与「刹那心刹那相应」的，为二乘圣者所能断的。可是，「世尊」！与「心不相应」的「无始无明住地」唯有如来的菩提智力所断，二乘是没有力量能断的。印顺大师的讲记中说：『初期佛法，但明四住烦恼及四起烦恼。次于四住中，别出甚深微细的无明住地；从此而又出过恒沙的起烦恼。阿含时举烦恼为见、爱、无明。五住地说，似即偏据此特胜义，以二乘见道断为见，二乘修道断为（三）爱，以如来究竟断尽的为无明』。从烦恼说的逐渐开展，寻出五住烦恼说的根据，我以为是有其特见的。

在此所要论说的，就是无明住地为什么说为无始？古德对这有多种不同的解说：有说无明无有始，所以众生找不到它的源头，般若寻不到它的边底；有说无明最在初，实在有它的开始，但因更无一法在它之前，所以说为无始。有说无明是生死的本因，以无始为始。《摄论》说：『无始者，即是显因』，是即此义。《胜鬘经宝窟》卷中说：『若有始则无因，以有始则有初，初则无因，以其无始，则是有因。所以明有因者，显佛法是因缘义』。有说无明所以说为无始，因开始背明入暗的时候，烦恼极为微细，虽同是一无明，但并没有四心次第生起，所以也就与心不相应。断了这微细的无始无明，就证最高无上菩提，成为大圣佛陀。

巳二 能断之功德

午一 一切悉断

世尊！若复过于恒沙如来菩提智所应断法，一切皆是无明住地所持所建立。譬如一切种子，皆依地生，建立，增长，若地坏者，彼亦随坏。如是过恒沙等如来菩提智所应断法，一切皆依无明住地生，建立，增长，若无明住地断者，过恒沙等如来菩提智所应断法，皆亦随断。

前说不断的过失，现说能断的功德。一切上烦恼皆是依无明住地而生起的，一旦无明住地断尽，则一切上烦恼无不断除。为此，胜鬘复尊一声「世尊」！然后再对佛说：假「若」有「复过于恒」河「沙」等，为「如来菩提」妙「智所应断」的一切烦恼「法」，当知这「一切皆是」由「无明住地所」任「持所建立」的。建立，是安立的意思，持是持续不失的意思。为无明所任持所建立的一切烦恼，必然是随无明住地生，亦必是随无明住地灭。「譬如」谷麦黄豆之类的「一切种子，皆」是「依」于大「地」而得出「生」，而得「建立」，而得「增长」，这是谁都知道的。可是反过来说，假「若」到了大「地」毁「坏」或是崩蹋下来，那从「彼」地所生的种子，所发的芽，所茁长的茎等，自然也就「随」之失「坏」不复存在。「如是」像所举的譬喻一样，超「过恒」河「沙等」那么多「如来菩提」妙「智所应断」的上烦恼「法」，既然一切都是依于无明住地所生起，所建立，所增长，那么，假若到了无明住地究竟断除的时候，依它所生起的超过恒河沙等那么多属于如来菩提妙智所应断的上烦恼法，自然皆「亦随」之断除而「断」尽，不会再有残余的烦恼存在。如将此中的上烦恼说为习气，那就是要断尽无明，习气方能穷尽，没有说是不断无明而可断习气的。

在此或者有人提出这样的疑问：四住地烦恼如果必要依于所依的无明住地断了然后方断，谁都知道二乘圣者没有断除无明，理应他们亦不能断掉四住地烦恼，为什么大小乘佛法，都说二乘断了四住地烦恼？要知二乘所断的四住地烦恼，只是断四住地烦恼的现行，至于四住地烦恼的习气并未断除，所以到阿罗汉位仍有习气在，要将残余的习气断除，必要到断无明住地以后，始可做到，所以本经说四住地烦恼随无明断而断，与通常说二乘断四住烦恼并没有什么冲突。

午二 一切悉证

如是一切烦恼上烦恼断，过恒沙等如来所得一切诸法，通达无碍，一切智见。离一切过恶，得一切功德，法王法主而得自在，证一切法自在之地。如来应等正觉正师子吼：我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有。是故世尊以师子吼，依于了义一向记说。

前说无明断了一切烦恼悉皆断除，现说诸惑断了就得恒沙诸功德法。「如是」若将「一切」住地「烦恼」及现起的「上烦恼」，予以全部「断」除，那就能证得超「过恒」河「沙等」那么多属于「如来所得」的「一切诸」功德「法」，并且于一切法如实「通达无碍」，达到无所不知、无所不见的成就「一切智见」。由无明而现起的烦恼，有如尘若沙那么样的多，断无明等而证得的功德，当亦如尘若沙那么样的多，所以说得恒沙功德。二乘人所以不能得这么多的功德，不能如实的觉知一切诸法，问题就在于未能将无明断除，是以断无明极为重要。

不特如此，二乘及大力菩萨，由于无明住地未断，且为无明之所盖覆，所以三事必然都是有余而不究竟，可是大圣佛陀，由于无明住地的彻底扑灭，所以就得三事无余而究竟自在。如远「离」了「一切过恶」，就得一切解脱，而非有余过解脱；就「得」如恒河沙那么多的「一切功德」（般若），而非有余功德；「法王法主而得自在，证一切法自在之地」，就得一切清净，而非有余清净。法王，是佛的尊称，因佛是解脱人，于一切法得大自在，没有一法不知不觉，如世间为国王的自由自在，所以名为法王。《法华经》说：『佛为法王，于法自在』，亦即此意。法主，亦是佛的尊称，因佛是解脱人，真正得到一切法，于一切法无不可以作主，要怎样的转一切法，一切法无不随佛而转，所以名为法主。有说佛陀说法自在，要怎样说就怎样说，所以称为法王；一切法都是从佛说出，佛为法本，所以称为法主。这是就化他的一种解说，当然没有什么不可的，但本经是就自证而说为法王、法主的，自以前一种解说为善。一个佛法行者，如仍被种种烦恼之所蒙蔽缠缚，于一切法不能得到究竟清净，当无资格称为法王法主。

印顺大师的《讲记》中说：『一切法自在地，是佛地，或称为涅槃山，或说为宝所。法身有二义：约法性说，名一切清净。得最清净法界，由于具一切功德，离一切烦恼所显，所以法身又即是白法所成身，功德聚名法身。离缚而成一切功德，法身即一切自在义』。

此所说的三事无余，实际就是开显解脱、般若、法身的三德，但以三德配合经文，向有不同的说法：有说离一切过恶是解脱德，得一切功德是法身德，法王法主等是般若德。有说离一切过恶得一切功德是法身德，法王法主等是解脱德，而将上句一切智见说为般若德。我以为这两种说法，都不怎么契合经文：如一切智见，明明是就无碍通达一切诸法说的，怎可拉到下文说为般若德？离一切过恶与得一切功德，明明是两件事，怎么可以合说为法身德？至于法王法主等，是证得法身而有的尊称及境界，怎么可以说为解脱德？所以我认为印顺大师的三德配合，是最契于经文的，因而本此解说三事无余。

再说，二乘及大力菩萨，由于无明住地未断，仍为无明之所盖覆，所以四事也都有余而未能得到究竟，可是大圣佛陀，由于无明住地已经彻底扑灭，所以就得四事无余而获究竟自在。如上所说：圆证三德大般涅槃的「如来应等正觉」，自信自己的一切问题，确已获得究竟解决，所以能无畏的真「正」的作大「师子吼：我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有」。换句话说：如来确已做到一切苦尽，一切集断，一切道修，一切灭证，获得四事圆满，无有遗余究竟，没有那个能够举出事实，说佛四事亦还未能究竟。前说三事无余，是佛的内证功德，没有那个可以测知；现说四事究竟，是佛的公开表示，让人知道佛是毕竟不同于二乘的。

由「是」之「故」，释迦「世尊，以」大无畏的精神，作「师子吼，依于了义一向记说」。师子吼譬喻佛的说法：如来的梵音说法，本是极为和雅的，但魔王外道听到了，无不感到相当震动，畏于如来真理觉音；如像师子的大吼一声，不特能够震动山岳，亦令诸兽之所畏伏。了义说，是彻底的明白的宣说，这样就是这样，不可再作别解；一向记说，是肯定的毫不含糊的宣说。如佛说了『我生已尽』等，假定有人问佛：你真『我生已尽』了吗？

我看还没有做到吧？佛会无所犹豫的，给予他肯定答复，说已真的『我生已尽』，是为一向记说，或者是决定说。能一向肯定的作此了义彻底说的，唯佛与佛，菩萨以及二乘，是不够资格作这样说的。证得阿罗汉果的圣者，虽也向佛表白『我生已尽』等，但那只是少分的做到，是不了义的方便说，亦不是师子吼无畏说，怎能与佛一向记说相比？

如上广明二乘的三事、四事都是不究竟的，唯佛的三事、四事始得说为究竟。原因究竟何在？关键就在无明住地的断与未断；无明住地没有断除，不但还有恒沙烦恼，而且还有变易生死，当然也就不具一切功德；如果无明住地断了，不但没有变易生死，过恒沙上烦恼亦已断除，并且得到一切功德。无明住地，大乘佛法说为所知障，声闻学者说为不染污无知，二乘自认只断染污无知，不染污无知未断，依此而说二乘的不究竟，二乘学者亦不得不承认，不能说是大乘故意贬低他们。是以佛法的修学者，要想解决一切烦恼，要想得到恒沙功德，要想诸事圆满究竟，非挥起锐利的智慧剑，从根割断无明住地不可。

壬三 结成

癸一 开大小二途

子一 标

世尊！不受后有智有二种。

上来广明二乘还有生死怖畏，所说得四智亦是属于方便，但有畏的必须趣入无畏，不究竟的必须导归究竟，所以现在会小乘入大乘，或是会二乘入一乘。

前面虽就二乘所得的四谛智不究竟说，但现在只就不受后有的集谛智来说。集是指的烦恼，有烦恼的滋润业力，才会有未来新生命的出现，假定烦恼断尽无余，业力得不到惑水的滋润，当就不再受未来生。「不受后有」的圣者，得到一种自证智，能明确的知道从此以后，不会再有新生命的出现，所以这是自觉自证的。但这不受后有「智有二种」：一是二乘所得的不究竟的不受后有智，一是如来所得的究竟圆满的不受后有智。

子二 释

丑一 如来不受后有智

谓如来以无上调御降伏四魔，出一切世间，为一切众生之所瞻仰，得不思议法身，于一切尔炎地，得无碍法自在，于上更无所作，无所得地，十力勇猛，升于第一无上无畏之地，一切尔炎无碍智观，不由于他，不受后有智师子吼。

前文标自证智有二种，现在先来解说如来的不受后有智。首「谓如来以无上调御降伏四魔」：调御本是世间的调象师或调马师，如性情非常暴戾的野象野马，一般人很不容易将之驾御，但经调御师将之训练得非常驯服后，那就很容易的使人予以驾御，不再受到野象野马的伤害。当知众生心中的烦恼，亦如野象野马那样的暴戾难伏，必须佛法行者如法修持，经过一个相当时期调伏，始能予以克制，不再发生活动，甚至予以澈底的扑灭。所有克服烦恼的圣者，都可称为调御，但佛是调御中极，所以称为无上调御。调伏本身的烦恼，只可说是自调伏，但佛亦称调御师，那是约调伏他说，经中常说：娑婆世界众生，刚强难化，难调难伏，但是具有大雄力的佛陀，运用他的慈悲威德，将诸众生感化得服服贴贴，不再如过去那样刚强，所以称为调御师，或称为调御丈夫。

佛因调伏自身的烦恼，远离一切的过患，于是就能降伏四魔。四魔是：㈠、烦恼魔，众生心中有了烦恼的扰乱，使得一切功德善法，没有办法可以生长，所以说名为魔。佛已断尽一切烦恼，解决生死根本动因，不再在身心中扰乱，所以就降伏了烦恼魔。㈡、五阴魔，是指众生的有病身心，为了维持五阴和合的生命，经常攀取外在的五欲境界，生起种种的烦恼活动，使得身心不能寂静，违害常住涅槃证得，所以称为蕴魔。佛已灭除生死苦果，证得究竟清净法身，所以就降伏了五蕴魔。㈢、死魔，是指现实生命的结束，任何一个生命的出现世间，最后必然要崩溃的，可是在一个修行者来说，对所修的法门，本可得到成就的，但因无常的忽然到来，致不能证得常住法身，所以称为死魔。佛因已经证得清净法身，获得无为常住，现实生命结束，

好像除去恶病那样的痛快，所以就降伏了死魔。㈣、天魔，天即他化自在天，此天最喜欢的，就是眷属众多，如见佛弟子的认真修行，恐怕会脱离他的魔掌，就化作种种不同的形态，来扰乱行者的道意，使行者的道行不成，毁谤如来的正法，称赞魔道的特胜，劝舍清净的佛道，令入魔王的邪径，或现种种的恐怖，威胁行者的修道，诸如此类的称为天魔。佛已除去内患，得到不动三昧，威德神通自在，不为魔所扰乱，所以就降伏了天魔。

对于四魔的降伏，经论中有不同说法。《智度论》说：『得无生法忍降烦恼魔，得法身降伏阴魔，得无生法忍及法身降伏死魔，得不动三昧降伏天魔』。《大集经》中说对四种功德破坏四魔，兹不具引，只就对四谛智一说：若能了知一切苦，就能破坏蕴魔，若能断除一切集，就能破坏烦恼魔，若能证得一切灭，就能破坏死魔，若能修学一切道，就能破坏天魔。如来正等觉者，已得圆满四智，所以得能降伏四魔。正因为四魔都被降伏，所以佛就超「出一切世间」。假定仍在世间，必还落于魔道，难得予以降伏，甚至为魔所转。因佛降伏四魔，出离一切世间，所以堪「为一切众生之所瞻仰」，一切众生无不归投于佛，仰望于佛，以佛为最崇敬的对象！

为众生瞻仰的佛陀，由于出离一切过患，尽伏四种魔障，证见诸法真理，所以「得不思议法身」。并且「于一切尔炎地，得无碍法自在」。尔炎，指所知境，因佛在因地修诸广大行，到了最高的佛位，就成就无边智慧，以此无边智慧，照了所知诸境，无不无碍的如实了知。

证得不思议法身的如来，断除所应断除的一切过患，修学所应修学的一切圣道，证得所应证的一切圣果，得到所应得的一切功德，通达所应通达的一切境界，到此真已一切究竟圆满，更没有什么所要作的事了，所以说「于上更无所作」，安住于最高佛位的「无所得地」。无所得而得，得证「十力勇猛」等的无边功德。十力，就是前说的知是处非处智力等。具有十力功德的佛陀，不特魔王所不能扰乱，而且无所不能的要做什么就作什么，如感化刚强众生，降伏天魔外道等，所以说为勇猛。

到达最高佛果极位，不特能得十力功德，且亦「升于第一无上无畏之地」。这是指涅槃地，高升到这个地位，等于到了解脱的最高峰，从此更无有上的了，所以说为无上，在高峰的解脱顶上，已经远离二种生死的怖畏，不怕再从解脱的高峰摔下，所以说为无畏。如对前十力，无畏亦可说是四无所畏。『于自所证所说法，决不为他所指责，能自信而无所怖畏』。如佛说我已证得一切智，平等觉了一切所知的境界，没有一法为我所不知的，如有那个说佛还没有到达这个程度，佛能无畏的解答对方的立难。又如佛说我已断尽一切烦恼，没有任何烦恼可以再来扰乱我，若有那个说佛的烦恼并未穷尽，佛能同样无畏的解答对方的立难。还有说障道无畏，说苦尽道无畏，佛都可以无畏的为来难者解说

印顺大师的《讲记》中说：『从如来以无上调御到一切众生所瞻仰，是解脱德，明过无不尽；从于一切尔炎地到升于第一无上无畏之地，是般若德，明德无不圆；二者间的得不思议法身句，是法身德。以不思议的法身，是由过无不尽，德无不圆所成。累无不尽，所以得法身，法身即一切功德所成就』。如是具有无余圆满三德的佛陀，对「于一切尔炎」的境界，能以自己所得的「无碍智」去「观」察，「不」是「由于他」人教诫而得，而是自知自证的「不受后有智」，与二乘的不受后有智，是由他教所得，当有很大的不同。得到此智，知道五住烦恼，已经断尽无余，知道从此以后，不特不再感分段生死，就是变易生死亦已没有，因而无畏的公开的作「狮子吼」：『我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有』。所谓狮子吼，显示所说的道理，决定是如此的，没有任何人可以更改。

丑二 二乘不受后有智

世尊！阿罗汉辟支佛，度生死畏，次第得解脱乐，作是念：我离生死恐怖，不受生死苦。世尊！阿罗汉辟支佛观察时，得不受后有观第一苏息处涅槃地。

前说如来得不受后有智，现说二乘得不受后有智，看看两者所得的不受后有智，是不是一样的。为此，胜鬘复尊一声「世尊」！然后续对佛说：很

多经中说到「阿罗汉辟支佛」，亦得不受后有智，是约他们「度」脱分段「生死」的怖「畏」说，并不是约没有变易生死畏说。二乘人求了生死，是次第的修学，从「次第」修学中，亦次第的「得」有为无为的「解脱乐」。如观四谛及九地，都是次第断次第得。约观四谛而见谛说：最初是见苦谛，其次是见集谛，再则是见灭谛，最后是见道谛。约断烦恼而证果说：先断见一切住地而证初果，次断欲爱住地的欲界六品思惑而证二果，再断欲爱住地的欲界后三品思惑而证三果，最后断色爱住地及有爱住地尽而证第四阿罗汉果。二乘这样的次第修证，到了因尽果亡的时候，脱离生老死的恐怖，就得无为解脱乐。

得到解脱乐的声闻圣者，当时亦会「作是念：我离生死恐怖，不受生死苦」。『离生死恐怖，约现法心得安乐说；不受生死苦，约当来不感苦果说』。《胜鬘经宝窟》卷下这样说：『离生死现除苦因，不受生死当无苦果；又离生死现灭诸苦，不受生死当苦永息；又我离生死怖，不受生死苦，犹是得解脱乐。但前就得说，明得解脱乐，今就离过说，故云不受苦』。到此，胜鬘复尊一声「世尊」！然后再对佛说：「阿罗汉辟支佛」作此「观察时」，就生得智慧想，所以说「得不受后有观第一苏息处涅槃地」。原来，声闻行人在知离生死怖时，得到一个尽智，在知不受生死苦时，又得一个无生智，以此尽智无生智，自知从此以后，不会再受生死，且认所到的涅槃地，已是究竟无余，所以说为第一苏息处。如此说来，二乘圣者，虽只断除四住烦恼，唯度分段生死，但也确有不受后有的证智，不过望于如来所得不受后有智，在程度上还相差得很远。

癸二 入究竟一乘

子一 会入一乘

世尊！彼先所得地，不愚于法，不由于他，亦自知得有余地，必当得阿耨多罗三藐三菩提。何以故？声闻缘觉乘，皆入大乘，大乘者，即是佛乘，是故三乘即是一乘。

前明二乘所得的不受后有智，不及佛陀所得不受后有智，无异说明了二乘的自证智是不究竟的，虽不究竟而并不停滞在所到的涅槃地，最后终归是要回入大乘的，所以现在特别会入究竟一乘，以示他们将来同样是要成佛的。

为了说明这点，胜鬘复尊一声「世尊」！然后再对佛说：「彼」诸二乘行人，「先」前「所得」的涅槃「地」，虽自认为是第一苏息处，但并「不愚于法」，且深切的知道，佛是以一乘法，教化诸众生的，是要每个众生，将来都成佛的，所以不愚迷于大乘究竟法，因而也就不拒一乘究竟大法，不会说一乘大法不是佛法。由此可以知道，二乘圣者的认识，也是「不由于他」的，是从自己所知所证中，「自知」现在所「得」的涅槃，还是不究竟的方便「有余地」，只要能够发心趣求大乘，向菩提大道继续前进，将来「必」然「当得阿耨多罗三藐三菩提」，敢以自信是没有疑问的。

自知将来必得作佛，在因地中就知道了的，并不是在证果以后始知，但因最初厌苦情深，所以特先求证小果。小果声闻向来说有两类，就是愚法声闻与不愚法声闻。种性声闻，执小迷大，名为愚法，退心声闻，知小解大，名不愚法。即使是愚法声闻，未来无余涅槃以后，心想生的时候，遇佛为说《法华》，知道自不究竟，回心向于大乘，又得不愚于法。《法华经．化城喻品》说：『我灭度后，复有弟子，不闻是经，自于所得，生灭度想，我于余国作佛，为说是经得入佛慧』。至不愚法声闻，是指退菩提心的声闻，他以过去曾经听过一乘大法，并且发过大菩提心，后因遇到特殊逆缘，乃退大乘而取小乘，可是菩提心种仍在，所以不愚迷大乘法。如舍利弗等大阿罗汉，过去都曾从佛发过菩提心的，这从《法华经》中所说，可以明白了知。

本经此处所说『先所得地』，如从下文所说『三乘初业，不愚于法，于彼义当觉当得』，是指过去从佛发菩提心的因地；如依《般若经》等所说看，是指三乘所已证得的境地。不论就那种说，他们于先所得地，都是不愚于大乘法的，都不由他而且知所得是有余的，亦不由他而自知将来会得作佛的，那无疑如《法华经》说，是未得谓得的增上慢人。本于此一说法来看，后世小乘学者，特别是像现代南传小乘行人，坚定的否认大乘佛法，除了证明他们未得自证境界，更是自弃于成佛门外，难得有成佛的一日。

「何以故」是问。意思是问自知所证不究竟的二乘，为什么必会向佛道前进以求证佛果？这因「声闻缘觉」二「乘」行人，总归「皆」同「入」于「大乘」的。《法华经》说舍利弗等大阿罗汉，自认是同入一法性的，《法华论》说三乘所得的法身是一样的，既然如此，同入一乘，还有什么疑问？再说二乘法原本是从大乘法出生的，并不是离开大乘另有什么小乘，是则声闻缘觉二乘圣者，最后必然皆同入于一乘，是我们所当坚信不疑的。

「大乘」，是属菩萨的因乘，从一开始就以成佛为唯一目的。一旦到达最高的佛位，「即是佛乘」，佛乘亦即果乘。如前所说，二乘在大乘中，大乘就是佛乘，「是故」佛虽说有「三乘」，而实际上「即是一乘」，这不是摄三乘归一乘是什么？从经文看，可说有三层次相摄：声闻缘觉乘的皆入大乘，是摄小归大；大乘即是佛乘，是摄因归果；三乘即是一乘，是摄三归一。佛初所以说有三乘，是为初学者的方便施设，到了证入无差别的法性，知道三乘原来就是一乘，那里还有什么诸乘差别？

在此成问题的：有说二乘入一乘，有说三乘入一乘，为什么会有这样不同的说法？说二乘入一乘，是唯会差别的二乘入于一乘，所以不说菩萨乘。说三乘入一乘，并非直会差别的二乘入于一乘，就是权大乘亦会入一乘，所以具说三乘以入一乘。或说虽是但会二乘，然因二乘是三乘中的二乘，所以通举三乘，实际只是二乘会入一乘。《楞伽经》说：『三乘亦非乘，一乘亦非乘，最上摩诃衍，是名为大乘』。三乘说为非乘，因为会二归一及会权大而入一实；一乘说为非乘，因为会实因乘而入果乘的，至于说为非乘，显示这仍然不是究竟的果乘。最上摩诃衍名为大乘，是显唯有究竟果上的方是真正大乘，还有就理性上说，三乘一乘都不得真正说为乘，非三非一的中道之法，始可说为真正大乘。

子二 普摄众德

得一乘者，得阿耨多罗三藐三菩提；阿耨多罗三藐三菩提者，即是涅槃界，涅槃界者，即是如来法身。

前说会入一乘，此明普摄众德。众德虽说很多，但实不外三德，所以这儿说摄众德，就是摄般若等三德。「得一乘者」，即是「得阿耨多罗三藐三菩提」，而这无上菩提，就是般若德，菩提是觉的意思，不是般若是什么？得「阿耨多罗三藐三菩提者，即是涅槃界」，而这涅槃界，就是解脱德，因为菩提与涅槃，都是佛所证的离染清净的自体，所以说无上菩提即是涅槃界。「涅槃界者，即是如来法身」，而这法身，是指法身德，更不成问题。因为涅槃和法身，都是佛所证的无为妙体。三德所以并说为即，是对二乘的三法异体而论：如二乘所得的般若与法身，是属有为，所证涅槃则是无为；然而佛果位上的涅槃三德，都是约无为说，所以特说为即。

印顺大师《讲记》中曾作这样说：『如一乘，约唯一无二，而由此运载成佛说；阿耨多罗三藐三菩提，约如来的智德说；涅槃，约断德说；法身，约清净功德所显说。虽随名异说，而这些德性，一切都是该摄圆满的』。古德亦有作是说：『同体义分，一切诸德，圆通无碍，悉名菩提，寂灭无为，通称涅槃』。由于这样的关系，经中所说的一乘，无上正等觉，涅槃界，如来法身，名称虽有不同，内容实是一个，所以众德展转相摄。

子三 显示究竟

得究竟法身者，则究竟一乘。无异如来，无异法身，如来即法身。得究竟法身者，则究竟一乘；究竟者，即是无边不断。

前说普摄众德，显示三德即是一乘；现在显示究竟，则明法身一乘，不但是相即的，而且是究竟的。法身本是生佛所同有的，不过有究竟不究竟的差别：如众生本具的法身，向来说为素法身，不特没有究竟，根本尚未开显，当更谈不上庄严；可是佛所证得的法身，不特已经圆满开显，且由无边功德之所庄严，所以称为究竟法身。假若「得」到这「究竟法身」，就可得到「究竟一乘」的果德。为什么要作这样说？因如前说，法身即涅槃，涅槃即菩提，菩提即一乘，所以所得法身即是一乘。

会二乘入于一乘，将之会入就可以了，为什么要说到与三德的互相摄入？这因三德是佛果位上的三德，假定不明与三德的互相融摄，那就不能成为

究竟一乘，因到究竟的果位，法法无不是圆融相即的，所以将二乘会入一乘，必然要谈到与三德相摄。

所谓「无异如来」，是说法身不异如来；所谓「无异法身」，是说如来不异法身。如来与法身，无二无别，所以说「如来即法身」，或者说法身即如来。《金刚经》说：『如来者，即诸法如义』，亦即此义。因为这样，所以若「得究竟法身」，必然「则究竟一乘」。所以要作这样的说，因一乘是无义不摄的，不但摄于诸乘之法，亦摄到达一乘之果的如来。

法身与一乘为什么都说为究竟？当知所谓「究竟者，即是无边不断」的意思。无边，是就空间说，意显不论法身或一乘，都是无边无际无有分齐的横偏十方，没有那个空间的角落不到达的；不断，是就时间说，意显不论法身或一乘，都是永恒常住无穷无尽的竖穷三际，没有刹那那么短的时间不相续的。本于此说，可知法身与一乘，是彻始彻终而又无始无终的，彻内彻外而又无中无边的，唯有在时空中如此，方得算是究竟的意义。所以不论那部大乘经中，一谈到涅槃、法身、般若等，都是说为尽虚空、徧法界、尽未来际的。除此而外，可说没有相对的，而且唯有到达这个地步，才是真正究竟圆满。古德有作此说：『一乘，德无不摄，称曰无边；体是常住，目为不断』。或还作这样说：『旷该五乘，故曰无边；传化不尽，是不断义』。作这样的解说，固然未尝不可，但总不如约时间的相续、空间的周徧来说，更为合于经义。

辛二 如来为常住归依

壬一 抉择三归

癸一 明如来是归依

世尊！如来无有限齐时住，如来应等正觉后际等住，如来无限齐大悲，亦无限齐安慰世间。无限大悲，无限安慰世间，作是说者，是名善说如来。若复说言：无尽法，常住法，一切世间之所归依者，亦名善说如来。是故于未度世间，无依世间，与后际等，作无尽归依，常住归依者，谓如来应等正觉也。

前说凡有生死怖畏的，必要寻求归依，以期有所寄托，二乘人仍有生死怖畏，所以同样的要求归依，才能除去变易生死的怖畏。唯前所说是求归依的人，并未显示归依的对象。讲到归依，一般都知三宝是真归依处，但严格说，唯有证得究竟涅槃的佛陀，才是真正的归依处，至法与僧，是不是可为归依，还得加以分析抉择。依有些声闻学者说：归依佛是归依佛所证得的无漏功德，归依僧亦是归依有学无学圣者所得的无漏功德，并不是归依身心和合的生命体，至于归依法，也不是归依佛所说的教法，而是归依择灭无为的解脱涅槃。本经此处所以唯说佛陀是真归依处，因为唯有佛陀才能得到究竟，归依究竟的佛陀，才能得究竟安隐。至于声闻所说归依涅槃的灭，本经认为是佛所证所显的第一义灭，是唯属于佛陀所有，不是二乘人所证得的灭，所以唯佛是真归依处。本经这样的讲归依，与通常一般的讲法，有著相当的不同，应予以特别注意！

明如来是归依，是一重要课题，胜鬘特先尊声「世尊」！然后复对佛说：「如来无有限齐时住」，是显佛陀的住世，没有时间的齐限。原来时间是有两种：㈠是有齐限的时间，如日月年岁等，一日就是一日，一年就是一年，有它一定的时限。㈡是无齐限的时间，如虚空的无有限量。为佛所证得的清净法身，是常住不动的，是超出时限的，不像有情色心和合的有漏身，是时而现起时而不现起的。如是无有齐限，无有时住，就是前说的无边无断。

「如来应等正觉后际等住」，是显证得常住涅槃的佛陀，能尽未来际的无有间断的住世，从来没有入于寂灭，独享其中寂灭之乐。《法华经．寿量品》说：如来『寿命无量阿僧祇劫，常住不灭』。一般总以为佛成佛后，到了最后入涅槃时，就安住在涅槃宫中，享受涅槃的寂灭乐，不再来到世间化度众生。但以大乘特别是以真常大乘说，证大涅槃的佛陀，尽未来际的常在，从来不入涅槃的，一直在现实世间，从事众生的度化。像这样无穷无尽的住世度化，有说是应身如来的功用，因为应身如来，确是不休不息的到处度化有缘。《佛性论》说：『世间有得四神足者，尚能住四十小劫，何况如来为大神足师，而尚不能久住化物』？况且佛的成佛，是『为利众生而成佛』的，众生是那样的无穷无尽，度生又那有穷尽的时期？所以化身常住不灭。

或有以为佛已经成佛了，一切问题都已圆满解决，为什么还要这样不辞辛劳的长期化众？当知尽未来际度生的「如来」，具有「无限齐」的「大悲」心，为大悲心之所驱使，不由自己不继续的化度群迷，假使不继续的化度群迷，看到众生为众苦之所逼迫，其心总是感到不怎么安宁的，而且这样的悲济群迷，不是为一世界的有情，或为一世界的某一部份有情，而是普为一切世界、一切众生起大悲心，所以说为无限齐大悲。但只有无限大悲心仍然不够，必须还要有「无限齐」的悲事，以之「安慰世间」的广大众生，方能表现出无限大悲。悲心悲行，都是这样的无限无量，无边世界的众生，方能得到真实的救济。

就自证说，如来是究竟常住的；就化他说，佛亦是无穷无尽的，这在前面都已清楚的说明。假定现在有说「无限」齐的「大悲」心，并说这大悲心，能「无限」齐的「安慰世间」一切有情，表面固不曾说出『如来』的圣号，然而能「作」如「是说」者，那就无异于是「善说如来」，因为这样的说法，是极契合佛陀圣德的。「若复」有人这样「说言」：凡是尽未来际的「无尽法」，或是超越时限的「常住法」，表面固亦没有说到如来圣号，然而能作如是说者，「亦」可「名」为「善说如来」，因为这样的说法，同样是契合佛陀圣德的。

以「是」之「故」，像这样的如来，能「于未度」未脱的「世间无依」无护的「世间」，作大归依，而且不仅是在这世，为诸凡圣作归依处，并能尽未来际的，为诸凡圣作大归依，所以说「与后际等，作无尽归依」。如是堪作凡圣「常住归依者」，不是别的什么圣者，唯是「如来应等正觉」的大圣，亦即证得究竟涅槃的佛陀。印顺大师的讲记中说：『佛果所有的功德，今不摄属道谛，摄属于常住涅槃的灭谛，为灭谛所有的一切德用，如来摄得无漏无为的常住体用，所以唯佛为归依处』。《胜鬘经宝窟》卷下还有这样的问答：『问：无尽归依，常住归依，此二何异？答：无尽者据应身，以众生无尽，故佛出世无尽，为物作归依也。常住归依者据法身也，法身常住，是为真归。以具应二归者，谓是如来等正觉也』。是以佛不但为凡夫的归依处，亦为二乘人的归依处，因二乘人还未究竟。

癸二 辨法僧是归依

子二 约世俗简非

法者即是说一乘道，僧者是三乘众，此二归依，非究竟归依，名少分归依。何以故？说一乘道法，得究竟法身，于上更无说一乘法事。三乘众者，有恐怖，归依如来，求出修学，向阿耨多罗三藐三菩提。是故二依，非究竟依，是有限依。

如来是真归依处，前面已经说过，法僧是不是归依处，现在来加辨别。要知法僧是不是归依处，先当了知法僧是指什么。「法者」，不是别的什么，「即是」佛所「说」的「一乘道」。『佛以一大事因缘故出现于世，所谓开示众生悟入佛之知见』。本于《法华经》的这一说法，佛说修行道法的目的，是要每个众生都得成佛的，所以所说是一乘道。至于有时佛亦说三乘道，甚至还说五乘道，当知皆是佛的方便说，最后总归是要会入一乘道的。《法华经》说：『种种譬喻，种种说法，是法皆为一佛乘故』。或说：『汝等所行是菩萨道』。是以证知一切诸法，皆为一乘家道。「僧者」，不是别的什么，即「是」修学佛法的「三乘众」。『佛为适应世间初机，说有三乘法；依此修行，有声闻、缘觉、菩萨的三乘众。僧是和合义，即三乘学众，同以证入涅槃为理想的』。此中所说的三乘众，包含声闻乘的四向四果，缘觉乘，初地以上的菩萨乘。有人这样问道：僧既说为三乘众，法为什么不说三乘法？或法既说为一乘道，僧为什么不说一乘僧？当知法固可以说为三乘法，僧亦可以说为一乘僧，所以不作此说，但是互文显意。

如「此」法僧的「二」种「归依」，虽说亦都可作归依，但并「非」是「究竟」的无余的绝对的「归依」，只可「名」为「少分」的有余的相对的「归依。何以故」是问。意思是问法僧为什么不是究竟归依？因佛所「说」的「一乘道法」，只是一种因行，依此因行去行，就「得究竟法身」果德，从所得法身是究竟果德，证知能得的一乘因行是不究竟的，所以「于」证得究竟法身的果德「上，更无说一乘法事」。如从河的这边渡到河的那边去，谁都知道需用船筏，但是到了河的那边，船筏自然就用不著，没有那个到了

彼岸，还要揹著船筏走的。古德所谓『渡河须用筏，到岸不须舟』，正是此意。是以应知因行的一乘道，只是修行的一种方法，不是所要到达的究竟目的地，所以不是真正的究竟归依处。讲到「三乘」圣「众」，说已得道得解脱，自是没有疑问的，但因无明住地未断，还「有」变易生死「恐怖」，本身还要「归依如来」，怎么能为他人归依？纵然说为凡夫归依，但亦不得说为究竟归依。他们为了「求」得「出」离变易生死，乃更进一步的「修学」一乘道，「向阿耨多罗三藐三菩提」前进，以期证得最高无上的一乘佛果，然后才可成为真正的究竟归依处。以「是」之「故」，法与僧的「二」种归「依」，并「非」是「究竟」的归「依」，只「是有限」的，少分的归「依」。印顺大师的讲记中说：『不依一乘道，不成究竟佛，所以一乘道也是少分归依处。三乘众是随佛修学的，学佛者要有同参师友，所以也可归依。经说：归依僧，僧如护病者。约此义，三乘众也可说有限归依。但这都不是究竟归依处，都不合于常住无尽，无限大悲安慰的定义』。诸如三乘圣众，不能常住世间，不能无限期的为众生作归依，所以只名有限归依。

子二 约胜义会归

丑一 夺

若有众生，如来调伏，归依如来，得法津泽，生信乐心，归依法僧，是二归依，非此二归依，是归依如来。

前约世俗简别法僧非真归依，现约胜义会三归依为一归依。先遮夺者，是说法僧二归，非真究竟二归。「若有众生」，是举能归依人。世间有诸众生，在佛未出世前，大都归依外道及诸天神，以为这是真归依处，可是到「如来」出世以后，经佛运用种种的方便，予以善巧的开导教化，不特不再信奉外道天神，而内心的我慢我执亦予「调伏」，因而对佛生起极大的恭敬尊重心，认为唯有佛陀才是真归依处，所以发心「归依如来」。归依如来以后，从佛听闻正法，「得」到佛「法津泽」，『如破裂的瓦罐，油液从裂缝中润出，名为津泽。得法津泽，就是从佛得到法的气氛，得佛的法味』。正因尝到法的滋味，得到法的真实受用，所以对法「生」起「信」仰爱「乐」之

「心」，从而不但发心「归依」于「法」，并亦归依于法修学的「僧」伽。「是二归依」，看来有法僧的别相，但如追求法僧的根本，是从究竟归依的如来而来，假定没有究竟归依的如来，那来什么法与僧的二者？是则所谓归依，「非此」法与僧的「二」者，可以说是真「归依」处。既然如此，为什么又说归依法与归依僧？当知说归依法与归依僧，实际「是归依如来」。因为法僧二归依，并不是最高佛果，所以非究竟归依。

丑二 会

归依第一义者，是归依如来。此二归依第一义，是究竟归依如来。何以故？无异如来。无异二归依，如来即三归依。

前是遮夺，此是会归。遮夺，是明不究竟归依；会归，是明究竟的归依。从不究竟归依说，法僧是不可为归依处的，从究竟归依说，法僧亦可作为归依处的。要知所谓真正归依，是「归依第一义」。而第一义，不是专指真胜义谛名第一义，就是如来的究竟果德亦为第一义，因而归依此第一义，就「是归依如来」。印顺大师的讲记中说：『归依常住大悲的如来，并非归依现生现灭的化相。第一义谛，指如来不可思议微妙常住的真体，所以也不是归依世俗的如来』。从如来果德就是第一义说，则此法僧「二归依」的「第一义」，即「是究竟归依如来」。

就世俗方面说，三乘圣者确实都是有恐怖的，既然本身还有恐怖在，当然不是究竟归依处。不过约第一义说，由于三乘都有如来藏性，与如来可说是不二的。不特在人方面如此，就是一乘道法也是这样，因为法法不离法性，亦即不离第一义如来藏性。从一切都是第一义说，可见法僧二归依的第一义，实际就是究竟归依如来，因而法僧自然而然的也就有了可归依的真义。不错，如来是圆满成就第一义的大圣，可是一乘道法，虽还在修行的过程中，但是并不离于第一义的；至于三乘圣众，说他究竟成就，当还没有做到，无可否认的，是亦不离第一义的如来藏性。如已锻炼成的黄金，固然是属有价值的黄金，至于一座大的金鑛，看来是泥沙而不是真金，但若经过锻炼去除泥沙，纯净的真金就显现出来，能说这不是真正的黄金？不特不可这样说

，且应承认鑛藏的本质，原来就是金。所以约第一义说，佛法行者以法僧为归依处，无异就是归依如来。真正发心归依者，对这应有深切的体认。

「何以故」是问。意思是问为什么归依第一义就是归依如来？归依法僧亦即是归依如来？因约归依第一义说，归依第一义，是「无异」于所归依的「如来」，亦「无异」于法僧「二归依」。为什么这样说？要知所归依的佛法僧三宝，在第一义谛中，是平等平等的，根本没有差别，所以归依「如来，即」是等于「三归依」。归依如来与归依法僧，三者既然没有差别，应说归依如来即二归依，为什么说归依如来即三归依？《胜鬘经宝窟》卷下说：『据如来德体以辨，故言即三：如来举体觉义为佛，举体轨义为法，举体和义为僧。又解：二归乃是三中之二，故通举言三。如涅槃经言：世第一法缘于四谛，然实但缘一谛，就通以举，故言缘四，此亦如是。此中举佛归者，正欲辨即佛法僧是究竟』。

壬二 会入一乘

何以故？说一乘道，如来四无畏成就师子吼说，若如来随彼所欲而方便说，即是大乘，无有三乘，三乘者，入于一乘，一乘者，即第一义乘。

上来已会归依法僧就是归依如来，同时说到一乘道，所以现在就会三乘入于一乘。首先是问：三乘皆是如来所说，为什么要会三乘入于一乘？所以说「何以故」。要知「说一乘道」，是「如来」得到「四无畏成就」而作大「师子吼」之所宣「说」的。因这是依实而说的，内心没有丝毫怯弱之感，所以说为无畏；如是无畏所说的一乘道，是决定如此的，不可少作更改，所以说为师子吼。无畏师子吼说，是佛所说契理的真实法门，诸法真理是怎样的，就照真理那样说出，对能接受根利慧锐的众生，当然是最好不过的了，但是有些根钝慧浅的众生，不能接受究竟一乘的甚深大法，大慈大悲的「如来」，不得不「随」顺「彼」诸众生的「所欲」，为实施权而作三乘的「方便说」，到了这些机宜渐渐成熟，再将三乘会归一乘。『所以说一乘，是师子吼说，也是方便说。本经名为师子吼一乘大方便，就是一乘道教的契理与契机』。

如来方便说的三乘，如依一乘道说，实际「即是大乘」。假定离了大乘，根本「无有」究竟的「三乘」可得。《法华经》说：『唯有一乘法，无二亦无三』，不是很明显的显示了这一意趣？经中又说：『自证无上道，大乘平等法，若以小乘化，乃至于一人，我则堕悭贪，此事为不可』。不特释尊唯说一乘，诸佛世尊亦皆唯说一乘。《法华经》说：『一切诸世尊，皆说一乘道……诸佛语无异，唯一无二乘……未来世诸佛，虽说百千亿，……其实为一乘……我为诸法王，普告诸大众；但以一乘道，教化诸菩萨，无声闻弟子』。所谓声闻及声闻弟子的这个名称，皆是佛的方便假名，为引众生入佛知见的一种权说。况且所谓「三乘」，本是从一大乘之所出生，现在仍然将之会「入于一乘」，是最合理不过的事。而这所会入的「一乘」，「即」是「第一义乘」，亦即法身如来藏甚深不可思议的常德。究竟一乘，含出生与摄入的二义，到此可说告一段落。什么是究竟，什么是方便，当亦了然于心，因而应坚定的承认：唯有一乘是真实的，所有余乘皆为方便。

戊二 如来境智

己一 略说

庚一 明圣智

辛一 上上智

世尊！声闻缘觉初观圣谛，以一智断诸住地，以一智四断知功德作证，亦善知此四法义。世尊！无有出世间上上智，四智渐至，及四缘渐至；无渐至法，是出世间上上智。

前明如来的果德，此明如来的境智。而这境智并不是另外一种什么法，实是如来果德中所有的，不过特别著重智慧与谛理的论究。不用说，如来果德中的智慧与谛理，与二乘所有的智慧与谛理，是亦有著相当不同的，但这不同，要从互相对照中论说，始能显出如来果德中的智慧与谛理，的确超胜得多。在境智两大论题中，先明圣智，而圣智有上上智与第一义智两种，现先叙说上上智。

胜鬘复尊一声「世尊」！然后续对佛说：「声闻缘觉初观圣谛」的圣谛，是圣人所成就的谛，亦即真俗二谛中的真谛，或说为胜义谛，或名第一义谛。谛是审实不虚的意思，能够令人生起不颠倒的如实解，所以名之为谛。圣指诸佛及诸圣者，就圣辨谛，名为圣谛；又此谛能生无漏圣解，所以名圣，圣解不谬，名为圣谛。二乘圣者初观圣谛的初观，是指第一类的观圣谛智，与佛陀第二类无作谛观的圣谛智，自是有所不同的。如经说：『声闻见谛之始，佛见谛之终』，可以想见二者的差别所在。

说声闻人观圣谛，当是没有问题的，缘觉人是观十二因缘，怎么亦可说是观谛？当知缘觉所观的十二因缘，是属苦集二谛所摄，为二谛说的开展，所以亦得名为观谛。又小乘经中，明悟道的意义，虽说为声闻说四谛，为缘觉说十二因缘，为菩萨说六波罗密，但这只是约教说有三种，若就入道断惑说，终于是观四谛，假定不观四谛，根本不能断惑。现在就是约这意义，说声闻缘觉同观四谛。《智度论》说：菩萨假定证悟四谛，就必然会成辟支佛。由此证明亦是同观四谛的。

「以一智断诸住地」，是说二乘圣者以观圣谛的第一类有作圣谛智，能够断除四住地的烦恼，无法用无作圣谛智，去断无明住地的烦恼，因为他们根本没有得到无作圣谛智，怎能断无明住地的烦恼？二乘圣者又「以」第「一」类有作圣谛「智」，约境历分，成办「四」事：如以集谛智能够「断」集，苦谛智能够「知」苦，道谛智能够修诸「功德」，灭谛智能够「作证」涅槃。诸经论中说到四谛，都是先果后因，本经则是先因后果，什么道理？当知这是依于顺观而作这样次第的。声闻缘觉的第一类有作圣谛智，不但能够成办四事，且「亦」能「善」了「知此四」谛的「法义」。因初观圣谛智，缘于四圣谛时，能分明的了知它们的差别，所以说为善知此四法义。

二乘圣者的圣谛智，虽能断除四住地烦恼，亦能成办四圣谛事，但毕竟是不究竟的！为什么？胜鬘复尊一声「世尊」！然后更申其义说：所以说他们不究竟，因为二乘圣者「无有」第二类的「出世间上上智」。出世间智，本不限于佛陀所有，声闻缘觉同样有的，但说到出世间上上智，那就唯佛所有，二乘是没有的。为什么二乘没有出世间上上智？因为他们所有的「四智」

，是「渐」次渐次而「至」的：如先生苦谛智，次生集谛智，再生灭谛智，最后生道谛智。因为四智是渐次至的，所以得苦谛智时，不得其余的三谛智。不特四智是渐至的，就是「四缘」亦是「渐至」的：如先缘苦而知是苦，再渐缘集断集，复渐缘灭证灭，更渐缘道修道。总说一句：二乘人断烦恼，是渐次渐次断，生智慧，是渐次渐次生，证谛理，是渐次渐次证。正因一切无不是渐次的，所以二乘圣者没有出世间上上智。要怎样才能得出世间上上智？要「无渐至法」才能得到。如无有四智的渐至，无有四缘的渐至，无论断惑证真生智慧，一切都是顿的，顿起佛智，顿证谛理，顿断无明住地烦恼。如是没有渐次的顿智，方可说是「出世间上上智」。反过来说，出世间上上智，方可称为顿智。

所谓无四智渐次至，是说佛果起时，没有得苦谛时，不得其余三谛的道理，因为佛是四智顿得的。所谓无四缘渐次至，是说到佛果时，一切境界于佛心内显现，所以佛是四缘顿现的。不特释尊无渐至法，一切诸佛都无渐至法的，所以能得出世间上上智。本此解说，可以作一结论，就是本经所说的顿渐，是就大小乘分别的：凡是顿断顿证的，是属大乘的如来法，凡是渐断渐证的，是属小乘的声缘法。对此如有认识，那就不会误解顿渐之法。

不过如专就小乘说，在学派中亦分次第见谛与一时见谛的派别：如就一切有部、犊子部、经部等，都是主张次第见谛的，因为他们所修的现观是渐次的：就是『先收缩其观境，集中于一苦谛上，见苦谛不见其他三谛；如是从苦谛而集谛、而灭谛、而道谛，渐次证见，要等到四谛都证见了，才能得道』。所以这是四谛渐至，四缘渐至的渐至法。大众部、法藏部、分别说部等，都是主张一时见谛的，因为他们所修的现观是顿的：『顿现观的，对四谛的分别思辨，先已经用过一番工夫了，所以见道时，只收缩集中观境在一灭谛上；一旦生如实智，证入了灭谛，就能够四谛皆了』。所以没有四谛渐至，四缘渐至的渐至法，『总之，四谛顿现观是见灭谛得道，四谛渐现观是见四谛得道。见灭谛，就是见得寂灭空性；所以四谛顿现观的见灭得道，就是见空得道』（如上所引，见《性空学探源》最后第三项见空得道）。在学派佛教中，自来对这有著激烈的诤论，由于他们各有圣教的证据，亦各有他

们充分的理由，所以只好各信其所信，谁也没有办法可以说服谁。

印顺大师的《讲记》中有这样说：『在顿见者看来，初学者虽有苦集灭道的次第渐观的修习，但论到真智见理，这必然是顿的。不见谛则已，证见即顿入四谛。大乘以平等法性为第一义谛，所以也是理必顿悟的』。本经以声闻缘觉为渐见，以佛为顿见，不特显出大小乘的不同，亦足证明二乘多是渐见四谛的。既是四智渐至，四缘渐至，怎么能够得到出世间上上智？所以无有出世间上上智。

辛二 第一义智

世尊！金刚喻者，是第一义智。世尊！非声闻缘觉不断无明住地初圣谛智是第一义智。世尊！以无二圣谛智断诸住地。世尊！如来应等正觉，非一切声闻缘觉境界，不思议空智，断一切烦恼藏。世尊！若坏一切烦恼藏究竟智，是名第一义智；初圣谛智，非究竟智，向阿耨多罗三藐三菩提智。

前明上上智，此明第一义智，而此第一义智，实际就是出世间上上智，不过由于名义不同，所以特别分别解说。胜鬘复尊一声「世尊」！然后续对佛说：「金刚喻者，是第一义智」。金刚喻，有说金刚喻定，有说金刚喻智，是指十地后佛地前的智慧，因为这时的智慧，非常锐利，能将一切烦恼断尽无余，如金刚宝那样坚固无比，不为一切所摧毁，而能摧毁一切，所以称为金刚喻。这本为三乘所共有的：如声闻乘的证阿罗汉果，在阿罗汉向的最后一念，生起如金刚那样坚固的智慧，摧毁声闻人所应摧毁的一切烦恼，然后始能证得无学罗汉圣果。《俱舍论》二十四说：『金刚喻定者，阿罗汉向中断有顶惑第九无间道，亦说名为金刚喻定，一切随眠皆能破故』。正是显示这一意思。『然约破尽一切烦恼的金刚喻智说』，二乘圣者断惑的智慧，是不够资格称为金刚喻智的。

因此，胜鬘又尊一声「世尊」说：我认为「非声闻缘觉不断无明住地初圣谛智是第一义智」。因为二乘圣者的初圣谛智，只能断除四住地烦恼，未能断除无明住地烦恼，所以不但不配称为第一义智，就是说为金刚喻智亦是不可的，因为金刚喻智是能摧毁一切烦恼的。《成唯识论》卷第十说：『由

三大劫阿僧企耶，修集无边难行胜行，金刚喻定（智）现在前时，永断本来一切粗重，顿证佛果圆满转依，穷未来际利乐无尽』。《胜鬘经宝窟》卷下说：『佛智是常，不为生灭所坏，类同金刚坚固不为物坏，故云金刚喻』。声闻缘觉，既尚有无明住地烦恼在，怎可称为金刚喻智？第一义智是由断尽烦恼所显的，现既尚有无明住地烦恼在，怎可称为第一义智？

再说，「世尊」！二乘圣者初观圣谛，只得第一类的圣谛智，其智只有断诸四住地烦恼的力量，因为尚「无」第「二」类的「圣谛智」，不能「断诸住地」，亦即尚有无明住地烦恼没有断除，所以没有得到第一义智。「世尊」！所谓第二类圣谛智的第一义智，唯有「如来应等正觉」所能圆满成就的，「非一切声闻缘觉」所有的「境界」。因为如此，所以二乘人所断的烦恼未尽，能够究竟穷尽一切烦恼的，唯佛与佛。如来所圆满成就的第一义智，亦可说是「不思议空智」。佛所得的圆满智慧，为什么称为空智？因佛智能通达一切诸法毕竟性空，所以称为空智。或说佛智是悟证诸法实相的智慧，而实相是非有非空的，不过对有假说名空。空智就名空智好了，为什么又说为不思议？因这照空照有而又非有非空的空智，不特不是凡夫、二乘所能思议，就是初地以上的圣者菩萨，甚至最后身菩萨，亦所不能思量拟议的，所以名为不思议空智。得到这不思议空智，就能「断一切烦恼藏」。藏是积聚的意思，如库藏积聚很多的财宝。无明住地，不但生起一切烦恼上烦恼，而且含摄一切烦恼在里面，所以名为一切烦恼藏。或说无明住地能覆藏如来法身，如来法身并不是在无明烦恼之外，所以名为一切烦恼藏。

胜鬘复尊一声「世尊」！然后续对佛说：假「若」有了如佛能「坏一切烦恼藏」的「究竟智，是」即可以「名」为「第一义智」，亦即所谓佛智。声闻缘觉「初」观圣谛所得的「圣谛智」，不能坏一切烦恼藏，亦即不能断尽无明住地，既然「非」是「究竟智」，当亦不得名为第一义智，只能说是「向阿耨多罗三藐三菩提智」。意显只是通向无上菩提过程中所有的因智，并不是究竟佛果位上所有的果智。由此证知：二乘所证圣果固然是不究竟的，二乘所得圣谛智亦是不究竟的，究竟证得佛果及得究竟智者，唯有无上佛陀。

庚二 明圣谛

世尊！圣义者，非一切声闻缘觉，声闻缘觉成就有量功德，声闻缘觉成就少分功德，故名之为圣。圣谛者，非声闻缘觉谛，亦非声闻缘觉功德。世尊！此谛如来应等正觉初始觉知，然后为无明觳藏世间开现演说，是故名圣谛。

前明圣智的究竟不究竟，此明圣谛的究竟不究竟。到此，胜鬘复尊一声「世尊」！然后续对佛说：所谓「圣义者」，不是什么人都可称为圣的，因为圣之所以为圣，最低限度，要能体悟正法，得到正性决定，断尽五住烦恼，二死悉皆永亡，全绝凡夫之法，圣义圆满显现，方得名之为圣。二乘人在得苦法忍时，虽亦可以说是断凡夫法，但凡夫法还未得到穷尽，圣义当然并不怎么明显，所以「非一切声闻缘觉」，可以称之为圣，因为「声闻缘觉」行者，只能「成就有量功德」，或说「声闻缘觉」行者，只能「成就少分功德」，一切都不究竟圆满，怎够资格称之为圣？二乘如真不够资格名圣，《阿含经》等的诸圣典中，为什么称声闻缘觉为二乘圣者？当知那是依声闻缘觉成就有量的少分的功德，是「故名之为圣」，并不是真有资格称为圣者。为什么说二乘行人只成就有量及少分功德？因为他们以三界内的能治道，断尽四住地烦恼，还有无明住地烦恼未断，所以所得功德是有限有量的，是少分而不圆满的。如圆满的得到无量无边的功德，那当然就名为佛，而且佛不但名圣，并被尊为大圣。

圣人所以名圣，如说已经知道，但圣谛又是什么意思？所谓「圣谛者」，意为圣人所成就的，亦为圣人所宣说的。如是圣谛，当「非」一切「声闻缘觉」所证见的「谛」理，因像这样的圣谛，不是二乘圣人所有的境界。如是圣谛，「亦非声闻缘觉」所得到的「功德」，因像这样的能观之智，不是二乘圣人所有的功德。这么说来，谛名虽然是相同的，理亦是从智而称的，但二乘的智慧非常浅薄，不能穷其谛理的究竟，所以不是他们的谛理，亦不是他们的功德。因此，「世尊」！在我所了解的，「此」究竟如实的圣「谛」，唯是「如来应等正觉初始觉知」。

初始觉知，显示这圣谛，除了佛陀得以开始觉知，不说二乘不能觉知，就是最后身菩萨亦不能觉知。如是唯佛所证所说的圣谛，二乘既不能知能说，就二乘圣者说，当然不得名为圣谛，更不得名为大圣。《涅槃经》狮子吼偈说：『世间皆处无明觳，无有智慧能得破，如来唯乃能初破，是故名为最大觉』。佛以究竟般若妙智，圆满证觉圣谛以后，感于世间众生都在无明觳中过生活，没有大智慧力戮破无明觳，也就不能见到这样的圣谛，证得无上菩提。好像卵生有情，还未破觳而出，仍在黑窟中讨活计，当然不能得到自由自在的生活。

如来觉知圣谛，从无明觳冲出，「然后」乃「为」仍被「无明觳」所覆「藏」的「世间」众生，「开」示、显「现、演说」，使诸众生亦得从无明觳中跃出，过其自由自在的正觉生活。如实圣谛，为佛所知，为佛所说，为佛所成就，「是故名」为「圣谛」。佛为众生说真实不虚的圣谛法，是这样的：为四住烦恼觳所藏的众生，说不究竟的圣谛，为无明烦恼觳所藏的众生，说究竟圆满的圣谛。现在经中偏说无明觳藏，显示二乘人犹在无明觳内。

印顺大师的《讲记》对此作总结的说：『谛，是如实不颠倒性，即诸法实相，法性等异名。这是诸法的实相，一切法的法性，佛出世与不出世一样；证与不证也一样。实相、法性或佛性，虽一切众生平等，但唯佛能圆满证觉，所以称为圣谛』。《胜鬘经宝窟》卷下亦作这样说：『良以此谛，是佛大圣所觉所说，故名圣谛』。因此，圣谛决定唯有属于如来，亦即唯有如来应等正觉开始觉知证得。

己二 广明

庚一 出圣谛体

辛一 叹甚深

圣谛者，说甚深义，微细难知，非思量境界，是智者所知，一切世间所不能信。何以故？此说甚深如来之藏；如来藏者，是如来境界，非一切声闻缘觉所知。如来藏处说圣谛义，如来藏处甚深，故说圣谛亦甚深，微细难知，非思量境界，是智者所知，一切世间所不能信。

在前略说中，已略明圣智圣谛，现在再来广明圣谛，首先出圣谛体。圣谛，不是声闻缘觉所能了知，唯佛如来得以初始觉知，其义甚深微妙，不说也就可知。现为叹圣谛甚深最甚深义，所以特别说「圣谛者，说甚深义」。为什么要说圣谛甚深？因为圣谛体性，不是别的什么，就是如来藏性，亦即是佛性。不管是如来藏，或者是佛性，都是每个众生本来所具有的，所以经论当中，或是不离众生界有如来藏性，或说众生有佛性故皆得成佛。像这样的圣谛体性，经中又常说为：『甚深最甚深，微细最微细，难通达极难通达』。所以本经特别说为「微细难知」。因为体性甚深的圣谛，不特世间的一般凡夫，出世的二乘所不能知，就是登地以上的圣者菩萨，虽已略为得到圣谛的消息，但还不能完全的了达。为什么？要知所谓圣谛，「非」是「思量境界」，思量之所思量不到的。可是凡夫、二乘、菩萨，特别是凡夫，一向以缘世俗的有漏心心所，分别外在的一切境界，像这样的分别思量，怎么能够了知圣谛？「是」以唯有觉知圣谛的「智者」，始能对其有「所」了「知」。佛是最高的智者，亦是究竟的觉者，能如实的了了知见，所以证知不成问题。可是「一切世间」，不特不能了知，亦「所不能」轻易的「信」受。古德对这句话，作这样分别说：凡夫对于圣谛，完全不知不信不见；二乘对于圣谛，信是信得过的，但还不能了知；菩萨对于圣谛，知是有所了知，但还没有明见。还有作这样说：二乘有少分知少分信，菩萨有少分知全分信，能够全知全信唯佛世尊。因为如此，所以说圣谛有甚深义。

「何以故」是问。意思是问圣谛为什么这样的难信难解？要知「此」圣谛，不是指别的什么，而是「说」的「甚深如来之藏」。甚深的「如来藏」，唯「是如来境界」，亦唯如来所知，当然「非」是「一切声闻缘觉所」能了「知」，因这不是二乘所有的境界。前说凡夫、二乘、菩萨所不能信，为什么现在只说非是二乘境界？所以不说凡夫，因凡夫从来不观谛的，不是他的境界不说可知；所以不说菩萨，因为地前菩萨对此圣谛能信，登地以上菩萨对此圣谛有少分知，因而不用说不是他们的境界。

微细难知难解的圣谛，是约甚深「如来藏处」而说此「圣谛义」的，「如来藏处」既是「甚深」最甚深的，是「故」所「说圣谛」自「亦」是「甚

深」最甚深的，「微细」最微细的，「难知」最难知的，「非」是「思量」所能思量得到的「境界」，而「是」一切「智者」的佛陀「所」能了「知」的境界，因而「一切世间所不能信」。一切世间所不能信的圣谛，不要以为我们完全无分，事实这是吾人所本具的，不过无始来为烦恼垢所覆，没有能够显现出来，现在从听闻正法中，知道这是本有家珍，依于如来所开示的去行，经过一个相当的时期，如实的亲切的证到，不但能够相信，而且了了明知。因此，不要以为现在不能信解，就以为永远不能证觉此甚深难解的圣谛。如真永远不能觉知，佛为什么要『为无明觳藏世间开现演说』？佛之所以要为众生开现演说，无非是望众生从无明觳的包围中脱颖而出，证觉如实甚深的圣谛。是以佛法行者，如常听经闻法，对己确有很大用处，不要以为枯坐毫无意义。一般不了解听经闻法的重要性，以为无益于佛法的修持，总是不大喜欢听经，实在是一极大错误！

以甚深如来之藏说此圣谛，而此如来藏究是指的什么？又为什么说它甚深最甚深？如来藏，或名为佛性，或名为法性，或名如来性，或名法空性，这都是约不同的意义而说的异名，实际都是如来藏。由于众生悉皆具有如来藏，生死流转固然因此而成立，涅槃还灭同样因此而成立，如来藏可说是杂染清净依。由如来藏而有生死的流转，于是众生迷失佛性，自然就在苦海轮转不息。《涅槃经》说：『是一味药，随其流处成六道味』，是为明证。由如来藏而有涅槃的还灭，以大乘佛法说，众生所以会起大行发大愿，完成由于本具佛性的策动，假定没有本具佛性，虽起大行及发大愿，终不能成无上佛道，由于有本具佛性，依之起大行发大愿，将来必得成就菩提。圣龙树说：『如黄白石有金银性，由人工炉冶，故有金银』，是为明证。是以佛说如来藏，可说是为建立流转还灭两大律的，假定没有这个如来藏，生死流转固不得成，涅槃还灭亦不得成，能说如来藏没有它的重要性吗？

佛说如来藏，还有一个特别的意义，是为破诸外道执著有个实在自我。《楞伽经》说：『大慧！我说如来藏者，为诸外道执著于我，摄取彼故，令彼外道离于神我妄想见心执著之处，入三解脱门得成菩提，故说如来藏』。执有神我的外道，听到佛陀说无我，以为生死涅槃，无法可以建立，于是生

大怖畏，恐怕死后断灭，不敢接受佛陀的无我说。为了适应这类众生，不得不说如来藏，予以方便的摄化，告诉执我的外道，不要畏死后断灭，我所说的如来藏，可作生死涅槃因，流转还灭的二大律，皆可依如来藏建立，你们还怕什么？外道听了以后，不特不怕断灭，并且信受如来的如来藏说，归投到佛陀的怀抱中来！

至于如来藏的释义，有多种不同的解说，但都是指众生本来具有的自性清净心，所以称为如来藏者，约被烦恼覆藏而不清净说。如有经说：『如来藏本性清净，转三十二相，入于一切众生身中。如大价宝，垢衣所缠。如来之藏，常住不变，亦复如是；而阴界入垢衣所缠，贪欲瞋恚不实妄想所污』。当为无边烦恼所覆藏时，是就随顺世间，漂流生死苦海，名为凡夫众生；假定将覆藏的烦恼远离，恢复自心的本来清净，就名法身，不再名为如来藏。『所以如来藏可解说为：含摄如来一切功德，而主要是为杂染法所覆藏』。此如来藏，在一切时一切处，为一切众生所具有，因无始来为烦恼所覆藏，所以不能如实的显现。虽不显现，但所含摄的无边功德，从来没有失去。《华严经》说：『大地一切众生，皆具如来智慧德相，但以妄想执著不能证得』。当知这就是说如来藏。或说如来所证得的清净法界，含藏一切福德智慧，而此清净法界被称为福慧藏，是如来之福慧藏，所以称为如来藏。或说已证大觉的如来，能够含摄住持一切功德，如来就是功德藏，所以称为如来藏，可见如来藏，为凡圣所共有的。

如来藏为什么又名佛性？所谓佛性，就是佛的体性，意显众生内在，本来具有佛的成分，只要遇到佛法，依法发菩提心，如实行菩萨道，将来就可成佛。如说：『又令众生知自身中，有于佛性，发菩提心，修行成佛，故说佛性』。这就自身中有佛性，进而推知一切众生皆有佛性，并认每个众生将来都得成佛，自然而然的就不会去造杀生等的十恶业罪。如杀生，是就等于杀未来佛，那过失多么的重大？由于确认众生皆有佛性，不特不会伤害众生的生命，且对一切众生予以绝对的尊重。再说如真了知具有佛性，自己固然不会生起二乘的知见，对诸众生同样不起二乘的知见，因为大家既唯具有佛性，根本是就没有二乘，还起什么二乘知见？由于这种种因缘，所以复说如

来藏名为佛性。

如来藏之所以得名如来藏，还可作这样的解说：『我说如来藏，不同外道所说之我。大慧！有时说，空，无相，无愿，如，实际法性，法身，涅槃，离自性，不生不灭，本来寂静，自性涅槃，如是等句说如来藏已。如来为断愚夫畏无我句故，说离妄想无所有境界如来藏门。……譬如陶家，于一泥聚，以人工水木轮绳方便作种种器。如来亦复如是，于法无我离一切妄想相，以种种智慧善巧方便，或说如来藏，或说无我』。这末说来，佛说如来藏，是指众生身心的本性空寂，亦即诸法的空性，不能把它看成是常住实在的自体，亦不得认为无边相好的如来，在众生身心中，已具体而微的具有，假定是作这样的看法，那就真的与外道之我，或体性清净的梵，没有什么差别的了！所以为佛子者，应坚定不移的，承认诸法空性就是如来藏，不要误解佛说如来藏的真义！

不特佛说如来藏，是诸法空寂性，就是佛说的佛性亦是诸法空寂性，所以说为佛性，不过显示众生有成佛的可能性。因为『一切法是从本以来无自性的，也就是本性空寂的。法法常无性，法法毕竟空；这无性即空，空即不生灭的法性，可称为佛性的，因为，如一切法是有自性的，不是性空的，那末，凡夫是实有的，将永远是凡夫；杂染是实有的，将永远是杂染；已经现起的不能转无，没有现起的不能转有，那就是无可断，无可修，也就不可能成佛了（如《中论》说）。好在一切法是空无性的，才能转染成净，转迷成悟，转凡成圣。此法空性，就是可凡可圣，可染可净的原理，也就是可能成佛的原理。所以说：「以有空义故，一切法得成」。这是称空性为佛性的深义』。但这佛性的深义，不易为一般人所信解，所以不得不说众生本来是佛，因为本来具有佛性的缘故。这一本有佛性的教说，不但为一般人所易信解，亦为一般人易于接受，而愿向无上佛道迈进，实际佛性就是空性，不得执为本来常住的有实自体！

如来藏与佛性，由于学派不同，解说自亦有异，但本经所说的如来藏是这样的：『如来藏的称性功德，众生本具；到成佛，摄得功德性的如来藏，还是一样，但此时无边功德，离垢障而显发出来。真常妙有一乘的经典，都

以此为根本』。如此说如来藏，虽与法空性不大相应，但著有众生，认为有所著落，反而信解的特别多，可知众生著有情深，必须善为方便化导，始能信受如来藏即空性。宏扬如来藏思想的学者，如不把所教化的对象，引导到诸法空性的坦途，那就很易走上梵我一体的邪径！

辛二 劝信解

若于无量烦恼藏所缠如来藏不疑惑者，于出无量烦恼藏法身亦无疑惑。于说如来藏如来法身不思议佛境界，及方便说心得决定者，此则信解说二圣谛。如是难知难解者，谓说二圣谛义。

前叹如来藏的甚深，此劝对如来藏信解。如来藏原本是清净的，但因被烦恼垢缠覆，致使众生感到甚深难解。设「若」有人「于」此「无量烦恼所缠」的本性清净的「如来藏」，生起清净信心而「不」再对它有所「疑惑」的话，那他对「于出」离「无量烦恼藏」所显的如来「法身」，自「亦」会得「无」所「疑惑」。当如来藏为烦恼所缠的时候，说众生在生死中，有惑业苦的杂染法，这是世间的事实，亦是众生亲身所感受到的，不特不会怀疑，且无条件的信受，但说众生本来具有如来藏，而且摄藏佛果的一切功德，因为从来没有经验过，那就很难予以信受。对因位的如来藏不能信受，对果位的清净法身自亦不能信受。反过来说，假使对在缠的如来藏信受不疑，对果位的清净法身自也深信不疑，因法身是离无量烦恼之所显的，那有不信之理？是以信有如来藏，确是极为重要的。对这如果信任不过，不特不信众生有成佛的可能，且会诽谤宣说众生可以成佛的大乘，这个谤法过失是很重大的！很多经论中说到信心为种子，没有成佛的信心，怎会修大乘的妙行，不修大乘的妙行，怎会得大乘的佛果？众生如能自信本身具有如来藏，如来藏是因，有因必有果，自然就可信解自身当来能证法身，成就无上正等正觉。

如来藏与法身，一个是在缠的，一个是出缠的，在缠的如来藏是隐，出缠的如来藏是显，隐法身故，所以叫做如来藏，显如来藏故，所以叫做法身，虽有隐显的差别不同，实则如来藏就是法身，法身就是如来藏，并不是不同的两法，这是我们所当知道的。隐显亦可说是由于迷悟，《胜鬘经宝窟》

卷下说：『虽随缘迷名隐，然迷实无所迷，虽随缘悟名显，然悟实无所悟』。《华严经》说：『如来深境界，其量等虚空，一切众生入，而实无所入』。从诸法空性说：『入既无所入，则知悟者无所悟；出既无所出，当知迷者无所迷』。所以在诸法空性中，既没有实在的隐显，亦没有实在的迷悟，如执有实在的隐显和迷悟，是即有所得义，那就入于魔道。《涅槃经》说：『有所得者，是魔眷属，非佛弟子』。真为佛弟子者，应知诸法实无所得，这是非常重要的一点，原因在于免成魔王眷属。

还有一点要知道的，即如来藏是不增不减的：当如来藏在隐的时候，如来藏从来没有减少丝毫，在离颠倒迷惑时，如来藏是也不曾增加丝毫。如来藏是这样，当知法身亦复如是；法身为智光之所显时，法身并没有增加什么，颠倒迷惑于生死时，法身实也没有减少什么。如有经说：『有佛无佛，性相常住』。大品经亦说：『虽生死道长，众生性多，菩萨应如是正忆念：生死边如虚空，众生性亦如虚空，是中无有生死往来，亦无解脱者』。《般若经》中更作此说：『无缚无脱，是名菩萨大庄严义，若有缚脱增减，则是二见，名为丑陋，不名庄严，若离缚脱增减，得于正观，名大庄严』。对于此义应深切的体认，假定不是这样的话，那就是有所得，有所得法，易于信解，设无所得，那就难信难解，如来藏及佛性，皆是无所得的，当是难信难解之法，正因为难信难解，所以经中特别说明『一切世间所不能信』。

上已说明于如来藏不疑，于法身亦即无疑，现在进一步的说：若「于」所「说如来藏」及所说「如来法身不」可「思议」的「佛境界」，唯佛与佛所知，不是余人所能测知，「及」由佛善巧而作的大「方便说」。如是于佛所证及所说的，「心得决定」不疑的信解，那就可以「信解」佛「说」的「二」种「圣谛」义。「如是」，像上所说的不思议佛境界及善巧方便说的「难信难解」的大法，就是佛「说」的「圣谛义」。对这二圣谛义有所信解，是必由对如来藏，法身信解不疑谛而来，假使对如来藏，法身不能信解，亦必不能信解二圣义，是以对如来藏，法身信解不疑，确是非常重要，绝对不可忽略。

庚二 明圣谛义

辛一 总说二圣谛

壬一 标

何等为说二圣谛义？谓说作圣谛义，说无作圣谛义。

前文除指出圣谛体，并说圣谛有二种，但那二种圣谛并未说到，所以现问「何等为说二圣谛义」？接著「谓：说作圣谛义，说无作圣谛义」，是为二种圣谛。作圣谛，又名有量四谛；无作圣谛，又名无量四谛。圣谛说为有作无作，是从行而立名的：谓举小乘的观谛，望于后来的修持，还有大乘的观谛，需要继续的修作，所以名为有作谛；若举大乘的观谛，望于后来的修持，更没有余观可作，所以名为无作谛。圣谛又名有量无量，因二乘人能观智，是有限有量的，所以名为有量；佛的观智，是无限无量的，所以名为无量。天台宗曾依此说有四教四谛：藏教是生灭四谛，通教是无生灭四谛，别教是无量四谛，圆教是无作四谛。但据本经此中文说，只有有作圣谛与无作圣谛的二种，并没有如天台所说的四种四谛，不知天台依于那部经典作如此说。

壬二 释

癸一 作圣谛

说作圣谛义者，是说有量四圣谛义。何以故？非因他能知一切苦，断一切集，证一切灭，修一切道。是故，世尊！有为生死，无为生死，涅槃亦如是，有余及无余。

前标二种圣谛，此释二种圣谛。在解释中，先释作圣谛。「说作圣谛义者」，就「是说」的「有量四圣谛义」。量是限量的意思，有限有量，名为有量。如二乘人以有限量的智慧，观察四圣谛的谛境，只能了知其中的部分，若智若境都是有限有量的，所以称为有量四圣谛。「何以故」是问，意问为什么有作名为有量？要知二乘人的认识四谛，是由他人的教授，才得有余的知苦、断集、证灭、修道的有作四谛，并「非因」于「他」人的教授，「能知一切苦」，非因于他人的教授，能「断一切集」，并非因于他人的教授，能「证一切灭」，并非因于他人的教授，能「修一切道」。他人教授的他

人，是指的无上佛陀。如佛为声闻人说四谛法，声闻人依之修四谛行，佛为缘觉人说十二因缘法，缘觉人依之修十二因缘行。依他开示而修的二乘行人，不是依靠自力这样做的，所以一切都是有量，决不能知一切苦，证一切灭，彻底解决各项问题。

正因二乘不能了知一切苦，所以对于二种生死，但知「有为生死」，不知别更有那「无为生死」。有为生死，就是分段生死。分段生死，是由烦恼起作有漏业所感，所以称为有为。无为生死，就是变易生死。无为生死，是由无明住地和无漏有分别业之所资助，所以称为无为。正因二乘不知一切灭，对于二种涅槃，只知有余涅槃，不知别更有那无余涅槃。因为生死有二种，「涅槃」当「亦如是」，有「有余及无余」二种涅槃。二乘断四住地烦恼，远离有为的分段生死，所得涅槃尚有所余，名为有余。《佛性论》说：『二乘有三种余：一、烦恼余，谓无明住地；二、业余，谓无漏业；三、果报余，即意生身』。有此三种有余，所以称为有余。假定断尽五住烦恼，远离分段变易二种生死，所得涅槃，不像二乘那样的，还有三种所余，所以称为无余。无余涅槃是佛所证的，不是二乘人所证的，所以二乘不能证一切灭。或者有人这样问道：前文明说非能知一切苦等四谛，为什么现在只说苦、说苦灭？不说集道二谛？当知苦灭是果，集道是因，举果可以摄因，集谛之因摄在苦果之中，道谛之因摄在灭果之中，所以集道二谛就略而不论。

癸二 无作圣谛

说无作圣谛义者，说无量四圣谛义。何以故？能以自力知一切受苦，断一切受集，证一切受灭，修一切受灭道。

前已解说有作圣谛，现来解说无作圣谛。所「说无作圣谛义者」，是「说无量」的「四圣谛义」，无量是对有量说的，意显无有限量的意思，亦即究竟圆满的意思。不过在此所当注意的，就是有量与无量，看来像是对立的，实际有量是含摄在无量中的，并不是离了无量，另有什么有量的。如分段生死苦，是有量的苦谛，而分段与变易的两种生死苦，应名无量的苦谛，可见有量的分段生死的苦谛，就在二种生死的无量苦谛中之所含摄。如四住地

烦恼，是有量的集谛，而四住地与无明住地烦恼，名无量的集谛，可见有量的四住地的集谛，就在五住烦恼的无量集谛中之所含摄。如有余涅槃，是有量的灭谛，而有余与无余的两种涅槃，名无量的灭谛，可见有余涅槃的灭谛，就在二种涅槃的无量灭谛中之所含摄。如少分的所修道，是有量的道谛，而无量无边的圣道，名无量的道谛，可见少分所修道，就在无量无边的圣道中之所含摄。如是像这样的分析四谛，证知有量四谛，就在无量四谛之中，如将两者看成是对立的不同两法，那就大错特错！

「何以故」是问。意问佛所观谛，为什么是无作无量的？因佛对于四谛的认识，不是由于他人的教授，而是本于自己的自在智，「能以自」己的「力」量，了「知一切受苦，断一切受集，证一切受灭，修一切受灭道」。知一切苦显示无苦不知，断一切集显示无集不断，证一切灭显示无灭不证，修一切道显示无道不修。既然四谛都是一切，所以说为无量四谛；既然一切都已做到究竟圆满，从此以后更没有什么可作，所以说为无作四谛。如以苦说，《涅槃经》有这样说：『分别苦等有无量种，非诸声闻缘觉所知，我于彼经竟不说之』。不说变易生死苦，为二乘人所不知，就是分段生死苦，二乘人亦不能完全了知。苦谛如此，余集灭道三谛，当知亦然。因此，佛所观谛，称为无量。

四谛就名四谛好了，为什么在四谛上各加一受字？当知受这个字，就是新译的取。有漏生死苦，都是因受或说因取而生，从来是都与取不相离的，所以说为受苦。因取而产生生命果体，不论什么时候，领纳外在境界，必有苦乐等的五种不同感受，苦是五受之一，所以称为受苦。受集不但是烦恼的根本，亦是受生死大苦的基因，所以名为受集。从佛法的修学中，灭除世间的苦集，了知远离一切取，就可证得涅槃，所以名为受灭。修学灭受的圣道，终于使受灭除，所以名为受灭道。本此可知，取为生死的动因，假使不是取的作怪，吾人不会在生死中流转。如此，想证入寂灭的涅槃，必须远离生死动因的取，所以经中佛常要我们不可取等，原因就在于此。

仍有一个问题需要加以解决的：道谛不唯说为受道，在上又加一灭字，说为受灭道，究是什么意思？因只说受道，易为人误会，以为这是趣向求苦

受的道，不但与受道的意义，完全不相符合，且会使人不敢修道，现在加一灭字，说为修受灭道，表示这是修学趣求灭受苦的圣道，行者自然就会乐意的修此圣道。

壬三 结

如是八圣谛，如来说四圣谛。

前明圣谛，说有二圣谛义，每一圣谛，又分有作四谛及无作四谛的两类，「如是」分别，即有「八圣谛」，然而在「如来」方面，实际只「说」一种「四圣谛」，就是所谓无作四谛，唯有无作四谛，是佛之所知的，就佛所知而说，所以说为四谛。有说圣谛虽有有作无作的不同，而实不外苦集灭道四者，将其意分开来说，就成八圣谛，如再合起来说，就成四圣谛。所谓合说，就是将有作四谛摄归于无作四谛。这样，岂不是只有四谛？

辛二 别说四圣谛

壬一 二乘不尽

如是无作四圣谛义，惟如来应等正觉事究竟，非阿罗汉辟支佛事究竟。何以故？非下中上法得涅槃。

前总说二圣谛，现别说四圣谛。四圣谛虽说有二种，终于归结唯一四圣谛。「如是」，此惟一的「无作四圣谛义」，是甚深最甚深，难通达最难通达的，因而「惟」有「如来应等正觉」，于知苦、断集、证灭、修道的四「事」，能够得到「究竟，非阿罗汉辟支佛」二乘人，于此知苦等的四「事」，能够得到「究竟」。究竟，《胜鬘经宝窟》说有三种：㈠、解究竟，就是究竟了解四谛法相的一切染净因果；㈡、行究竟，就是对于所应修的四圣谛，苦集已经断尽，灭道已经修满；㈢、说究竟，就是悟是如实的体悟，说也就照所悟的如实的说出。佛陀具有这三种究竟，所以说为事究竟。二乘圣者对解、行、说的三事，都没有能够做到究竟，所以说为事不究竟。

「何以故」是问。意问二乘对于三事，为什么皆不能究竟？因为『圣谛是究竟圆满的，一极不二的；而二乘是渐次证悟的，由下而中而上的。无下中上的涅槃，悟则顿悟，得则顿得，所以「非」有「下中上法」的二乘，能

「得」究竟「涅槃」。二乘不过是向涅槃界，向菩提道』。二乘之所以渐次证悟，是因他们观四谛时，是随别渐观的，所以有下有中有上，不能究竟的除苦、断集、证灭、修道，也就不能证得大般涅槃。有说二乘人有钝根、中根、利根的差别：钝根名下，中根名中，利根名上，如是下中上的三根，都不能得究竟涅槃。有说有学圣者名下，无学声闻圣者名中，辟支佛名上，如是下中上的三类圣者，都不能得究竟涅槃。有说声闻名下，缘觉名中，佛陀名上。《涅槃经》说：『声闻之人，以小涅槃而般涅槃，缘觉之人，以中涅槃而般涅槃，诸佛如来，以上涅槃而般涅槃』。涅槃体性本是平等平等，没有什么三种涅槃的差别，不过由于如来所得的涅槃已经究竟，所以说为事究竟，二乘人所得的涅槃还未究竟，所以说为事不究竟。

壬二 如来究竟

癸一 略说四谛

何以故如来应等正觉，于无作四圣谛义事究竟？以一切如来应等正觉，知一切未来苦，断一切烦恼上烦恼所摄受一切集，灭一切意生身，除一切苦灭作证。

前说二乘于圣谛事未得究竟，此说如来于圣谛事已得究竟。首先问曰：「何以」原「故」说「如来应等正觉，于无作四圣谛义事」，已经得到「究竟」？答案是：「以一切如来应等正觉」，能「知一切」的「未来苦」。原因诸佛如来，不但断除烦恼，习气亦已荡尽，未来的果报绝对不起，所以说知未来苦。苦本通于三世，佛亦知三世苦，但最重要的在知未来苦毕竟不生，因过去苦已经过去，现在的苦易于知道，未来的无有穷尽，正是二乘所要远离的，而佛已拔除苦的根源，所以知未来苦不会再来。

诸佛如来能「断一切烦恼上烦恼所摄受」的「一切集」，不是断除部份集谛的烦恼。此中烦恼，是指根本烦恼，亦即无明住地；上烦恼，是指随烦恼，亦即四住地烦恼。此二烦恼，通摄分段、变易二种生死的因尽，所以说摄受一切集，亦即一切烦恼无不包含在里面，诸佛断尽一切烦恼，没有任何残余的烦恼甚至习气未断。正因烦恼断尽无余，所以不独能灭分段生死的色

心和合身，亦能「灭」除「一切」变易生死的「意生身」。如是「除一切苦」而得于「灭作证」。苦集灭的三谛都已讲到，但道谛在文中没有提及，可能是译文有所脱落，因在唐代菩提流志所译的〈胜鬘夫人会〉，明显的说到灭道二谛：『能证一切意生身蕴所有苦灭，及修一切苦灭之道』。这样的讲到道谛，四谛说就已圆满，应将道谛在此补充说明，不然，四谛就不圆满。

癸二 特明灭谛

子一 因果相即

世尊！非坏法故，名为苦灭，所言苦灭者，名无始无作，无起无尽，离尽常住，自性清净，离一切烦恼藏，世尊！过于恒沙不离不脱不异不思议佛法成就，说如来法身。

前文略说四谛，现在特明灭谛，灭谛所以特再别明，因为有人误会苦灭，有个什么法被毁坏了，所以不得不再加说明。此中所明的灭谛，即佛所证的圣谛，亦即如来藏法身。为此，胜鬘复尊一声「世尊」！然后续对佛说：所谓灭苦，小乘圣者以为坏法得灭，如灭分段生死的苦集，是即名坏法灭，但事实上，并「非」是灭「坏」惑业苦「法，名为苦灭」谛。二乘所以认为坏法名灭，因为他们入无余涅槃界，就以为灰身泯智，不再论说有个什么。但佛所说的苦灭谛，并不是这样的，除去了杂染法，还有清净法在，怎么可说坏法名灭？如现在所说的革命，不但是破坏一切，而是更要建设一切的。如只破坏而不建设，那叫什么革命？革命又有什么意义？

或有人问：二乘灭分段生死的苦集，说他是坏法灭，大乘灭变易生死的苦集，为什么不是坏法灭？这两者不能相提并论，因为大乘佛法行者，从佛法的修学中，了达变易生死的因果，原本是不生的，现在亦无所灭，无灭而灭，假名为灭。《大品经》说：『若法前有后无，诸佛菩萨则有罪过』。由这证知，大乘不可说坏法灭，与小乘自以为有法坏灭，当然是不完全相同的。

如此，应知佛「所言」的「苦灭」谛，是不可思议的无累湛然的妙有常在。为什么这样讲？因所谓灭圣谛，是「无始无作」的：本来就有的，所以说为无始，不是生因所造的，所以说为无作，或说无始，所以无作，假定有

所作性，必然就有它的开始，那就不得说为无作。正因灭圣谛，是无始无作，所以也就「无起无尽」。起是约本无今有说的，既然不是本无今有，当然也就没有生起；尽是约有已还无说的，既然不是有已还无，自然也就没有灭尽。佛所证得的灭圣谛，是属不生不灭的无为法，不像有为有漏的苦集，无漏有为的道谛，有生有灭，那有起尽？

不生不灭的无为涅槃为「离」，就是远离一切烦恼，为「尽」，就是灭。为断为离为灭为尽的涅槃，是没有变易的「常住」法，是无染污的「自性清净」。原因『一切杂染法，在自性涅槃中，从来就不相关涉。灭如日光，生死法如黑暗。光是光，暗是暗，光力不强时，似与黑暗相合，其实光明还是离黑暗的』。此离尽常住而自性清净的灭谛，在凡夫位上为诸烦恼之所隐覆时，固然没有为诸烦恼所染，到了佛果位上无诸烦恼而显现时，自更没有烦恼可染，所以佛所证得的灭圣谛，绝对是常住清净的。

如是远「离一切烦恼藏」，那「过于恒」河「沙」数那么多的「不离、不脱、不异、不思议」的「佛法」，是都获得「成就」，不再名为如来藏，而「说」为「如来法身」了。在自心中捣乱的烦恼，与灭亦即如来藏性，从来是离是尽的，根本不发生怎样的关系，但无边功德性与灭谛，刚刚是相反的，就是两者从来没有分离过，没有脱开过，是无二无别，浑然一体的，绝对不可看成是两个不同的东西。自性清净的常住涅槃，好像具有光与热的太阳，至于所摄持的佛果位上的十力、四无所畏、大慈大悲等不思议功德，就好像光明一样，有光必然就有太阳，有太阳也就必然有光明，光明与太阳，从来没有相离过。如上所说的无边功德，虽也本为众生之所摄持的，但因为诸障染之所蒙蔽，一旦离障显现的时候，一切功德当下成就，亦即名为如来法身。法身，经中常说是诸大功德聚，或者就是大般涅槃，亦即果地圆满显发的灭谛。

世尊！如是如来法身，不离烦恼藏，名如来藏。

讲到这儿，胜鬘复尊一声「世尊」！然后再对佛说：如上，像上所说离障显现一切功德之所成就的「如来法身」，当它为烦恼所缠，「不离烦恼」

覆「藏」时，但「名」为「如来藏」，不得名为法身。如来藏与法身，原本是一体的，并没有什么差别，所以有时说为如来藏，约在因中没有离烦恼缠说的；有时所以说为法身，约在果上已离烦恼缠说的。在因中为烦恼缠的如来藏，虽还没有成就不思议佛法，但过恒沙功德不思议佛法，从来为如来藏之所摄持，根本没有离开过如来藏。如是无二无别的如来藏及法身，就是四谛中的灭谛。前文讲到如来藏处，曾经说到甚深难知的圣谛，而这圣谛不是别的，就是无作圣谛中的灭谛。圣谛甚深，如来藏及法身亦复甚深。

子二 理智一如

丑一 标宗

世尊！如来藏智，是如来空智。世尊！如来藏者，一切阿罗汉辟支佛大力菩萨，本所不见，本所不得。

前明果位上的法身，不离因位中的如来藏，是说因果的相即不离；现说所证的谛理，与能证的智慧，是理智一如而不是隔别的。到此，胜鬘复尊一声「世尊」！然后续对佛说：「如来藏智」，即「是如来空智」。为什么这样讲？要知如来藏智是指因地的智，如来空智是指果位的智，虽说有因智与果智的不同，而实因智就是果智，彼此相即不二的，不能将两智看成有什么差别。因地的如来藏智，虽说是众生本来具有的，但其功用还没有显发出来，仍然被烦恼之所盖覆，其后由于依法如实再修学，到了修学成就的时候，将因地的如来藏智，究竟圆满的显发出来，不再为烦恼所盖覆，就转名为如来空智，可见如来空智，并不异于如来藏智，原是一体并没有什么不同的。

如来藏原本是诸法理性，亦即所谓一切诸法空性，为什么要在下面加一『智』字，说为如来藏智？这是为了以智照理，显示智理是不二的。前曾一再说到，如来藏中本具恒沙功德，而在恒沙那么多的功德中，以般若为最重要，因唯般若能摄恒沙功德，其他功德是没有这种功能的。如是以般若智，观照如来藏性，即智即理，即理即智，智外无理，理外无智，是为真正理智一如。

印顺大师的讲记中说：『说到如来空智，一般总以为如来智，不但知空，也知不空；有空智也有不空智。然依本经，如来智即是空（性）智。如来智究竟证入平等法空性，也能究竟了知无边法相。通达种种法相智，也是从不离空智，即空智所起的方便用。一样的离相，一样的无所得，一样的无漏出世间，所以如来智同名空智』。如来有了这样的空智，就不会再被恒沙烦恼所覆，所以证得清净法身。假定以为另有一个不空智，那就不合本经的意趣。

胜鬘复尊一声「世尊」！然后续对佛说：像这理智一如的「如来藏」的深义，是未断无明住地烦恼的「一切阿罗汉」，一切「辟支佛」，一切「大力菩萨，本」来「所不」曾「见，本」来「所不」曾「得」的，因这唯是如来智所观照的境界。二乘等正因没有证见如来藏，所以不得出烦恼缠，证得清净法身。二乘圣者不见不得，自是没有什么问题，大力菩萨的智慧，高过声闻行人，为什么也是如此？《涅槃经》说：『十住菩萨为无我轮之所惑乱』；又说：『十住菩萨，见法有性，不见佛性』。由此，可以证知大力菩萨，同样没有得到空智，同样未能证见如来藏性而得清净法身。地上大力菩萨尚且如此，地前菩萨更不用说。

丑二 释义

世尊！有二种如来藏空智；世尊！空如来藏，若离若脱若异一切烦恼藏；世尊！不空如来藏，过于恒沙不离不脱不异不思议佛法。

前是标宗，此是释义。为解释声闻等不见不得的如来藏，胜鬘复尊一声「世尊」！然后续对佛说：上面所说的如来藏空智，是可照于空不空的二如来藏，是以应知「有二种如来藏空智」。二种如来藏到下再说，现先说明二种如来藏空智究是什么。《宝性论》说：『如是以何等烦恼，以何等处无，如是如实见知，名为空智；又何等诸佛法，何处具足有，如是如实见知，名不空智。如是明离有无二边如实知空相』。空智是了达空如来藏的，不空智是了达不空如来藏的。离有无二边如实知空相，是明能了二种如来藏智，都称为空智的所以。

「世尊」！胜鬘这样尊声佛陀后说：空智所照的「空如来藏」，究是什么意思？当知所谓空如来藏，意说众生无始以来所本具的如来藏，虽说无始就为一切烦恼垢所缠缚，但如来藏是如来藏，烦恼是烦恼，二者从来不曾融合为一，约如来藏的「若离若脱若异一切烦恼藏」说，亦即是约烦恼毕竟空说，名为空如来藏。《起信论》更清楚的说：『空者，一切烦恼无始以来不相应故』，是以空如来藏，并不是说如来藏本身没有它的体性，而是说如来藏与一切烦恼，是若离若脱若异的，或简单的说是离一切烦恼的。如来藏本性是清净的，不生不灭而常住的，怎么可以说空？如宝珠跌落在粪坑里，粪坑虽是极为污秽肮脏的，但宝珠仍然保持它的清净，并不随污秽而污秽。众生在生死中流转不息，如来藏为诸杂染重重包围，同样没有随杂染而杂染，始终保持如来藏的本性清净。

「世尊」！胜鬘复尊声佛陀后说：空智所照的「不空如来藏」，又是什么意思？谓如来藏的自体，从来是就具有「过于恒沙不离不脱不思议佛法」，亦即是说具一切功德的，名为不空如来藏。《宝性论》中有颂说：『不空如来藏，谓无上佛法，不相舍离相，不增减一法』。意说不空如来藏，在圣位没有增加一法，因为无上佛法本自具足，从来没有舍离过清净自体；在凡位没有减少一法，因为如来无为法身，本来是自性清净的，那里会减一法？

总之，如来藏原本只是一个：约它不与染法相应而离一切妄染，说名空如来藏；约它具足恒沙功德而与净法相应，说名不空如来藏。空如来藏显示非有，不空如来藏显示非无，非有非无，名为中道，中道之法，名之为佛。

本经这里说的二种如来藏，就是《起信论》所说的二种真如。如该论说：『此真如者，依言说分别，有二种义。云何为二？一者如实空，以能究竟显实故；二者如实不空，以有自体具足无漏性功德故。所言空者，从本已来一切染法不相应故……乃至总说，依一切众生，以有妄心，念念分别，皆不相应，故说为空。若离妄心，实无可空故。所言不空者，已显法体空无妄故，即是真心；常恒不变，净法满足，故名不空。亦无有相可取，以离念境界，唯证相应故』。真如空，就是空如来藏，真如不空，就是不空如来藏。在空、不空上，加如实二字，显示所说的空与不空，不是虚妄不实的，是就法

体的本相，而作如此说的。

不特本经说有二种如来藏，《楞伽经》亦说有二种如来藏：㈠、阿赖耶识是空如来藏；㈡、具足无漏熏习是不空如来藏。二经所说，看来好像是不同的，实际是不相违背的。本经说烦恼隐覆真实名空如来藏，是就所出离说；《楞伽》说阿赖耶名空如来藏，是就所舍说的。本经说真如理性具恒沙功德名不空如来藏，是就所显说的，《楞伽》说无漏熏习名不空如来藏，是就所生说。

世尊！此二空智，诸大声闻能信如来。一切阿罗汉辟支佛空智，于四不颠倒境界转，是故一切阿罗汉辟支佛，本所不见，本所不得。一切苦灭，唯佛得证，坏一切烦恼藏，修一切灭苦道。

甚深最甚深的如来藏法门，什么人能够信解？胜鬘尊声「世尊」！然后对佛说：「此」有空义与不空义的「二空智」，钝根声闻行者，暂还不能信解，唯有「诸大声闻」，如舍利弗、须菩提、富楼那等广慧声闻，「能」够「信」受「如来」所说，认为佛所说的，确实是这样的，因而回小向大，走上菩提大道。就言教说，大声闻众虽能信受如来所说，就证悟说，那就不是「一切阿罗汉辟支佛空智」所能了知。佛与二乘同样是空智，为什么佛有二空智，二乘人觉了都没有可能？

当知大圣佛陀与二乘圣者，所得虽同名为空智，但功能是有不同的：二乘人的空智，只能净除一分烦恼，不能净除一切烦恼，只能随分的离于相，但是又复执著于空，唯「于」无常、苦、无我、不净的「四不颠倒」的「境界」上「转」。原来众生有四颠倒，就是不净计净，苦计为乐，无常计常，无我计我，因此而流转生死中。可是二乘圣者，从佛法修学中，已远离了这四颠倒，但又于四不颠倒境界转。如来藏性所具常乐我净的四德，二乘人不但对之没有认识，反而将常德妄执为无常，将乐德妄执为苦，将我德妄执为无我，将净德妄执为不净，亦即于常等的四德上，妄起无常等的四倒，是为于四不颠倒境界转，不能证入如来藏智。

以「是」之「故，一切阿罗汉」，一切「辟支佛」，于如来藏，「本所不见，本所不得」。至于「一切苦灭」的灭谛，「唯佛」与佛始能「得证」。佛之所以得证如来藏而成就法身，是由「坏一切烦恼藏」而来，而坏一切烦恼藏，是就又从「修一切灭苦道」的关系。当知所谓『一切苦灭』等四句，就是说的无作四谛。因而唯佛能见得如来藏空智，二乘不见不得如来藏空智。

在此所成问题的：在三乘中为什么只说声闻能信而不提及缘觉与菩萨？当知在三乘中，菩萨是直往的大根性人，缘觉是较为利根的行人，声闻是最劣的钝根行人，最劣的声闻行人，对佛所说二种如来藏空智，尚且能够信解得过，利根的缘觉，大根的菩萨，能够信解自更不成问题，所以略而不说。经中说的大声闻，是指能够回心的声闻，不愚于法的声闻，是具有广慧的声闻。

辛三 结成一灭谛

壬一 简妄存真

世尊！此四圣谛，三是无常一是常。何以故？三谛入有为相，入有为相者是无常，无常者是虚妄法，虚妄法者非谛非常非依。是故苦谛集谛道谛，非第一义谛，非常非依。一苦灭谛，离有为相，离有为相者是常，常者非虚妄法，非虚妄法者是谛是常是依，是故灭谛是第一义谛。

依如来藏处说圣谛，明有作无作二圣谛，在此二圣谛中，有作圣谛是不究竟的，无作圣谛是究竟的，不论究竟不究竟的圣谛，各有四圣谛义，而无作四圣谛，是甚深最甚深的，惟佛得以究竟，现从无作圣谛中，再作一简单的抉择，说明前三谛是虚妄不究竟的，究竟而真实的唯一灭谛。为什么这样说？胜鬘尊声「世尊」！然后对佛说：「此四圣谛，三是无常，一是常」。常的就是究竟真实，无常就是虚妄不究竟。

「何以故」是问。意问于四圣谛中，为什么要分无常及常？当知「三谛入有为相」中。为有为相的三谛，是指苦集道的三者。苦集二谛是有漏有为法，道谛是无漏有为法。不论有漏无漏，只要是有为法，必然会有生住异灭的四相，或说生住灭的三相，或略说生灭二相。苦等三谛既皆「入」于起灭

变异的「有为相」，证明它们「是无常」的，凡是「无常者」，必然「是虚妄」不真实「法」。无常的「虚妄」不真实「法」，自是「非谛非常非依」。谛是真实不颠倒的，虚妄法是虚假不真实的，怎么可以说之为谛？无常生灭的，自亦不可说为真常？刹那不住的有为，不是为究竟依止，亦即不能作染净的依持，那有资格可以说为真依？

以「是」之「故，苦谛、集谛、道谛，非第一义谛，非常非依」。在此成问题的：苦集二谛属于有漏杂染法，说它是虚妄不真实，当然没有话说，亦没什么可疑，道谛是无漏清净法，不是三界心心所虚妄分别，怎么亦可说为虚妄？当知道谛虽不是虚妄法，但因它是有所造作的，有所造作的就不是真，不真自然是虚伪，所以非常非依。既是非常非依，不但苦集二谛应舍，就是道谛亦应舍。所以《金刚经》说：『法尚应舍，何况非法』？是以苦、集、道三谛，都不得称为第一义谛。

苦等三谛既都不可说为第一义谛，那就当然唯「一苦灭谛」，是「离有为相」而得说为无为。凡是「离有为相」的无为，绝对「是常」住法。凡是无为「常」住法，必然是「非虚妄法」，而「是谛」实不虚的，「是常」住而不生灭的，「是」究竟所「依」止而不是不可依的。既然唯是真实常住的，是真正的归依处，「是故」唯有「灭谛是」不可思议的「第一义谛」。

在此同样成问题的：苦集灭道，大小乘经，都是说为四谛，为什么本经说苦集道非谛？是不是佛陀亦会自语相违或前后矛盾？不！佛是一切智者，怎会自语相违？本经所以说苦集道不是谛，是约这三者不是佛所觉证的第一义谛而说。假定约世俗法有它的作用说，虽不是究竟真实的法，亦可将之说名为谛的。如《阿含经》中，佛常说到『无常是苦』的这话，并确实是苦的，没有那个可说这不是苦。又如佛说八正道是道，是行入涅槃唯一而不许别异的正道，是向上、向善、向解脱所经的正轨，依此始能确证寂灭涅槃，没有那个可说这不是行入涅槃的圣道。所以约世俗说苦集道为谛，不但没有错，也没有什么矛盾的地方！

印顺大师的《讲记》中，对这段经文有很好的论说，现特引录于此：『约四谛辨二谛，声闻乘学者中，有不同的论说。如《毘婆沙论》（七七）有四家说；《顺正理论》（五八）有五说。也有立苦集道三谛是世俗，灭谛是第一义的，与本经一致。《般若经》说，四谛都是假名说，是世俗谛，而四谛的法空性，是第一义谛，这是因灭谛也通假名施设，而难言寂灭，是第一义，也即与本经的灭谛说相近。三谛是世俗，灭谛是第一义，古有此说，本经也依此作论』。是以同样是四谛，不妨有各种说法，如以为矛盾那就错了！

壬二 遮倒示正

癸一 遮倒见

子一 总遮凡小

不思议是灭谛，过一切众生心识所缘，亦非一切阿罗汉辟支佛智慧境界。譬如生盲不见众色，七日婴儿不见日轮。苦灭谛者亦复如是，非一切凡夫心识所缘，亦非二乘智慧境界。凡夫识者，二见颠倒；一切阿罗汉辟支佛智者，则是清净。

在前简妄存真当中，显示不论什么法，如果不是真实的，就不得名之为谛，而结归到『灭谛是第一义谛』。但这不是凡夫之所能见，亦不是二乘所能证得，乃是超凡绝圣的境界，所以现在特别再来遮除种种倒见，以示正义。于中，先遮凡夫及小乘的错误见解。

「不思议是灭谛」，因这是超「过一切众生心识所缘，亦非一切阿罗汉辟支佛智慧」所能了知的「境界」。一灭谛理，出此凡圣境界，所以称为真实，亦即是不思议。众生的心识，是虚妄分别的，不能缘到不思议的灭谛，是可以想像的；二乘的智慧，只是生空智，所以亦不能了达不思议的灭谛。「譬如生盲不见众色」，是说一个生下来眼睛就瞎了的生盲，不论眼前有著多么多的五彩缤纷的颜色，总是没有办法可以见得到的。这喻烦恼完全未断的凡夫，对于如来藏、法身、苦灭谛、大般涅槃，是也一点没有办法可以体见的。所以说『过一切众生心识所缘』。众生心终日在散乱中，不是分别这

个，就是分别那个，而且在烦恼的蒙蔽下，对于什么东西的分别，都是不正确的，怎能体见无分别不思议的灭谛？又如「七日婴儿不见日轮」，是说生下刚刚七日的婴儿，虽可看到其他各式各样的颜色，但是不能正见光线强烈的日轮，因为婴儿的视线很弱，遇到强烈的日光，眼睛就没法睁开，怎能见到日轮？这喻已断四住烦恼的二乘，虽有清净的空智，其心得到寂静，不会像凡夫那样的东想西想，但因所得空智还没有究竟，不能正见如来藏、如来法身，其道理是一样的，所以说『非一切阿罗汉辟支佛智慧境界』。

接著文中正式合法说：是第一义谛的「苦灭谛者亦复如是」，既「非一切凡夫心识所缘」的境界，「亦非二乘智慧」所能了知的「境界」，为什么不是凡夫所能缘的？原因「凡夫」的心「识」，经常生起「二」种妄「见」，不断在「颠倒」惑乱中转来转去，怎能正见苦灭谛的真相？二见是很多的，如执有生有灭是二见，执常执断是二见，执一执异是二见，执来执去是二见，执有执无是二见，执有边无边是二见。『总之，众生所认识的一切，都是相对的，于相对的而执为实有，所以一切都是二见』。正因为二见是很多的，所以经中没有说明那二种见。颠倒，就是常乐我净的四倒。为什么不是二乘智慧所了知的境界？原因「一切阿罗汉辟支佛」的「智」慧，虽说是清净的，亦即所谓空智，但二乘人的空智，是极为浅薄的，所以不能见深远广大不思议的苦灭谛。如上喻法合说，证知不思议的灭谛，确是超凡绝圣的境界，不是凡夫心识所缘，不是二乘智慧所知。

子二 别遮凡夫

丑一 遮二见

边见者，凡夫于五受阴，我见妄想计著，生二见，是名边见，所谓常见断见。见诸行无常，是断见，非正见；见涅槃常是常见，非正见；妄想见故，作如是见。于身诸根，分别思惟，现法见坏，于有相续不见，起于断见，妄想见故。于心相续愚暗不解，不知刹那间意识境界，起于常见，妄想见故。此妄想见，于彼义若过若不及，作异想分别若断若常。

上说二见是有多种的，现在来遮凡夫所有的断常二边见，因这断常二见，是乖于中道的，所以目之为边。「边见者」，是明断常二种边见的怎样生起。「凡夫于五受阴」，不知它的假名和合，而于其上生起「我见」，以为有个实在自我，由此我见为本，生起种种「妄想计著」，于是「生」起「二」种执「见」，当知「是名边见」。如是二种边见，就是通常说的「常见断见」。印度宗教以及哲学学者，所起执见确实是很多的，如说六十二见，百八见等，可以证知。不论是怎样的执见，皆依我见为本，所以经说：『六十二见，以身见为本』。从我见而生起的执见，既然是很多的，为什么现在只举断常二见来说？『因佛法宗本，为生死流转与解脱涅槃法。于此二而引生的倒见，不是误认为常住的，就是错执为断灭的』。不论执常执断，都无法建立生死流转与涅槃还灭，所以大圣佛陀，以敏锐的智慧，断定这是错误的思想执著。

讲到二见，本经有两种解说：先就生死涅槃明起断常二见，次就色心二法明起断常二见。

如「见诸行无常，是断见，非正见」。行是迁流造作的有为生灭法，如组合生命的五阴，总是在刹那的生灭变化中，演变到最后总归是要坏灭的，绝对没有那个五阴，可以永恒的存在，众生见到这个生命结束后，以为从此什么都没有了，于是生起五阴断灭的断见，不用说，这不是正确见到生命的正见。要知五阴组合的生命体，虽说最后必然会要崩溃，但它相似相续的，还有新生命而来，并不是这生命结束，就什么都没有了，怎么可以妄起断见？若「见涅槃常，是常见，非正见」。涅槃是离生死而证得的，一般以为是常住的，所以有人这样说，涅槃实是常的，现在见之为常，乃是如实而见，应该说是正见，怎可说为边见？要知涅槃虽说为常，是因缘常，非定性常，如果取为性常，当然是属边见，怎可说为正见？可是世间众生，见到生死无常灭坏，就于诸行生起断见，见到涅槃无为永寂，就于涅槃生起常见。殊不知这都是由「妄想见」而「作如是」的执「见」。不契于正理，不符合事实，所以是不正见，不是我佛所能同意的。这是就生死涅槃所起的断常二见说，下面再就色心二法所起的断常二见说。

如「于」有情「身」分所具的见色闻声等的「诸根」，加以「分别思惟」，结果，于「现法」中，只能「见」到身分的诸根「坏」灭，而于未来世还有生命果报的现起，不能如实的见到，所以说「于有相续不见」，正因不能明见三有的相续，所以就在根坏上「起于断见」，认为从此什么都没有了。殊不知现实生命体上的诸根坏灭，当未来新生命继续而来时，仍有见色闻声等的诸根现起，怎可执为什么都没有而起断见？所以断见，不合正理，不符事实，只是「妄想」的执「见」而已，不能认为是正确的知见。众生不但对于色根认识不正确，就是对「于心」法的「相续」而起，也是「愚」痴「暗」昧的，「不」能如实的「解」了，以为是湛然常住的。殊「不知刹那间」生灭相续的「意识境界」，根本还是生灭无常的，在生灭无常上「起于常见」，这不是颠倒是什么？如小儿见旋火轮的旋转不息，以为是循环而不断绝，同样是一大错误！心识既是前后相继不断，并不是永恒常住的，而于其中生起常见，当然亦是由「妄想见」而来，并不是正见所见。

于诸根上起断灭见，是唯物论思想的必然结论，认为不论什么，过去就没有了；于相续心上起常见，是唯心论思想的必然结论，认为不论什么，总是永恒常住。佛陀认为这两类思想，都有极大的危险性，所以佛为众生说法，每一谈到断常二见，总是不遗余力的予以痛斥！

「此」若断若常的二种「妄想见」，都是「于彼」生死涅槃以及色心二法的真「义」，不能恰到好处的，或是太「过」，或是「不及」，而「作异想分别」，由这异想分别，这才生起「若断若常」的执见。意谓：由于异想得太过，执取实在事相，所以就生起常见；由于异想得不及，谤无实在的世事，所以就生起断见。如生命体上的色根，本是业果不失的缘起法，根本不是坏灭没有，现在损减色根未来相续的功能，见到色根的暂时坏灭，即否定业果不失的缘起法，而于其上计执断灭，这不是不及的异想分别是什么？再如生命体上的心识，本是相续不断的在活动，根本不是永恒常住的，现在增益心识为涅槃常住，而于其上计执是常，这不是太过的异想分别是什么？而这过与不及的断常二见，就是上来所说的二种边见。

丑二 遮颠倒

颠倒众生，于五受阴，无常常想，苦有乐想，无我我想，不净净想。

前遮断常二见，此遮四种颠倒。世间「颠倒众生」，对「于五受阴」的生命果报体，不能正确的了解，而起错乱的认识：如五受阴的诸行，明明是生灭「无常」的，他却错乱的生起「常想」的颠倒，以为世间一切都是常的；五受阴所感受的一切，明明都是逼迫性的痛「苦」，他却错乱的生起「有乐想」的颠倒，以为感受到的都是快乐；五受阴组织的生命体，明明是「无」有实在自「我」的，他却生起有我的「我想」的颠倒，以为生命体内有个实在自我；五受阴的诸行，明明是有漏「不净」的，他却生起清「净想」的颠倒，以为生命清净得一尘不染。像这种种的妄计，不是颠倒是什么？『颠倒以见为体；于法必先现有错乱的倒想，而后才成为倒见，所以经中都称为倒想』。世间的凡夫以及外道，无不具有这四种颠倒的。

子三 别遮二乘

一切阿罗汉辟支佛净智者，于一切智境界，及如来法身，本所不见。

前明凡夫二见及四颠倒，此明二乘所有的净智。净智是对凡夫二见及颠倒的垢染说的。「一切阿罗汉」圣者，一切「辟支佛」圣者，是都具有清「净智」的，以此清净智观察世间的诸行无常等，虽能无倒的如实了知，但「于」如来「一切智」所了知的如来藏甚深「境界，及」如来藏离诸烦恼缠缚而成就的「如来法身」，还是「本所不见」的。换句话说：二乘人的净智，对于众生所执著的常等，虽能了知是无常等，但对因地的如来藏及果位的如来法身，仍是没有办法得到正确的认识，且如执著无常、苦、无我、不净，确是无常、苦、无我、不净，是就又成颠倒。『否定生死法，而不能肯定的正见涅槃的常乐我净，所以还不是究竟的正确的知见』。所以二乘的净智，虽胜于凡夫的二见颠倒，但仍不能缘一切智境界。

癸二 示正见

或有众生信佛语故，起常想乐想我想净想，非颠倒见，是名正见。何以故？如来法身，是常波罗密，乐波罗密，我波罗密，净波罗密。于佛法身作是见者，是名正见，正见者是佛真子，从佛口生，从正法生，从法化身，得

法余财。

佛法所最特别重视的无过正见，因为正见是德行的根本。如《杂含》二八．七五〇经说：『诸善法生，一切皆明（慧）为根本……如实知者，是则正见』。没有得到佛法正见，是就无法得到正法，所以遮倒见后，接著示正知见。在遮倒见中，凡夫小乘固皆没有得到正见，就是权小菩萨亦未得到正见。如此，难道凡小以及权乘菩萨永远不能得到正见吗？如真不能得到正见，修学佛法岂不危险？不能这样的讲，是亦可得正见，不过不是自己智力证知，而是信佛言教所得到的。所以严格说来，智力证知的究竟正知正见，唯佛始能具有，可知想得正见是不容易的。

信佛言教而得正见是怎么回事？经说：「或有」一类具有大乘种性的「众生」，或是回小向大的二乘行人，听到佛陀宣说法身或大涅槃，具有常乐我净的四德，深「信佛」所说的「语」言，而于法身或大涅槃，生「起常想乐想我想净想」，认为确实是这样的，佛陀所说非常的对，如是所生的常乐我净想，「非」是「颠倒」错乱的妄「见，是名」如实的「正见」。

可是问题来了：前面明说于五受阴，起常等想名为颠倒；现在同样是起常等想，「何以」原「故」名为正见？虽说同样是起常等想，但所望的对象不同：凡夫于生灭有为中，妄起常乐我净的四想，自是错误的，所以名四颠倒；今就如来法身果德，真起常乐我净的四想，自是正确的，所以名为正见。经说：『世间常乐我净有字无义，出世常乐我净有字有义』。因为有著这样的差别，所以一为颠倒，一为正见，两者不能相提并论。要知无常苦无我不净，是生死法中的四种大患，为了对治这四种大患，特别宣说如来法身及大涅槃，具有常乐我净的四德。如是明显的，一为颠倒，一为正见，佛法行者应善分别！

为什么定要这样分别？因为「如来法身」，确实「是常波罗密，乐波罗密，我波罗密，净波罗密」。既不同于凡夫在五受阴上所计执的常乐我净的四种颠倒，亦不同于二乘于诸行上所计执的无常苦无我不净的四种颠倒，而是随顺佛说，不是虚妄计度，所以是正见不是颠倒。佛果位上如来法身所具

有的常乐我净的四德，说是不颠倒就好了，为什么一一说为波罗密？波罗密，除了到彼岸义，还有事究竟的意思，或事究竟成办的意思。最高无上的佛果，所有一切的一切，无不是究竟圆满的，法身所具的常乐我净的四德，自亦是圆满究竟的，无有一丝毫的欠缺，所以一一名为波罗密。《智度论》说：『智度是真波罗密，菩萨因佛慧而得波罗密名』。

印顺大师的《讲记》中说：『如来法身，超越于时间性，无前无后，无始无终，无生无灭，所以是常。《涅槃经》说：「无苦无乐，是名大乐」。离去凡常的苦乐，不再有恼乱、烦动、变易，得究竟安稳的不系乐。我即大自在，佛于一切法自在，名为法王。佛离一切系缚，离一切杂染尽，名大净。如来藏本也具此常乐我净的，但如来法身，才圆满的成就显发了常乐我净的功德』。正因如来法身，圆满显发常等四德，所以一一名为波罗密。

如来法身如此具有常乐我净的四德，佛法行者，对「于佛」的「法身」，能「作」如「是见者，是名正见」。得到如此「正见者」，方可说「是佛」的「真子」。反过来说，没有得到这样的正见，自就没有资格称为佛的真子。有了正见始堪称为佛的真子，因为从此定能绍继佛位。二乘圣者虽有净智，但因未得如是正见，只可称为佛的庶子，或被讥为婢子，不得说为如来嫡子，可称为佛陀嫡子的，唯有趣向佛果的菩萨。菩萨接受佛陀教化，亲闻佛口宣说正法，从而得到佛的气氛，所以说为「从佛口生，从正法生，从法化生，得法余财」。有将前三句配合闻思修的三慧。如《胜鬘经宝窟》卷下说：『从佛口生，是闻慧也。教出佛口，依之生解，名从佛口生。从正法生，是思慧也。思从理起，名正法生。从法化生，是修慧也。行德先无，今时忽起，名为化生』。有将前三句配合声闻等的三乘：从佛口生，是指回趣的声闻，因为声闻亲闻佛口所说的音声而悟证的；从正法生，是指回趣的缘觉，因为缘觉不直接的亲闻佛陀说法，而是直观十二因缘而悟证的；从法化生，是指直往的大乘菩萨，因为大乘菩萨由大乘法的化导而发心求证无上菩提的。还有专就大乘菩萨说这三句的：从佛口生，是佛真子的亲因；从正法生，是佛真子的助缘；从法化生，是真佛子的依持。虽有多种不同说法，但每一种是都可以讲得通的。

得法余财，是说佛弟子中，有依佛的教法认真修学，而得证悟解脱，是为得到法的余财，亦即得到少分的圣财。假使只是布施、持戒，求得人天的福报，虽能享受人天的快乐，但因没有得到佛法的气氛，不能说是得法余财。有说对于佛法理解是理解，但只得到少分的理解，未能得到究竟的证悟，所以说为得法余财。有说佛在世时，自己悟到缘起正法，并以正法施给众生，是为佛法正财，到了佛灭度后，有能信解如来的正法，并以正法自行化他，是为得法余财。好像世间的儿子，得到父亲的遗产，有的只得有形的财宝，有的能得无形的道德、学问、高尚人格。虽说同样是得父亲遗产，当以得到德学人格为最理想，因这是无价之宝，不若有形财物可以用罄！如就大乘菩萨说，得法余财是指大悲，唯有大悲心始能成就一切自利利他的功德法财。

戊三 如来依因——一依

己一 出依体

庚一 约胜以简劣

世尊！净智者！一切阿罗汉辟支佛智波罗密。此净智者，虽曰净智，于彼灭谛尚非境界，况四依智！何以故？三乘初业不愚于法，于彼义当觉当得，为彼故，世尊说四依。

佛法最极重要的一个论题，无过建立生死流转与涅槃还灭，但依什么建立这二大律，当然是个问题。为此，大小乘的各派学者，各各提出他们认为可作所依的法：如唯识学说依阿赖耶识，建立生死流转与涅槃还灭；本经是属真常系的大乘，则以如来藏（灭谛）为生死流转与涅槃还灭所依，就是唯有如来藏为所依止，才能成为生死流转，才能证得涅槃还灭，假定没有如来藏，生死流转固不得成，涅槃还灭亦不得成。为什么必须如来藏方可为生死涅槃的依止？在真常者看来，可为此二者所依的，必须是真实而不虚妄的法，如是虚妄而不真实的法，那就没有为依的资格。苦集道的三谛。或是虚妄杂染法，或是无常不究竟法，所以不可为依，可以为依的，唯一究竟真常而非虚妄的苦灭谛，所以现在特出依体。

胜鬘复尊一声「世尊」！然后续对佛说：如前所说二乘所有的「净智」，是「一切阿罗汉」，一切「辟支佛」的「智波罗密」。二乘的净智所以说为智波罗密，显示在二乘的立场，其所得的无漏四智，或所得的尽智无生智，亦可说是已经究竟圆满，所以说为智波罗密；或说二乘惑障已尽，知苦、断集、证灭、修道的四事，亦都已经究竟，所以说为智波罗密。

「此」二乘无学果所得的「净智」，「虽」则可以名「曰净智」，但是望「于彼」如来所证的「灭谛」，仍然「尚非」二乘净智所缘的「境界」。果智尚且不能以灭谛作所缘，何「况」不及净智的因中初学的「四依智」？佛所证得的无作苦灭谛，当更不是有学圣者四依智所缘的境界。四依智究是指的什么？有说行者在因中初修时，依四谛所生起的智慧，名为四依智。当知这是望于无学罗汉果位，唯正观一灭谛而得名的。有说四依智，是指依法不依人，依义不依语，依智不依识，依了义不依不了义的四依智。在这两种说中，究以何说为正？当以后说为是，因依四谛而生的智慧名为四依智，不但文无所出，且与果智相滥，所以现在不用此说。

为什么以后说为是？印顺大师的《讲记》中，有这样很好的说明：『唐译作「入流智」，意指四预流支。四预流支与四依，本为一事的转说。佛令人亲近善知识，目的在法不在人。从善知识听闻正法，目的在真义而并非为了名言章句。劝学者如理思惟，即应依了义经去思惟。法随法行，即依法而行，但这是不应依取相的分别识，而应依离相空智』。所以不应偏取观四谛所生的四智；而应以依法不依人等四依为正义。这四依是修学佛法的依准，特别是『依法不依人，是佛法慧命所寄，是古代佛法的考证法。在依师修学时，这是唯一可靠的标准。我们要修学佛法，不能为宗派所缚，口传所限，邪师所害，应积极发挥依法不依人的精神，辨别是佛说与非佛说』！

「何以故」是问。意问如来为什么在此要说四依智？当知四依虽属很浅，但是『因此得值诸佛菩萨说一乘经，为悟入一乘由渐，故须说之』。因为作此四依智说，可使「三乘初」发「业」的行人，「不」致「愚」昧「于」佛所说的教「法」真义。如佛说法的根本目的何在？究竟的意趣又是什么？能正确无谬的了知，不会作错误的领会。『如法即摄受正法的正法；义即第

一义谛；了义即决定说一乘；智即如来藏空智』。有了这样的正确知见，必然就会『依法不依人，依义不依语，依了义不依不了义，依智不依识』，就可得到四依智。四依智是求法的开始，「于彼」佛所说的一乘大法的真「义」，现在虽还不能证得，但是「当」来一定能够「觉」证，一定能够获「得」。如来「为彼」三乘初业行人，不会愚于佛所说的一乘大法，所以「世尊」乃特为「说四依」，行者闻此四依，依此四依而行，也就得四依智，不会再有违于一乘大法。

庚二 据一以遮四

世尊！此四依者，是世间法。世尊！一依者，一切依上，出世间上上第一义依，所谓灭谛。

以上都是用常无常勘定唯有灭谛是真实谛，现在就据这一灭谛，以遮除其余的四谛。到此，胜鬘复尊一声「世尊」！然后再对佛说：「此」上所说的「四依」，是为三乘初业行人说，「是」还属于「世间法」，因这是依教寻理，随顺四预流支说的，当然是属凡夫的世间法，亦即所谓是不究竟的。如要说到究竟，「世尊」！我以为只有一依，根本谈不上有什么四依，所谓「一依者」，是「一切依」中的最「上」依，普胜于任何一法的。或说因中虽有依法不依人等四依，但到果上唯依一苦灭谛，所以说为一依。因中四依既称为世间，果上一依当然是属出世，亦即是属出世间的。为什么将它说为一切依上？当知所谓一切依上，就是显示是出世间，为了简别其后大乘是出世，所以没有直说出世间。

究竟一依，如以世间出世间分别，是属「出世间」依，不得说为世间依；如以上中下的三个层次分别，是属「上上」依，不得说为中下依；如以真俗二谛的分别，是属「第一义依」，不得说为世俗依。如此出世间、上上、第一义的一依，是真实而非虚妄的，是常住而非生灭的，是无作四谛中的「灭谛」，亦即前说『是故灭谛是第一义』。生死流转固依于此，涅槃还灭亦依于此，可说为一切的究竟依，除此更无别依。

己二 明依义

庚一 常住不变为生死依

辛一 略标善说

世尊！生死者，依如来藏；以如来藏故，说本际不可知。世尊！有如来藏故说生死，是名善说。

众生在生死中流转，是一无可否定事实，但为流转的生命体，其组织的要素，不论说为什么，不特是生灭无常的，亦是无实自我的，无常无我的生死法，怎么会得前后延续？『作业在现在，受果在未来，前不是后，后不是前，前后间有什么联系而成为生死轮回呢』？这实在是个严重的问题，不特佛教学者要对这问题加以解决，世间宗教学者同样要解决这问题的，为了这个问题的解决，真不知绞了人类的多少脑汁！主有神我或灵魂的印度一般学者，认为这问题非常易于解决，就是有个神我在，造业的是这个神我，受果的亦这个神我，由于有这常住神我，在诸趣中来来回回，生死轮回还有什么问题？是以一般宗教或哲学者，不把这个当为严重问题。但是主张无常无我的佛教学者，认为既说无常无我，又复主张生死轮回，是就令人感到相当奥妙，不知生死轮回怎样才能建立？为了探究这一问题，佛教大小乘各派学者，提出种种不同的解说。真常唯心论者，依于本经及诸真常教典，主张有个常住不变的如来藏，作为生死流转的所依。因而真常论者，谈到生死流转，就提出如来藏，不特自认建立生死没有问题，就是听说此法的佛法行者，听了也以为确实是如此的，于是不怕生命结束后，会无所著落的感到空虚！

生而又死，死而又生的众生「生死」，不是无所依止的突空而来，而是「依」于「如来藏」而有的，假定没有如来藏为所依，生死当然也就不可得。释尊常在经中说：『众生无始以来，生死本际不可得』。生死的最初边际，为什么是不可得的？「以」所依的「如来藏」，是常住不变的，无有本际可得的，「故说」生死的「本际」亦「不可知」。什么叫本际？本际是本元边际的意思，是时间上的最初边，亦即是最初的开始。众生的生死流，一直是在不息的奔放，求它最初从那儿来的，无论如何都找不到。『如现生是从前生来的，前生又从前生来的，这样一直推上去，生死的最初怎样』？说老实

话，在现象中，寻求这最初的，最究竟的，或最根本的，永远是不可得的。

因而，佛陀为众生说法，只好老实的说无始来本际不可得，决不欺骗众生说最初有个什么东西。如有人一定要追求一个元始，佛就不客气的斥为戏论。『依本经的解说，如地依于空，空无所依，不可再问空何所依』。因此，胜鬘复尊一声「世尊」！然后续对佛说：总之，「有如来藏故说」有「生死」，生死是依如来藏而有的，当知这个人所说的这话，「是」就「名」为合理的「善说」，亦即是不颠倒的正说。要知生死是流转无常法，定要有个常住的法为它所依，到了这个生命结束后，另一个新生命继续而来，是就不致陷于断灭，所以生灭无常的生死，不能不依常住不变的如来藏。假定有说不依如来藏有生死，那不但不是善说，且简直的是戏论。《胜鬘经宝窟》卷下说：『依如来藏有生死，作此说者，名为善说，是不颠倒；若三种众生外道、二乘、空乱意菩萨，不依如来藏而有生死，作此说者，名曰颠倒』。

真常论者所以非说依如来藏有生死不可，原因印度有些宗教学者，不是执邪因，就是执无因，根本不能建立生死的流转。如无因论者，说自然而有生死的，并不需要什么为生死依；如邪因论者，或说自在天为生死因，或说神我为生死因，或计无性为生死因，或计微尘为生死因。诸如此类的，实皆不可为生死因，所以特说生死依如来藏，或说依如来藏有生死。既说依如来藏有生死，如来藏是本际无始不可知的依如来藏而有的生死，当亦是本际无始不可知的，假定不是依如来藏有生死，那就不得说无始来有生死，这实在是值得我们所应特别注意的！

辛二 别释依义

壬一 生死依

癸一 生死是如来藏

世尊！生死生死者，诸受根没，次第不受根起，是名生死。世尊！生死者，此二法是如来藏。

在明常住不变为生死依中，首是略标善说，现则别释依义，或是广辨依相。前文说得很清楚：『生死者，依如来藏』；『有如来藏故说生死』。是

则如来藏与生死，有著极为密切的关系，不言可知。但二者究竟是一还是异，还得加以明白的说明，现在先说两者的不异。胜鬘复尊一声「世尊」！然后续对佛说：所谓「生死、生死者」，究竟是指什么而言？「诸受根没，次第不受根起，是名生死」，这是对什么是生死的解说。诸根，是指眼等六根，于中加一受字，称为诸受根，受是取的意思，意显眼等六根，能够领纳六尘，所以名为受根，或六根能容受六识的安住，所以名为受根，或说六根是有执受法，为本识执取而为生命自体，能够生起觉受，所以名为受根。

『诸受根没』，是说本识所执受的诸根，当本识牢牢的执取它时，不但是个活泼泼的生命，而且六根各能取于自己所取的六境，到了本识放弃执取任务时，不但诸根不再有取境的作用，就是生命亦宣告结束，到了诸根崩溃全无执受时，『次第不受根起，是名生死』。次第不受根起，应说次第受根不再生起。但组织生命体的六根，是刹那生灭的，当诸受根前一刹那灭，后一刹那生，像这样的相续而起，仍有受境的作用，名之为生，如诸受根刹那灭坏，次念不再生起作用，是名为死。《胜鬘经宝窟》卷下说：『次第不受根起者，应言受根不起，此言无有受根次第续起，此云生者已死，故言是名生死』。

胜鬘解释了什么是生死，为了说明生死与如来藏的不二，复尊一声「世尊」！然后续对佛说：所谓「生死者」，是说「此」生死「二法」，是依如来藏而有的，离了如来藏就没有生死可得，所以当下就「是如来藏」。如患眼病而有赤眚的人，见到空中有花在生在灭，千万不要以为在虚空之外，另有什么花的生灭，空花的或起或灭，实际就是虚空性，并不是离了广大的虚空，另有什么花的生灭自体。有情的生死是依如来藏，所以生死就是如来藏，不可说二者有什么差别，其道理也是如此。天亲论师亦曾有说：『众生界即涅槃界，不离众生界有如来藏性』。龙树《中观论》亦说：『生死之实际，及以涅槃际，如是二际者，无毫厘差别』。《仁王经》更明白说：『菩萨未成佛时，以菩提为烦恼，菩萨成佛时，以烦恼为菩提』。所以生死二法，若就体性而论，就是如来藏，不能把它看成有独立体。

癸二 生死依如来藏

世间言说故有死有生：死者诸根坏，生者新诸根起。非如来藏有生有死，如来藏离有为相，如来藏常住不变。是故如来藏是依是持是建立。世尊！不离不断不脱不异不思议佛法。世尊！断脱异外有为法依持建立者，是如来藏。

前说生死是如来藏，是明二者的不异；此明生死依如来藏，是说二者的不一。生死与如来藏既是没有差异的，为什么说依如来藏有生死？当知这是随顺「世间」的「言说」而说「有死有生」，亦即在世俗谛上，随顺颠倒众生而说的，若就第一义谛说，根本没有生死可说。因为离了真实的如来藏，是没有什么杂染妄法的。如水兴起波动时，波是依水而有的，假定没有水，怎会有波浪？同样的理由，设若灭去了波浪，水也是不可得的，不但没有水，连水的湿性也不可得，所以波浪和水是不可分开的。波浪如生死，水喻如来藏，波浪不能离水，生死不离如来藏。龙树大士说：『于生死人则有生死，于不生死人则无生死』，也就是这个意思。

所谓「死者」，就是「诸根」的作用毁「坏」。当一个人的生命，活泼泼的存在时，眼等诸根各有它的作用，如眼见色耳闻声等。可是到了一个人的生命结束，眼不能见，耳不能闻，是为诸根作用毁坏。所谓「生者」，就是「新」的「诸根」生「起」。当一个人的生命种子，在惑业力的滋润推动下，再来感受新生命时，诸根就又逐渐生起。诸根的或起或坏，固可说有死有生，但并「非如来藏」体，亦是「有生有死」的。为什么？要知如来藏体性，是清净湛然的，所以没有无常变异的生死现象。如眼患有赤眚病的人，常见空中狂华乱舞，似乎整个虚空都变成了华，但在眼睛明亮没有眼病的人，所见的虚空只是净明空，根本不见什么华的影子或生或灭。病眼人见空华生灭，是喻生死人有生死，空的本身原来是没有华的，是喻不生死的人则无生死。

所以说『非如来藏有生有死』，因为「如来藏」是「离」生住异灭的「有为相」，而是不生不灭常住不变的，由「如来藏」的「常住不变，是故如来藏是依是持是建立」。是依，是说如来藏为无边功德之所依止；是持，是说如来藏能摄持一切功德而不失；是建立，是说一切佛法皆依如来藏而得建

立。印顺大师的《讲记》中说：『《宝性论》引此文，释为「常、恒、清凉、不变」。常即无生，恒即无死，清凉所以无病，不变所以无老。有为相，是依无明住地烦恼所起的颠倒乱相，如来藏从来离垢，所以无生老病死的诸相。自身无生死相，却为一切众生生死流转的所依，如虚空虽无花生花灭，而妄见的花生花灭，还是依空而有。要说如来藏为生死依，且顺便说为涅槃依』。

为此，胜鬘复尊一声「世尊」！然后续对佛说：如来藏所以说为是依是持是建立，原因在它具有超过恒河沙数那么多的「不离不断不脱不异不思议佛法」。如来藏的体性是无为，所以不离；不是烦恼所能系缚的法，所以不断；不是生灭变异的有为法，所以不脱；不论怎样的千变万化，其体总是那样的无有改变，所以不异；不是凡夫二乘所能心思口议的，所以不思议。当知这就是不空如来藏，因为其中具有如恒河沙那么多的无边功德，而且无边功德与如来藏，是二而不二，不可说为别异的。

胜鬘说了不空如来藏，复尊一声「世尊」说：「断脱异外有为法依持建立者」，当知这就「是如来藏」。是断是脱是异的虚妄杂染法，不能作生死的所依。虚妄杂染法称之为断，有生灭变异相的称之为脱，有品类差别的称之为异。除了是断是脱是异的法，不可为生死的所依，另有不离不断不脱不异的如来藏，不但可为清净功德法所依，亦可为生死杂染法所依。如是清净无为法，不但可作有为法所依，亦能持诸有为法，且能建立诸有为法。可作虚妄杂染的有为法之所依止、摄持、建立的，当知就是不空如来藏。如是不空如来藏，具有恒沙功德。

前说如来藏与法身是不异的，为什么只说依如来藏故有生死，不说依法身故有生死？因说如来藏，同时也就显现盖覆如来藏的生死，若说法身，同时也就能够彰显法身所有的波罗密功德，所以法身的开显，总是侧重在清净方面，因此不说依清净法身有杂染生死。如来藏有空不空的两种，为什么只说生死依不空如来藏，不说生死依空如来藏？当知空如来藏是空去障真的虚妄而显的，不空如来藏是说如来藏本身，具有种种染净的功用，虚妄杂染的生死法，是如来藏所有的染用，所以说依不空如来藏有生死。

印顺大师的《讲记》中，对这作总结的说：『有人说《起信论》，立真如生无明义，实在不妥当。只可说，依真如而有无明，……无明是不离于真如的。但真如非生死缘起法，不可说真如生无明。本经说如来藏为依；《楞伽》、《密严经》，说如来藏藏识为依；唯识论以阿赖耶识（识藏）为依。如来藏为依，是真常妙有的大乘经的本义，专依赖耶说所依，是受著西北方论师的影响』。

壬二 为缚脱依

世尊！若无如来藏者，不得厌苦乐求涅槃。何以故？于此六识及心法智，此七法刹那不住，不种众苦，不得厌苦乐求涅槃。世尊！如来藏者，无前际，不起不灭法，种诸苦，得厌苦乐求涅槃。

前说如来藏为生死依，现说如来藏为缚脱依。缚是生死系缚，脱是涅槃解脱，两者都是依于如来藏而成立的，所以必须先立如来藏为依持义。胜鬘深深了解这点，特再尊声「世尊」说：众生所以厌生死苦求涅槃乐，皆是由于本具的如来藏，假「若无」有常住不变的「如来藏」，那世间的众生，根本就「不得厌」生死「苦」，更不会「乐求涅槃」的大乐。生死是不理想的，有诸痛苦的逼迫，任何众生都感觉到的，如要将这痛苦的生死，予以彻底的解决，首要知道它是一大苦聚，从而对它生起迫切的厌离，希望早日脱离苦聚的生死，如不知苦厌苦，生死怎得解脱？正因了知生死是苦，并对生死有所厌离，这才进一步的要求得到安乐自在的涅槃。

厌苦以求乐，这本是人的常情，但在生死中求乐，能不能求得快乐，固然是一大问题，即或让你求到乐，亦不过是有漏乐，有漏乐不是真乐，实是行苦的一种，且随时有失去可能，但颠倒众生不知，终日在苦中作乐，致为我佛说为可怜愍者！厌苦不能厌一般苦，要彻底的厌离生死大苦，求乐不能求一般乐，要彻底的乐求涅槃大乐。不管是厌生死苦，或者是求涅槃乐，都不是没有原因而生起这样的心理，实是依如来藏而有厌苦求乐的动能，所以说如来藏为缚脱依，假定没有如来藏，缚脱就无有所依。

「何以」原「故」没有如来藏就不能厌生死苦求涅槃乐？要知「于此六识及心法智」的「此七法」，都是「刹那」刹那「不住」的在生灭变化，并不是常住不变的法。六识及心法智的七法，是指有漏的七识。六识，为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，大家都是这样讲的，从来没有什么诤论。至于心法智，有不同的看法：有说就是第七识，有说是与六识相应的心所。然依『楞伽经义』，即第七末那识。如说：『其余诸识，有生有灭，意意识等念念有七』。『七识不流转，不受苦乐，非涅槃因』。末那是印度话，中国译为意；真谛三藏就常将之译为心；所以本经所说的心法智，实是第七末那的异名，不可作其他的解说。心法智的智，是约凡夫的颠倒智说，乃是一种妄想执著，不得看成是真智慧。龙树《智度论》中所说的『心想智力』，等于本经这儿所说的心法智。

如「此」六识及心法智的七法，由于念念生灭，刹那刹那不住，因而这前七有漏识，不但「不」能「种」生死的「众苦」，亦「不得厌」生死的大「苦，乐求」寂灭「涅槃」的大乐。所谓种生死苦，就是造善恶因，不造善恶业因，怎会有生死苦？但这不是说众生不行善造恶，而是行善造恶以后的业种，没有办法可以把它保持，因为有漏的前七识，是刹那生灭不住的，那有能力保持业种？业种散失无法保持，怎么成为未来生死的动因，感受未来生死的果报？如承认有如来藏，种下的苦种依附于它，当就成为招感善恶趣果报的业因。是以生死流转，依于常住的如来藏而得建立。

在流转中的众生，对依如来藏而有的生死大苦，感到不是个味儿的时候，亦即不能忍受生死大苦逼迫时，必然会使人想到在生死大苦的背后，有个究竟安乐解脱自由的所在，虽从来不曾直接的接触过它，但相信确有这样一个自由天地，正因对此有著高度的信心，所以在为生死大苦逼迫得难以忍受时，希求如何得到自由安乐的信念心，就愈为强烈，希望很快的能够得到自由解脱！众生，特别是人类，在重重痛苦包围中，所以不致陷于绝望悲观，且对前途抱著无限光明的憧憬，就因有这能得自在安乐的信心支持，不然的话，怎能在痛苦生活中生存下去？

这样，生死流转，固依如来藏而建立，涅槃解脱，当知亦依如来藏而建立。所以胜鬘复尊一声「世尊」说：如来藏为什么能为生死系缚与涅槃解脱为依？原因就是「如来藏」，前前「无」有「前际」，现在无有起作，未来无有坏灭，超越时间而没有时间的边际，是属「不起不灭」的常住「法」，所「种」的「诸苦」业种，能够保持不失，对所受的痛苦，能够忆念不忘，所以「得厌」生死「苦，乐求涅槃」乐。由于这样的关系，能为生死涅槃作所依，亦即依如来藏而有生死，依如来藏而得涅槃。

在此所当特别注意的，就是『不起不灭法』下面的『种诸苦』三字，是说具有如来藏的众生，依于虚妄分别的心识，种下诸苦的业因，并不是说如来藏本身，令种诸苦的业因；不特种诸苦是如此，就是厌诸苦亦然，是说具有如来藏的众生，在受生死大苦时，动起厌苦的念头，并不是说如来藏本身，令厌生死的大苦。假定说如来藏，种诸苦的业因，厌患生死苦，那就大错特错！

辛三 遮倒解

世尊！如来藏者，非我非众生非命非人。如来藏者，堕身见众生，颠倒众生，空乱意众生，非其境界。

前明一切众生有如来藏，作为生死的所依，对于生死的建立，自是非常的易于说明，但就因此，有人以为如来藏，与外道所说神我，没有什么差别，因为外道所说的神我，也是建立在自作自受的前后一贯性，没有这贯通前后的神我，自作自受的业感关系，是也没有办法可以建立的。龙树《中观论．本住品》说：『众生身中有神我，名为本住，本住者，神为诸根之本，苦乐等诸根，依神得住。又我本来已有，体是常法，苦乐等法依之得住，故名本住』。依照这一说明，佛法所说的如来藏，与外道所说的神我，差别究竟在什么地方？好像根本没有办法可以分别！为了简别如来藏不是神我，所以现在特别遮除倒解！

胜鬘尊声「世尊」！然后续对佛说：所谓「如来藏者，非我非众生非命非人」。我、众生、命、人，都是我的异名。我是主宰义，自在义，统一义

，永恒义。依五蕴假和合的生命体，本来没有一个实在的自我，但由虚妄分别心的计度，妄执有个实在的自我，所以名我。众生，是说众缘和合而生，或说从无始来，在生死苦海中，或升或沉的，生了又死，死了又生，经过无数次的死生，所以名为众生。命是寿命，是说在一期生命中，能令前后相续不断，所以名之为命。人，『即行人法的，如有意识，有智慧，能用手，能说话的』，说名为人。如是四个不同名称，并非是指四类不同的有情，实际就是一个神我，不过约四义不同，安立四种不同名称。次为显示如来藏，不同于外道的神我，所以说为『非我非众生非命非人』，亦即《金刚经》说的『无我无人无众生无寿者』。是以佛法所说的如来藏，绝对不是外道所说的神我，而是佛教所常说的无我，亦即一切法空性。《楞伽经》说：『无我如来之藏』，正是显示这一意趣。所以为生死涅槃依的如来藏，不能把它看成我相、众生相、命相、人相的实有自体的神我。

不是外道神我的「如来藏」，不特不是有四相的颠倒有情所缘的境界，亦不是其他三类众生所了知的境界：㈠、「堕身见众生」，是指一般凡夫外道，因为他们在五受阴的内在，妄想计著有个自我，所以名为堕身见众生。有了身见或我见的凡夫外道，必然不能正确的了知无我如来之藏。㈡、「颠倒众生」，这不但是指于五受阴，无常计常，苦计为乐，无我计我，不净计净的众生，就是二乘人于法身所具的常、乐、我、净的四德，生起无常、苦、无我、不净的四倒，亦包括在颠倒众生之内。像这样起四颠倒的众生，同样不能正确的了知无我如来之藏。㈢、「空乱意众生」，是指初学大乘的行人，多修习空观，为空见所惑，误解空之为空，名为空乱意众生。《涅槃经》说：『十地菩萨为无我论之所惑乱』，更加提高了空乱意众生。不过本经这儿所说，是为空见所乱的初学大乘的行者。《佛性论》说：散动心的人，亦即初修大乘行而信如来藏的菩萨有两种：一、唯信灭除诸法的空，如诸法在没有分析时，当然是有的，但若分析到无法再分析时，是就说为空。所谓空乱意众生，就是指的这类众生。二、唯信有一真实的空，就是诸法虽然是没有的，但空之所以为空不能说没有，但像这样的了解空，同样为空之所乱，虽然说是偏于有，仍然属于空乱意众生。甚深无我如来之藏，是无上佛陀以

及高级菩萨的境界，「非」此三类众生的「境界」。

《胜鬘经宝窟》卷下说：『如来藏非我人众生，横计我人众生，不识如来藏，如来藏非是无常无我，计无常无我者，不识如来藏。如来藏非空非有，若计空有者，亦不识如来藏。是故如来藏言亡虑绝，不可思议，岂得言有如来藏一物，为生死作依持建立？若言有如来藏为生死作依持建立者，是有见众生』。如来藏是大乘甚深境界，自非是上面所说的三类众生，能以如来藏为所缘境。

庚二 自性清净为入道因

辛一 列五藏

世尊！如来藏者，是法界藏，法身藏，出世间上上藏，自性清净藏。

前说如来藏为生死涅槃所依，而且说得头头是道，好像没有什么不当，可是仍然成问题的；能依的生死是杂染的，所依如来藏是清净的，因而在一般人的观念，清净的就是清净不应有染，杂染的就是杂染不应有净，现在染净混在一起，是就难以令人了解。为了解答这个难题，特来说如来藏的自性清净。如来藏的自体，是无有垢秽的，其性本来清净，说不上有污染，至生死杂染法，依如来藏，只是依附而已，既不会变成清净，亦不会染污如来藏，如来藏仍然保持它的自性清净，是则说生死杂染依如来藏有，有什么不可克服的难题？更有什么不易理解的地方？

如来藏是自性清净的，为了说明它所以自性清净，特先列出五藏名字，而实都是如来藏的别名，在大乘经中，到处都可见到这些名字。「如来藏者」，是第一个名字，以自性为义。如即真如，亦即一切法的自性，因为一切诸法，不出如来自性，以无我为相，亦即法空性。「是法界藏」，为第二个名字。界即境界，也就是因义。『发心修行，以及成就无量功德法，都依于如如法性。如如来藏有过恒沙功德，为一切清净法因，又以法空性为所缘境，引生无漏功德法，故名法界』。法界的意义本有多种，一般就事理两方面说明：就事说，法是诸法，界是分界。诸法各有它的自体，而各各分界不同，所以名为法界，或是总该万有，特说为一法界，亦即华严宗所说的事法界。

就理说，指真如的法性，谓之法界。本经所说的法界性，是约理说。如《摄论》说：『法界者，一切净法因故』。《中边论》说：『圣法因为义故，是故说法界』。「法身藏」，是第三个名字。《佛性论》说以至得为义，意说由修菩萨大行，到达最高佛果，成就佛果一切功德，名为如来法身，因佛所得法身，是一切大功德法的聚积，所以名为法身。《起信论》说：『从本已来，性自满足一切功德，所谓自体有大智慧光明义故，徧照法界义故，真实识知义故，自性清净心义故，常乐我净义故，清凉不变自在义故，具足如是过于恒沙不离不断不异不思议佛法，乃至满足无有所少义故，名为如来藏，亦名如来法身』。《起信论义记》说：『隐时能出生如来，名如来藏；显时为万德依止，名为法身』。《维摩诘经》慧远疏说：『佛以一切功德法成，故名法身』。总之，为一切有为无为功德之所依止，名为法身。《佛地论》说：『力无畏等诸功德法所依止故，亦名法身』。「出世间上上藏」，是第四个名字，约真实义而得名的。如来藏常住不变，真实清净，没有它的因缘相，所以名出世间，望于虚浮不实的世间，当然是真实的。『出世间义通二乘，这是出世间的上上法，所以名出世间上上藏』。「自性清净藏」，是第五个名字，约秘密义而得名的。自性清净的如来藏，没有任何一相可取，是甚深最甚深的。发心修行的行者，如与如来藏相顺相应，那就得到很大的利益，或是称为贤人，或是称为圣者；假使与如来藏相违而不相应，那就会有极大的损害，不是成为颠倒凡夫，就是成为邪见外道。此自性清净藏，实际就是如来藏，因吾人本有的心，自性是清净的，离一切妄染的，所以，或名自性清净心，或名自性清净藏。如上所说的五藏，皆是随义而安立的不同名称，并不是有五种不同的自体，如论它的自体，只是一如来藏。

辛二 释二事

此自性清净如来藏，而客尘烦恼上烦恼所染，不思议如来境界。何以故？刹那善心，非烦恼所染；刹那不善心，亦非烦恼所染。烦恼不触心，心不触烦恼，云何不触法而能得染心？世尊！然有烦恼，有烦恼染心，自性清净心而有染者，难可了知。

前文所说的五藏，最后自性清净藏，有再加以说明的必要，所以现在特再略为说明。「此自性清净」的「如来藏」，原是本性清净的，然「而」又为「客尘烦恼」及「上烦恼」之「所染」污，这确是「不思议」的属于「如来」所有的「境界」，唯有诸佛如来始能明白的了解，不特不是凡夫所可思议，亦是二乘所不能知。为什么会如此？要知所有烦恼，都是一种客体，凡是属于客体，都不会久留的，过了一个时候，必然是要去的，所以说为客尘。至于如来藏是主体，不特自性清净，而且本来如此，所以说为自性。自性清净的如来藏，既然本来如此清净，为什么在众生位上，所见一切是不清净的？当然是由烦恼覆蔽如来藏的关系，如来藏虽为烦恼之所覆蔽，但并没有失掉它的本来清净的自性。如是不染而染，染而不染的『无我如来之藏』的境界，实太甚深微妙，是以凡夫二乘，无法测其底蕴，唯有具上智的佛陀，始能穷这甚深微妙的境界。

「何以故」是问。意问自性清净的如来藏，为诸客尘烦恼之所染污，而仍保持它的自性清净，为什么是这样的难以了知？因为，「刹那善心」生起现行时，不能同时有烦恼的生起活动，亦即在善心中，没有贪瞋痴惑，所以「非」是「烦恼所」能「染」污，亦即净中没有垢秽，因为烦恼垢秽，是生起的善法之所对治的，怎能染污自性清净的如来藏？如「刹那不善心」生起现行时，因为不善心的本身，就是贪瞋痴等的染污心，至于善心早已落成过去，这个时候唯有垢秽没有清净，怎么能够染污本净的自性？所以说「亦非烦恼所染」。《胜鬘经宝窟》卷下说：『前句（刹那善心）有净无垢，有所染无能染，不成染义；后句（刹那不善心）有垢无净，有能染无所染，亦不成染义？如帛与泥合时，可得名染，唯泥无帛，唯帛无泥，并不成染义。若善心与不善心两共合者，如泥帛合，可为染义，而二心未曾共俱，垢时无净，净时无垢，何得有染』？有人这样问道：善心生起时，是对治烦恼的，说它不为烦恼所染，这当然是对的，而不善心生起时，自性清净的如来藏，为什么亦不为烦恼所染？因为烦恼与如来藏，是真妄不相合的，虚妄的烦恼怎能染污本净的自性？

前正明如来藏及有染义，接说两不相触释成无染。不论善心不善心，都名为心。「烦恼不触心」者，『善心不善心家二种烦恼并不触：有烦恼时无有善心，故烦恼不触善心，烦恼即是不善心，一体之法亦无相触，故烦恼不触不善心』。「心不触烦恼」者，是说善不善心，皆不触到烦恼，因为有善心时，根本没有烦恼，如指端的不自触，一切无有相触，怎么可说心触烦恼？『因为法法是不相到的，各住自性，烦恼是烦恼，心是心，就是同时能生起，也还是互不相入』。如此，『云何不触法，而能得染心』？是说彼此两法完全没有相触可能，怎么能说烦恼染污净心？

胜鬘复尊一声「世尊」！然后续对佛说：「然」而在事实上，确实是「有烦恼」，同时，确也「有烦恼」能「染」污「心」。如是不染而染，不论什么人都无法可以否认的。因为前心是净，后心是染，当染心生起时，能障于清净善心，这不是染是什么？怎么可说不染？本来「自性清净」的「心，而有染」污的现象，其中道理实很深细微妙，在凡夫二乘的确是「难可了知」的，能够彻底了知的唯佛与佛，没有到达这个程度之前，唯有仰信如来，认为佛所说的不错，现我只可接受，决不敢以否认，否认或予毁谤，其过失是很重的！

丁四 证说

戊一 胜鬘推佛

惟佛世尊，实眼实智，为法根本，为通达法，为正法依，如实知见。

在讲一乘道果的一科文中，共分四个段落，首先是佛命胜鬘更说摄受正法，其次是胜鬘接受佛陀的慈命，进而胜鬘正式广说如来一切果德，这在前面都已清楚的讲过，现在是如来为之证说，就是证明胜鬘的所说，没有丝毫的错误。此再分为两个小段落，就是胜鬘推佛与如来述成。

如来果德是佛果位上所具有，不特甚深最甚深，且亦不是胜鬘所证悟的境界，因而不免有人这样怀疑：胜鬘既没有证悟到这最高境界，那她上面广说如来一切果德，是否契合佛果上的事，自是一大问题。为了解释人们可能产生这样的疑惑，所以现在特别推尊佛陀，请求佛陀慈悲为之证明，以使众

生对她所说的果德，生起无所怀疑的信心。因而胜鬘说：在我想来，「惟」有你「佛世尊」，具有「实眼」，了了分明的见到自性清净心为烦恼所染，染而不染的实际情形，亦惟你佛世尊，具有「实智」，决断无讹的照于此理，而且一切佛法皆从佛出，是以亦惟你佛「为法根本」，你佛所以如理的说出一切法，是「为通达」一切诸「法」性相的关系，因而亦惟你佛可以作「为正法」所「依」，所以对于一切诸佛所说的摄受正法，能「如实知」、如实「见」，当亦可为我所说的作大证明。

戊二 如来述成

胜鬘夫人说是难解之法问于佛时，佛即随喜：如是！如是！自性清净心而有染污，难可了知。有二法难可了知：谓自性清净心难可了知，彼心为烦恼所染亦难可了知。如此二法，汝及成就大法菩萨摩诃萨乃能听受，诸余声闻，惟信佛语。

「胜鬘夫人说」了如上甚深「难解」的妙「法」，又特敬「问于佛」，请佛为之证明「时，佛」陀立「即」生起「随」顺大欢「喜」心，认为胜鬘所说的契理契机，因而为之证成说：「如是！如是」！换成白话说：是的！是的！你说得一点不错！『胜鬘所说的甚深法，约义理，通于如来究竟果德的一乘、一谛、一依；从文段说，由如来藏自性清净为客尘所染的难可了知而来』！

佛对胜鬘所说生起随喜心后，立即再为述成的说：言亡虑绝的「自性清净心而有染污」，这实在是「难可了知」的。这是总明染净二法，都不是容易了知的。其次再分别的说：「有二法难可了知」：㈠、「自性清净心」，是「难可了知」的；㈡、「彼」自性清净「心为烦恼所染，亦难可了知」。应知不论什么法，如果一向清净而没有染污的，或是一向染污而没有清净的，说来自然使人易于了知，可是众生的心自性，本来是清净的，但为烦恼所染，虽为烦恼所染，而自性还是清净。古德对这作这样说：『以虽净而常染，以虽染而常净』，如是染净混成一团，究竟是染是净，确实令人难以了知！

印顺大师的《讲记》中说：『论到这真妄的根源，以及真妄相关处，真是难可了知！贤首家说的「随缘不变，不变随缘」，即可为此义的说明。为烦恼所染是随缘，虽随缘而自性清净不变；虽不失自性清净，而确是随染缘，为生死依，起一切虚妄法。矛盾而统一，统一中存有矛盾，真妄的相关处，是如此』。怎么能为一般人所了知?

「如此」自性清净心及自性清净心为烦恼所染的「二法」，的确是甚深难知的，不是一般人所能理解，唯有像「汝」胜鬘「及」诸「成就大法」的「菩萨摩诃萨，乃能听」闻「受」持如是二法。有说大法菩萨，就是大力菩萨，有说是登地以上的菩萨，有说是八地以上的菩萨。不论有著怎样不同的说法，但总不是指初发心的菩萨，而是久修大行的菩萨，因为这儿所说的听受，不只是对此大法的信仰，而是经过智慧的抉择，确实有了深刻的理解。初发心的菩萨，尚且不能听受，何况二乘行人？所以「诸余声闻」缘觉，「惟」有「信」受「佛语」，认为佛是真语者，实语者，所说不会虚假，自己虽还不能以智解领会，但可确信佛说是不虚的，对佛所说不能不信。

丙二 大（一）乘道因

丁一 如来说

戊一 标

若我弟子，随信，信增上者，依明信已，随顺法智而得究竟。

所说一乘道果，是以一乘为主，不但有一乘的自体，还有一乘的境界，更有驾御一乘的人。所说一乘，是指乘的自体，所说乘境，是指无边圣谛，所说乘人，是指佛的真子。前二已经说过，现说第三乘人。本经，从开始一直到这儿，都是胜鬘所说，现在则是佛说，因为胜鬘是亲切信受大法的人，由她来说明信受的利益，是不怎样方便的，所以由佛亲自宣说，更会使人信解一乘深法。

佛开始说：假「若」有为「我」佛「弟子」，听闻甚深一大乘大法，「随」即生起高度的「信」心，当然是极为难得的，开始修学佛法的行者，不论是修一乘大法，或者是修二乘小法，都是要以信心为主，假定没有真切信

心，是不会进入佛门的。龙树《智度论》说：『佛法大海，信为能入』，就是此意。此中所说的我，是佛陀的自称，随顺世间而假说的。弟子就是从师受教的人，如声闻行人及菩萨行者，都是从佛受教的，都可称佛的弟子。古德说：『学在师后曰弟，解从师生曰子』，合称弟子。

学佛原有两类不同的根性：㈠、随信行的根性，就是相信他人所说的言教，随信入于佛法以修行，是属钝根类的众生；㈡、随法行的根性，就是重于自己的理智，随智而深入佛法以修行，是属利根类的众生。本经的宗要，在明佛果位上的功德，非信不足以入道，所以重在信心。

对于一乘大法能够生起净信的佛子，不是普通的佛子，是能绍隆佛种的真子。如以菩萨的阶位说，是十信位。他们或是随所听闻的教法而起信心，或是随所有事生起不疑的信心。《维摩诘经》说：『所未闻，闻不疑』，就是指的这类菩萨。「信增上」，是说随信行的菩萨，所有信心逐渐深固，发生强有力的力量，绝对不再有所动摇，或说不论遇到怎样艰苦，信心丝毫不会屈伏退失。《维摩诘经》说：『深信坚固，犹若金刚』。如以菩萨的阶位说，已是十解菩萨。随信，如五根中的信根；信增上，如五力中的信力。显示信心的增上，不同于初起的信心

如是信增上的菩萨，「依」于「明信」，进而「随顺法智」。明信，显示信中含有相当的明慧，亦即是理智的正信，不是什么感情的迷信。一般不解佛法者，动辄说佛教迷信，实是对佛教的误解，殊不知佛教是最重理智的明信，不论一个什么论题，必要经过理智抉择，始能对其有所信受，怎么可以讥为迷信？这从经中所说明信，可以得到最大证明。得到慧解的明信，再随顺智慧观察正法，就可成就法智，进而随所成就的法智，悟入甚深微妙的正法，于正法「而得究竟」决了，不会再有疑惑而退转。如以菩萨的阶位说，这已是登地以上的圣者菩萨。悟入正法的初地菩萨，本是不可说究竟的，因为前面还有一段很长的菩萨道要走。望于佛陀固然是不究竟的，望于信解行位的菩萨，不妨方便的说为究竟。『修学佛法，有此信位、解行位、证入位的三阶』，这是我们所不可不知的。

戊二 释

随顺法智者，观察施设根意解境界，观察业报，观察阿罗汉眠，观察心自在乐禅乐，观察阿罗汉辟支佛大力菩萨圣自在通，此五种巧便观成就。于我灭后未来世中，若我弟子随信信增上，依于明信随顺法智，自性清净心，彼为烦恼染污，而得究竟；是究竟者，入大乘道因。

前文说到随顺法智，但这句话难以理解，所以现特再予解释。所谓「随顺法智者」，因为将要舍凡入圣的跃登初地，不如想像那样的容易，必要多多的修习观解，方能真正的有所趣入，所以特明五种巧便观，说随顺法智是入大乘的道因。五种巧便观，分别解说如下：

一、「观察施设根意解境界」：古德有把这说为观十八界。根是指的眼等六根，意解是指眼识等六识，境界是指色等六尘。观察施设根者，有情生命体上的六根，是因缘和合而生的，并没有根的实自性。《华严经》说：『观眼无生无自性，说空寂灭无所有』。《大集经》亦说：『若有说言眼见色，乃至意能知诸法，是人轮转生死中，无量亿劫受诸苦』。说有实自性的诸根，为什么就会流转生死？要知『我们的一切认识活动，就因为这六根，六根照了六尘，引发心理的活动——六识。根境识三者和合就有触。触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有等，生死的流转，就是从六处的认识活动出发的。解脱，也还是从六根下手，所以《阿含经》的〈六处诵〉，特别注重『守护六根』。这因为六根取境的时候，如能认识正确，不生烦恼，不引起行业，那就触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则有灭，有灭则生、老死灭了』。明白六根的无自性空，应知六境、六识，同样是无自性空，因为亦是因缘和合而有的，因缘和合的必是无自性空。施设两字，贯通十八界，意显这都是假名安立的，各各没有它的实自性。对此十八界法门，能够观察如实解了，就名为巧便观。

对此观察，虽可作为十八界观，但亦有把这个说为唯识观的，意说色等六尘境界，但是自心妄见其有，实际都是心识之所变现的，并没有实在客观的色等。如要有心分别外在的境界，然后才有境界的现起，离了心识而外，

根本没有境界可得，证知所有外境，都是心识所变，这在唯识学上，说得很清楚的。印顺大师的讲记中，对这有很好的解说：『然应解说为：意解境界，明唯识法门。本经重在菩萨大行，如来果德；而于众生生死虚妄法的因果缘起，略而不详。如论到生死虚妄边，应为一切境界，唯心所现。意解，即意言，一切境界，唯是意识——一意识，摄得一切虚妄分别心心所法——所现起的影像。依《楞伽经》，每说：如来藏藏识，施设根尘器界。这是阿赖耶识的自性缘起』。如万有诸法的现象，为什么会有的？当知是以阿赖耶识为诸法的因缘性而有的。阿赖耶无始来受诸法的熏习，所以能为万有诸法生起的因缘性，假使没有阿赖耶识，就没有一一法不同的现象出现！

二、「观察业报」：唯识学上说有二种缘起，前者是说自性缘起，此则是明爱非爱缘起。业有善业不善业的种种业，报有可爱不可爱的种种报。如由善业所感得的善趣生命体，是就名为可爱的果报，如由恶业所感得的恶趣生命体，是就名为不可爱的果报。《摄大乘论》说：『复有十二支缘起，是名分别爱非爱缘起，以于善趣恶趣能分别爱非爱种种自体为缘性故』。该讲记说：『自体，就是名色所构成的生命体。这名色的自体，在善趣恶趣之中，可以分为可爱的和非爱的。可爱的就是由善业所感得的善趣自体；不可爱的，就是由恶业所感得的恶趣自体。分别说明这种种差别自体的原因，就是十二支缘起，所以十二缘起，名分别爱非爱缘起』。对此善恶因果，能够善巧观察，是为观察业报。有以为佛法讲空，就没有善恶果报，殊不知诸法虽空，而因果不失不亡。《中观论颂》说：『虽空亦不断，虽有而不常，业果报不失，是名佛所说』。佛陀建立因果的不断不常，开显业果的不亡不失，完全本于性空缘起的幻有而来。《华严经》说：『智慧分别无业相，善解因缘非无业』；《维摩诘经》说：『无我无造无受者，善恶之业亦不亡』；《无量寿经》说：『业果报不可思议』。对这不可思议的业果报，能如实的善巧观察，是就不会破坏业果。

三、「观察阿罗汉眠」：上两种观察，是属虚妄杂染的观察，现在这观察，是观察阿罗汉的清净果。眠是随眠，指微细的潜隐的烦恼。如前所说，阿罗汉已经断除了显现的四住烦恼，但还有隐微的潜在的无明住地烦恼在；

断除四住烦恼，犹如已经觉醒，尚未断除的无明住地烦恼，好像还在眠中。行者对此如能善巧观察，是就名为观察阿罗汉眠。假使进一步的，对深隐的无明，亦能观察觉了，是就名为大觉，不再名阿罗汉。有作这样的说：阿罗汉入于无余涅槃，好像『醉三昧酒，入无为坑』那样，是为眠而不觉；一旦遇到佛菩萨的善缘，为说一乘大法，唤起他的佛性，使他从无为坑中跳出，从三昧醉酒中醒悟过来，是就名之为觉。对于此义能善观察，是为观察阿罗汉眠。

四、「观察心自在乐禅乐」：有说心乐是慧乐，禅乐是定乐。《智度论》说：『纳衣行乞食，动止心常一，一切诸法中，皆以等观入』，从『动止心常一』看，好像是定乐；从『皆以等观入』看，应说是慧乐，所以这是慧乐，不能看成定乐。禅乐，是修色界四禅定而感受的妙乐。定能摄心向内，不被外境所牵，使心向外流散，长期的这样修学，逐渐的生起轻安，就可得到禅乐。印顺大师的《讲记》中，有作这样的解说：『心自在乐，是心离烦恼，心得解脱而有的离系乐。禅乐是修四禅所得的现法乐住。心自在乐，慧解脱阿罗汉能得；得现法乐住的禅乐，即俱解脱阿罗汉』。我以为这一解说，不但非常的好，且更契合经义。如将心自在乐，解为四禅定乐，当就与经义不相应。

五、「观察阿罗汉辟支佛大力菩萨圣自在通」：二乘及大力菩萨，都是已得意生身的圣者。因而他们，或能引发种种神通，随意无碍得大自在，或通解诸法能得自在，名为圣自在通，或圣自在圣通，就是指的神通，因为有了各种神通，就可自在随意变化，要想怎么样就可怎么样，不会受到任何阻塞障碍。佛法通常虽说有六神通，但最重视的是第六漏尽通，因这已经舍离一切有漏事，不会再为烦恼所恼所染污，而且这唯佛教三乘圣者所得。至于余五神通，是共世间的，没有什么希奇。在此成问题的，就是二乘已经证得无学果位，为什么现亦说在入大乘道因中？当知这儿说的二乘圣者，是约回小入大者说，不是指入无余涅槃者说，所以亦特摄在净因之中。

如上所说的五种巧便观，后三种的观察，重于二乘及大力菩萨的行证，无论从那方面说，都没有得到究竟，如对这些作究竟想，那就大错特错，所

以要正观察。到了「此五种巧便观」得到「成就」，是即名为随顺法智。

不错，只是这样的观察，还没有得到究竟，然怎样才得究竟，需要再加以说明：佛说「于我灭」度以「后，未来世中，若我弟子」，有能「随」顺于「信」，且使「信」心「增上」，进而「依于明信，随顺」五善巧观的「法智」，如是一步一步的进修，就能渐渐得到究竟。得到什么究竟？那就是「自性清净心，彼为烦恼染污」，本是甚深最甚深，确是难以了知的，可是，由于五种巧观的成就，有了随顺法智，证信自性清净，对之决了无疑，是就「得」到「究竟」。如「是」于『自性清净心，彼为烦恼染污』的深义，能够达到「究竟」，就是「入大乘道因」。《胜鬘经宝窟》卷下说：『此名佛果为大乘道，彼究竟者，能入彼乘，名入大乘，与佛作因，名大乘因』。

戊三 结

信如来者，有如是大利益，不谤深义。

佛法以信为入门的初阶，为佛子者，首当具有纯洁无疵的净信，因为有了纯洁的净信，才能得到佛法的利益，假使没有纯洁的净信，纵有佛法的无边大益，在你也是无法受用的，亦即根本不可能得到的。所以现在说：如有「信如来」的教说，再由信而明解而证悟，都是从信所得的利益。信佛言教，既「有如是大利」大「益」，当就「不」会毁「谤」如来所说甚「深」的法「义」，可见信是极为重要的。因为，『佛弟子对于佛法的不断努力，一贯的本于纯洁无疵的净信。这样的信心现前，能使内心的一切归于清净，所以譬喻为「如水清珠，自净净他」。这样的纯洁心情，为修学正法的根基，一切德行依此而发展』。

丁二 胜鬘说

戊一 请说

尔时胜鬘白佛言：更有余大利益，我当承佛威神，复说斯义。

「尔时」，是指如来说了信心得大利益以后的时候。于是「胜鬘」禀「白佛」陀「言」：除了你老所说信心利益以外，「更有」其「余」的极「大利益」，是不能不说的，现「我当承佛」的「威神」加被之力，再来说这大

利益事，所以说「复说斯义」。这是胜鬘的请说，所以要承佛力的加被。因为信心所得的利益，只是属于自利的，现在所要说的更大利益，则是属于利他的。唯有自利利他的两利圆满具足，方是一乘大法的特色。

戊二 许说

佛言：便说。

胜鬘既然请求更说余大利益，「佛」也就对胜鬘「言」：好，你要更说斯义，那你现在「便」可自由的宣「说」，我会给你加被，使你完成心愿。

戊三 正说

己一 赞叹三善

胜鬘白佛言：三种善男子善女人，于甚深义，离自毁伤，生大功德，入大乘道。何等为三？谓若善男子善女人，自成就甚深法智；若善男子善女人，成就随顺法智；若善男子善女人，于诸深法不自了知，仰推世尊：非我境界，惟佛所知。是名善男子善女人仰推如来。

「胜鬘」得到佛陀慈悲许说，立即禀「白佛言」：有「三种」学佛的「善男子善女人」，对「于」自性清净心的「甚深」法「义」，能够得到三大利益：㈠、「离自毁伤」，是说深信如来所说的法义，不论了解不了解，对之都相当尊敬，决不会予以毁谤，或作颠倒的解说，是为远离毁伤自己，不致造下谤法的重业，以自己来毁伤自己。㈡、「生大功德」，是说对佛所说的深义，予以正确的了解以后，进而照所了解的深义，如实修习自利利他的六度四摄的菩萨大行，于是出生广大无边的功德。㈢、「入大乘道」，是说对佛所说的深义，从纯洁的信仰而得如实的了解，由如实的了解而依以切实践行，以是成就趣入大乘的道因。「何等为三」是问。意问所说三种善男子善女人，究是指的那三种？请为说明！

讲到三种人：㈠、「谓若」有诸「善男子善女人，自」己已经「成就甚深」的「法智」。这类人，是指对于甚深法义而得究竟的初地以上的菩萨。因已成就甚深法智，对于自性清净不为烦恼所染的微妙道理，能够悟证不生诽谤。㈡、「若」有诸「善男子善女人」，已经「成就随顺法智」。这类人

，是指前作五种善巧观行而得成就的解行地菩萨。因已成就随顺法智的行者，虽还没有悟证甚深如来藏自性清净心，但能了解甚深的一乘妙义。㈢、「若」有诸「善男子善女人」，对「于诸」甚「深法」义，由于自己的智慧不够，「不」能「自」己对之有所「了知」，但能做到『不知为不知』，并没有妄自高大的以为自己了不起，还能「仰推世尊」，是为解行前的信位菩萨。这类人，承认这种甚深法义，确是「非我」所能了知的「境界」，可是并不因为自己不知，就否定什么人都不知，事实佛是完全了知的，所以说「惟佛所知」。佛如实知而又如实的说出，我是佛的弟子，当如佛说而信，因为诸佛所言，绝对无有异的，「是名善男子善女人仰推如来」，亦即是随信行的行者。

在此所当知道的：前面佛陀所说，先说信增上，次说随顺法智，最后说得究竟，明显的是从劣说到胜；现在胜鬘所说，先说成就甚深法智，次说成就随顺法智，最后说到唯信不知，明显的是从胜说到劣。佛与胜鬘为什么有这不同的说法？佛之所以从劣说到胜，是约一人次第进修，分为三个浅深层次；胜鬘所以从胜说到劣，是约多数有情差别，分成三类不同的人。因而，两者不同的说法，并没有什么差别！印顺大师的《讲记》中说：『这三类人，虽有程度的浅深，但都能得到上面所说的三大利益。也可以说：成就信增上，能离自毁伤；成就随顺法智，能生大功德；成就甚深法智，能入大乘道』。

己二 降伏余恶

除此诸善男子善女人已，诸余众生，于诸深法，坚著妄说，违背正法，习诸外道腐败种子者，当以王力及天龙鬼神力而调伏之。

前是赞叹三善，此是降伏余恶。意谓「除此」前说三种「善男子善女人」而外，复有「诸余」需要降伏的顽劣「众生」，向来对「于」佛所说的「诸」有甚「深」的「法」义，虽是本所不知本所不见，亦即一点认识都没有，但却「坚」固的执「著」他的「妄说」，以为他的妄说是很对的，因而「违背」如来所说的「正法」。是个怎样违背正法的妄说？『如佛说无我如来之藏，

他们却说有实在的自我；佛说大般涅槃有常乐我净的四德，他们却执为是无常不净苦无我』；佛说诸法都是缘起无自性空，他们却要执著有实在的诸法。诸如此类，不是违背正法是什么？他们所以这样坚执自己的妄说，并且把这妄说说成最高的真理，引导众生走上邪知邪见的歪路，原因他们是「习诸外道」的「腐败种子」，经常受诸外道错误思想的熏习，于是『坚固执著，随起言说，唯此谛实，余皆愚妄』。

如是不离无明的愚痴颠倒的凡外众生，由于成为腐败种子，所以永在生死苦海轮回不息。所谓腐败种子，是说这类众生，本有佛性种子，可生菩提之芽，现因长期受到邪知邪见的熏习，使那本有佛种，不能生菩提芽。为了化导这类众生，应该设法予以降伏，所以说「当以王力及天龙鬼神力而」加「调伏」，使之舍邪归正，开发本有佛性，堪以绍隆佛位。当以王力调伏，是『在世间的显露边，藉王臣的权势，运用政治力量来降伏他们，或驱逐，或禁闭』，使他们舍邪归正，走上佛法的正道。当以天龙鬼神力调伏，是『还有在秘密方面，以天龙八部鬼神的力量，来降伏他们，使他们舍邪归正，走上佛法的正道』。如是调伏这类有情，就可完成利他的功德。

种子腐败的凡外众生，以度化众生为己任的佛菩萨，从来不舍弃他们，仍要设法去感化他们，因为他们虽一时走上错误的道路，但只要以正当方法予以感化，必然会转过头来走上正觉之路，终于达到成佛的目的。不过佛菩萨的感化众生，所用方法不完全相同的：有时用柔软苦切的语言，慢慢的说服众生；有时用幽显的威势之力，予以强有力的降伏。现在这类恶性成型的众生，对他说什么有意义的道理，他总是不会接受的，唯有用威势之力，始能使他们降伏，所以这里特说用王力等。

戊四 证说

尔时，胜鬘与诸眷属顶礼佛足。佛言：善哉！善哉！胜鬘！于甚深法方便守护，降伏非法，善得其宜，汝已亲近百千亿佛，能说此义。

「尔时」，即「胜鬘」说完经的时候。为了感谢佛陀对她的慈悲摄受，为了报答佛陀加被她说法圆满的恩德，特率领同来的「诸眷属」，向佛辞行

，「顶礼佛足。佛」见到胜鬘一行，来向他老礼谢，自己又将回到祇树给孤独园，乃乘这个最后机会，特再赞叹胜鬘「言：善哉！善哉」！你这样的护正摧邪，实在是太好太好了！「胜鬘」！我对你说：从今以后，你「于甚深」的「法」义，应要好好的「方便守护」，随顺众生的机宜，「降伏非法」的恶人，做得恰到好处的「善得其宜」。不但不让正法被破坏而毁灭，同时亦可挽回腐败种子，入于佛陀的正法之中。『原来，护法是有两方面的：如信受佛语，依佛说去修学证入，摄受众生入正法中，这是正常的守护佛法。另外还有不得已的方便守护，即为了降伏腐败种子，不得不如此』。最后，佛再对胜鬘说：「汝」不是一个初发心的学佛者，而是在过去生中，「已」经「亲近」了「百千亿」这么多的「佛」，才「能说」出「此」甚深的「义」理，不然的话决说不出这番道理！

从『如来妙色身』句起，直到『能说此义』句止，是本经的正宗分，可说已经告一段落，以下是讲流通分。

卷005

甲三 流通分

乙一 付嘱流通

丙一 胜鬘流通

尔时，世尊放胜光明，普照大众，身升虚空，高七多罗树，足步虚空，还舍卫国。时胜鬘夫人与诸眷属，合掌向佛，观无厌足，目不暂舍，过眼境已，踊跃欢喜，各各称叹如来功德，具足念佛还入城中，向友称王称叹大乘。城中女人，七岁已上，化以大乘。友称大王，亦以大乘化诸男子，七岁已上，举国人民，皆向大乘。

佛陀每次说法，特别是说大乘法，不是专为利益现前闻法大众，而是还要利益未来一切众生，所以特别付嘱流通，希望这个大法，永远流传下去，不要有所间断。本经所说流通，分为两大段落，就是胜鬘流通与如来流通。

此段经文，是明胜鬘流通。胜鬘所以流通此经，因在佛前宣说一乘大法，得到佛陀慈悲为之印证，知道这法是有益于众生的，而且从佛放胜光明中，虽没有明说要她流通，但已知佛是希望她流通的，所以不特此后要不断的弘扬这大法，而且回到城中立刻展开宣传一乘大法的工作。

「尔时」，是指佛陀赞许证说胜鬘所说以后的时候。佛原住在舍卫国的祇树给孤独园，因应胜鬘的致敬感念，特普放清净的光明，运用应有的神足通，来到阿逾阇国弘扬佛法。现在弘化事毕，「世尊」又「放」殊「胜光明，普照大众」，好像来时放净光明一样。来时放光，是为加被胜鬘宣说一乘大法，去时放光，是为嘱付胜鬘流通一乘大法，是以佛陀放光，都是有其慈意，不是无因无缘。来时佛是乘空而来，现在要回去时，亦是「身」体渐渐的从地上「升虚空，高」达「七多罗树」的高度。《胜鬘经宝窟》卷下说：『初应从空而来，今说经竟还乘空而去。乘空而来，盖不来而来，来无所来；乘空而去，此是不去而去，去无所去』。多罗树，是贝多罗树的简称。有说此方无不翻，有说可译为肘，就是从肘到中指尽的地方，约七尺的样子。一多罗树高七尺，七多罗树共约四十九尺，亦即五十尺左右高。树的质地很坚固，树叶长得多而密，树下好像一间房子，虽下很大很久的雨，没有一些雨点侵入。树叶干了可以刻字，古时经典的流传，就是将字刻在贝多罗树叶上，扎成一卷一卷的予以保存。佛身升上虚空以后，「足步虚空」，运用神足通力，履行于虚空中，回「还舍卫国」去。所以运用神通，足步虚空而回，不是佛陀好为表现，而是令众生起敬信，诚意奉行一乘大法。

当佛足步虚空回去「时，胜鬘夫人与诸眷属」，看到佛陀这样安然的在空中行走，就很恭敬的「合掌向佛，观」佛的相好庄严，「无」有「厌足」的，「目不暂舍」的，一直在看，大有不忍佛陀就这样快的离去。像这样的观佛，观到「过」了「眼」所能见的「境」界，到见不到佛陀为止，想像她们是怎样的尊敬佛与爱慕佛，认为能亲近到佛，并且得到佛陀的开示，确是极为希有难得的。

胜鬘及诸眷属，恭敬的送佛回国以后，虽感到当下是一片空虚，但想到刚才听闻到一乘大法，所以个个仍「踊跃欢喜」的，感到心中有著无限的法

喜，而且这都是佛陀所带给自己的，所以她们「各各称叹如来」的不可思议「功德，具足」想「念佛」的相好，明记佛所付嘱。印顺大师的《讲记》中说：『念佛，不但是口头诵持。念，是内心的明记不忘；时时系念著佛，名为念佛。对佛有完全的了解系念，方是具足念佛。这有四种：㈠、念佛名号，这是极浅的。㈡、念佛相好，这也还是形式的。㈢、念佛功德，即佛所成就于内的，如大智、大悲、大方便、三明六通、十八不共法等功德。㈣、念佛法性身，即观法实相。以本经说，摄受正法，般涅槃，无作灭谛，如来藏，如来法身等，都是摄得功德的实相念佛』。所以这里说的具足念佛，应当特别重视！

胜鬘目送如来去后，便从王宫「还入城中」，首先向她的夫君「友称」大「王，称叹大乘」佛法的殊胜。友称大王是个有宿根的人，听了大乘佛法的殊胜，立刻就深信佛，如法奉行大乘。从此，夫妇共弘一乘大法，化导全国每个人民。如「城中」的「女人」，凡是「七岁已上」的，都由胜鬘「化以大乘」，而「友称大王，亦以大乘」法「化诸男子」，使「七岁已上」的男子，亦都信学佛法。友称是国王，胜鬘是王后，帝王帝后都热心于大乘佛法的教化，所以没有经过好久时间，阿逾阇国的「举国人民」，不论是男是女，是老是少，悉「皆」趣「向大乘」，奉行大乘，以大乘佛法为每个人民，修养身心的唯一准则，成为佛化国家，并使国家达于无比的隆盛！

丙二 如来流通

丁一 重说经文以付嘱

戊一 集众

尔时世尊入祇洹林，告长老阿难，及念天帝释，应时帝释与诸眷属，忽然而至，住于佛前。

「尔时」，指佛回到舍卫国的时候，佛一回到舍卫国，立即「入祇洹林」。洹是印度话，中国译为林，应名祇林，或名祇园。佛在阿逾阇国与胜鬘，共同弘通的一乘大法，祇洹林的大众，并没有听到，所以这时佛特集众，重行扼要的加以宣说，使祇林大众亦听到这大法。

首先「告」诉「长老阿难」：长老是一种客气的称呼，显示其人的道高德重。阿难是佛的从弟，中国译为庆喜，因他是佛成道日生，为最值得庆喜的佳事，所以得这含有纪念性的名字。在佛的弟子中，他属多闻第一，又是佛灭结集经藏的人，有受持如来的经典，传布流通的重责大任。佛告阿难，不但付嘱他将此大法流行于人间，并且令他召集祇林的比丘大众，以便来听佛说大法。

同时佛又心「念天帝释」。印度叫做释迦提婆因达罗，亦有说为释迦因陀罗提婆，现在简译为天帝释，义译为能天主，是三十三天的天王。在诸天中，帝释与佛法的关系最为密切，因他居住在须弥山顶，较为接近人间，所以佛在人间，为诸大众说法，时来听佛说法。『由于他，须弥山顶的夜叉群——执金刚神，都受持佛法，护持流通』。龙树大士曾这样说：人间佛法的流通，在出家的佛弟子中，佛陀大都付嘱阿难；天上佛法的弘传，在在家的佛弟子中，佛陀大都付嘱帝释。由于这样的关系，所以现在佛陀，特告阿难及念天帝释。

入祇洹林是身业，告命阿难是口业，心念天帝释是意业，是为佛的三轮不思议化。在佛陀心念天帝释的当儿，「应时，帝释与诸眷属」，亦即率领天龙八部，「忽然而至」祇洹林，「住于佛」的面「前」，听候佛的付嘱，佛一起念，天帝释为什么会立即而至？是即所谓圣心相鉴，感应道交，不可思议的境界，不能以我们的凡情测度。

戊二 说经

尔时世尊，向天帝释及长老阿难，广说此经。

「尔时」，指人天大众齐集祇洹林的时候。「世尊」看到人天大众都已来到，立即「向天帝释及长老阿难」，并诸齐集人天大众，「广」为宣「说此」胜鬘「经」。佛之所以广说此经，目的在于使阿难及帝释，听了这一乘教典后，或于人间，或于天上，流通此一乘大法，使每个听到这大法的，都能得到一乘大法的利益。

戊三 付嘱

己一 付嘱帝释

说已，告帝释言：汝当受持读诵此经。憍尸迦！善男子善女人，于恒沙劫修菩提行，行六波罗密，若复善男子善女人，听受读诵，乃至执持经卷，福多于彼，何况广为人说？是故憍尸迦，当读诵此经，为三十三天分别广说。

前已广为说经，现正付嘱流通。先付嘱帝释，再付嘱阿难。《胜鬘经宝窟》卷下说：『前为说令其解，今付嘱使其化他；又前说令其然灯，今付嘱令其传灯；又前为说生其智慧，今付嘱生其功德；又前为说明佛是善知识，今显菩萨是善知识也』。佛陀广为「说」经「已」后，就又「告」诉「帝释言：汝当」尽你所有的力量，「受持读诵此」胜鬘「经」。受是领受于心，持是忆念不忘。领受，由于净信的力量，忆持，由于正念的力量。对照经本以微妙音声宣唱名读，离开经本以微妙音声宣唱名诵。常时读诵经典，为闻法者应有的初步工夫，因多读诵经典，不特易于忆持不忘，而且易于领会其中的义理。

到此，佛再叫声「憍尸迦」！憍尸迦，是帝释的别名，因帝释前生姓憍尸迦。如龙树说：『过去时波罗奈国，有婆罗门姓憍尸迦，聪明多智』，就是指此，从因得名。佛对天帝释说：假定有诸「善男子善女人，于恒」河「沙劫」这么久的时间中，「修菩提行，行六波罗密」，其所得的殊胜功德，当然是不可限量的。但「若复」有诸「善男子善女人，听」闻、「受」持、「读诵」此《胜鬘经》，「乃至」暂时的以手「执持」此「经卷」，那他或她所得的「福」德，是就「多于彼」修菩提行，行六波罗密的善男子善女人，亦即所得功德超胜于他，「何况」更进一步的「广为」他「人」宣「说」？其所得的福德，自是更为广大殊胜！

印顺大师的《讲记》中说：『行菩萨行，修六波罗密的，也必是从受持读诵大乘经而来，为什么不及受持读诵本经呢？这不外乎当机赞叹，劝发受持而已。也可以说：有发菩提心而修菩提行的，不知众生有如来藏性，不能决定能不能成佛，虽修广大菩提行，还未到达不退位，可能会退为小乘。如听了如来常乐我净、如来藏、大涅槃，那就决定趣入大乘，不再退失。久修

大行而还可以退的行者，比之听闻而已不再退转，决定趣入一乘的行者，当然是不及多多』。是以受持读诵一乘大教的人，自然是很殊胜的。

还有说修菩提行的有二类人：一、专门重视事相的修行，如修事六度的菩萨。二、了达生死即涅槃的行者，所修诸行能与法空性相应。如本经所说的摄受正法，是就胜于偏重事行而修。以「是」之「故」，佛又叫声「憍尸迦」说：听受读诵乃至执持此《胜鬘经》卷，以及广为人说，既有这样大的殊胜功德，那你应「当读诵此」胜鬘「经」，并在你的善法堂中，时「为三十三天分别广说」此经，让诸天众也能得到这一乘大法的殊胜利益。

己二 付嘱阿难

复告阿难：汝亦受持读诵，为四众广说。

佛嘱天帝释受持读诵及为诸天广说后，「复告阿难」说：「汝亦」应当「受持读诵」此《胜鬘经》，「为」人间的比丘、比丘尼，优婆塞、优婆夷「四众」弟子，分别「广说」此经，使人间的佛弟子，也能得到此一乘法的法益。

丁二 列举经名以付嘱

戊一 出经名

时天帝释白佛言：世尊！当何名斯经？云何奉持？佛告帝释：此经成就无量无边功德，一切声闻缘觉，不能究竟观察知见。憍尸迦！当知此经，甚深微妙，大功德聚，今当为汝略说其名，谛听谛听，善思念之。时天帝释及长老阿难白佛言：善哉！世尊！唯然受教！佛言：此经叹如来真实第一义功德，如是受持。不思议大受，如是受持。一切愿摄大愿，如是受持。说不思议摄受正法，如是受持。说入一乘，如是受持。说无边圣谛，如是受持。说如来藏，如是受持。说如来法身，如是受持。说空义隐覆真实，如是受持。说一谛，如是受持。说常住安隐一依，如是受持。说颠倒真实，如是受持。说自性清净心隐覆，如是受持。说如来真子，如是受持。说胜鬘夫人师子吼，如是受持。

天帝释听完此经，受慈命流通此经，认为这是自己应尽的责任，理当遵照佛陀的慈命去做，但本经应叫什么名字？又当怎样的如法奉持，佛并没有开示我们，对此还不怎样明了，得请佛陀再为开示。所以「时天帝释」复「白佛言：世尊」！你老对我们所广说的此经，应「当」以「何名」称来称说「斯经」？又应当「云何奉持」此殊胜法门？佛说每一部经，特别是说大乘经，说到相当的时候，必有听众提出是何经名以及如何奉持，请示佛陀，佛陀亦必为之解说。如是说明经名及奉持：㈠、让闻法大众，知道这是什么法门，与其余的法门究有什么不同；㈡、因所说经文很长，开显义理又极繁多，听后不一定都能记得，所以特略举出这经名，让听众能忆持全经要义，不致听后茫然一无所知。所以问答经名以便受持，确是极为重要。

「佛」应天帝释的请问，就「告」诉「帝释」天说：「此」胜鬘「经」所说法门，因为重在佛的一乘果德，所以「成就」了「无量无边」这么多的「功德」。如是具诸功德的殊胜法门，不说具缚凡夫不能测知，就是「一切声闻缘觉」的二乘圣者，亦「不能究竟」的予以「观察」，自亦不能究竟的了「知」，究竟的证「见」。为什么？「憍尸迦」！汝「当」了「知此」胜鬘「经」所说的义理，是「甚深」最甚深，「微妙」最微妙的，而且是诸「大功德」的积「聚」处。试看本经的开始，从胜鬘夫人的发心归依，在佛陀面前的发三大愿，接著修菩萨的广大行，一直到广谈佛果位上的种种果德，无一不是无边功德的集成。内容既是这样的无比丰富，其所要安立的名称，从各个不同的角度表达，自然是也很多很多的。不过，现「今」我不能为你说那么多，「当为汝略说」此法门的「名」字，你们应当「谛听谛听！善思念之」！换成白话说，就是要好好的摄心静听，听了以后，还要依名如理思惟，咀嚼经中所含蕴的深义，对任何论题都不要随便的忽略过去！

当「时，天帝释及长老阿难」，得到佛陀慈悲允为略说经名，就很欢喜的同「白佛言：善哉」！太好了！「世尊」！你老这样的慈悲，我们「唯然」谨「受」你老的「教」言。唯然，是允诺的意思，而且答应得很快；受教，是接受如来的教言，以求从中得到广大的教益！

佛应请说出经名，各经经名多少不同；有的经典只说一个经名，如《金刚经》，有的经典说有三个经名，如《药师经》，其他经典的经名，或多或少没有一定。本经则说有十五个经名，可说是特别多的，而且每说一个经名之后，都要闻法大众，一一『如法受持』。佛所说的十五个经名，是就经中的各个重要论题，安立各个不同的名称，果能记住这些重要论题的名称，对于全经内容也就可以思过其半。至于为什么如是次第宣说，大可不必追求，因为只是说出某个论题的大意。古来大德讲注此经，依此经名分十五章，使诸听众或读者，不但可以得到一个清楚而又深刻的概念，并且明了的知道经文的各个段落，便于如法的受持不忘，实不失于一大方便。现依经名次第，略为说明如下：

㈠、「此经」名为称「叹如来真实」功德的「第一义功德」，如前胜鬘称叹如来无量无边的殊胜功德。颂说：『咸以清净心，叹佛实功德』等。㈡、此经名为「不思议大受」，就是胜鬘在佛前所受的十大受，每受都说从今日起直至菩提，常能守持不犯。㈢、此经名为「一切愿摄大愿」，就是胜鬘于得戒后，复发三大愿利益安慰一切众生，而所发的这三大愿，能将所有菩萨所发的一切大愿，无不摄尽无余。㈣、此经名为「说不思议摄受正法」。从此以下的各个经名，上面都冠一个说字。『因为以上是胜鬘自己的事，此下才是胜鬘说法。从广义说，全经都是摄受正法。约狭义说，指宣说大乘——摄受正法即正法，摄受正法即波罗密，摄受正法即摄受正法者等』。从此开始说法，所以用一说字。㈤、此经名为「说入一乘」，是明一乘究竟果，显示小乘果的不究竟，因而会三乘归一乘，说小乘只了分段生死，尚有变易生死在，因而还有恐怖，不能为真归依，唯佛是真正归依处。㈥、此经名为「说无边圣谛」，『无边即无量，这应总指如来境智，自圣智圣谛以下，一直到抉择四谛宗一谛』。

圣谛是指无作四谛，而这唯佛究竟了知，既不是声闻缘觉谛，亦不是声闻缘觉的功德。㈦、此经名为「说如来藏」，如来藏是真如的别名，被烦恼缠时名如来藏，离烦恼缠时就名真如，如来藏而实不离烦恼藏的。㈧、此经名为「说如来法身」，为无量烦恼藏所盖覆的如来藏，是就因位而得名的，

假定离诸烦恼的杂染，显出清净无垢的法界，为一切功德之所依止，称为法身，亦名出无量烦恼藏法身，是就果位而得名的。㈨、此经名为「说空义隐覆真实」，这有两种说法：一、是说空如来藏。真实为如来藏性，如来藏虽为烦恼之所隐覆，但从来不与烦恼相应，所以说之为空。隐覆真实的烦恼，好像黑暗一样，真实不与烦恼相应，显示犹如光明，两者是相互敌对的。有光明时就没有黑暗，黑暗来时光明就暂隐。二、如来藏甚深最甚深，不是二乘人的空智所能了知的，二乘人的空智，只能在无常、苦、无我、不净上转，不能真正的见到如来藏性。如来藏为空智之所隐覆，所以说为空义隐覆真实。七、八、九三个经名，虽各有它所诠显的意义，而实都是无边圣谛的一分。

㈩、此经名为「说一谛」，就是一灭谛。四谛中的苦、集、道三谛，是无常的，是虚妄不究竟的，一灭谛是常的，是真实究竟的。虚妄不究竟的三谛，是非谛非常非依，真实而究竟的灭谛，是谛是常是依。(十一)、此经名为「说常住安隐一依」，一依，如前经说：『一依者，一切依上，出世间上上第一义依，所谓灭谛』。如来为摄化愚法众生，把四谛说为四依，在四依中，唯一灭依，为最殊胜，因它是常住真实法。(十二)、此经名为「说颠倒真实」，显示如来藏是颠倒真实所依。如来藏是生死流转的所依，假定有说生死不是依如来藏有，那就是颠倒；如来藏是涅槃还灭的所依，假定有说涅槃是依如来藏有，那就是真实。还有一种说法：说依如来藏有生死涅槃，这是真实的善说；说离如来藏而依我等有生死涅槃，是即不真实的倒说。或说『即随身见的众生起二见，与起四颠倒及空乱意的众生，迷如来的法身涅槃，偏执无常苦无我不净的四倒；闻佛说法身如来藏性，即是真实』。(十三)、此经名为「说自性清净心隐覆」，显示如来藏，除了本身这个名称，还有其他的四种异名，如法界藏等。

以此说明如来藏的自性，是清净而不是染污的，纵然为客尘烦恼及上烦恼所染，但如来藏仍是自性清净，并没有随它们的所染，失去本来的清净自性。(十四)、此经名为「说如来真子」，显示于佛法身得正见者，名为是佛真子，因是『从佛口生，从正法生，从法化生』。(十五)、此经名为「说胜

鬘夫人师子吼」。以广义说，全经都是胜鬘师子吼，因本经是胜鬘所宣说的；约狭义说，如此章后面经文有这样说：『诸余众生，于诸甚深法，坚著妄说，违背正法，习诸外道，腐败种子者，当以王力及天龙鬼神力而调伏之』，是为胜鬘夫人师子吼。

在这十五个经名中，前四名是显一乘妙行；说入一乘是显一乘极果；从第六名至第十三名，显示一乘胜境；最后两个经名，是显修学一乘妙行的行人。

戊二 嘱流通

己一 付嘱

复次，憍尸迦！此经所说，断一切疑，决定了义，入一乘道。憍尸迦！今以此说胜鬘夫人师子吼经付嘱于汝，乃至法住，受持读诵，广分别说。

前文已出经名，现在付嘱流通。「复次」，佛又叫声「憍尸迦」！当知「此经所说」的法门，能够「断」除「一切」的「疑」惑。『如二乘能不能成佛？菩萨会不会退堕』？关于这些问题，向来有所疑惑，现因经中说一切众生有如来藏，三乘皆得入于一乘，这些疑惑皆为断除，不必再为这些问题之所困扰！既断一切疑惑，此经自是「决定」真实究竟「了义」教说，佛法行者，果真依之而行，必定皆得趣「入一乘道」，不会徘徊在二乘道中。本经有著这样的重要性，所以佛特以本经付嘱天帝释。叫声「憍尸迦」！然后对他说：现「今」我「以此说胜鬘夫人师子吼经，付嘱于汝」，希望你从今以后，「乃至」佛「法」仍然「住」在世间的时期，都应当「受持读诵，广」为天人以及一切众生，加以「分别」解「说」，使诸众生皆能得到此经的法益，千万不要辜负我今日对你的付嘱！

己二 受嘱

帝释白佛言：善哉！世尊！顶受尊教。

「帝释」受到佛的付嘱，立即禀「白佛言：善哉」！好极了。「世尊」！我当「顶」戴「受」持如来的「尊教」，将此大法一直流传下去，以利益未来无央数的众生，请佛不要以此为虑！

乙二 大众奉行

时天帝释，长老阿难，及诸大会，天，人，阿修罗，干达婆等，闻佛所说，欢喜奉行。

流通分分两大段，付嘱流通已经讲完，现在来说大众奉行。在天帝释向佛表示顶受尊教完毕的「时」候，「天帝释」与「长老阿难，及诸大会」中的诸「天」并「人」，还有「阿修罗、干达婆等」的八部众，听「闻佛」陀「所说」，个个生大「欢喜」，悉愿依教「奉行」。

天即三界诸天的天子，在生死流转中，属于善趣，不论在那方面，都比人间更为胜妙。人即人间的僧俗四众。人类是极其尊贵的，诸如出家，了生死，成佛，唯有人类始有可能，所以做人，特别是做个学佛的人，应生希有难得之心！阿修罗，亦有译为阿素洛，义译为非天，是说此类众生，有天人的福报，无天人的德行，多行谄诈猜疑，所以名为非天。干达婆，亦有译为健闼缚，义译为寻香，就是作乐神，能为天人奏乐作乐。此作乐神，不食酒肉，唯求香以资自己的生命，所以名为寻香。又能从自身中放出香味，所以名为香神。牠是奉侍天帝释而司奏伎乐，但只能奏出一般的俗乐，与紧那罗所奏的法乐不同。

『等』是等于其余的夜叉、迦楼那、紧那罗、摩睺罗伽、龙的五部众。夜叉，有译为药叉罗刹婆，义译为能噉鬼、捷疾鬼、勇健、轻捷等。约牠能食噉人，说名能噉鬼；约牠行动的迅速，说名捷疾鬼；约牠能自如的飞行空中，名为勇健，有地行夜叉，空行夜叉，天行夜叉的三类。迦楼那，有译为揭路荼，依义，或译为金翅鸟，或译为妙翅鸟。居四天下的大树上，两翅相去三百三十六万里，鸟翅有种种宝色庄严，以龙鱼为牠的食品。《增一阿含经》说：『日别食一大龙王，五百小鸟，达四天下，周而复始，次第食之』。紧那罗，或译为紧捺罗、紧陀罗、甄陀罗、真陀罗、紧捺洛等。旧译为人非人，或译为疑神，因看起来好像是人，但头上有角，人们见了，生起似人非人的疑念，故得此名。新译叫做歌神，能为帝释天奏乐，但牠所奏的是法乐，与干达婆所奏的俗乐不同。慧琳《音义》十一说：『真陀罗，古云紧那罗

，音乐天也。有美妙音声，能作歌舞。男则马首人身能歌，女则端正能舞』。摩睺罗伽，有译为摩呼洛伽，义译为大蟒神。因其形态，是人身蛇首，所以名为蟒神。有译为大腹行，因其是以胸腹行走得名。龙是中国话，印度叫做那伽。《智度论》说：『那伽，秦言龙』。龙之为物，身长无足。《善见论》十七说：『龙者，长身无足』。为八部众之一，有神力，能变化云雨。天台《辅行》四说：『龙得小水，以降大雨』。慈云之《天竺别集》上说：『天龙一鳞虫耳。得一涕之水，散六虚以为洪流』。如上所说，是为天龙八部，人非人等，当时亦参预法会，听闻如来说此大法，不特皆生大欢喜心，并且皆愿依教奉行。

最后，谨将印顺大师《讲记》的总结录此，以供参攷。『本经所说的教义，虽简略而极重要，可与其他教典相互研读。如说一乘，可研究《法华经》。说如来藏为生死涅槃依，可研究《楞伽经》。说如来果德、法身、涅槃，可研究《大涅槃经》。发愿受戒，可读《菩萨本业瓔珞经》等。一乘佛教的重要论题，本经都略有论到，可作真常大乘的概论读』！本经既有这样的重要性，且所包含的论题很多，是以佛法行者，对此不得不善为听闻，更不得不善为学习以求深入！