勝鬘師子吼一乘大方便方廣經講記

演培法師

卷001

——佛曆二五二四年一月十日起講於新加坡佛學院——

題前概說

諸位居士：今晚開始在此對諸位講經，原因是我來此佛院剛剛住定，就有信眾要求我講經，說沒有經聽心靈好像乾枯似的，渴望能得法雨的滋潤。諸位當中有人求法若渴，實在使我非常感動，所以決定就來開講。原本是想講《金剛經》，但是後來有人建議，或講《楞嚴經》，或講《法華經》，經過再三考慮，覺得這兩部大經，是都值得一講的，可是想到經文太長，不是短時期所能講完，最後乃決定來為諸位講《勝鬘經》，具說應名《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》。選講此經的原因，不僅由於經文不算太長，而《法華》、《楞嚴》、《涅槃》、《楞伽》等諸真常大乘教典的要義，在本經中無不具體而微的含有，在真常妙有的一系經典中，可說這是最極重要的一部經，對此經典的聽聞，如有相當的了解，對於真常大乘經，自會也就有了要略的認識。

中國是個盛弘大乘佛法的國家，過去所弘傳的大乘佛法，雖說大乘三系同等的弘通，但不得不推真常大乘的思想，得以歷久不衰的盛行，而《法華》、《楞嚴》、《圓覺》等真常大乘經典，更是弘法的諸大德所常講說的，就是現在所講的本經，在我國南北朝時代，亦即西元四二〇年至五九〇年時代，同樣極為流通，很多弘法大德，經常講說此經，對佛法有所認識的佛教學者，沒有不知此經的價值的。

因為如此，現在《續藏經》中，輯有隋吉藏撰的《勝鬘經寶窟》六卷，隋慧遠撰的《勝鬘經義記》兩卷（現僅存上卷，下卷已缺失），唐窺基說、

義令記的《述記》二卷，另有《勝鬘經疏義私鈔》六卷，是日本聖德太子疏，唐明空私鈔。這都是極有價值而值得參考的註釋。從此可知，古德是怎樣重視此經的弘通。不然，不可能會有這幾部註疏保存下來。到了近代，民國四十年夏，亦即西元一九五一年，印順大師曾在香港新界屯門淨業林，為我們幾個弟子講說此經，並由續明法師及我錄成講記，這更是一部極有份量的註釋，現收在《妙雲集》中，如有此書的，可取為參考。

此經既是真常大乘的要典，而真常大乘是主一切眾生皆得成佛的，所以本經以一乘為宗，內容相當的深邃，聽時務要仔細聽，才能領會其中的精義，設有聽不懂的地方，在我講完一小時後，不妨提出來問，當再詳為解說，自會有所理解。如以聽故事的心情來聽此經，相信諸位定會感到失望。吉藏大師說：『此經言約義豐，意深理遠』。不特開顯真常的要義，就是方等宗要亦在其中，確是甚深最甚深的。在未講到經文之前，特向諸位先作一交代，並望諸位專心一意的諦聽！

一 本經的譯者

中國佛教都是從印度傳譯過來的，在譯經史上必要有清楚的根據，方能信其是從印度傳來的佛經。不然，不論內容說得怎樣微妙，都不能相信那是佛經。諸位大都知道，不必詳為說明。本經傳來中國，前後共有三譯：最初是東晉安帝時曇無讖三藏所譯，簡稱《勝鬘經》，亦名《勝鬘師子吼一乘方便經》，但此譯本早已失傳，沒有辦法取為對照研究，非常可惜。其次是劉宋年間求那跋陀羅在江蘇丹陽所譯，名為《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》。最後唐武后時，菩提流志所譯《大寶積經》，其中第四十八會，名為〈勝鬘夫人會〉，就是本經的異譯。《大寶積經》共有百二十卷、四十九會，這是集合舊譯、新譯而成的，雖不是菩提流志個人譯的，但確是由他組織起來的。

現在所講的是劉宋求那跋陀羅的譯本。劉宋，是指劉裕受晉禪而立的朝代。由於帝王姓劉，所以稱為劉宋。簡別不是趙匡胤所立朝代的趙宋。劉宋建國在西元四二〇年；趙宋建國在西元九六〇年。前後相差五百四十年，所以不得不簡別。劉宋繼東晉之後，在現在的南京建都。求那跋陀羅三藏東來

中國，是經錫蘭到達廣州，然後再由廣州到當時的南京，於文帝元嘉年間譯出此經。

現依宋譯宣講此經，先當略介譯者的歷史。求那跋陀羅是印度話，中國譯為德賢，或功德賢，中天竺人。由他修學及弘揚大乘，所以被世尊為摩訶衍，不直稱其名，可以想見人們對他的敬重。本是婆羅門種，在幼年的時候，對印度傳統的五明論，固然學習得非常嫻熟，就是對一般天文書數醫方咒術，亦都能夠博悉了解，可說是個有著高度知識的學者。許是他的學佛因緣成熟，在個偶然的機會裏，得讀達摩多羅論師作的《雜阿毘曇心論》，不特獲得深刻的啓示，並且有著極大的領悟，覺得佛法的思想理論，確是勝過自己所學的，亦即認為真理是在佛法中，於是有歸命佛教之意。但他出生於傳統的婆羅門家，其家且一向禁絕沙門來往的，現想出家學佛，真是談何容易！但為達到出家學佛的目的，終於克服惡劣的環境，衝出傳統的家庭，捨棄親愛的父母，悄悄的跑到遠遠的地方去求師，幸遇德高學博的僧伽，立即發心從他出家，專精不二的志學佛道。及至受具足後，已經博通三藏。為人慈和謙恭，事師非常盡禮，從來對師沒有不恭敬的表示，可說是個非常虔誠的佛子，亦是一個極為難得的初心出家者。

德賢最初學的是小乘三藏，以他那樣具有智慧的人，當然不會以此為滿足，所以在他博通三藏後，就又到各方去參學，希望能夠學到更深的佛法。他的宿根深厚，得以遇到一位大乘師，大乘師看出他有慧性，不立即教他什麼佛法，要他在諸經典中，自取一部經出來，看看他是怎樣的根性，然後針對他的根性，以便教授什麼佛法。結果他取出了一部《大方廣佛華嚴經》。大乘師見他取出大乘經，知他不是一個等閑的僧伽，就對他大為讚歎說：『你對大乘有著深切的因緣，你應好好的學習大乘佛法，且應發心將來弘揚大乘佛法，以救拔苦海中的眾生』。從此，三藏就專讀誦大乘經典，研究大乘佛法，宣講大乘佛法，成為大乘佛法的有力弘揚者，沒有那個敢以與之對抗。作為一個大乘佛法者，不唯專作大乘理論的闡發，應更進而依大乘行去行，才能成為名副其實的菩薩，所以本於大乘受菩薩戒，嚴守大乘菩薩戒，如實奉行菩薩行。

自己在佛法中得到真實的受用，想到父母仍然墮在邪見網中，大乘既以利他為本，不先度自己的父母，又怎麼能度化眾生？於是奉書親生的父母，懇切的勸請歸信正法。信中這樣說：『假定二老堅守外道的立場，不說我不會回家，就是我回到家中，亦是沒有用的，因我與二老的宗教信仰，已是截然的不同；設若二老能歸信三寶，我們就是不住在一起，由於信仰及精神的貫通，就是等於長得相見』。父母得信，覺得學了佛的兒子所說很對，於是棄邪歸正成為三寶弟子。可知德賢當時已發揮了相當的感化力，因從傳統的婆羅門改信三寶，不如想像那麼容易，假使沒有感化力，怎會使父母正信三寶？

德賢感化了自己的父母，更欲以大乘化導諸方，首先到師子國，就是現在的錫蘭。深受錫蘭的僧俗高度尊重，禮敬供養自是不在話下，但錫蘭是小乘佛法的堅固堡壘，對他所弘揚的大乘佛法，並不怎樣樂意的接受，因而大乘佛法未能在錫蘭開展。想到對於東方，特別是中國，有深切的法緣，乃決意離開錫蘭，帶著許多梵文典籍，乘船泛海來華。可是航行到大海的中途，忽然遇到猛烈的狂風，使得船隻沒有辦法前進，而船上所用的淡水亦已告罄。同行的大眾，飄蕩在海中，沒有不感到恐惶萬狀，深怕自己的生命，從此會沉溺在深淵的大海中！

德賢看到大家這樣的焦急，乃以極肯定的口吻安慰大家說：『諸位這樣恐慌，自亦是難怪的，但世間沒有不可克服的難事，只要大家共同誠心誠意的，力念十方佛及觀音聖號，相信會得到佛菩薩的救護，使我們安然的度過危險』！安慰了大眾後，就領眾稱念聖號，真是所謂『人有誠心，佛有感應』。由於全船人，或誦經，或念佛，並且都很虔誠，沒有過一會兒，就得風平浪靜，而且密雲降雨，使得一船行人，得以安然的到達中國的廣州，沒有一個發生意外，其誠感有如此，所以全船的人，無不對他感戴，加以佛法的感應無差，也就真切的歸信佛法。

劉宋文帝元嘉十二年，亦即西元四三五年，德賢三藏到達中國的廣州，住在雲峰山的雲峰寺。當時廣州刺史（等於現在特別市的市長）車朗，既對他相當的禮遇，復又立即以表上聞，亦即奉書到南京，向皇上報告有個印度

和尚的到來。帝王得到這個消息，立刻派人到廣州，迎請到京都來，並請名僧慧觀、慧嚴迎於新亭。僧俗見到德賢的神情朗徹，帝王、大臣、名士，無不對他相當的欽崇。在京師初住祇洹寺，繼而又到湖北荊州住在辛寺。他來中國的願心，是為弘揚如來正法。所以到後不久，即從事翻譯經典的工作，所譯經典是很多的，既有小乘的經典，亦有大乘的經典。小乘經譯有《雜阿含經》五十卷，大乘經譯有《楞伽經》及現在所講的《勝鬘經》。統計他所譯的經，約有百餘卷之多。至於論典，譯有《眾事分阿毘曇》；戒律、禪定等亦有所譯。當時印度承無著、世親以後，唯識法相學，正是最極隆盛的時期，所以就將法相唯識介紹到中國來。除譯有《楞伽經》，還譯有《相續解脫經》，而這一般都認為是唯識學，特別是《相續解脫經》，就是奘譯《解深密經》最後〈地波羅密多〉及〈如來成所作事〉的二品。另外他還譯有《第一義五相略節經》，而這亦是奘譯《解深密經》的勝義了義教，包含〈勝義諦相〉、〈心意識相〉、〈一切法相〉、〈無自性相〉的四品。由此可以想見他對唯識學有相當的研究，所以特別大力的將之傳譯過來。他開始學大乘時，是學的《華嚴經》，因而在荊州曾應當時丞相南譙王之請，開講《大方廣佛華嚴經》。他所譯的經論，因有寶雲、慧嚴等百餘人的考音定義，所以譯得都相當好，對中國佛教有相當的貢獻，而《勝鬘經》的譯出，南北朝時代義僧，無不對之鑽研弘揚，更可看出他的影響力。

到宋明帝泰始四年，亦即西元四六八年二月，感到身體相當的不舒服，知道離別人間的時期不久，於是親向帝王、公卿及有關佛教人士告別，這就是佛法所說的預知時至。到臨終的一天，看到滿虛空的天華紛飛，而每朵花中有位菩薩趺坐其上，似乎來接引他的樣子！看到這種稀有的瑞相，非常滿意的含笑西逝。帝王及諸公卿，無不深加痛惜，時年春秋七十有五。他是通達三藏的一位學者，所以稱為三藏法師。

二 本經的題釋

本經名為《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》。不論是佛說的經，或是世間學者所著的書，必然都有它的一個名稱，看到這部經名或書名，就可略知其中所說的內容是什麼，本於這個道理來講，經名確是很重要的。如以佛法

的深意說：至理本是沒有名的，還有什麼名可以說？要知佛為攝化眾生，不得不於無名相中假名相說，好讓眾生借這假名相，體悟到沒有名相的至理，是則立名自更有它的必要。《法華經》說：『如來演說經典，皆為度脫諸眾生故』。設或有人問：佛在一代當中，為什麼要說這麼多的經典？答覆是：佛之所以說這麼多的經典，目的就是為了化度眾生，使眾生因佛陀的言說而得到解脫。說法必然就要說到種種的名字，沒有名字的說明，眾生怎麼能了解？不特釋尊說法的用意在此，三世諸佛說法的用意無不如此，所以經前定要安立一個經名。

又佛說法，或略或廣，是沒有一定的，略就只說一個題目，廣說就成一部經典，但這同樣是為眾生的。如利根人看到題目，立刻就能有所悟解。相傳龍樹入於龍宮，龍宮經藏是很多的，他只看了各個經的題目，便能悟解其中的道理，將之傳到人間來。可是鈍根人只看題目，絕對不能有所領會，必要為之開演全部教典，那他才能稍有了解。反過來說：鈍根行人不能受持全部經文，只好叫他略持一題，如單持念《妙法蓮華經》，或《大方廣佛華嚴經》，可是利根力能受持全部經文，如讀誦《藥師經》，或《金剛經》等，自然就詳細的為說一部經。

還有一個理由，就是佛所說經，是很多很多的，為了簡別這經不是那經，那經不是這經，所以為大小乘諸經，各各安立不同的經題，假定不是如此，統稱為經，那就沒有辦法分別此經彼經了。諸經安立經名，皆有通別兩題：最後經字是通題，是通於一切經的，凡是佛說的教典，不論大小顯密，皆名為經，不是那部經的專名。經在印度叫做修多羅，或叫修妒路，或名素怛纜，中國隨義翻譯，有著多種不同，不過多譯為綖，就是線的意思。天竺僧人縫衣所用的綖，就名為修多羅，所以將之譯名為綖。如世間綖有貫串攝持的功用，諸佛所說的言教，亦有這樣的力能，與綖的功用大同，所以喻為修多羅。這樣，直捷了當的叫做綖好了，為什麼稱之為經？古德慧遠解釋說：『綖能貫華，經能持紬，其用相似，故名為經』。綖能將一朵朵的花貫串起來，使每一朵花不致散失，亦如用一根線把一粒粒的佛珠貫串起來，使每粒珠保持不失；佛所說經能持所詮的義理，使佛所說的法義，能永恆的保持。

綖與經的功用是相同的，所以用經並不違於綖的意義。印順大師《勝鬘經講記》說：『中國人稱聖賢的至理名言為經；經也本是線，所以順中國的名言，譯名為經』。

既可隨俗而立經名，當亦可以隨俗解釋其義；俗說經是常的意思，就是先賢後聖所說的教範，過去是如此，現在亦如此，不會隨時代的改變而改變，乃是萬古常新的，所以說之為常。假定在古代可以適應，在現代不能適應，那裏可以說常？佛陀所說的教法也是如此，三世諸佛，或示現於人間，或示現於入滅，看來並不久住於世，但所說的教法，可以規範古今，不特一般人不能改易，就是諸佛亦不能改易。所謂『亙古今而不變，歷萬劫而常新』，正是此意。假定三世諸佛所說法，有著怎樣的不同，那就不得名為佛佛道同，也不得名為如三世諸佛所說。

其次解釋「方廣」：上次已將通題的經字解說過，現來解說別題的十二個字。在別題中，有幾個層次，普通都是從勝鬘開始講起，今我換一個方式，從最後的方廣開始講起。方廣是中國的譯語，在印度叫做毘佛略，或有譯為方等。說到方等，天臺五時判教中，屬於第三時，認為佛說《阿含》後，為說大乘的開始，但以方等的含意看，應該說它是一切大乘經的通名，既不可以把它限在方等時，亦不可以把它看成一部大乘經的專名，因這在很多大乘經中都曾用到。如大家熟知的《華嚴經》，就名《大方廣佛華嚴經》，還有《法華經》，大家都知名為《妙法蓮華經》，可是在天親的《法華論》中，說《法華經》亦別名方廣；至佛最後所說的《涅槃經》，有的地方亦譯為《方等泥洹經》，諸如此類的是很多的，證知方廣或方等，是一切大乘經的總稱。《法華論》說：『無礙大乘門，隨順眾生根，住持成就故』。大乘經典，不論是質是量，都是無限量的，所以名為方廣。

方是方方正正的，沒有一點兒偏邪，廣是廣大無量的意思，等是平等普徧的意思。原因就是所有大乘經典，文字固然非常的豐富，義理亦是極為深廣的，並且其中所說，都是中正而離諸偏邪的，所以名為方廣。吉藏大師《勝鬘經寶窟》說：『理正曰方，文富稱廣』。意說大乘經中所講的道理，都是極為圓正的，所以說之為方；至於宣說的文字，都是極為豐富的，所以名

之為廣。又說：『一乘無德不包曰廣，離於偏邪稱方』。意說宣示一乘的經典，所有世出世間的功德，無不包括在其中，因而稱廣；在諸一乘經中所說的道理，無不是離於偏邪而正當的，名之為方。古德還有這樣的解說：『真解無偏為方，理包無限稱廣』，意思亦是差不多的。

方廣既是一切大乘經典的通稱，現在經題最後說出方廣，是不是勝鬘所說的亦能代表大乘或一乘？恐怕有人會產生這樣的疑問，因為勝鬘畢竟是個女流。為了除去人們的這個疑惑，所以特別指出勝鬘所說，就是廣大無量的方廣，沒有什麼可懷疑的。

接著解釋「大方便」：方便，是佛教所常講的兩個字，如說『慈悲為本，方便為門』；或說『開方便門，示真實相』。諸如此類的說到方便，可說是很多的。不特如此，在《維摩經》及《法華經》中，都有〈方便品〉，更可看出方便的重要和應用之廣。甚至在我們平常說話中，如佛子間有什麼事須要別人幫忙時，亦會說出請你方便方便，就可得到佛友的協助，使你所要做的事情，很順利的得到完成。由此可見：方便不但應用之廣，所發生的效力亦大。

方是方法的意思，便是便宜的意思，或說方是方國時代，便是便利順勢。意說聖者的應化人間，教化各個不同的眾生，並沒有一個固定的成見，要怎樣講就非怎樣講不可，絕對不可有所改變的，佛不是這樣的，而是隨機應變的，就是隨順各個方國不同的環境，或是隨順各個時代的演進情形，善巧運用種種便當適宜的方法，宣說種種不同的教法，以化導各區域各時代的眾生，務使每個聽聞佛法者，都能得到實際的法益。如佛在兩千五百多年前出現於印度，適應當時印度環境及文化背景，所說法是那樣，假定出現在兩千五百多年後的今天，而且又是誕生於新加坡共和國的，相信佛陀的說法，定會有所不同。總之，佛說法是活潑潑的，不是刻板式的一陳不變，假定沒有一種善巧方便，怎能做到這點？古德以善巧、權巧等義解說方便，實亦不外於此。因在佛陀本身，已經自證圓滿，欲將圓滿所證的真理宣說出來，攝化所要攝化的群生，假定沒有一種善巧方便，怎能化導所應化導的群生？

方便雖說很多，總括約有四種：一、進趣方便，就修學小乘佛法的行者說，在他向聖果進趣時，必要按照五停心、別相念、總相念、煖、頂、忍、世第一的七方便的層次，一步一步的向前進趣，然後才能證得聖果。就修學大乘佛法的行者說，在他向初地聖位進趣時，必要按照十住、十行、十回向的三方便的層次，一步一步的向前進趣，然後才能證入初地。如一個旅行的人，預先必然要定一個所要旅行的方向，然後向這所定的方向進發，名為進趣方便。二、權巧方便，以菩薩度生說，要隨順眾生的機宜，作種種不同的權說，務使每個聞法者，得到實際的利益。如《法華經》說，佛陀本來是要直顯一乘的，根本沒有想到要說三乘，可是由於眾生不能接受一乘大法，不得不方便的說為三乘，當知這就是權巧方便，沒有這個方便是不行的。三、施為方便，就是不論做件什麼事，必須事先有個好好的設計，然後才能完成所要做的事情。一般說的設計，就是這兒說的施為，沒有一種善巧施為，很難做好所要做的事情。佛為化導眾生而宣說諸法，不是說其他什麼法，就是將自己所證的開導眾生，如不預先有個安排，看看這些眾生接受的程度怎樣，眾生怎能領會佛陀所說？當知這就是施為方便。四、集成方便，是顯佛陀說法，相當美滿圓融，不論說出什麼一法或一義，都能總持一切的一切，如以唯識為門，唯識就能攝集一切法盡，若以般若為門，般若就能攝集一切法盡，設以一乘為門，一乘就能攝集一切法盡。像這樣的集成一切，所以名為集成方便。

方便大體不出如上所說的四種，問題就是方便說為方便好了，為什麼在上加一大字稱為大方便？這是顯示佛陀所運用的方便，已經達於最極高度的美滿，沒有再超過其上的了，所以說名為大。如以本經來說，以一乘為方便，就是大方便。不特本經如此，就是《法華》亦然，如天親的《法華論》中，說《法華經》，亦名《一切諸佛大巧方便經》，就是此意。如其論中解釋說：『依此法門成大菩提已，為眾生說人、天、聲聞、辟支佛等諸善法故』。證覺無上大菩提的佛陀，照理應該說出自己所證的法，讓眾生亦能證覺如佛所證覺的，可是事實不是這樣，反而為眾生說出天、人等的四乘法，逐漸引導眾生走上無上菩提的大道，這不是趣入一乘的大方便是什麼？

繼而解釋「一乘」：上來所說方廣及大方便，都還是較為容易了解的，現來解說一乘，那就不是那樣的易於明白。對這，大乘經中，有時說大乘，有時說一乘，而大乘與一乘，究竟是一是二，自是一個問題，所以大乘佛法傳來中國後，在學者間向有不同的說法，現可舉出兩個相反的意思：一說大乘在三乘之內，一乘在三乘之外，二者顯然有著相當的不同，亦即一乘超勝於大乘。如通常所說的三乘，聲聞、緣覺名為小乘，菩薩名為大乘，證大乘是在三乘之內，可是沒有說到一乘，一乘當然是在三乘之外。一說大乘就是一乘，一乘就是大乘，二者並沒有什麼差別，當然也就說不上有什麼勝劣。這不同的說法，可作這樣理解：主張大乘與一乘有所不同的，是屬唯識系的學者；主張大乘一乘是一而無勝劣的，是屬真常系的學者。

關於這個問題，實際可從人法兩方面講：從法講，或說為大乘，或說為一乘；從人講，或說為菩薩乘，或說為如來乘。菩薩在因中，實踐大乘法，從菩薩立場講，只可說為大乘，不得說為一乘；到了佛果位，已究竟成佛，更沒有差別，唯是一佛乘，但佛的成佛，由修大乘法來，因而在佛的立場，既可說為一乘，亦可說為大乘。像這樣的分別，對於一乘、大乘，應該有了清楚的認識。

真常系的經典，以說一乘為多，想要了解這個道理，先當知道佛說一乘大法的慈意，現從幾方面說明如下：

一、就法體明唯一乘：法體，就是諸法的真實自體，諸法自體，本是不可言說的，如《法華經》說：『諸法寂滅相，不可以言宣』。不可言宣的法體，既說不上什麼叫做二，亦說不上什麼叫做不二，換言之，既不可說之為三，當亦不可說之為一，三乘固不可說，一乘亦不可說。但佛在為眾生顯示法體時，不得不運用殊勝的方便，有時將之說為一乘，或時將之說為大乘，但這都不過是勉強的方便假名說，並不能代表諸法的法體。因此，真正說來，大乘與一乘，是無二無別的。《法華經．方便品》說：『如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二若三』。因為諸法唯一法性，而法性就是一乘，還有什麼二乘三乘？既是這樣，不說豈不是很好？為什麼還要作種種說？當知不說是不行的，因為眾生執有我見，從我見來看一切時，妄見諸法

有種種的差別相，以為這個不是那個，那個不是這個，因而也就不能證得諸法實相。佛知眾生的病根所在，特別告訴我們：諸法的自體相尚且不可得，那裏還有什麼諸乘的差別相？一切的一切，完全是以一真法性為自體，所以佛陀唯獨說一佛乘，絕對沒有其餘的諸乘。

二、就因行明唯一乘：佛陀最初說法時，確曾為求聲聞乘者說四諦法，為求緣覺乘者說因緣法，為求菩薩乘者說六度法，因而看來說有種種的教法，而實都不過是種權說，實際都是說的教菩薩法，照著這種種教法去行時，終歸是要走上菩薩大道的。可是修學小乘的行者，初不知這是佛陀的權說，竟然妄執以為究竟。經過一個相當時期，佛看他們耽著於此，認為這不是個辦法，乃又坦白的告訴小乘行者，我以前所說是不究竟的，你們終於要依這個方便權說，以趣向於究竟真實，這不是一乘是什麼？《法華經》中說有五百由旬：二乘從起點開始走，走到三百由旬的化城處，不但認為城中非常好玩，而且認為已經到了終點。但二乘所認為的終點，在菩薩所走的五百由旬來看，不過是個中站而已，當然還未到達寶所的終點。雖則如此，但二乘所走的，畢竟是五百由旬中的三百由旬，只要知道這是中站，從而繼續再向前進，非特有到寶所的一天，就是前所走的三百由旬，也不是白走的。因而，二乘所證的小果，雖說是不究竟的，但也不能不說是成佛的方便。《法華經》說：『汝等所行是菩薩道』，這不是明白的開顯了這點？從二乘所行所證果，都是一乘的因行說，所以現在特就因行明唯一乘。

三、就果證明唯一乘：二乘所行所證果，就是一乘的因行，但鈍根的行者，不能了知這點，於是滯在方便教上，不能向最高的無上菩提進趣，這使佛陀非常的痛惜！但當二乘行者，一旦醒悟過來，去除封滯執著，了解自己所修的方便教法，原來就是究竟圓滿的一乘大教，不再猶豫的向佛果前進，最後終於果證無上菩提。印順大師《成佛之道》最後一首頌說：『一切諸善法，同歸於佛道；所有眾生類，究竟得成佛』。既皆同歸佛道，究竟皆得成佛，這不是開顯的一乘是什麼？古德亦有說：『唯有一理，無有三理；唯教一人，無有三人』。如是唯有一理、一人，那裏還可說有餘乘？況且在諸法真實中，因行是沒有異趣的，果證是沒有別德的，所以不得不說唯是一乘。

天親的《法華論》說：『三乘之人同一真如法身』。就這一切無別來說，所以唯有一乘無有餘乘。

四、就功用明唯一乘：佛法說有五種種性，其中有類不定種性，本來是可趣向於一乘的，但有時感於菩薩大行，不是那麼容易修的，若勉強的去修菩薩行，不特不能達到目的，反而會耽誤解脫的時間，因而退菩薩行生畏懼心，退而去修小乘解脫行。佛陀看到這類根性退大修小，乃特對他們說：佛法唯有一乘大法，根本沒有小乘可退，只要你能照著去修，根本沒有什麼困難，為什麼畏修大乘？為什麼瞻前顧後的不直趣一乘佛果？經過佛陀這樣一開示，於是發心起行，向菩提道前進，並且正確知道：『心佛眾生，三無差別』。佛原來就是眾生心中的佛，眾生亦原本是佛心中的眾生，生佛既是這樣平等無差別的，諸佛已經成佛，我有什麼不能？一切眾生皆得成佛，當然唯有一乘，還有什麼二乘、三乘？《法華經》說：『唯此一事實，餘二則非真』。《大品經》說：『諸法如中，非但無有三乘，亦無獨一菩薩之乘』。都是顯示此一真理。所以從佛說法激勵不定種性能修大乘所發生的功用，所以唯是一乘。

五、就相待明唯一乘：佛陀於三藏教中，確曾說過小乘，這是沒有疑問的，但這不過是如來的權說，是趣向於一乘的方便，不能看成實有的小乘。聽聞小乘法的行者，在依小乘去實踐時，雖還不知這是方便，以為有大小乘的相待，但到證得小乘極果後，知道這並不是究竟的果證，亦即沒有到達佛所到達的極果，立即發心回小向大，再來修學一乘大法，到了這個時候，所有佛子皆修大乘，那裏還有什麼大小的相待？沒有大小相待，不是一乘是什麼？最初說有小乘的方便法，因而有大小的相待，一旦到了捨去方便時，所謂大小相待，當然就不可得。《法華經》說：『正直捨方便，但說無上道』。本經中說：『於一乘中開出諸乘』。所開出的諸乘，一定會歸一乘，所以知道究竟唯有一乘，離了一乘絕對沒有獨立的二乘、三乘。

如上種種分析，證知究竟佛法，確實唯有一乘。對這，我想還是引《法華經》來證明。如說：『十方世界中，尚無二乘，何況有三』？頌更清楚的說：『十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說；但以假名字，

引導於眾生』。長行又說：『諸佛以方便力，於一佛乘分別說三』。『舍利弗！汝等當一心信解，受持佛語，諸佛如來言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘』。佛之所以唯說一乘，《法華經》中亦有很清楚的交代說：『佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴，以此度眾生，自證無上道，大乘平等法，若以小乘化，乃至於一人，我則墮慳貪，此事為不可』。佛是安住在大乘中的，亦是希望眾生皆得成佛的，當然不會唯以小乘度化眾生，假定唯以小乘化度，保留大乘不為眾生說，使眾生不能得到如佛所得的極果，好讓眾生永遠不得與佛平等，這不是顯示佛陀墮在慳貪是什麼？但佛是出障圓明的大聖，不說煩惱斷得乾乾淨淨，就是習氣也無有餘存，那裏還會墮入慳貪？所以為佛子者，應堅定的誠信諸佛唯說一乘。再舉例說：世間的拳師教人拳術，或如俗說會留一手，以防學生的拳擊。但這是凡夫的心理，大聖如佛陀，不會這樣的，絕對無所保留的，以自己所證得的究竟真理，開示眾生，使眾生亦能如佛一樣的得以成佛，唯有如此，才能顯示佛法的真平等！

續再解釋「師子吼」：佛唯以一乘為眾生說法，勝鬘現在所講的這部經，同樣是開顯一乘大法，而且講時猶如師子吼那樣的，發揮了極大的力量，所以現在特以師子吼，形容勝鬘所說的一乘大法。師子是中國的名稱，印度叫做呵梨。師子身上的毛，據古今人的研究，是具有五色的，但一般見為黃色，所以中國的漢書中，特別說師子為黃色。師子的身軀，較之一般獸類，並不算怎樣大，如駱駝、長頸鹿等，都比師子來得龐大。由於牠相當威猛，能降伏其他諸獸，所以稱為獸中之王。因此，經中每以佛菩薩的說法，稱為師子吼。現略說師子吼三義如下：

一、如行說：佛菩薩不論說什麼法，都是說自己所曾如實行的，唯有自己所曾做過或能做得到的，才會如實的說出來，真正達到一般所說的『言行一致』，或如佛法所說的『解行相應』。絕對沒有虛假的言說，更不會說與自己所行的不相符合。因為所說的就是自己所行的，所以能如師子吼那樣的無所怖畏。假定說的是一回事，做的又是一回事，不能『言顧行，行顧言』，就會有所怖畏，因為能說不能行。一個能說不能行的人，恐怕有人批評他，你說雖是說得不錯，但並沒有照著去行，猶如說食數寶，說了有什麼用？

可是勝鬘是個能說能行的女傑，所以無所怖畏的如師子吼。如經〈十受章〉勝鬘在佛前說誠實誓說：『我受此十大受如說行者，以此誓故，於大眾中，當雨天花，出天妙音』。勝鬘發誓後，真的『雨眾天華，出妙聲音』，足以證明勝鬘是如說如行的，並不只是講給人聽，而自己不這樣做的，所以是如行說。

二、無畏說：師為獸中之王，當牠一聲吼時，不特自在的無怖於百獸，且使百獸聽了，沒有不驚怖的。古德說：『師子吼，無畏說，百獸聞之皆腦裂』。當知佛菩薩的演說法義，也是如此，能任運自然的，要怎樣說就怎樣說，決不怖於其他宗教學者，而一般宗教學者，反而感到相當的驚恐，因他們所有的錯誤思想，浮淺理論，在佛法的真理之光的照耀下，不特黯然失色，且根本立不住腳。現在勝鬘夫人，親在佛陀面前，對諸廣大勝眾，縱任自己的無礙辯才，闡揚無上的微妙正法，既無畏於聞法的勝眾，亦不怕任何聽眾，提出什麼問題來問。《維摩經》說：『演法無畏，猶師子吼』，就是此意。特別是勝鬘現於經中所說的一乘大法，更如師子吼一樣的震動魔外，魔外認為這麼一來，所有眾生將為她化導而出三界，怎麼得了？所以膽戰心驚的害怕不已。本經〈一乘章〉說：『說一乘道，如來無畏成就師子吼說』，就是顯示此意。

三、決定說：決定說，亦可名為一向記說。如本經中說：『以師子吼，依於了義一向記說』。一向記說，就是堅決的肯定的，這樣說就這樣說，而且一向都是這樣說，對所說的決不有所改變。即或有時說得不同，但中心思想還是這個。如師子要渡過一條大河，不論該河是怎樣的寬闊，總是一往直前的，向河的那邊過去，決不會改變主意，回過頭來再向這邊游，這可說是師子的本性。佛菩薩說法也是如此：『依究竟理，說究竟教，若不究竟，即便不說』。如《涅槃經》二十五說：『師子吼者，名決定說。一切眾生悉有佛性，如來常住無有變易』。現勝鬘在佛前所演說的，亦無非是說常住自性清淨義，唯是究竟一乘的了義大法，所以名為勝鬘師子吼。又佛菩薩的說法，真能做到『邪無不摧，正無不顯』，好像師子一吼那樣的摧伏群獸。佛菩薩說法如此，當知勝鬘所說的一乘大法，能摧伏一切非法惡人，所以喻如師

子吼，不是隨便說說的。

最後解說「勝鬘」：勝鬘是本經的說法主，如維摩詰為《維摩詰經》的說法主。佛教有法與律的兩者：律是僧團的規律以及僧人所應遵守的戒行，不論大乘戒的頓時而制，或是小乘戒的隨事而制，唯有佛陀可以訂制，其他任何凡聖佛子，都沒有資格制戒的；但法亦即經典，是通佛陀、佛弟子、諸天、仙人、化人五人說，不唯佛陀能說法的。現在為欲簡別不是佛說，經題特別清楚的標明勝鬘。原來諸經所標的經題，有從法立題與從人立號的兩種，前者是佛所說的經典，後者是佛弟子所說的經典。這在弘法與學法的人，應該有所了知。

為什麼佛所說的經典不從人立名？當知佛說的若從人立名，諸部經典就沒有什麼差別，因這也是佛說，而那也是佛說，從何了知此經與彼經的不同？為使諸部經典名稱不同，讓人知道這部是什麼經，那部是什麼經，所以多從法立名。如《佛說四諦經》、《佛說法印經》，人們一看，就知《四諦經》不是《法印經》，《法印經》不是《四諦經》，不會有含混的過失！佛弟子所說法，所以不從法立名，目的在使師資義分，不致使師資相濫，所以從人而不從法立名。假定亦如佛從法立名，那就會使人感到，這是佛說的還是佛弟子說的？無法加以分別清楚，這是萬萬不可的！

從人而立經名，古德復分四種：一、從能說的人立名，如本經及《維摩詰經》等；二、從所說人立名，如《阿彌陀經》、《無量壽經》等；三、從能問人立名，如《文殊問般若經》等；四、從所為人立名，如《提謂經》等。本經的說法主是位女性，古代中印兩國，對女人的看法，總認為是不大理想的，亦即是有所輕視的，不信女人會做出什麼偉大事業。可是現在勝鬘，不但能弘闡一乘大法，且能化導城中七歲以上的童女信受大乘，能說這不是極為希有的嗎？為顯勝鬘的威德，不同一般的女人，所以經題特標其名。

原因勝鬘在本經中所說的一乘大法，不是一般的權乘之法，所以佛陀每讚為同於諸佛所說。如勝鬘說完攝受正法，佛讚歎她說：『汝之所說攝受正法，皆是過去、未來、現在諸佛已說、今說、當說，我今得無上菩提，亦常

說此攝受正法』。勝鬘所說的攝受正法，既如諸佛所說，當是甚深微妙，未來眾生是很不易於了解的，所以佛又讚其所說深妙，佛讚勝鬘：『善哉！善哉！智慧方便，甚深微妙，汝已長夜殖諸善本，來世眾生久種善根者，乃能解汝所說』。證知勝鬘不是尋常的女流。

本經的說法主，在印度，或叫末利室羅，或名室利末利，或號尸利摩羅。這都是譯者的譯音不同，實際就是一人。以最後一個譯名說：尸利譯為勝，摩羅譯為鬘。譯為鬘的摩羅，本是她母親的名字。對這，中印兩國的風俗，有著很大的不同：中國人的兒女立名，以避父母的諱，示對父母的尊重，就是父母的名，兒女不得再用的，如果用了，就是大不敬。印度人的兒女立名，以用父母的名，示對父母的尊重，就是父母的名，可用在兒女名的下面，如不冠有父母的名，那就表示你沒有把父母放在心中。如舍利弗的母親叫做舍利，弗是子的意思，合起來，就是舍利之子。諸如此類的，在印度很多。

現在稱其女為勝鬘，顯示她的父母，希望他們的女兒，無論在才學、容貌、德行、品格以及各方面，都勝過其母。有說她的母親，最初是很卑微的，只不過是個花園裏照應花草的女工，待遇到波斯匿王後，將之接入王宮納為后妃，才高貴起來。但是她的女兒，從初誕生在王宮到為友稱王的夫人，始終都很尊貴的，一切遭遇勝過自己的母親，所以名為勝鬘。有說波斯匿王，原來沒有子女，後來祈神許願，由於誠心所感，乃生一個極為艷麗的女兒，不特波斯匿王夫婦非常歡喜，就是全國臣民亦沒有不歡喜的，所以在勝鬘出生後，臣民紛紛貢上寶華之類的首飾，來莊嚴她，使她更為秀美，所以稱為勝鬘。鬘在印度是一種莊飾，或用普通的花結成的，或用寶珠類所結成的。掛在頸上或頭上，等於現在人所掛的花環。現在以女比之花鬘，其女勝過花鬘，所以名為勝鬘。這是勝鬘的父母，藉那世間的殊勝花鬘，以美其女，尤其可以想像她的父母，是怎樣的寶貴和愛護她了。

勝有形勝與德勝的兩種：形勝，是顯她的形貌端莊，不是世間的任何花鬘可與相比的。世俗有說：『將華比面，面勝於華』。一個『面勝於華』的女人，其形勝到了什麼程度，不難想像得知。德勝，是顯她的聰慧敏悟，勝於一般世人，一般世人的聰慧敏悟，無論如何不及她的。原因勝鬘於久遠以

來，已經修積種種功德，現在以此種種功德莊嚴身相，好像世間用華鬘作為莊飾品一樣。《涅槃經》說：『七覺妙鬘』；《維摩經》說：『深心為華鬘』。不特本經說法主勝鬘，是以功德為鬘，就是《涅槃經》中所說『德鬘優婆夷』，也是以眾德為鬘而莊嚴的。

還得一說的，就是華與鬘，是同還是不同？如以《涅槃經》說：『令諸眾生一切皆得佛花三昧，七覺妙鬘繫其首頂』。本此可說華與鬘是不同的兩物。若以《維摩經》說：『深心為華鬘』。本此可說華與鬘原是一物，沒有什麼不同。原來一個人的全身，以頭為最尊貴，至於莊嚴其首的飾物，當以鬘為最尊貴。現以最尊貴的鬘，莊嚴最尊貴的頭，自是極為殊勝無與倫比的，所以名為勝鬘。

最後再說一說勝鬘在佛法中的地位：有說她是七地菩薩，有說她是八地菩薩，所以有此不同的說法，原因大乘經中，有說六地以前為色身，七地以上為法身，有說七地以前為色身，八地以上為法身。勝鬘是證得法身的大士，依前說當然是七地菩薩，依後說自然是八地菩薩。不管位登七地或八地，得到法身是沒有問題的。實際證入初歡喜地，已經分證法身，並不要到七地、八地。進一步說，就是我們眾生，亦具有法身的，不過稱為素法身，以示眾生沒有修諸功德予以莊嚴。菩薩行者，修六度萬行以自利利他，就是為了莊嚴法身。諸菩薩是如此，勝鬘夫人久遠以來，已經修諸功德善根，所證得的法身，當已得到莊嚴。說到功德莊嚴，不論什麼功德，都可說為莊嚴，但莊嚴中的最勝莊嚴，無過於菩薩所修的大行。現勝鬘以最極殊勝的功德鬘莊嚴法身，稱為勝鬘，豈不是最適當的稱呼？

三 本經的宗要

佛說每一部經，都必有其宗要，亦即現在所說的中心思想，如能把握經中的中心思想，就知此經的思想所在。本經在最後出經名的一段文中，古德把它分為十五章，就是從如來真實功德到勝鬘師子吼。於此十五章中，假若統其經趣，無疑是以一乘為宗要。諸佛說法，雖或略說五乘，或廣說八萬法藏，廣略容有不同，但是真正意趣，唯在一乘大教，化導一切眾生，悉皆得

以成佛。《法華經．譬喻品》說：『佛告舍利弗：我先不言諸佛世尊以種種因緣譬喻言辭方便說法，皆為阿耨多羅三藐三菩提耶？是諸所說，皆為化菩薩故，然舍利弗，今當復以譬喻更明此義』。所謂『復以譬喻更明此義』，無非更加唯明一乘教法妙義。所以在佛方面，不論是法是譬，或者是語是默，諸有所作，無一不是為顯一乘。《法華經》是如此，當知《勝鬘經》亦然。如經〈一乘章〉說：『聲聞、緣覺乘皆入大乘，大乘者即是佛乘，是故三乘即是一乘。得一乘者，得阿耨多羅三藐三菩提』。又說：『得究竟法身者，則究竟一乘』。『法者，即是一乘道』。『說一乘道法，得究竟法身，於上更無說一乘法身』。『若如來隨彼所欲而方便說，即是大乘，無有三乘。三乘者，入於一乘，一乘者，即第一義乘』。勝鬘師子吼章亦說：『此經所說，斷一切疑決定了義，入一乘道』。其他諸章中，雖沒有明顯的說到一乘，但無一不是為開顯究竟一乘而說，證知本經的宗要在一乘。

如此說來，《法華》與《勝鬘》又有什麼不同？不同在於：《法華》是為回小入大的行者說；《勝鬘》是為直往的菩薩說。原因阿踰闍國的人群，常有大乘行人學習無生觀，在這國內為眾說法，如果為說無生之理，是很容易證得無生的，所以不能作曲權方便說，直接為之演說一乘。既然是以一乘為宗，為什麼經中復辨三乘？這是為修一乘大法的行人，能清楚的認識什麼是權是實，從而知道權是不究竟的，應向究竟真實處直進不回，絕對不可退到不究竟的地方去。

同時要知，一乘行者，不唯是自利的，還要去化他的，化他不懂權說，怎麼能夠化他？且本經權說三乘，是為會歸一乘而說的，並不是為三種機緣而說三乘。會三乘說一乘，目的在於開顯一乘，所以本經以一乘為宗。如是一佛乘，無相無所觀，言忘而慮絕的。《文殊千禮經》說：『諸佛虛空相，虛空亦無相，離諸因果故，敬禮無所觀』。離諸因果，不是說沒有因果，是真正的通達因果，超越一切，不拘執於一切。本經出名的一段文，古德分為十五章，不特章章皆可為經名，亦章章皆可為經體，所以現在肯定本經以一乘為宗。

以一乘為宗的本經，還可從經中所詮說的境、行、果可以看出。境、行、果三是佛法所常說到的，不過，有的重在說明境，有的重在說明行，有的重在說明果。本經對這三方面都說到，而且皆以一乘來說明的，稱為一乘境，一乘行，一乘果。前說本經共分十五章，如以境、行、果配合來說：從〈無邊聖諦章〉到〈自性清淨章〉的八章，是說的一乘境；從〈如來真實功德章〉到〈攝受正法章〉的四章，是說的一乘行；〈一乘章〉這一章，是說的一乘果；至〈如來真子章〉及〈勝鬘師子吼章〉的二章，是說的一乘人。一乘人是修一乘大法的人，當以究竟一佛乘的無上妙果，為所追求的最高目標，到最後必然證得究竟一乘的最殊勝的佛果。可是要想證得一佛乘的極果，必須廣修一乘的大行，而本經的前四章，明從發心直至成佛過程中所有的行願，都是說的一乘行。但當依於行願而修一乘行時，必要以一乘境為所緣，而本經的第六至第十三的八章，就是詳細說明如來藏一乘境義。一乘人修一乘行，如不以一乘境為所緣，根本是就不能證得一乘果。境、行、果、人，一切冠以一乘，一乘為本經的宗要，是就更無所疑而應深信的確是這樣的。

四 本經的教別

釋尊出現到這世界，適應眾生的機宜，演說各別的教法，雖說教法是很多的，但實都是於無名相中，勉強的說出各種名相，實際真理是不可說的。《法華經》說：『諸法寂滅相，不可以言宣』。可是如真一言不說，眾生無法了解實性，所以不得不說種種言教，好讓眾生藉言以悟無言，可是雖言滿十方，而實不曾說出一字。《決疑經》說：『我從初出世乃至涅槃，不說一字，不度一人』。《大集經》說：『菩薩了一切法門疾得菩提，所謂一切法心無所著』。不特《大集經》這樣講，就是三世諸佛所說言教，都是為令眾生心無所著的。因心有所著，是諸累之根，亦眾苦之本。同時會起種種分別，產生各式各樣煩惱，跟著來的就是造業，有了諸有漏業的因緣，就要感受生老病死的大苦。

眾生從無始來，對於一切諸法，無時不在起著，而佛說法就是為破眾生著的，聽了佛法仍然起執，如是著心堅固，怎麼能得解脫？所以佛法行者，不論自行化他，都應捨離著心，不要執此著彼。不然，學佛不會得到什麼受

用的。不著佛所說的言教是對的，但佛於四十五年的生涯中，畢竟說了不少的言教。關於佛的一代言教，中國大乘各宗，各有判教不同：如天臺的五時八教，華嚴的五教十義等。在這之前，劉宋時代的慧觀法師，說有頓、漸、偏方不定的三教。頓教，是指的華嚴，因這是佛最初說的圓頓大教，且是對法身大士說的。漸教，是指阿含以後直到涅槃，由淺至深的漸次而說。原因華嚴圓頓大教，法身大士聽了固能領解，聲聞行者聽了瞽然不知，佛陀慈悲不得不由淺入深的漸次而說，以使眾生都能逐漸的了解。不論是頓是漸，都以大乘為究竟，不過說的方式不同分為頓漸。

以此來看本經，應說本經為偏方不定教，因是超出頓漸二者之外的。怎麼知道？《勝鬘經》不是佛最初說，當然不得說為頓教；可是勝鬘剛剛見佛，就能悟入究竟一乘，並師子吼宣說一乘，當亦不得說為漸教；因而只好說為非頓非漸的不定教。吉藏大師《勝鬘經寶窟》說：『此經過大品，包法華，與涅槃齊極。雖以一乘為體，而顯言常住，故得與涅槃理同；雖說一體三歸，而以一乘為致，故包法華之說；既義適兩教，故屬無方；又是別應於機，非雙林之說，故異涅槃』。屬於偏方不定教，可說是無疑義的。

雖說是屬偏方不定教，但在頓漸兩大悟門中，卻是屬於頓悟門。所謂漸悟，是指退菩提心的聲聞，開始雖住於小乘，但因過去曾發過菩提心，最後終又入於大乘，大乘是從小乘來的，所以說之為漸。《法華經》說：『除先修習學小乘者，如是之人，我今亦令得聞是經入於佛慧』，即是指回小向大的漸悟。所謂頓悟，是指直往的菩薩行者說，因他們不是從小乘入於大乘的。《法華經》說：『是諸眾生世世已來常受我化，亦於過去諸佛供養尊重種諸善根。此諸眾生始見我身，聞我所說，即皆信受入如來慧』。從這來看勝鬘，我們知道勝鬘，原來深處宮闈，很少在外露面，似亦未曾聽過佛的名號，但一見佛聽到佛的說法，立刻就能體悟究竟一乘的真理，不是如《法華》所說『始見我身，聞我所說，即皆信受入如來慧』的領悟嗎？

勝鬘為什麼會這樣的頓悟？問題當然不是在於現生，而是過去久已常受佛所教化，對於佛法有了深刻的體認。本經〈如來真實義功德章〉說：『我久安立汝，前世已開覺』。〈勝鬘師子吼章〉中亦說：『汝已親近百千億佛

，能說此義』。從現實看，勝鬘是頓悟，當不成問題，從久遠看，還是由於『親近百千億佛』，才得一聞而開悟的。如果過去從來不曾修學過佛法，要想在現生中得到頓悟，那是無論如何做不到的。現有很多學佛的人，不問自己過去曾否修學佛法，一味希望於現生中得到頓悟，以為自己是大根機的人，這實把自己看得太高，亦誤認佛法易於修學，實是大錯特錯！我以為學佛還是老實的漸次修學為善！

卷002

正釋經文

甲一 序分

乙一 證信序

如是我聞，一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。

從現在開始，正式講解經文。全經的經文，本於如來最後所開示的經名，向來分為十五章，就是始從〈如來真實義功德章〉，終至〈勝鬘夫人師子吼章〉。從這十五章的章名來看，不但可以了解全經的大要，亦可明白全經所顯示的是究竟一乘大法，更可明白在這經中所指出的人人具有如來藏的道理，正因人人具有如來藏，一切眾生具有如來藏，所以人人皆得成佛，一切眾生皆得成佛。

現在根據一般講經的方法，將全經分為三分，這就是一般所說的分科。分科，亦即是將經文分為若干段落，從這段落分明中，使聽經的人，得到一個清楚的眉目，不致聽了覺得毫無頭緒。因一有了段落，你就可以知道，這段經文是講的什麼道理，那段經文是講的什麼道理，所以分科實在是個很好的辦法，亦是極為科學的方法。

每部經典，都分序分、正宗分、流通分的三分。這是我國晉時道安法師分的，在這之前，沒有人這樣分科。佛教界向來傳有這兩句話：『彌天高判，今古同遵』。彌天是安公的尊號。原因是這樣的：當時湖北襄陽有位很有

名的學者，名叫習鑿齒，得到安公到達襄陽弘法的消息，特去拜訪安公，該名學者在作自我介紹時，很自負的自稱『四海習鑿齒』。安公聽到他的口氣這樣大，為了折伏他的高傲，也就不客氣的自稱『彌天釋道安』。高僧高士這樣互道姓名，當時的人傳為佳話，並且以此為一名對，因此，後來佛弟子，就很少稱他道安，而尊稱彌天。自安公運用三分注釋經典後，從古到今，中國講經法師，沒有不遵照這分科來講，所以說『彌天高判，今古同遵』。安公的這個三分科判，可說是從信解行的三者來的：如序分，是令未信者信，如通序的敘事證信；正宗分，是令已信者解，即正確的了解經中的宗要；流通分，是令已解者行，如末後說的信受奉行。以此來看三分的科判，可說是相當的恰當，並不含有勉強的成份。

序分，是序說一經的緣起，就是說明這部經以何因緣而開講的，等於我們頭的部分，見到頭部整個面目，就知這是一個什麼人了。本經從『如是我聞』，到『咸以清淨心，歎佛實功德』，名為序分。正宗分，是正說一經的宗要，就是把這部經的中心思想，完全在這部分透露出來，等於我們身體部分，五臟六腑全在於此，沒有這一主幹部分，就不成其為人。本經從『如來妙色身』已下十五章，名正宗分。流通分，是要將這部經永遠流傳下去，因凡佛所說法，不但使當時聽法的大眾得益，還要令未來眾生亦得法益，所以必得將它一個傳一個的繼續不斷的流通弘揚下去，等於我們的兩隻腳，從這兒走到那兒，不斷的走動而到達很遠的地方，所以稱為流通分。本經從『爾時世尊，放淨光明』，到『聞佛所說，歡喜奉行』，名流通分。這三大段落的分判，除了極少部分的經典，是一切經典共同所有的，不具這三分的形式，就不成為完整的經典，由此可以想見它的重要。正因它的重要，所以皆據於此。

現在開始先講序分的經文，這又可以分為兩個段落：第一段落是屬於證信序的部分，在人是屬阿難所敘說的，在時是為未來眾生而結集的；第二段落是屬發起序的部分，在人是屬如來將要開始說法，在時是為利益當時聞法的眾生。證信序，顯示由這幾句話的敘說，證明這經確是佛說的，因為確是佛說的，所以值得信受的，是為證信序。原因阿難稟承如來當時所說，欲使

這個大法傳到後代，不得不對後代作此交代，以免誤為是阿難說。這又可以稱為通序，表示這段經文，不是一經所獨有的，而是通於一切經的，大乘經小乘經，無不共同具有，所以叫做通序。又有稱為經後序的，就是當佛說這經時，根本沒有『如是我聞』等的一段話，而是佛滅後結集經典時，由佛弟子安立上去的，所以叫做經後序。還有稱為遺命序的，就是每部經開頭共有的幾句話，是依佛陀的遺命而安立的。

遺命的經過是這樣的：當佛將要入滅時，阿難還是個未全離欲的初果聖者，見佛快要入滅，內心極度悲傷，不知有什麼問題提出問佛。阿那律尊者在旁見這情形，覺得不是辦法，就勸告阿難說：你是守佛法藏的人，將來佛陀的正法，全賴你結集流傳，怎可像一般人那樣的這樣悲傷？怎能如凡夫那樣的沒於憂海？現在趁佛還未入滅，你應向佛請示四大問題，好讓我們今後有所遵循。現在這遺命序，就是四大問題之一。阿難問佛經前應作何語？佛告阿難經前應作是說：『如是我聞：一時，佛在某方某國土某講堂、某僧園，或某樹林中』。阿難欽奉遺命，所以叫做遺命序。至其他三大問題，與此無關，不去說它。

證信序的這段經文，是結集經的敘述語，而是每一部經所共有的。太虛大師對此曾舉喻說：如民主時代舉行會議，首先記出開會的時間、地點、出席會議的人數，主席是什麼人，記錄是什麼人，然後宣布開會，進行討論提案，並將各個議決案記錄下來。下次再開會時，如有人對上次會議發生懷疑，就可立刻將會議記錄出示以取信於人，使人相信確曾有過這樣的議決案。證信序中，敘述說法的時間、地點、有什麼人在法會同聽，說法主是什麼人，一一記得清清楚楚，使人確信而無所懷疑。龍樹《智度論》說：『說時、方、人，為令人生信故』，就是此意。

比方一時，就等於開會的時間；祇樹給孤獨園，就等於開會的地點；佛，就等於開會時的主席；在其他經典中，還有與大比丘眾等，就等於參加會議的人數。有了這些記載，當然值得相信，所以說為如是我聞，表示這是親從佛陀那兒聽來，或從佛弟子展轉傳來，不是其他任何個人所杜撰的。如這還相信不過，還有什麼可信？

「如是」兩字，用最通俗的話解說，是指下面的全部經文。如經中所常講到的：『如是等功德』、『如是等一切諸佛』、『如是菩薩等』，就是約指法之詞講的。如是像下所說的經文，是我從佛那兒聽來的，所以名如是我聞。但有的經典，說為我聞如是，如《溫宿經》等及小乘經中很多。這樣倒說，明白表示：我聞是傳法的人，如是是所傳的法，意思是說，要有傳法的人，才有所傳的法。至一般說為如是我聞，意顯要先具有信心，方得入於佛法之門。兩種說法都有道理，我們選一採用就可。

不過通常解說如是，含有信的意思在內。如人與人之間的說話，不論是說甚深的道理，或者是論一般的俗事，假定你所說的，對方信得過的，就說如是如是，換句白話來說，是這樣的，說得很對；假定你所說的，對方信任不過，就說不如是不如是，換句白話來說，不是這樣的，你說得不對。可見如是含有信的意思。龍樹解說：『如是者，信順之辭。其信順者，言是事如是；其不信者，言是事不如是』。僧肇《維摩詰經註》說：『如是者，即信順之辭也。信則所言之理順，順則師資之道成。經無豐約，非信不傳，故稱如是』。就佛法說，不論淺深，大小顯密，都以信心為主，沒有純潔無疵的信心，是不能步入佛法之門的。以小乘說：『信為能入，戒為能度』；以大乘說：『信為能入，智為能度』。戒智容或有所不同，入佛之門的信心，是沒有什麼差別的，所以信心極為重要。

真諦三藏對如是兩字有這樣的解說：如是是決定的意思，有數決定與理決定的兩種。如佛說一部什麼經，其文句若干是有一定的，既不可增亦不可減，增多一句是為增謗，減少一句是為減謗。阿難傳佛所說的法，如瀉水銀那樣的不多不少，名為數決定。佛陀宣說無相之理，既不可說之為有，亦不可說之為無，假定認為是有，就墮於增益執，假定認為是無，就墮於損減執。阿難傳佛所說的實相之理，無增無減的離於有無二邊，名為理決定。像這樣的理與數都是決定的，所以說為如是。

如是還可解為無諍的意思：如佛當時是怎樣說的，後來佛弟子就照那樣傳下來，你認為是這樣的，我也認為是這樣的，大家都認為是這樣的，彼此之間沒有一點爭執，是為如是。設若有所爭執，你是這樣講，我是那樣講，

各自提出不同的說法，那就不得名為如是了。

古德解釋如是：有這樣的兩句話：『如三世諸佛證，如三世諸佛說，故言如是』。意即表示：不但釋尊所證的是這個真理，就是三世諸佛所證的亦是這個真理，現在釋尊所證的，就如三世諸佛所證的一模一樣，沒有絲毫差別，所以叫做如是。諸佛所證的既然相同，則將自己所悟證的真理，為諸眾生宣說時，釋尊所說的並沒有什麼特別，不過如三世諸佛所說一樣，三世諸佛是怎樣說的，釋尊亦即怎樣的說，所以釋尊所講的每部經，就如三世諸佛所講的一樣，因而稱為如是。

在此或有人問：既如諸佛所證所說，那就單稱一個如字就可以了，為什麼又叫做是？為解答這問題，古德又有兩句話說：『是三世諸佛說，是三世諸佛證，故言是也』。當知此中用一是字，含有揀別的意思在，因為所證所說，在這現實世間，屬於相似而不能契合真理的，不特不能說沒有，而且可說相當多，現為揀別相似證及相似說，所以特再加一是字，表示釋尊所說的，就是三世諸佛所說的，釋尊所證的，就是三世諸佛所證的，於中絕對沒有似說似證的成分，所以稱是。

如是還有一種說法，就是阿難在結集經典時，是遵照佛陀所講的話而講出的，佛是怎樣說的，阿難就老實的那樣誦出：說理的就如理誦出，說事的就如事誦出，講因的就如因誦出，講果的就如果誦出，明有的就如有誦出，明空的就如空誦出，談相的就如相誦出，談性的就如性誦出，如是所說一切法言，都是極為合乎道理，沒有一點虛假，所以稱為如是。諸位當知，不論講什麼，如有乖於法，就名為非，不得稱是，唯有如法合理的言說，才得稱為如是。阿難所誦的，無乖於佛說，當然得名如是。

「我聞」的我，在此代表阿難，因為一切經典，都是阿難結集。聞是聽聞的意思，這是大家所知的。剛才曾經講過，如是像下所要講的這部經文，是我阿難親從佛陀那裏聽來，所以叫做我聞。講到聞，大體可分兩種：一是親耳所聞的叫做親聞，一是展轉聽來的，叫做傳聞。親聞，如今諸位在此聽我講說一切佛經，是由阿難之所結集的，聽後回去講給親友聽，如問你怎麼

知道，你就可說是我親從法師那兒聽來的，是為親聞。設若聽說某處發生嚴重的車禍，死傷數百人，若問你怎麼知道，你就可說是我在馬路上聽到別人講的，是為傳聞。

凡是親自聽來的，必然是千真萬確，有絕對的可靠性，是最值得相信的；凡是展轉聽來的，就不一定完全可靠，亦即不與事實相符合的，我國諺語說的『傳聞失實』，正是顯示這一意思。如所發生的車禍，明只死傷一二人，但一傳十、十傳百後，就從死傷一二人，增加到死傷數百人，使死傷的人數在傳聞中，逐步加多起來，所以傳聞是不大可靠。阿難在結集經典時，為使當時參加結集的人，未來修學佛法的人，能信他所結集的經典，確實是佛說的，不是自己展轉傳聞得來，所以在此特別用我聞兩字，以堅定人們的信心。

我聞的我，在語文表達中，是個代名詞，並沒有實體，但世人不解，以為有實體，於是妄執有個實在自我，並為充實自我，使我有著豐富的享受，所以造出種種的罪惡，流轉於生死海中無以自拔。佛為救度眾生出離生死，對於凡夫所執的我，不遺餘力的予以痛斥。如此，有人問道：阿難在結集時，已證羅漢聖果，為什麼還自說我？當知阿難口頭所說的我，是因緣和合的假名我，在他的內心並未把它看成是個實在的我，如以為阿難會像凡夫一樣的執有實我，那是我們錯誤的看法，其過不在阿難。世間的人開口便要說到我，如說我在做什麼，我在說什麼，佛法流行世間，不得不隨順世間，方便的說有我，如果不說我，怎麼能開口？一旦說出我，就知不是你不是他，你我之間分得極為清楚，不致錯亂的混成一團，所以說我。但這是隨世流布的假名我，不會為我造出怎樣的過失！

聞是聽聞外在的音聲，一般以為聞聲是耳根的作用，其實耳根是物質構成的，根本沒有聞聲的功能，真正能夠聞聲的是耳識的作用，單是耳識仍然不能聽聞，還要其他各種助緣的湊合，不是如想像的那樣簡單。耳識聞聲是直覺的，只直覺其為音聲，至於這個音聲的悅耳不悅耳，是讚歎聲還是毀謗聲，尚有待於意識的分別。既然如此，應該叫做耳聞才對，為什麼稱為我聞？當知眼、耳、鼻、舌、身的五根，都是整個生命體上的各別工具，而整個

生命體，就是一般所說我，現在廢除部分的工具，取用整個的生命體，所以說為我聞。

「一時」，是指說法的時間。在這現實世間，不論做什麼事，都有一個時間，讓人知道這事發生在什麼時候。如我在此講《勝鬘經》，必然標明某年某月某日某時，使後人知道什麼時候，曾在新加坡講過《勝鬘經》。佛在這個世間說法，不論是講一部什麼經，都必有其固定的時間。為什麼不將說法的時間，清楚的標明出來？為什麼每部經都含渾的用一時兩字？要知佛陀所說的大法，不同一般所講的思想理論，一般所講的思想理論，只能流行於現實人間，而佛所說的大法，可以流行到天上龍宮，而天上龍宮的時間，與人間有著很大的距離。假定明白的標出固定的時間，那就合乎人間的時間，不能合乎天上的時間，合乎天上的時間，不能合乎龍宮的時間，因此，只好混稱一時。

不特天上、人間、龍宮的時間，不能相互配合，就是現實世界各國的時間，是也沒有辦法劃一的。不要說得太遠，只以中印兩國的時間來說，就有很大的不同。如中國向來分為春夏秋冬的四季，每季為期三個月，而印度素分寒熱雨的三際，每際為期約四月。如佛說法的時間是雨際，不一定是中國的夏季，同樣的理由，中國的冬季，不一定是印度的寒際。佛法傳到中國來，沒有人可以否定，但不能用印度的時間，說明中國的時間，是亦不可否定的事實，怎能標明實際的年月時日？

古德還有作這樣的解說：不失時，不失機，感應冥符，說為一時。感是眾生的機感，應是如來的赴應，意顯佛陀的說法，不是想說就說的，而是由於眾生的機感，然後才不失時，不失機的為眾生說法。像這樣的機教相扣，感應冥符，從始至終，說聽完畢，總名一時。如這部《勝鬘經》，或講一月，或講兩月，講者從始至終的講，聽者從始至終的聽，像這樣的經期圓滿，是為一時。《勝鬘經寶窟》中說：『眾生一時有感，如來一時有應，機感交接，故云一時』，就是此意。由於這樣的關係，所以大小乘經典，都籠統的說為一時，可謂非常的善巧。

「佛」，這是指的說法主。本經的說法主，原是勝鬘夫人，為什麼現在標出佛陀？原因阿難所傳的佛法，是從具有正智的佛陀那兒聽來，不是從邪智的天魔外道那兒聽來，所以所傳的經典，實是值得可信的。佛法雖通佛弟子等餘四人說，但要得到佛的印可，才能成為佛經，如未得到佛的印可，不得成為佛經。本經雖是勝鬘所說，但因得到佛的印可，所以特別標佛。同時要知道的，就是勝鬘所以說出這部經，因其父母在舍衛國，聽到佛說大乘妙法，對大乘法生起高度信心，特馳書給勝鬘，勝鬘得父母信，立即誠求於佛，而佛也就感應，勝鬘乃有機會，說出這部大法，推本尋源，佛為法本，所以特標於佛。

佛是梵語佛陀的簡稱，中國譯為覺者，就是覺悟宇宙人生真理的聖者，揀別不是一般迷而不覺的凡人。對這覺字，向有兩種解釋：㈠、覺察的意思：吾人在這世間，受諸煩惱侵擾，使得身心不安，一點都不覺察，因而為煩惱之賊所愚弄，將我們的功德法財盜去，成為一個沒有功德法財的貧窮漢，說來是多麼的可憐？可是大聖佛陀，深刻的覺察到煩惱的過患，時刻照顧它不讓它活動，甚至運用鋒利的慧劍，將之予以根本的剷除，再也不受煩惱賊所害，所以名為覺察。㈡、覺悟的意思：吾人在這世間，不但有煩惱的侵害，還有無明的智障，致使吾人昏昏然的，好像人的熟睡一樣，不能認清諸法事理，而愚癡顛倒的妄執，以為，這也是實有的，那也是實有的，為諸實有的妄執纏縛。可是大聖佛陀，如曉得悟的智慧獨朗，明明白白的認清事理，不再迷執諸法的實有，因而身心得到解脫，所以名為覺悟。如是具有覺察、覺悟的佛陀，不但自己得到大覺就算，還進一步將自己所證覺的，開導迷昧中的眾生，使諸眾生亦能如佛那樣的大覺，不再為諸迷惑之所蒙蔽，出離流轉不已的生死大海。這樣做到自覺覺他的圓滿無缺，就名為佛。

「住舍衛國祇樹給孤獨園」，這是指說法的地方。住是居住的意思，如說居住於佛學院，意思已極明白，沒有什麼可說，但佛經中亦有種種說法。如以人說：『六欲天住法，是為天住；梵天乃至非非想住法，說為梵住；諸佛、辟支、羅漢住法，說為聖住』。在這三種住中，佛陀當然是住於聖住法，但為了憐愍眾生，化導眾生，所以示現住在舍衛國。若以行說：『布施、

持戒、善心三事，故名天住；慈、悲、喜、捨，名為梵住；空、無相、無作，說為聖住』。在這三種住中，佛亦是住於聖住法的，因佛常以三解脫門為住的。經中還有說到四住的，就是說空等的三住以上，再加第四佛住，即佛住於首楞嚴三昧、十力、無畏等。因為常住於首楞嚴三昧，所謂『那伽常在定，無有不定時』，正是此意。

舍衛，中國譯為聞物，本是城名，並不是國，因古代印度，每以首都所在地，作為國家的稱號，所以叫做舍衛國，其實是京城名字，因而亦有譯為舍衛城，國號應該叫做憍薩羅國，是當時印度的一個大國。舍衛所以譯為聞物，依於印度古代相傳，此地出產很多名貴而有價值的物品，遠近各地沒有不聞名的，所以叫做聞物。《十二由經》說：『無物不有，勝於餘處』，是為最好的說明。亦有譯為有名聞或好名聞，原因這個首都所在地，不特是政治、經濟、教育、文化的中心，而且政治非常的清廉，經濟非常的發達，教育非常的普及，文化非常的隆盛，人才非常的眾多，而一般人民的德行，又是非常的高超，當時印度各個小國，無不聞名這個都城，亦無不仰慕這個都城，認為這個都城，是極為理想的，所以叫做有名聞或好名聞。

祇樹給孤獨園，是佛經常居住說法的地方，現存的大小乘經典，很多是在這兒說的。樹，是祇陀太子奉獻，所以叫做祇樹；園，是給孤獨長者供養，所以叫做給孤獨園。佛陀得有這個道場，經常在此宣說法音，是亦有其因緣，下面當為略說。祇陀，中國譯為戰勝。原因當時有股相當有勢力的賊黨，欲想進攻舍衛城，以洗劫城內財寶。國王波斯匿有衛國保民的責任，乃舉國軍與賊交戰，可是剛一與賊交鋒，立即戰勝來犯強賊，而就在戰勝的這天，宮內夫人誕生太子，國王於歡喜之餘，為紀念這次勝利，特為太子立名為戰勝。給孤獨本名叫做須達多，是位富甲天下的大富長者，但他不是為富不仁，而是極為樂善好施，且其施捨的對象，以貧窮困苦為主，務使貧窮困苦的人群，真正獲得人間的溫煖。至於無父無母的孤兒、老而無子女的獨漢，更是予以週到的照顧，所以特被尊為給孤獨長者。

長者建立祇園精舍，供佛安僧以及說法，經過是這樣的：長者共有七個公子，前六公子都已完婚，唯七公子尚未結婚，為了替這公子，物色理想對

象，特到摩竭陀國首都王舍城去，寄居在親友的家中，而這親友為請佛忙，因而在此得見佛陀，佛陀對他略為說法，可能由於宿植深厚，立即證悟須陀洹果，深感佛法有益人群，因佛尚未到過舍衛城，乃懇切至誠的請佛，到舍衛城說法度生。佛是以利生為主的，並知那兒有很多可度化的眾生，當即接受長者的禮請，問題在於那兒，有無說法道場，這可說是先決條件，不是說去就可去的。

因而佛對長者說：我去說法度生，是沒有問題的，因這是我的悲願所在，但要去的時候，不是我一人去，還有很多的僧眾同去，而僧眾需要安靜的處所，不知有沒有這樣理想的地方。長者當然說沒有問題，但僧舍是怎樣的造法，為長者之所不知，請派舍利弗尊者前往指導，佛自是非常同意的。但去找了很多地方，都不怎麼理想，結果，發現祇陀太子花園不錯，可以建立弘法的道場。身為太子的，當不缺錢用，怎肯賣出花園？然經長者再三請求，太子戲說：你如真的要買，我也可以賣你，不過要以黃金布滿這塊園地才行。

長者有的是金錢，立即欣然的答應，並立刻從家庫藏中，運來大量的黃金布地，當快要布滿時，太子奇怪的問：你這樣不惜金錢買這塊地，究竟是作什麼用的？長者坦然告曰：我欲建寺以供佛陀弘化之用，所以不惜任何代價。太子聽到佛這個字，想必佛是有大道理的，於是也就誠意的對長者說：已經布下的黃金，就作為花園代價，沒有布到的地方，由我植樹來供養。這樣，長者遵照舍利弗的指示，建成一座莊嚴的精舍，請佛來此說法度生，確實感化不少人群，進入佛法之門，獲得身心解脫。長者所有功德豈可思量？所以特別叫做給孤獨園。

在一般經文的通序中，或說與大比丘千二百五十人俱，或還說有若干諸大菩薩俱，或還說有天龍八部等俱，為當時的聞法大眾，本經在這段文中，為什麼沒有同聞大眾？印順大師講記中這樣說：『本經沒有同聞眾，因本經正宗，在阿踰闍國說；當時的聽法眾，也不在祇園內。所以敘說佛在祇園時，對於同聽眾，略而不論』。但古德亦說有同聽眾，因在流通分中，曾經說到：『爾時世尊，放勝光明，普照大眾』。致有大眾為佛的光明之所普照，

證之聞法的大眾不是沒有，但因不是在給孤獨園，所以在通序中，就未將之列出。

跟著還有一個問題需要解決的，就是勝鬘說此一乘大法時，佛是住在阿踰闍國宮中的，為什麼不說佛住阿踰闍國，而說佛住舍衛國？是不是結集者弄錯了地方？不！佛陀印證了勝鬘所說大法後，立即回到舍衛大城，『向天帝釋及長老阿難，廣說此經』，並囑天帝釋為三十三天分別廣說，復令阿難為四眾廣說。結集此經的阿難，是在舍衛國親聞佛說，亦在舍衛國受到佛的傳囑，所以現在說佛在舍衛國，不可說佛在阿踰闍國。還有一種說法，就是佛本在舍衛國，因受阿踰闍的勝鬘所感，才到阿踰闍國去，現在從本立名，所以說佛在舍衛國，不說佛在阿踰闍國。

乙二 發起序

丙一 外緣發起

丁一 論女德共商接引

時波斯匿王及末利夫人，信法未久，共相謂言：勝鬘夫人，是我之女，聰慧利根，通敏易悟，若見佛者，必速解法，心得無疑；宜時遣信，發其道意。夫人白言：今正是時。

證信序已經講完，現在續講發起序。於中再分兩個段落，就是外緣發起與內因感悟。在外緣發起中，先論女德共商接引。中國有句話說：『知子莫若父』。自己女兒具有怎樣的德性，做父母的知道得最為清楚，所以二老就共同商量，看看要用怎樣的方法，接引自己痛愛的女兒，來信仰佛教尊敬三寶。

「時」，是指釋迦牟尼佛住在祇樹給孤獨園的某個時候。「波斯匿王及末利夫人」，是勝鬘夫人的父母。父為憍薩羅國的國王，母是波斯匿王的第一夫人。波斯匿是印度話，中國譯為勝軍，就是他在每次與外敵或內寇戰鬥的當中，總是攻無不克，戰無不勝的，如一般說的常勝將軍，所以得名勝軍。亦有譯為月光，如《仁王經》說的月光王，就是指的波斯匿王。傳說王與佛陀同年同月同日生的。佛號日光，王稱月光。原因佛出生後，經過一段修行

，得以成等正覺，利益一切有情，為出世法王。勝軍長大以後，做了國家國王，不但崇奉佛法，並且推行仁政，以德領導臣民，成為世間仁王。如是二王應世，猶如日月二輪：法王利益廣大眾生，悉令獲得身心解脫，所以名為日光；仁王奉佛福國利民，使諸人民安居樂業，所以名為月光。

末利夫人的出身，本來是很微賤的，是舍衛城中大富長者耶若達（有說大名長者）家管理花園的園工，本名叫做黃頭，從她所管理的末利園，乃復得名為末利。她管理這花園，每天澆水、種花、除草、施肥，是相當辛苦的。如料理得不好，還要受主人的責罵，所以從早做到晚，整天都不得休息，因而便常感到人生痛苦而沒有意義，不知什麼時候才能脫離這樣的苦惱！

長者的花園離開長者的家庭，有段相當長的路，她每天早晨去做工時，就將中午的一餐飯帶去。有一天，如常帶飯到末利園去，恰巧碰到佛陀入城乞食，黃頭女工遠遠的見到佛陀，心裏立即就這樣想：我現在所以受到這麼多的痛苦，可能都是由於過去，沒有好好的培福，現在這位沙門出來托鉢，正是一個極為難得的培福機會，不如將這盒飯供養沙門，或會使我得脫現實的痛苦，我一天不吃飯有什麼關係？經過這樣思索後，立即很虔誠的，走到佛的面前，恭恭敬敬的將飯奉獻佛陀。

這樣發心供養以後，很歡喜的回到園中，做日常所做的工作。過了沒有幾天，波斯匿王與諸大臣出來打獵，由於天氣太熱，一般大臣，雖各分頭的去追逐群鹿，但波斯匿王卻進入末利園中休息。黃頭女工看到波斯匿王進來，雖不知他是什麼人，但看他的舉動不同常人，於是福至心靈的聰敏起來，而且很慇懃的走到大王面前說：大人！你來得很好，這裏很涼爽，可以休息一下，並立刻脫下自己身上的衣服，很整齊的舖在地上，然後請王坐在上面。同時看到國王大汗淋漓，便打了一盆水給國王洗面，見到國王腳上有塵土，又打了一盆水給國王洗腳，想到國王的口渴，還拿了茶水給國王飲，接著又脫下一件衣服舖在地上，讓國王睡下來休息，還為國王按摩，以解國王疲勞。

國王當時心想：這個女人不需我的吩咐，就這樣慇懃週到的照顧我，的確是個很難得的聰敏女人，於是關照黃頭女工說：『你是那家的小姐？為什

麼會在這裏』？黃頭坦然的回答說：『我那敢當叫做小姐？只是耶若達長者家的一個女工而已』。王即要她將耶若達長者請來談談。待長者到了花園，王就對長者說：『我要將此女帶到宮中侍奉我，你需要多少錢，我都可以給你』。長者很驚奇的回答說：『你不要開玩笑，她只是個女工，怎配去服侍你』？大王又說：『你不管這個，只需說出要多少錢就是』。長者很客氣的說：『大王如真喜歡這個女子，儘管帶回宮中，不必談錢多少』。大王是很民主的，不給錢帶走人是不可的，結果，如長者所說的數目交錢，終將末利帶回宮中，於五百女人裏，立為第一夫人。

末利夫人入宮以後，脫離做女工的痛苦，並且享到宮中之樂，心裏經常這樣想道：我本是個苦惱的人，現在得做第一夫人，是那來的福德因緣，思前想後，覺得今生沒有做過大的功德，只有一次曾經供養過一次齋。於是派人去尋訪她所形容的那位沙門，看看究竟是位什麼人？一查之下，知道原來是佛。末利夫人又想：我今得以做到第一夫人，原來全由供養佛的功德所感，亦即是佛慈悲加被我的。因此，發心歸於佛陀，做了佛的弟子。

末利夫人信佛後，常用各種的方法，勸波斯匿王亦信佛，這當然是非常重要的一點。以前我曾說過：在家學佛的人，如太太先信佛，就應勸丈夫亦信佛，如丈夫先信佛，就應勸太太亦信佛，夫婦同一宗教信仰，亦是增進家庭和樂的要諦。末利夫人就有這種精神，所以經常勸王信奉佛陀，可是今天勸明天勸，都不能勸動國王信敬。

有一天，十七群童子比丘入城乞食，食已出城，到阿脂羅河沐浴遊戲，竟為波斯匿王與末利夫人，在一個樓閣上遠遠看到。大王不客氣的對夫人說：『你老是要我信佛，你看這群青年比丘，在水中竟是這樣頑皮，有什麼可值得尊敬的？信奉這樣的人會有什麼利益』？末利夫人聽到國王這樣嚴酷的批評，不但沒有話說，且深感到慚愧，沒有任何勇氣反駁國王的批評，因這是親眼見到的事實，不過夫人對佛已具清淨信心，自也不會有不滿的表示或退心。

大概是國王信佛的因緣成熟，於中有位得到禪定天耳通的年少比丘，遙聞國王這樣的批評，於是就想來感化國王，乃對這群少年比丘說：『你們在河中洗完澡後，趕快上岸來著好衣服，然後將鉢盛滿水放在面前，大家就地結跏趺的坐禪』。這群比丘很聽他的話，立即照著他所指示的靜坐。等到大家坐好，該得禪定的比丘，運用他的神通力，將諸比丘接昇虛空安然飛去。正在這個時候，末利夫人見了，立刻請波斯匿王看，並對大王說：『我所信奉尊敬的，都是這樣飛行的，世間還有什麼人超過這些比丘』？大王看了心想：佛的弟子尚且有這樣的神通妙用，佛陀必然更加了不起，於是王就生起信心，聽末利夫人的話，到佛陀座前歸依，佛陀為王說法，王得正確信解，於是成為虔誠的佛子。

波斯匿王與末利夫人信佛後，得到佛法的很大受用，深知佛法對於人類，確有很大的利益，應以佛法勸化他人，亦來信奉佛法。以大乘佛法說，一切眾生都要救度，對於自己最有親切關係的女兒，自更要設法勸她來信奉佛法。波斯匿王和末利夫人就是這樣，首先想到的就是度化自己的女兒，所以在他們「信法未久」，就想起了自己的女兒。為人父母的，對自己子女，總是特別愛護的，所以希望自己的女兒，也能見到慈悲的佛陀，聽到佛陀的說法，而於三寶生起恭敬尊重的清淨信心。

這裏說的信佛未久，對之還得加以分析：談到佛法，誰都知道，有小乘佛法與大乘佛法，而此說的信法未久，是約信小乘法說？抑約信大乘法說？約信小乘法說，波斯匿王與末利夫人，早就已經起信。如《中阿含》的《愛生經》，就曾很詳細的說到波斯匿王得信的因緣，經後，波斯匿王自己表示說：『末利！從今日去，沙門瞿曇因此事是我師，我是彼弟子。末利！我今自歸於佛法及比丘僧，唯願世尊受我為優婆塞。從今日始，終身自歸，乃至命盡』。其他還有《中本起經．度波斯匿王品》，亦曾說到他們已得小乘信。由此證知，他們得小乘信的時間，已經很久很久。

所以這裏說的信法未久，是指信仰大乘佛法說，怎知他們信仰大乘佛法的時間不久？原因在佛未講《勝鬘經》前，曾經說過一部《大法鼓經》，經中發揚如來藏一乘大法的思想理論。原因一天波斯匿王，忽然動了一個念頭

，想去祇園精舍見佛，並且動用了國家的樂隊，擊鼓吹貝的向佛這兒走來。當王及夫人快要到時，佛陀聽到鼓樂音聲，明知是大王快要到來，但仍問阿難說：『外面為什麼會有鼓貝之聲』？阿難很老實的回答佛說：『波斯匿王將要到佛的座前來，你老聽到的音聲，就是國王帶來的樂隊，所擊的鼓聲和所吹的貝聲』！

佛聽了後，對阿難說：『我今亦應擊大法鼓，我今當說大法鼓經』。經中有這四句話說：『王於舍衛城，伐鼓吹戰蠹；法王祇陀林，擊於大法鼓』。波斯匿王是世間的國王，佛陀是出世的法王。國王既然擊鼓吹貝而來，我佛當亦擊大法鼓，宣說究竟一乘大法，因而有《法鼓經》的宣說。《法鼓經》雖是對大迦葉說的，但王及夫人亦在座聽，聽後覺得佛所說的真常一乘大教，遠勝過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。《法鼓經》說在前，《勝鬘經》說在後，所以這裏說信法未久，是約大乘法言，不是就小乘法說。

由於自己得到大乘佛法的實益，所以就聯想到自己的女兒，看看怎樣使之亦能信受大法，於是有《勝鬘經》的產生。首先夫婦「共相謂言：勝鬘夫人，是我之女」。勝鬘是指出自己女兒的名字，夫人是顯自己女兒的地位，因女兒是阿踰闍國國王的夫人。勝鬘既是自己的女兒，我們從大乘法中得到法益，亦應設法接引女兒也來信佛。當然，如女兒遲鈍愚笨的，縱然想接引她，她亦不會信佛，如女兒是邪知邪見的，不論怎樣接引她，她亦不易接受佛法，所幸我們女兒不是這樣的人，而是「聰慧利根，通敏易悟」的，設若予以接引，定會信受佛法。

從『聰慧利根，通敏易悟』的這兩句，已很簡單的表出勝鬘的德性。中國有句話說：『知子莫若父』。兒女的聰敏或愚笨，能幹或不能幹，做父親的自很明白。套用這句話，亦可這樣說：『知女莫若母』。王及夫人對勝鬘的為人，當然了解得很清楚。

聰，以古德的解說，謂『智之在耳曰聰』。如聽人講道理，一聽立即明白，這是聽的功用。慧，以古德的解說，謂『智之在心曰慧』。如所聽的道

理，經過意識的思惟，能分別抉擇那是不是合乎道理，這是慧的作用。《俱舍論》以『簡擇為性』解釋慧，就是此意。本此可了解到勝鬘夫人，是位耳根非常伶俐，內心非常巧慧的女子。聰而且慧，就根機說，當是屬於『利根』眾生，不是鈍根所能比的。

通敏的通，是無障礙的意思。如走路，有阻礙，就不通，通得過的，顯示沒有障礙。這裏所說的通，是約對事理博達說。敏是迅速的悟解，『如常說的敏感、敏捷、敏悟，都有速疾的意義』。對事有判斷力，對理迅速抉擇。如有些人，遇到事情，眼睛一轉，便可判決，這叫做敏。另有些人，遇到事情，想來想去，不能決定，這叫做鈍。像這樣一個通敏易悟的人，對於一切事理，自很容易領悟，不致胡里胡塗的一無所知。

王及夫人讚美女兒後，接著又這樣說道：我們女兒既是這樣的利根敏慧，假定有機會「見」到慈悲的「佛」陀，聽到佛陀的宣說妙法，相信她「必」會很迅「速」的悟「解」如來的正「法」，內「心得」到「無」有絲毫的「疑」惑。無疑，可從深淺兩方面講：就淺說，是生起堅定不移的信念；就深說，不但信，且立刻的得到證悟。雖這樣的想接引女兒信佛，但女兒不在自己的身邊，已遠嫁到阿踰闍國去了，怎麼辦？商量的結果，「宜時遣信，發其道意」，就是立刻寫封信給女兒，信中讚揚佛的種種功德，派遣專人將信送到阿踰闍國，以啓發女兒對佛法生起信心。『必速解法』，屬於解；『心得無疑』，屬於信；如是信解具足，自然會得發其道心，而向佛法大道邁進。共商接引女兒時，是以王為主體的，所以上面的話，都是波斯匿王講的。末利「夫人」聽王說後，覺得這是很好辦法，於是就稟「白」大王說：現「今正是時」候，請你趕快寫信，立即派人送去！

做父母的信佛，定要引子女信佛，是最重要的。近來常聽人說：現在時代不同，信仰崇尚自由，我們做父母的，發心信佛就好，子女信不信佛，或信其他宗教，由他們自由信仰，不必太過勉強。說實在的，這種態度，是不對的，理應設法勸導兒女信佛，因佛法對人確是有益的。當知留財產給兒女，不如勸兒女信佛法。如要找榜樣，波斯匿王與末利夫人，是最好的榜樣。你看他們信法未久，立刻就勸女兒信佛，諸位亦應有這樣的精神！

丁二 遣信使發其道意

王及夫人與勝鬘書，略讚如來無量功德。即遣內人名旃提羅，使人奉書至阿踰闍國，入其宮內，敬授勝鬘。

上文已講論女德共商接引，現在續講遣信使發其道意。「王及夫人」商量決定後，立刻就寫一封給「與勝鬘」夫人的「書」信。信中，不是說些家常的話，亦不是談憍薩羅國的國事，而是專門讚揚如來的殊勝功德，如來功德有無量無邊的那麼多，在書信中要圓滿的讚揚出來，自不可能，所以只好大「略讚」歎「如來無量功德」。功德兩字，信佛的人，常掛在口頭上的：如念經叫做功德，拜懺亦是做功德，到寺廟上香油亦名做功德。還有常聽到的，如說你發心做做功德，或說功德不在多少等，所以功德是普徧而常用的兩字，但功德是什麼意思，現在略為說明。

古德說：『惡盡曰功，善滿稱德』。有情的生命體上，不外善惡的兩面；對過去所有的一切罪惡，現在必須用一番工夫，將之徹底的剷除，盡除一切罪惡，既用一番工夫，這叫做功；對各式各樣的善行，要不斷的去進修，修到究竟圓滿，沒有什麼欠缺，這叫做德。如是分別可知：功就斷惡方面講，德就修善方面講。

還有一種解釋：『德者，得也。修功所得，故名功德』。不論做什麼，只要下番苦功，必然會有所得。所謂『一分耕耘，一分收穫』，正是此意。有時聽別人說：我真白費工夫，什麼沒有得到。這說法是不對的，事實，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，絕對不會勞而無獲的，問題在看人們是不是真的去做。

復有一種說法：功是功能，就是一般常說的功能作用。世間任何一樣東西，都有它的潤益功能。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，現在我們如能本於正法，切實去做修持的工夫，即此所做修持的工夫，就是善行家德，所以名為功德。修學佛法，不論做多做少，都有它的功德，這是我們所當堅信不移的。

佛於三大阿僧祇劫中，修無量無邊的善行，當然就有無量無邊的功德，真是所謂『佛功德不可量』，不說我們凡夫讚歎不完，就是二乘聖者，登地菩薩，亦是讚歎不完，甚至諸佛互讚，亦是歎莫能窮。現在寫信給勝鬘，讚歎佛陀的功德，因為書信是很短的，真是所謂紙短話長，那裏讚歎得了佛的功德？況且勝鬘是極為聰慧的，只要略為一點，就能有所領會，還要廣為讚歎做什麼？所以略為讚佛功德即可。

王及夫人將信寫好，立刻「即遣」宮「內」的使「人名旃提羅」的送去。旃提羅，有的譯為閹人，是指宮裏的內監，亦即佛教所常說的黃門之類，是沒有某種功能作用的人。有的譯為石女，是指沒有生育可能的女子。如以前譯，是指男的；如以後譯，是指女的。不論是男是女，都是內宮使人。因為這是家書，不是國家大事，用不著派遣外臣，所以遣內使去。「使人奉」了王及夫人的「書」信，遵命立刻就「至阿踰闍國」去，到了該國，不經什麼手續，直接「入」於王「宮」之「內」，將其父母書信，恭「敬」的跪著「授」與「勝鬘」夫人。使人所以直入，因是末利夫人內使，所奉又是國王的書信，當然可以直入無阻。阿踰闍國，是憍薩羅國的東都，依其意義，譯為不可克，顯示這個國都的城垣，非常堅固，猶如我國說的固若金湯，任何內奸外敵，要想攻破這個城池，是都不易做到的。城中有王，名有稱王，就是勝鬘夫人的丈夫。

丙二 內因感悟

丁一 奉書歡喜

勝鬘得書，歡喜頂受，讀誦受持，生希有心。向旃提羅而說偈言：我聞佛音聲，世所未曾有，所言真實者，應當修供養。

以上是講外緣的發起，以下是講內因的感悟。勝鬘夫人不是普通人，而是久修大行的行者，過去無量劫中，已經種了深厚的善根，所以現在一經父母外緣的發起，立刻就對佛生起信心，並能得到見佛開悟的目的。

當「勝鬘」接「得」父母的來「書」，從內心中生起高度的「歡喜」，並將父母的來信「頂」戴而「受」。就世俗說，一個人得到書信，不論是父

母的，師長的，親屬的，朋友的，總是歡喜的，而且很快的拆閱。現在勝鬘接到父母的來信，不但在內心中生起極大的歡喜，且在外形上將之頂在頭上接受，以示對父母的來信，至誠的恭敬尊重，與接到普通的信不同。書信是聯繫親友感情的最佳工具，彼此間的情誼，不但由此而溝通，亦由此繼續增進，所以書信確有它的重要性。

勝鬘得書歡喜，有不同於常人，原因她從使人的面色看出，國內沒有發生什麼意外的事情，二老福體亦必相當的安康，現特派人送信來，必有大好的消息，所以雖還沒有看到信的內容，但在內心已經非常歡喜；同時想到自己嫁到阿踰闍國，似有一種使命在身，但將近二十年，還未盡到我的使命，此次父母來信，說不定會促成我的使命完成，所以在未看信之前，首先生起很大歡喜。

接著展開來信，「讀誦受持」，了解內容，「生希有心」。對著經本一字一字的念叫讀，背著經本一字一字的念叫誦。勝鬘拆開來信，讀誦書中文句，始則領受在心，繼而憶持不忘，所以叫做受持。勝鬘為什麼這樣重視來書？因這不是普通的函件，而是讚揚佛陀功德的，如不領受在心憶持不忘，怎對得起父母的慈意？書中既是讚揚佛的功德，而佛功德超出世間的，亦是現生所未聽過的，所以就生起希有難得的心來，認為這不是一般常人所能得到的。不過，以勝鬘久修菩薩大行說，對父母信中所略讚歎的如來無量功德，不是完全不知道，亦不是沒有聽過，但這畢竟是過去的事，如以現生來說，不特沒有聽過佛的功德，亦根本沒有接觸到如來，現經父母的提起，自然生起希有難得的心，感到無限的歡喜與快慰。勝鬘生起這樣希有之心，可以想到她於過去，是有怎樣深厚的宿根了，亦知她不是普通的女子。

「向旃提羅而說偈言」：偈是偈頌，四句為一偈，有四字一句，五字一句，六字一句，七字一句的不同偈頌。印度有種風俗，就是凡遇尊長，如見父母、師長、三寶以及國王，都要說偈稱讚。經中每說佛弟子見佛，要念幾句偈讚佛，就是此意。旃提羅是內使，在古代王宮中，其地位很低微，勝鬘夫人為什麼要向她說偈？旃提羅此來，不是自己來，是奉勝鬘父母命來，現在尊重旃提羅，就等於尊重父母，所以向她說偈。旃提羅送來的信，不是普

通的家書，而是讚佛功德的，現在向她說偈，就等於尊重佛陀，所以特用偈言向旃提羅宣說。

「我聞佛音聲，世所未曾有」，這是勝鬘當著旃提羅面說的。父母派人送去的信，本是用文字寫成的，應說我讀父母信，了知佛功德，為什麼說我聞佛音聲？當知文字是代表語言的，語言是有聲的文字，文字是無聲的語言，二者原是一體兩用，所以勝鬘見到信中的文字，就等於聽到父母的語言。亦即是從文字中，間接的聽到音聲，所以稱為我聞。書中所稱讚的，是屬佛陀所具有的出世無漏功德，在我們這個有漏世間，絕對所未曾有過的，實在太希有太難得了！真的，佛陀聖號的音聲，不是容易聽到的，能聽到佛的聖號，可說有很大善根。

「所言真實者，應當修供養」：勝鬘接著對旃提羅說：你送來的父母書信，其中所言說的如來功德，假定都是真實的，沒有一點兒虛假，那你對我就有很大的恩德。而我對你也就應當敬修供養。最後一句，唐菩提流志譯為『當賜汝衣服』，較合梵文的本意。因為供養，雖也可對平輩或下輩說，但大多數還是對上輩說。『如供養三寶等，那應說恭敬供養』，與只說供養，又有程度上的不同。此中還要注意的，就是勝鬘對於佛德，為什麼要再加以審定？這因勝鬘是個聰慧利根的人，不同愚癡暗鈍的眾生，遇到什麼就加信受，所以必須予以慎重的審定。

丁二 感佛致敬

仰惟佛世尊，普為世間出，亦應垂哀愍，必令我得見。

勝鬘了解了佛的功德偉大，並從佛的偉大功德中，知道佛是為眾生而出現於世的，所以對佛也就生起仰慕，希望能夠見到具諸功德的佛陀。「仰惟佛世尊」，表示對佛的思念。惟是思惟的意思，仰是把頭仰起來，綜合就是顯示對佛的恭敬尊重。如對父母、師長、三寶有所思惟，為示自己的恭敬尊重，所以稱為仰惟。古語說：『慕上曰仰』，即是此意。勝鬘雖已久修大行，但仍在生死中，而且是個女流，當然居於下位；如來已經得到正覺，不再在生死中漂流，且為調御丈夫，當然居於高位。現在以下情而慕上覺，所以

特用仰惟兩字。假定表示自己態度的謙虛，就當用伏惟不得用仰惟。此一分別，亦當了知。

佛與世尊，是十種通號中的最後兩種。佛是常常講到，這裏不再重說。創覺者的佛陀，不但為世人所恭敬尊重，亦為出世聖者所恭敬尊重，所以稱為世尊。勝鬘在那裏仰惟佛世尊時，心裏又在作這樣的想：佛陀出現到這世間來，不定為的那類眾生，或是為的那一部份人，而是「普為」一切「世間出」現於世的，既然如此，我亦是世間一切眾生中的一個，如來大慈無偏，如日月的普照，對我「亦應垂哀愍」，而來救度於我。哀愍，就是慈悲。垂，是自上而下的意思。你佛是大慈大悲普應群機的，現我以最虔誠最恭敬最清淨的心，請求佛陀下度於我，令我見到佛陀的身相，這才顯示佛陀是為一切眾生而出現於世，所以說「必令我得見」。佛陀的普為世間出，《華嚴經》中有四句話說：『無盡平等妙法界，悉皆充滿如來身，無取無起永寂滅，為一切歸故出世』。所謂世界，不只我們住的這個世界，盡虛空徧法界中，是有無量無邊那麼多世界的，我們住這個世界，不過是法界中的一個。而無窮無盡的微妙法界，是平等無差別的，在無差別的法界中，有無量差別的世界，在每個世界中，都充滿如來身，所以如來法身，是充滿法界的，充滿法界的如來法身，有沒有起滅的現象？沒有，是『無取無起永寂滅』的，法身雖無起滅，化身卻有起滅，為作一切眾生的所歸，乃從無生滅的法身中，示現有生滅的化身，出現到這世間。如釋迦佛在二千五百多年前，出現到這世間，就是非生現生；等到化緣已畢，八十歲時在這世間入滅，是為非滅現滅。而此應化身，隨眾生的心理要求，隨時隨刻都可示現，問題在於眾生是不是誠懇祈求，如果是的，必然能夠見佛。勝鬘夫人深深了解這點，當時佛雖在舍衛城的祇樹給孤獨園，但與自己所住的阿踰闍國，畢竟還有一段距離，而自己又不能隨意的離開王宮，所以要想見佛，就得佛陀慈悲，現身於阿踰闍國，因而生起真誠懇切的祈求，惟願得到佛的現身。

即生此念時，佛於空中現，普放淨光明，顯示無比身。

佛法常常講到感應兩字，上頌勝鬘的祈求，是感；此頌佛陀的現身，是應。有感必有應，佛陀對這從來沒有失過時機的。感是站在眾生方面講的，

應是站在佛菩薩方面講的。只要我們誠懇的感求，佛就大慈大悲的立刻會有所應，是即所謂感應道交，絲毫不爽！

「即生此念時」，是明赴應的時間。謂當勝鬘正在生起必能令我得見這念頭時，「佛於空中現」，是明赴應的地點。將這兩句連接來看，感應可說非常的快。舉喻顯示：如開電燈，只要這邊電制一扳，那邊光亮立刻就現，扳電制是感，發光亮是應，其間是同時的。現說就在生起這一念頭時，佛就立刻現身於阿踰闍國勝鬘夫人所住後宮的上空。以佛法信心說，這是佛陀運用神通，從祇園飛到這裏，在高空出現，似沒有落地。佛陀神通妙用無窮，以神通來應勝鬘的請求，可說極為平常，並不怎麼奇特。

在此或有這樣的問題發生：佛陀既是為勝鬘而來現身，為什麼不降落地上而盤旋在高空？有的說：佛是大丈夫身，勝鬘是一女界，而且住在後宮，如果降在宮中，那就有所不便，為了顯示男女有別，佛陀只好出現天空。有的說：佛於空中現的這話，只是說明佛從空中而來，實際還是落在地上的。如本經後面說：『身昇虛空，高七多羅樹，足步虛空，還舍衛國』。假定沒有落在後宮，為什麼說身昇虛空及說足步虛空？要知經中這樣說，就是顯示佛陀運用他的神通，從地飛起上騰虛空，然後在虛空中一步一步的回到舍衛國去。由這可以證明，佛確曾經落地，不要以為佛始終是住虛空的。

佛陀應感而現身於空中，當下「普放淨光明」。就佛的化身說，常有一丈光明，經中稱為常光，不得名為放光。《智論》對這曾有討論，就是佛的常光為什麼只是一丈？龍樹的解答是：現在眾生根鈍福薄，不堪大的光明照耀，假定佛的常光超過一丈，可能會使眾生眼根失壞；不過眾生根利而福德又大，佛亦會放無量光的。現說普放淨光明，即除如來平時所有的常光，還更特別的放光，如從眉間，或從毛孔，或從肢節，或從胸前，或從全身，舉體都可放光，以示大法的光明，徧照世間的黑暗，為人類眾生指出一條光明的大道，使之向上，向善，向解脫。

光明上面加以淨字，亦有兩個意思：就佛陀本身說，顯示所放的光明很純淨，很皎潔，沒有絲毫染污成份夾雜在裏面，因為佛已沒有染污的煩惱；

就光的功用說，顯示所放的淨光，照到眾生的身心，發生感染的作用，照破眾生身心內在的煩惱黑暗，使眾生心開朗而明淨。具有這兩種特殊的意義，所以說為淨光明。

在此放出的清淨光明中，「顯示」佛的「無比身」相。世間任何東西，都可拿來比較，在互相比較下，就可顯出勝劣好壞。所謂『不怕不識貨，只怕貨比貨』。如來的身相，站在世間說，沒有一樣可以與之相比。因佛本具三十二相，八十種好，加以現在清淨光明的照耀下，使得佛身更加美妙，更加莊嚴，沒有一樣東西，可與佛身相比，所以說是無比身。如是無可比喻的佛身，就在勝鬘的後宮上空顯現，使勝鬘及諸眷屬，得以清楚的見到。

佛弟子的要求見佛，是最合乎情理的，因能見佛，不但顯示你有大福德，煩惱亦易於斷除，修行亦易於成就，所以一個真正佛子，無不要求親見佛身。講到見佛，並不簡單，佛滅度後，固不易見，就是佛世，亦不易見。不過與佛同時出世，並且與佛同在一國土，自然較為易見。若佛在世，離佛太遠，或佛滅度，為時已久，能不能見佛，自是一大問題。即或可以見佛，亦非佛的真相，而是自心所現見的。如人在病中，感到痛苦的逼迫，誠懇的憶佛念佛，就可見佛現前；又如一人在深山荒野中，遇到恐怖的境界，或鬼怪的肆虐，或虎狼的來襲，使得自己膽戰心驚，若能即時誠懇念佛，亦可得到見佛，並且得佛護佑，安然的遠離一切恐怖；還有由於日常思慕佛的真切，時刻希望能得見佛，結果在睡夢中，見到佛的來臨，或是就在白日，依稀彷彿的見到如來：諸如此類，都是散心位上見佛。另有用功修行的佛弟子，當其得定的時候，由於定心的清淨，在定心中見到佛的現前。

如上所說，可知見佛有各式各樣的不同，而要純由自心所見，所以經中有『自心是佛，自心作佛』之說，但勝鬘夫人現在見佛，與這些有著實質的不同，乃勝鬘的誠信求見，感得佛陀顯大神通，來到阿踰闍國的王宮上空，使勝鬘及其眷屬，親切的面見佛陀！

勝鬘及眷屬，頭面接足禮，咸以清淨心，歎佛實功德。

佛既大慈大悲的，在勝鬘夫人前，顯示無比尊特身，渴望面見佛陀的「勝鬘及」其「眷屬」，在後宮中見到佛陀，內心歡喜固不用說，形式還得對佛敬禮，才能顯出對佛的無限恭敬尊重，而這亦是佛弟子見佛應有的禮節。所以這時她們一致向佛行「頭面接足禮」。人身最尊最貴的莫過於頭，最卑最下的莫過於足，現以最尊貴的頭，去接觸佛最下的足，可說是種最恭敬最虔誠最尊重的禮敬，亦即是身業清淨的致敬。

在此或有人問：佛陀如果降落地上，行頭面接足禮，自是沒有問題，但佛現在空中，勝鬘等在地上，怎能行接足禮？如佛真的在高空，勝鬘等行接足禮，那是內心運想名接，並沒有什麼不可的，實際佛是來到地面，因而這裏說的行接足禮，自更沒有問題，試問有何可疑？

「咸以清淨心」，這是清淨意業的致敬。能夠見佛是極希有難得的，決不能用染污心或煩惱心面對佛陀，所以勝鬘及其眷屬，咸以最極清淨的心念向佛致敬。

「歎佛實功德」，這是清淨口業的致敬。從父母的來書中，知道佛有無量無邊的真實功德，現在面對佛陀，沒有其他話說，唯有以清淨口業，讚歎佛陀的功德。

從勝鬘及眷屬這句頌看，不但勝鬘一人見佛，後宮所有眷屬，都得同時見佛，不但勝鬘說此經，同時還有其他的人在，所以題為勝鬘夫人說，是以勝鬘為領導的代表，如以為只是勝鬘一人，那就大錯特錯。如『見佛、禮佛、讚佛等，都是勝鬘和她底眷屬所共作的』，可得證明。

卷003

甲二 正宗分

乙一 菩薩廣大因行

丙一 歸信

丁一 讚佛德

如來妙色身，世間無與等，無比不思議，是故今敬禮。

本經序分，已經講完，從此以下，講正宗分。在這科中，分兩大段：第一叫做菩薩廣大因行，是明菩薩所修的因行，廣大無邊，如六度萬行等，決不是二乘所修的因行可比；第二叫做如來究竟果德，是明如來所證的果德，究竟圓滿，如三身四智等，亦不是二乘所證的聖果可比。『大乘是通因通果的，菩薩的因行是大乘，如來的果德也是大乘。約佛的果德，也名為一乘。若離大乘而另談一乘，那是離因說果了。菩薩的因行與如來的果德，是一貫的，修菩薩的因行，所以得如來的果德；依如來究竟的果德，所以發起菩薩廣大的因行。本經特別的顯示此意，足以糾正世俗似是而非的謬說，所以約此科經』。這是印順大師在《勝鬘經講記》中所說的，特引於此。

在菩薩廣大因行的一科文中，又分歸信與願行的兩大段落。歸信，就是歸依三寶，信奉三寶。勝鬘本是一位了不起的大菩薩，可說久遠以來就已歸信三寶，為什麼還要歸信？這因她在現生當中，剛剛開始見佛，依修學佛法的程序，必要先歸信三寶，然後再發心受戒，更進一步就是發願以及修行。勝鬘現順著這個程序，所以先歸依三寶，信奉三寶。諸位不要以為我在過去生中，已經歸信三寶，現在不須再行歸依。依小乘佛法說：歸依三寶是屬盡形壽的，就是你所得的歸依體，只是在這一生命中發生作用，到了這個生命結束，歸依體也就失去。現在再來做人，有因緣接觸到三寶，就得重行發心歸依。歸依是入佛門的第一步，不經歸依手續，不得稱為三寶弟子，所以須先歸依。這科文中，又分三段，先讚佛德，共有五頌。

讚佛德中，初頌總讚，亦有說為是讚佛的化身，下頌則是讚佛的法身德。『這可能是這樣的，因為，勝鬘以至誠心感佛現身而見佛，見此佛而讚此佛身，從所見明淨無比的佛身，而深見如來的真實功德。勝鬘所讚，當前現見的即明淨的無比佛身』。

「如來」，為佛的十種通號之一。有多種的解釋：一、『如諸佛來，故名如來』；或說『後佛出世，如同先佛再來』。如現在有佛出現到這世間，他的名號等雖不盡同。但實如過去諸佛再來，沒有什麼不同的，所以稱為如

來。二、從性空者說：如指諸法的空寂性，空寂性是永恆如是的，所以稱如；來指諸法的緣起有，存在的諸法皆從緣起中來，所以稱來。《金剛經》說：『如來者，無所從來，亦無所去，故名如來』，此亦可作性空者的如來解說。三、從真常者說：如指千古常如而不變的如來藏說，因這是在聖不增，在凡不減的，所以稱如；來指隨緣而來世間教化眾生說，因聖轉染為淨以後，仍可隨染緣而來世間的，所以稱來。四、就唯識者說：唯識就諸法的本體，立有根本與後得的二智：根本智親證真如，所以稱如；後得智變相而緣，所以稱來。如來所以說為通號，因不論什麼人得到成佛，都可稱為如來的。

「妙色身」，是說現在顯現於勝鬘前的如來色身，是極微妙的，與眾生所有的色身，有著極大的不同。佛身的色相微妙，不僅本經是這樣的講，《法華經》中龍女所讚美的『微妙淨法身，具相三十二』，亦是顯示這一意趣。

佛的微妙色身，不但是極端的清淨莊嚴，而且是光明普照的，當然是超世間而到達最極圓滿的境地，所以非特「世間」的凡夫聖人，「無」有可以「與」佛相「等」的，就是欲界天及色界天的天人，亦不能與佛的色身等量齊觀。不但世間的眾生不能與佛相等，就是世間的任何一樣東西，亦「無」一樣可「比」喻如來的。《華嚴經》說：『佛身一切不可為喻，有時以虛空比佛身，實際也還是不足為喻的，無人與如來相等，無法為如來作喻』。為什麼？因如來的微妙色身，超過了世間的心想，不是凡情所能測度得到的，所以說為「不」可「思」；而如來的微妙色身，超過了世間的語言，不是凡人語言所能說得出的，所以說為不可「議」。如是不可思議的微妙色身，是為佛弟子所當敬禮的，「是故」我「今敬禮」如來。

如來色無盡，智慧亦復然，一切法常住，是故我歸依。

佛的功德是無量無邊的，如要一一的讚歎，是絕對不可能的，普通大都是以三德讚佛，而這又有兩類不同：一類是智德、斷德、恩德；一類是法身德、解脫德、般若德。前者是大小乘通常用以讚歎的，後者是真常大乘所用以讚歎的。現在本經的讚佛，是用後一類的三德讚。

佛陀的三德是對眾生的三障說的。眾生界的三障是報障、業障、煩惱障。對報障而說法身德，對業障而說解脫德，對煩惱障而說般若德。法身是佛之所以為佛的基本，如不證得法身，就不得名為佛。證得的法身，必然是清淨的，在清淨的法身上，決沒有如凡夫果報身的各種過非，所以其次就說到解脫德，而解脫德的成就，不是無因而自然的，是由修習般若妙慧所成，所以再次就說到般若德，這是三德的必然次第。雖有三德，實不出於二義：約累無不盡義說，有解脫德的成就；約德無不圓義說，有法身、般若二德的成就。

古德還有這樣的解說：『累無不盡，不可為有；德無不圓，不可為無，名為中道。是故經云：佛性名為中道種子，中道之法名之為佛』。本於這一解說，可知三德只是一義。如依《涅槃經》說：三德是不一不異，不縱不橫，稱為三德祕藏。而這三德祕藏，是一切眾生所本具的，眾生所以未能開顯三德，是由三障之所障蔽，一旦將此三障破除，三德祕藏立刻開顯。可見三德每個眾生都具有的，不過要用一番工夫才能證得。勝鬘見到佛陀的微妙色身，因而就以三德讚歎佛德，並求從佛德的讚歎中，開顯自己本有的三德。如是讚歎佛德，就有甚深意義。

「如來色無盡」者，此頌是讚法身德，首論諸佛法身是否有色。這在佛教學者中，是有相當諍論的。有的說：佛是有色的。這派學者引述很多經教證明，《泥洹經》說：『妙色湛然常安穩，不隨時節劫數遷』。《涅槃經》說：『如來捨無常色獲得常色』。又說：『言非色者，即是聲聞緣覺；言是色者，即是諸佛如來解脫』。《大法鼓經》說：『常解脫非名，妙色湛然住』；又說：『諸佛世尊到解脫者，彼悉有色，解脫亦有色』。《地論》說：『如來相好莊嚴為實報身，何為不信』？又如經說：『菩薩廣劫作相好之因，如何無果』？『以文義推之，當知法身有色』。具有妙色，固是真常大乘的特色，但小乘學派中的大眾系，早就曾經這樣說過：『如來色身實無邊際……如來壽量亦無邊際』；同時又說：『佛偏在』，本此可知大眾系的學者，亦是主張佛有色的。另有人說：佛是無色的。這派學者亦有他們的聖教為證。《涅槃經》說：『願得如來無色之身』。《文殊十禮經》說：『無色無形相，無根無住處，不生不滅故，敬禮無所觀』。佛身無色說，不特一分大

乘學者這樣說，小乘學派中的說一切有部及上座部，亦是主張佛入滅後是無色的。可見這問題在大小乘學者中，都有不同的看法和解說，實是值得探究的一個課題。

站在主張佛有色的立場，對主無色者批判說：你們所以說佛果無色，最大的理由在色是有礙的，證得最高無上的佛果，絕對是自由自在的，不再受任何的拘礙。假定是這樣的話，那我就提出反證，如心是緣義，這是大家共認的，既然心是緣義，應說佛果無心，現在我得問你，承不承認佛果無心？不特大乘學者不承認無心之說，就是小乘學派中的大眾部及上座部，亦說佛入滅後還是有心的。不過佛所有的心是無緣之心，非同凡夫所有的緣慮之心。既承認佛有無緣之心，為什麼不承認佛有無礙之色？如說無礙不可叫做色，則佛無緣亦不應說有知，其理是一樣的。無緣既可有知，無礙何妨名色。

站在主張佛無色的立場，對主有色者批判說：你們主張佛果有色，『法身既有無礙之色，應處無礙之宅，應著無礙之衣』。可是事實上，法身是徧一切處而無所不在的，不但沒有住在無礙宅中，亦沒有著無礙之衣，怎麼可說佛果有色？況且僧肇在《淨名經註》中說：『至人空洞無像，豈國土之有恆』？又道生在《法身無淨土論》中，說明法身沒有所居的淨土，這都是顯示法身無色的，你們為什麼一定要說佛果有色？

兩派學者，各有他們的聖教為依，理論為據，所以始終諍論這個論題，沒有辦法獲得一致結論。於是另有調和派，站在中觀的立場，引用龍樹的偈說，以結束這一論諍。龍樹《中觀論．觀法品》說：『諸佛或說我，或說於無我；諸法實相中，無我無非我』。套用這個偈頌，亦可作這樣說：『諸佛或說色，或說於非色；諸法實相中，非色非無色』。當知佛說我與無我，都是適應眾生的根機而說的，但在諸法實相中，根本沒有我及非我的可得。同樣應知：佛說色與非色，亦是隨順不同的機宜，而作不同的宣說，如從諸法實相中去觀察，色與非色了不可得，還有什麼可說？這確是極為活潑的一種說法，亦可解決無謂的紛爭。

現在姑以佛陀的法身是有色談，而這莊嚴微妙的色相，是無有窮盡的，盡未來際都是如此的，不會到相當的時候，就成斷滅而歸烏有。正因色相常住無有窮盡，所以能於一切時一切處，隨順無盡眾生的請求，而有無窮盡的應物現形，以度化無有窮盡的眾生。

「智慧亦復然」者，是說佛陀的智慧，亦如佛陀的色相，是常住而無有盡的。無盡智慧，是顯佛陀智慧的無量無邊。《法華經》說：『諸佛智慧甚深無量，其智慧門難解難入』。在明色無盡後，接著說智慧無盡，因既有絕妙的色身，當即有超群的智慧。智慧是屬於心的，大乘學者說佛有心，這是一致而無諍論的；小乘學派有不同意見：如有部學者，說佛入涅槃，就灰身泯智，不但沒有色，亦復沒有心；但上座部等，說佛入涅槃，色身雖沒有了，但斷煩惱的淨智，仍繼續的存在；而大眾部的學者，如前所說，不但承認佛陀有色，且亦說佛陀具有智慧。佛的智慧無量無邊，當然是湛然常住的。

在此有人說：上來勝鬘見到佛的金容，現在讚歎佛的微妙色相，自是沒有問題的，前既沒有說到智慧，為什麼現突讚歎佛的妙智？當知這是以色類智，意顯佛既有絕妙色身，當亦具有超群智慧，所以不妨予以讚歎。進一步說，在前赴感中，實是顯示色智兩者的，因知勝鬘的求感，才立即前去赴應。赴應是色身，所以普放淨光，形色無比，佛的微妙色身，當然值得讚歎；知感是智慧，沒有智慧怎知勝鬘的誠求？是以現在雙歎色智。

「一切法常住」者，是說不但佛的心色是無盡的，就是如來大功德聚的一切法，無一不是常住的。如本經〈法身章〉說：『過於恆沙不離不脫不異不思議佛法成就，說如來法身』。無常的不足以歸依，唯有常住無盡的，才是究竟的歸依處。所以接著說：「是故我」勝鬘及諸眷屬，至誠而懇切的「歸依」真實常住的如來。如來所具有的三身，每一身都是常的，不過其常不同：法身是法爾凝然常，因為絕對是沒有變易的；報身是不斷常，因為一受已去更不間斷的；變化身是相續常，因為隨機應物而恆相續的。如依《瓔珞本業經》說：『有二法身：一、果極法身；二、應化法身。其應化法身，如影隨形，以果身常故，應身亦常』。由於一切常住，所以今當歸依。

降伏心過惡，及與身四種，已到難伏地，是故禮法王。

前讚法身德，此讚解脫德。解脫是對束縛說的，如眾生在生死苦海中，為無量煩惱之所束縛，為一切染業之所束縛，為各種苦果之所束縛，且被這惑業苦三者縛得緊緊的，不論怎樣的掙扎，都無法獲得解脫。但到最高佛果位時，煩惱固已斷除乾淨，染業亦已徹底清除，因惑業所招感的苦果，在如來身中當更沒有，因此，佛就得到大解脫大自在，而這就叫解脫德。現在依據頌文表達其義。

「降伏心過惡」者，是顯內心的解脫。心過惡，是指內心中所具有的過失罪惡，雖可代表一切的過患，但主要是就內心中的各式各樣的煩惱，因煩惱而造成的種種有漏業說。佛在因地行菩薩道時，開始用功修行，直到菩提樹下成佛，已將內心中的任何一種過患，都已徹底的予以降伏，所以說降伏心過患。降伏是對斷除說的，經中有時有所分別：斷是徹底的斷除，如拔草的連根拔起；伏是暫時的壓抑，如以石壓草一樣。因而，佛法有所謂斷煩惱與伏煩惱的差別。煩惱連根斷除，就不會再起活動，暫時壓伏煩惱，在有力量控制時，固不起活動作用，一旦控制的力量，或者鬆懈下來，或者根本消除，就又生起活動作用，所以降伏是不能徹底消除的，必須連根斷除才行。不過這裏所說的降伏，是代表佛陀的解脫德，應作徹底斷除解說。伏斷在經典中，有時又作這樣分別：伏可叫做暫斷，即暫時的斷除，未實在的斷除；斷可叫做永伏，即永遠的降伏，沒有再起的可能。唯在佛陀的立場說，不但永遠伏斷一切煩惱，就是煩惱的習氣，也已徹底的撲滅，不留絲毫的過惡，在身心中起不良的作用，所以得成解脫德。

「及與身四種」者，是顯外身的解脫。前說沒有心的過惡，是在意業上講，現說沒有身的過惡，是在身口二業上講，綜合來說，就是三業清淨。能遠離身心的過惡，使三業得到究竟清淨，唯佛與佛，不是其他任何人所能做得到的，所以佛有解脫德。身在經論中有兩種不同說法：一是身根的身，僅代表五根中的身根，其範圍是很狹的；一是根身的身，不唯代表身根，是包含五根的。這裏所說的身，不能當身根講，應作為根身講。還有，經中常常說到身心兩字，心即代表內心，身則含有口業，是以這裏所說的身，亦包含

了口。在身口上通常所犯的四種過惡，是指殺、盜、淫、妄的四者。這四種過惡，在佛法說，是很重的罪惡，凡是佛弟子，都應嚴格的防護不犯，所以在佛所制的戒律中，不論在家戒，出家戒，小乘戒，菩薩戒，都要守持這四戒，如果犯了，其過惡是很大的。這句頌文，如在身上加『降伏』兩字，在種下加『過惡』兩字，讀為『降伏身四種過惡』，那就更加明白。完成無上大覺的佛陀，不但降伏了內心的一切過惡，即身口的四種過惡，亦徹底的予以降伏，絕對不可說，成了無上正覺的佛陀，還會有殺生、偷盜、邪淫、妄語的四種過惡。在此有人這樣說：佛的解脫，不論什麼過失皆捨，為什麼這裏偏說離於惡業？原因分開來說：般若是除煩惱的，解脫是免惡業的，法身是離大苦的，這裏既說解脫，乃特偏說離業。

「已到難伏地」者，如來的三業既然得到究竟清淨，不再有微塵許的過患存在，當然就已到達難伏地了。難伏地，就是通常所說的佛地。難伏，如說到娑婆世界的眾生，就會說『眾生剛強，難調難伏』；還有眾生的煩惱，極為堅強而不易降伏的，亦稱難伏。但稱為難伏地，就專指佛地說。到了最高佛果的地位，就能降伏一切天魔外道，天魔外道無法得以降伏佛陀，佛為世出世間一切邪惡力量所難降伏得了的，所以叫做難伏地。不特外在的魔外，降伏不了佛陀，就是生老病死，對佛亦無可如何，所謂『生不能生，老不能老，病不能病，死不能死』，所以叫做難伏地。除了佛陀，當然不是任何人所能做到。

降伏心過惡及身四種過惡的佛陀，自必具有廣大無邊的功德，「是故」我勝鬘及諸眷屬，今以最極恭敬至誠的心，「禮法王」。法王是佛陀的別名，王是自由的意思，法是代表真理。佛已體悟究竟真理，對於諸法究竟真理，已經獲得自由自在，不會再對真理陌生。《法華經》說：『佛為法王，於法自在』。我們對於真理所以不能體悟，所以不能自由的安住在真理之宮，過著自由自在的真理生活，原因就是為惑業之所蒙蔽繫縛。為佛子者，不敬禮於法得到自由的法王，還敬禮什麼人？所以說禮法王。

知一切爾炎，智慧身自在，攝持一切法，是故今敬禮。

這是佛陀三德中的第三般若德。般若，依一般說，就是智慧，所以般若德，是即顯示佛陀智慧的圓滿，無所不知，無所不了。爾炎是印度話，中國譯為所知，就是所知道的一切事物，或是所認識的一切客觀境界。一切所知，其所包含的境界是很多的，世出世間的一切法，無不包含在內。世出世法是那樣的多，凡夫智慧不論怎樣大，要想完全認識一切境界，那是絕對做不到的，唯佛始能了知世出世間一切諸法，所以說「知一切爾炎」。小乘學派中大眾系的學者說：『一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法』。佛能普徧的認識一切法，由此可得證明。原因佛於久遠劫中修廣大行，到了成佛時，具有廣大的世俗智，自發的勝義智，所以能夠了知一切。

佛為什麼能知一切所有境界？是因得到「智慧身自在」的原故。身在梵文叫做薩迦耶，譯來中國是聚的意思。佛有無量無邊的智慧聚集，所以智慧身，實即智慧聚。佛聚積有無邊智慧，對於境界的認識，當能得無礙自在，所以智慧身自在。我們對於一切所認識的對象，往往對這境界認識，對那境界就不認識，因此，對一切境界的了知，不能得到自在，原因就是沒有積聚無量無邊的智慧。佛於三大阿僧祇劫中，積聚無量無邊的智慧，所以對於境界的認識，無不得到自在無礙，原因能夠不假方便的，任運自然的要知就知，不會要假什麼思索，所以說為自在。

佛既成就了智慧身自在，因而不論拿什麼給佛去認識時，佛都會當下了解，而且認識得比任何人都來得深刻透徹，佛決不會說我不認識這東西。佛是一切智人，《放牛譬喻經》中有著這樣最好的說明：一次摩伽陀國的頻婆娑羅王，請佛及五百弟子，作三月的供養，因每日要供養新鮮的牛乳及酥酪，特令放牛人住在佛附近的地方，同時王為憐愍放牛人的無福，要他們去見佛以種善根。諸放牛人在往見佛的途中，共同這樣的議論說：我們常聽人說，佛是一切智者，怎知佛是一切智者？諸如《四韋陀經》中所有六十四種伎藝，佛為太子時廣學多聞，對此有所了知，並不是件難事，但佛從來沒有放過牛，對於放牛的秘法，不一定能夠知道，假定對這亦能了解，那就真可稱為一切智者。大家這樣商量後，就走到佛的面前，對佛加以禮敬已，向佛問道：『我們是一群放牛的人，但要怎樣照顧牛群，始能使牛長得健壯？始能

令牛更為蕃衍』？佛為他們一共說了十一種養牛的方法，就是知色、知相、知刮刷、知覆瘡、知作煙、知好道、知牛所宜處、知好度濟、知安隱處、知留乳、知養牛主。放牛的人聽佛開示後，心裏這樣想：我們所知道的牧牛方法，只有三四種，放牛師們亦不過知五六種，佛會說有十一種放牛法，實是一切智人。

一切智者的佛陀，對於一切境界，固然無所不知，無不通達，同時又能「攝持一切法」在心中。佛陀的圓滿智慧，在唯識學上，叫做大圓鏡智。鏡能攝持一切法，使一切法無不顯現在鏡中，雖一切法顯現在鏡中，一切法仍能保持不壞，名為攝持。諸法顯現於如來的大圓鏡智中，而佛運用他的智慧，於念念中了知一切法，並能保持從不忘失的。所以佛陀的大智，一方面能攝持一切法，一方面能保持一切法。佛既具有這樣圓滿無缺的智慧，「是故」我勝鬘及諸眷屬，現「今」要向一切智者的佛陀，行最高的「敬禮」，以示對佛陀的崇敬。

敬禮過稱量，敬禮無譬類，敬禮無邊法，敬禮難思議。

上已分別的讚歎佛陀的三德，但佛德是無量無邊的，要讚歎無法讚歎得完，所以現在只好再來總結讚歎。為什麼如此？有人以為只像上面那樣的讚德，如來功德就變為有限有量，現為顯示佛德無量無邊，要想讚歎是無法讚歎得完的，真是所謂歎所不能歎的，所以特再總歎。

從現實世間看，具有體積的東西，是有輕重不同的，要想知道某樣東西的輕重，只要用秤一稱就可知道，叫做稱。具有體積的東西，亦有長短不同的，要想知道某種東西的長短，只要用尺一量就可知道，叫做量。可是佛陀所具有的功德，是超過稱與量的，稱固沒有辦法稱出佛陀的功德，量也沒有辦法量出佛陀的功德。像這樣超過稱量數目的佛陀功德，我們不敬禮還敬禮什麼人？所以說「敬禮過稱量」。譬是比喻，類是類似。世間的事物，如果不了解，可用譬喻顯示，經過譬喻說明，我們就得了解。一樣東西好不好，只要放在一起比一比，就可以立刻分別出來。如說『不怕不識貨，但怕貨比貨』。但是佛的功德，超過譬喻所譬喻，譬喻不能譬喻佛的功能；超過比類

所比類，比類不能比類佛的功德。如世間國王所掌握的勢力，尚且無礙自如的運用，何況佛的種種微妙功德？當更不是喻所能譬的，所以說「敬禮無譬類」。

邊是邊際，如從這邊到那邊，走到盡頭，是為邊際。世間的一切法，在時空中，固各有其一定的限際，但佛所具有的功德，在時間及空間方面，都是無有邊際的。佛法有兩句話說：『豎窮三際，橫徧十方』。豎窮三際，是即顯示在時間方面，找不到它的邊際，如說『無始無終』，更明白的表達了此意。橫徧十方，是即顯示在空間方面，找不到它的邊際，如說『無邊無中』，亦十足的表達了此意。佛陀具有無邊功德法，我不敬禮佛陀還敬禮什麼人？所以說「敬禮無邊法」。思是內心的思量，議是口頭的言議。世間任何東西，運用心思可以思量得出，運用口議可以議論得出，但佛所具有的無量無邊的功德法，不可以心思，心思之所思及不到的，所以叫做難思；不可以言議，言議之所議及不到的，所以叫做難議。佛既具有不可思議的功德，我應向佛致最高的敬禮，所以說「敬禮難思議」。

嚴格的說來，佛陀的功德，是讚歎不盡的，不但我們凡夫讚歎不盡，就是二乘聖者，大乘菩薩，亦是讚歎不完的，甚至諸佛互讚，亦復歎莫能窮，所以在無辦法中，只好舉此四義，來結讚佛的功德。

丁二 求攝受

哀愍覆護我，令法種增長，此世及後生，願佛常攝受。

讚歎了佛的功德，接著就懇求佛的攝受。佛有殊勝的功德，做佛弟子的，求佛陀攝受，當能得佛慈悲允許。不但大乘的歸信，會有攝受的要求，就是通常的歸依說到『願大德憶持慈悲護念』時，也就是求攝受的意思。

「哀愍」，是慈悲的意思；「覆護」，是加被庇護的意思。哀愍覆護，就是慈悲加被。「我」，是勝鬘夫人的自稱。為什麼要求佛陀的慈悲加被？因勝鬘在行菩薩道的過程中，難免會遇到種種的魔難，為求菩薩道的順利進行，不得不求佛陀的慈悲加被；同時，為了使「令」自己的「法種」，得繼續不斷的「增長」，亦不得不求佛陀的慈悲加被。行菩薩道者的最高目的，

是為成佛，然而怎樣才得成佛？這就是要證得清淨法身。法身的種子，本是每個眾生所具有的，所以每個眾生都可成佛，但因未能將之薰發增長，所以我們不能成就法身，也就不能得到成佛，而仍流轉於生死中！現在求佛加被，就是希望自己潛在的法身種子，假藉外緣的薰習引發，如歸依、受戒及在佛法的修學中，使本有的法身種子，一天天的生長發展起來，到了最後成熟圓滿，就成佛了。不但「此世」求佛覆護我，就是未來的未來的「後生」，亦「願佛」陀慈悲「常」常的「攝受」我，使我永遠的在佛道中順利前進，不因遇到魔障而生退屈。求佛加被，是很要緊的一著，為佛子者不可忽略。

我久安立汝，前世已開覺，今復攝受汝，未來生亦然。

勝鬘既向佛陀請求攝受，佛是慈悲而無求不應的，所以就答應她的請求。勝鬘本只請求現在及未來的加被，而佛卻推到過去說：我於過去生中，老早就加被你了，不過你不知道，或是已經忘了，所以說「我久安立汝」。安立，在其他的地方，叫做施設，發心修學佛法的人，如果是久修人天法的，佛以人天乘法開導我們，就是把我們安立在人天法中；如果是修二乘法的，佛為我們說二乘法，就是把我們安立在二乘法中；如果是發心行菩薩道，佛就為我們宣說大乘佛法，而將我們安立在大乘法中；如是名為安立。是則大聖佛陀，無時不在安立眾生住聖法中。

我久以大乘佛法教化你，使你安住在大乘佛法中，而你確也在大乘佛法的行化中，體悟了佛法的甚深義，所以說「前世已開覺」。本此可知勝鬘不是在現生中，才依佛法的修學得到開悟，早在過去世行菩薩道的時候，就已明白佛法的道理而覺悟了，所以勝鬘實是久修大行的菩薩。關於安立與開覺，古德曾有這樣的分別：安立，是安立功德；開覺，是開啓智慧。安立，是令發菩提心；開覺，是使修菩提行。雖可作這樣的分別，但實際說來：安立，是約佛的說法教化說；開覺，是約勝鬘修學開悟說。

過去生中我既攝受了你，到了現生，你得到父母的來信，知道我的無邊功德，要求能夠見我，我就立刻現身於空中，令你得見，現在你又請求我攝受，我豈有不攝受的道理？所以說「今復攝受汝」。不但現生如此，就是「

未來生亦然」。總之，在你未成佛前，盡未來際行菩薩道的過程中，我都同樣的攝受你，加被你，讓你好好在菩薩道中前進，不要退失菩提心，不要怕眾生難度！

我已作功德，現在及餘世，如是眾善本，惟願見攝受。

勝鬘聽了佛陀上面的一段話，知道過去佛已加被攝受她，知道自己過去在佛法中已得開覺，因而也就明白自己在過去生中已經做了很多功德，所以說「我已作功德」。但一個人做功德，不要得少為足，不要以為今天做了一點功德，明天就不要做了，只要肯做功德，功德是永遠做不完的。勝鬘現在向佛表示：過去我雖做了很多功德，但我並不認為我的功德已經做到圓滿，「現在」以「及」未來的「餘世」，還要繼續不斷的在佛法中廣修功德，以期所應做的功德得到圓成。我以「如是眾」多的功德「善本」——善根為基礎，「惟願」佛陀慈悲「見」憐於我，常常對我加以「攝受」，使我不斷的在菩提大道上前進，最後終於得到成佛。

佛法講攝受講加被，與一般宗教的求庇佑，的確有著實質的不同：佛是很慈悲的，確可加被攝受我們，但這還要我們的本身，具備被攝受被加被的條件，然後才能得到佛的加被攝受，不是我們自己什麼不做，不持戒，不布施，不修學任何一種法門，到時佛就自然的令我們解脫或成佛。可是老實告訴諸位：世間沒有這麼便宜的事，一定要本身先修集了很多功德善根，然後再加上佛陀加被的力量，才能在菩薩道中，安安穩穩的前進。其他的宗教說，你只要信，就可得救；佛法說，你要本著佛陀的開示去行，才能得到佛陀的加被。如果自己不去實行，一味等著佛陀的加被，那你永遠成為生死凡夫，要想做菩薩以及成佛，請你慢慢的等著，不是那麼容易的。且這樣的求佛加被，與神教者的求神保佑，根本沒有差別，那又何貴乎有佛教？

爾時，勝鬘及諸眷屬，頭面禮佛。

「爾時」，就是歸信圓滿的時候。勝鬘請佛攝受，佛已慈悲允許，自然是很歡喜的，所以這時，「勝鬘及諸」後宮的「眷屬」，為了感謝佛的慈悲攝受，所以就很誠懇的「頭面禮佛」，向佛致最崇高的敬意。

丁三 蒙授記

戊一 勝鬘得記

己一 記因

佛於眾中即為授記：汝歎如來真實功德，以此善根，當於無量阿僧祇劫，天人之中，為自在王，一切生處，常得見我，現前讚歎如今無異。當復供養無量阿僧祇佛，過二萬阿僧祇劫。

這是蒙授記的一段文。授記，在佛法中，特別是在大乘佛法中，常常講到的。不過有通別的兩種：就通授記說，如說『一切眾生皆得成佛』，這即是為一切眾生授記，以示每一眾生，將來都得成佛。就別授記說，如專為彌勒菩薩，或專為妙慧童女，或法華會上各別為舍利弗等，或現在為勝鬘夫人授記皆是，這是特別為某一個菩薩行者授記，告訴他再經過多少時的修行，就可得到成佛。佛為眾生授記，是佛十力中的一力。因佛運用後得智中的世俗智，能夠了知未來世的一切差別之相，所以能對授記者的未來成佛的名號，依正莊嚴的情況，佛及眾生的壽命劫數等，一一都能記得清楚無遺。此外還有現前授記與展轉授記的差別，這如《法華經》中說得極為明白。現在勝鬘既是佛前授記，又是為佛特別授記，當然是極殊勝而又極為難得的。在勝鬘授記中，又有記因與授果的不同。記因，就是記明勝鬘在因中行菩薩道的簡單經過情形，以及所要經過的時間。

勝鬘歸信佛法並求佛的攝受，「佛」陀慈悲應允，且「於」大「眾」之「中，即為授記」說：從「汝」上面讚歎佛的功德中，已有極為深刻的理解，本著你所理解的，稱「歎如來」所有的「真實功德」，自會恰到好處。如我們對某人的尊重恭敬，原因是對他的讚美。讚歎佛陀的功德，不是僅為表揚佛陀的，自己亦會因此得到善根，如普賢十大願中，第二就是稱讚如來願，所以讚歎佛的功德，實際也是一種修行，能多讚歎佛的功德，就能種下福德善根。佛對勝鬘說：你即「以此」讚歎佛功德所得「善根，當於無量阿僧祇劫」，在「天人之中為自在王」，為諸天人的恭敬尊重。

阿僧祇是印度話，中國譯為無央數。劫在印度叫做劫波，中國譯為時或長時，在印度文化中，對於時間，有兩個特別名詞：一名剎那，代表最短的時間，沒有一個時間，比剎那更短的；一名劫波，代表最長的時間，向來分有小劫、中劫、大劫的三種。以小劫說：據印度的相傳，人類出現於世，最初的壽命有八萬四千歲，在這長時間中，過一百年減一歲，一直減到十歲，是為人類最高壽命，名為減劫。從此以後，人類的壽命，又開始增加，過一百年增一歲，一直增至原來的八萬四千歲，是為增劫。這樣一增一減，名一小劫。一小劫的時間，已經無法計算，何況一個無央數劫？更何況無量無央數劫？其時間之長，就是以天文數字來計算，也沒有辦法計算得出。

以輪迴五趣說，都是眾生展轉趣生的地方，所以我們眾生，時而天上，時而人間，時而三惡趣，沒有一定的。勝鬘夫人，既已發菩提心，廣修菩薩大行，積集無量善根，當然不會再墮落到三惡道中去，所以唯有在人天中來往，而且在人天中做自在王。自在王，呆板一點說，在人天中行菩薩道，如向來所分配的：在十信位為鐵輪王，在十住位為銅輪王，在十行位為銀輪王，在十回向位為金輪王，至於聖位的十地菩薩，初地為四大天王，二地為忉利天王，三地為夜摩天王，四地為兜率天王，五地為化樂天王，六地為他化自在天王，七地為初禪天王，八地為二禪天王，九地為三禪天王，十地為四禪天王。活潑一點說，就是勝鬘無論生在天上或人間，都能做自由自在的領導者。如做工商的，能在工商界起領導作用，辦文化教育的，能在文教界起領導作用，幹新聞事業的，能在新聞界起領導作用。總之，凡在某一機構，或某一個集團，做領導的人物，都叫自在王。如《維摩經．方便品》所說的維摩居士：『若在長者，長者中尊；……若在居士，居士中尊；……若在剎利，剎利中尊；……若在婆羅門，婆羅門中尊……』。

在此所要了解的，菩薩在人天中做領導者，並不是為名譽、為地位、為權利，而是為了利益眾生。就行菩薩道的人說，如在任何階層握有領導權，說法的力量就大。中國有句俗語說：『人微言輕』，就是你社會上沒有相當地位，那你不論說出什麼話，是都沒有什麼份量，你提出什麼高明意見，也沒有人要聽或附議，一旦你在社會上有了地位，那怕是一字不識，更談不上

人格道德，但你說出來的話，大家都樂意聽從，認為你說得很對。特別是在華僑社會，如你做了什麼會長之類，講話就有人聽，而且響亮得很，否則，任你有怎樣崇高的人格和高深的學問，亦是沒有用的。菩薩為度眾生做領導者，所以佛記勝鬘夫人，在人天中做自在王，以化導廣大的天人。

在人天中做自在王，固然是很理想，但如在所生處，不能常得見佛，還是不美滿的，因就佛弟子的立場說，能常得見佛總是好的。佛對勝鬘說：你以讚佛功德所得的善根，不但在人天中做自在王，而且將來在你「一切」所「生」之「處」，不論是此世界，他世界，此國土，他國土，都能「常」常的「得」以「見」到「我」釋迦如來。佛之所以這樣說，因前勝鬘請求佛常攝受，佛陀曾說不但過去現在攝受於你，就是未來生中亦同樣的攝受你。既然如此，今你能在我的面前，讚歎我的真實功德，將來每次見到佛時，從你所得的甚深悟境中，「現前讚歎」佛的無量功德，「如」你「今」於我前讚歎佛功德，是毫「無」別「異」的。因此，見佛讚歎，是極為希有難得的。

以佛法說，一個佛弟子，能常見到佛，或生在佛世，不特非常理想，而且有大福德和有大善根。經說生在佛前佛後，是為八難之一。如釋尊未出世時，我們已來做人，自無可能見到佛，或佛滅度以後，我們始來做人，當亦無緣見到佛，不能見到佛，是極大苦惱，所以為佛弟子者，常願得能見佛。我們現在雖是生在佛後，但不幸中的大幸，就是還能見到佛像，還能聽到如來正法，可說仍是有福德善根的。勝鬘在行菩薩道的過程中，因積有無量功德善根，所以隨所生處，常得見佛，或見釋尊，或見他佛。

在此成問題的：勝鬘現在這個生命會要結束，佛陀化身亦有他一定的限期，到了化身示現入滅，不一定再出現這世間，怎會生生常得見佛？就見佛的化身說：佛的化身入滅，不是一滅永滅，仍以不同的化身出現世間，勝鬘結束這個生命，又以新的生命姿態出現人間，佛既從不捨棄勝鬘，勝鬘又復植有善根，當可續得見佛，稱讚佛諸勝德。如以勝鬘為八地菩薩說，不特可常見佛化身，且能見佛受用身，或見佛的報身，諸功德聚所成就的報身，能夠長期的住在世間，為大火之所不能燒燬的，所以勝鬘得常見佛，而讚佛的殊勝功德。如是說為『一切生處常得見佛』，有什麼不妥？還有一種說法。

就是勝鬘出生的所在，縱然不一定都有佛出世，可是由於她的福德因緣，佛常放出慈光，照耀著她，攝受著她，使她得以獨自常得見佛，自亦未嘗不可。能不能見佛，全看自己的善根福德。

勝鬘在無量阿僧祇劫的長時期中，廣修諸菩薩行，不但見佛聞法而已，而且「當復供養無量阿僧祇佛」。講到供養佛，每個菩薩行者都要奉行的，如《金剛經》中佛舉自己的經驗說：『我念過去無量阿僧祇劫，於然燈佛前，得值八百四千萬億那由他諸佛，悉皆供養承事，無空過者』。菩薩在因中修學時，所遇到的佛究有多少，大小乘的說法不同：小乘說：初阿僧祇劫值遇六萬五千佛，第二阿僧祇劫值遇六萬六千佛，第三阿僧祇劫值遇六萬七千佛；大乘說：初阿僧祇劫值遇五恆河沙這麼多佛，第二阿僧祇劫值遇六恆河沙這麼多佛，第三阿僧祇劫值遇七恆河沙這麼多佛。大小乘所說值佛，多少是有很大出入的。不特如此，《涅槃經》中還說第十法雲地菩薩，仍要事奉八恆河沙這麼多佛，才得成佛。原因遇到佛多，供養心的不斷，始能圓滿福德莊嚴，怎可不求多見佛、多供養？

原來，見佛聞法，旨在修集智慧，供養諸佛，旨在修集福德。修學大乘佛法的菩薩，必要福慧雙修，然後才得成佛。佛是無上覺者，我們見到佛陀，須要隨分供養。談到供養，不要立刻想到供養一個紅包，或是供養一些日常用品，這雖也是供養之一，但真正的最上供養，是依佛所說的切實去行。經說：『諸供養中，法供養最』，正是顯示這一意趣。依著佛法自修化他，確是最為無上供養。像這樣的供養諸佛，還要經過好久時間才得成佛？「過二萬阿僧祇劫」的長時間，就可成為無上正覺。為什麼還要經過這麼久的時間才得成佛？當知通常所說要經三大阿僧祇劫成佛，是就善心相續不斷說的，現說要經『二萬阿僧祇劫』，可能由於勝鬘的用心，未能做到善心相續，而是或純或雜的有所間雜，所以時間就特別的拉長。另外還有一種說法，就是身為八地菩薩的勝鬘成佛，本來只還要一大阿僧祇劫就可，但因所化眾生的機緣，仍有很多沒有成熟，為了化導每個所化機緣的善根成熟，不得不要過『二萬阿僧祇劫』，然後成佛以度化此類機緣獲得解脫。所以一位佛的成佛，不但要本身的福慧圓滿修成，還要看所化的機緣所修善根成不成熟，如

彌勒大士所化機緣的未熟，落在釋迦佛後成佛，原因在此。

己二 授果

當得作佛，號普光如來、應、正徧知；彼佛國土無諸惡趣，老、病、衰、惱不適意苦，亦無不善惡業道名。彼國眾生，色力壽命，五欲眾具，皆悉快樂，勝於他化自在諸天。彼諸眾生，純一大乘，諸有修習善根眾生，皆集於彼。

記因已經講過，現在再講授果。授果，就是預記勝鬘將來得到成佛之果。不論那位菩薩行者成佛，一定有化主、化土、化眾、化法的四者，沒有就不可能成佛。現在佛為勝鬘授果，就是依這四者次第，分別為之一一記別。

一、化主：佛說勝鬘將來「當得作佛，號普光如來、應、正徧知」。諸佛如來的立名，從總而言，皆是依德而立，但從別說，亦有多種立名不同：有的從姓立名，如迦葉佛、釋迦佛等；有的從聲立名，如微妙聲佛、最勝音佛、梵音佛、妙音佛等；有的從光立名，如錠光佛、大光佛、寶光佛、淨光佛等；有的從喻立名，如滿月光佛、須彌相佛、大須彌佛、須彌山王佛等；有的從因立名，如然燈佛、善意佛等。勝鬘夫人成佛，號曰普光如來，是因佛現空中，曾普放淨光明，令其生歡喜心，勝鬘見到這淨光明，認為最極希有難得，立刻生起願求之心，所以到成佛時就號普光。

光的唯一功能，就是照破黑暗，但世間的光明，如強烈的電燈光，雖能照滿一室，但不能普照大地，太陽光雖可普照大地，但不能徧照一切世界，勝鬘的智慧之光，能夠普照無量世界，所以特被稱為普光。每一尊佛都有十種通號，如諸大乘經中所說，但簡單的只稱世尊，處中而言，說有如來、應、正徧知的三種通號。如來前已講過，茲不再述。應在印度叫做阿羅訶或叫阿羅漢，譯到中國叫做應或名應供。應供含義較狹，只有應受供養的一義，而二乘與佛的應供，又略有別，就是二乘只受人天的供養，佛卻受世出世間的一切凡聖供養。應的含義較廣，不但應受供養，且應殺煩惱賊，應證無生真理。正徧知在印度，叫三藐三佛陀，或三藐三菩提，譯來中國，或叫正徧知，或叫正徧覺，或正等正覺，即成正確而普徧的覺者。經中常說這三種通號

，古德說是顯示佛的三德圓滿：正徧知，是顯佛的智德圓滿，如來，是顯佛的斷德圓滿，應，是顯佛的恩德圓滿。我以為這一解說，當亦有它的理由，但亦不必硬性的這樣配合來說。

二、化土：化土，就是一佛所化的世界。如釋迦佛出現於娑婆世界，是即成為此土的化主。「彼」普光「佛」所有的「國土」，是清淨的國土，不像娑婆世界這樣濁惡，所以在彼所住的清淨國土中，「無諸」地獄、餓鬼、畜生的「惡趣」，唯有人及天的二善趣。惡趣唯有穢惡世界才有，因為穢惡國土的眾生，受到惡劣環境的影響，不時生起各種的煩惱，造作種種的罪業，這才會墮落三惡道中去。清淨國土中，沒有起煩惱的因緣，沒有造惡業的機會，那裏會有惡趣可生？所以彼普光佛所教化的國土，是絕對沒有三惡趣的，當然也就沒有三惡趣的大苦。

在清淨國土中的人天眾生，雖說還有生與死的現象，但衰老與疾病的情形，卻是絕對沒有的。有情的身體，是四大組合的，佛在經中經常的說到。所組合的身體會不會為老病所纏，就看能組合的四大是精是粗，是看生活環境以及氣候是否適調。如四大粗劣而生活環境以及氣候又不順適，那就難免為老病的糾纏；如四大精妙而生活環境以及氣候又極順適，那就自然沒有老病苦的襲擊。衰惱，就人類說，假定沒有中年夭亡的現象，衰惱的痛苦就不會出現；就天上說，沒有五衰相現的現象，自亦沒有衰惱的痛苦現前。所謂五衰相現，經中所常說到的：㈠、衣有垢染，欲界天人所著的衣服，原來是極清淨的，從來不為垢穢之所染污，但到天福快要享盡而將下墜時，所著衣服自然就有垢染出現。㈡、頭上花萎：欲界天人頭上所戴的各種花，一向都是極為鮮艷的，從來沒有枯萎的現象，但到天福快要享盡而將下墜時，頭上所戴的各種花，自然而然的就枯萎。㈢、腋下汗出：欲界天人原來是不出汗的，但到天福享盡將要下墜時，腋下就會有汗流出。㈣、身便臭穢：欲界天人的身體，原來是很香潔的，但到天福享盡將要下墜時，身上便有一股異於尋常的氣味。㈤、不安本座：欲界天人原本很安然的坐在自己的本座，從來沒有不安的現象，到了天福享盡將要下墜時，不期然的不能安然的坐於本座，好像搖搖欲倒的樣子。有了這五種衰相現前，其天人就知自己的生命快要

結束，看到其他天子和天女，快樂無間的在嬉戲，想到自己不會再過這樣的愉快生活，於是內心生起極大的苦惱，而這苦惱不是世間一般人所能想像的。同時，淨土中，都是諸上善人俱會一處，既無愛別離苦，又無怨憎會苦，彼此和樂融洽，當就不會有人事上不適意的現象出現。因為如此，所以經說無「老病衰惱不適意苦」。

惡趣的諸苦也好，人間的眾苦也好，這都屬於果報，有果必有因，是為因果的必然。淨土中，既然沒有苦果，當亦沒有惡因，所以說「亦無不善惡業道名」。不善惡業道，就是殺生、偷盜、邪淫、兩舌、惡口、妄言、綺語、貪、瞋、不正見的十惡業道。淨土中的眾生，不是終日沐浴在法樂中，就是在享受定樂，一味精進修學，向善坦途邁進，根本不可能去作不善惡業，既然不會作惡，那來惡業之名？惡業之名既無，何來惡業之實？

三、化眾：普光如來在淨國土中，不是坐享各項安樂，而是度化其國土中的眾生。「彼」淨佛「國」土中的「眾生」是怎樣的？就其「色」相說，是莊嚴健美的，不像穢惡世界的人群，壯色受到衰老的摧殘，就其體「力」說，是活力充沛的，不像穢惡世界的人群，強力受到病魔的奪取，就其「壽命」說，是長久而沒有中夭的，不像穢惡世界的人群，壽命沒有固定的標準，中間夭亡的固然很多，什麼時候死也沒有定，而且最長的壽命，不過一百五六十歲。但如生到勝鬘將來成佛的清淨世界，壽命就會很長而不致於中途夭亡。

彼佛國土的眾生，不但內在的生命果報體美滿，就是外在所受用的「五欲眾具」，亦「皆悉」是微妙「快樂」的。五欲，就是色、聲、香、味、觸的五種；眾具，就是衣服、飲食、湯藥、臥具等一切生活必需品。五欲等，在這娑婆世界，每被認為是罪惡之源，很多罪惡的造成，都由追求五欲而來，所以佛常呵斥五欲，將之視為毒蛇猛獸，要眾生須遠離五欲。其實，五欲的本身，並不是罪惡，眾生對它不善利用，這才成為危害生命的毒品，如善利用且不妄求，不為所轉及繫縛，有什麼罪惡可言？淨土中的五欲極為微妙，不是穢土的五欲可以比擬。儘管淨土中的五欲微妙難言，儘管淨土中的眾生深入五欲境界，由於煩惱微薄，能不為欲所轉，所以不致因此沈淪！如簡

單的分別：穢惡世界的人們受用五欲，只有增加自己的罪惡，不會為此而修學聖道；淨土世界的人們受用五欲，不是為了享受而享受，而是為了精進的行道，所以唯有使道日進，不會造成種種的罪惡。

淨土中的五欲眾具的精妙，究竟到達了什麼程度？經說「勝於他化自在諸天」。他化自在天，是欲界最高的一天，再上去就是色界的初禪天。在我們所居的這個世界，六欲天的每一天，都各有他們的五欲享受，到了初禪，就沒有香味而只有色聲觸的三種，到了二禪天以上，五欲就完全沒有。在欲界六天所有的五欲，唯有他化自在天的五欲，最為微妙快樂，不說人間的五欲趕不上，就是欲界四天王天以及化樂天的五欲，也無法可與他化自在天相比。然而勝鬘將來成佛的清淨世界所有的五欲眾具，比他化自在天的五欲，來得更為殊勝微妙，可以想見它是怎樣的美滿。《無量壽經》曾有這樣的說：『他化自在天比無量壽國，如乞人之比帝釋』。是則淨土五欲勝過他化自在天的五欲，不言可知。所以經中每以聲香光明等說明淨土微妙莊嚴。

四、化法：這是約教化眾生的法門說的。諸佛出現世間，由於國土的不同，教化對象的不同，所說的法門當然也就有別。如釋迦佛出現在娑婆國土，說有五乘、三乘、大乘的種種不同法門，為什麼說這麼多的法門？是為適應各類不同機宜而施設的。可是在「彼」普光如來淨國土中的「諸眾生」，所修學的是「純」粹的唯「一」的「大乘」教，根本沒有三乘、五乘的差別。這因彼國眾生，都屬大乘根性，沒有宣說五乘、三乘的必要，專說唯一大乘法就可。如《法華經》說：『十方國土中，唯有一乘法』。因此淨土的眾生，大抵是唯一大乘。在這純一大乘的淨土中，不是什麼人都可得生的，而是要有相當的善根得生，所以說「諸有修習」深厚「善根」的「眾生，皆」隨各自的願行而來「集於彼」國。

得生彼國的眾生，大體是在勝鬘行菩薩道時，曾經受過勝鬘教化而修諸善根的，所以到勝鬘成佛時，這些被所攝受、所教化的眾生，自然就集於彼國土中，成為普光如來的化眾。如《維摩經》說：『十善是菩薩淨土，菩薩成佛時，命不中天，大富梵行，所言誠諦，常以輭語，眷屬不離，善和諍訟，言必饒益，不嫉不恚，正見眾生來生其國』。我在該經講記中說：『總之

，菩薩以三心起六度、四無量心、四攝法，乃至以十善業道，自行化他，將來在成佛的淨土中，一切曾經受過菩薩教化的眾生，都會陸續的來生其國，一面修學上求佛道，一面輔助教化眾生，莊嚴淨土，完成自己行願』。本此可知，淨土的成就，不是佛陀獨自的創造。

中國學佛的不了解這點，總以為佛創好了一個淨土，然後讓眾生到那兒去享受。現我告訴諸位，事實不是如此：真正清淨國土的完成，是佛在行菩薩道時，集合志同道合的，所謂同行同願的行者，共同去做莊嚴佛土工作的。於中如有一人成佛，其他的行者，就跟著往生彼國，接受佛陀的教化。所以一個清淨國土，決不是任何個人所完成的，而是很多同行同願者共同莊嚴起來的。或有以為淨土是這樣的微妙莊嚴，要想生到淨土恐怕不是易事，由於有這一念畏懼，所以不敢求生淨土。殊不知生淨土並不如想像那麼的難，只要改惡修善，只要修淨土因，發願力求往生，沒有不會生淨土的，希望諸位不要把生淨土視為畏途，應無畏的勇敢的求生淨土。

戊二 大眾得記

勝鬘夫人得授記時，無量眾生諸天及人願生彼國，世尊悉記皆當往生。

當時佛為勝鬘授記，不唯勝鬘一人在場，還有王宮中的其他眷屬，及諸天等的大眾，來聽佛的說法。所以在「勝鬘夫人得」到佛陀為之「授記時」，大會中的「無量眾生」，特別是「諸天及人」，知道勝鬘將來成佛的國土，是怎樣的美滿莊嚴，於是個個都發起「願」心，要求「生」到「彼國」土去，面見普光如來，聽聞一乘大法。「世尊」是大慈大悲的，亦常滿諸眾生願的，現見他們有這樣的願心，為滿足他們的心願，也就「悉」為他們授「記」，告訴他們，從現在開始，只要認真的修學佛法，到了那個時候，個個「皆當往生」。

這些悉得往生彼國的，皆是勝鬘未成佛時所教化的眾生，而且已經修諸善根的。誠如《維摩經》說：『直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不諂眾生來生其國；深心是菩薩淨土，菩薩成佛時，具足功德眾生來生其國；菩提心是菩薩淨土，菩薩成佛時，大乘眾生來生其國』。就是約這意義說的。總之，

莊嚴淨土以及得到淨土的完成，不是為了自己，而是為了大眾，亦即是為度化一切眾生。

丙二 行願

丁一 受十大受

戊一 勝鬘受戒

己一 受戒儀

爾時，勝鬘聞受記已，恭敬而立，受十大受。

勝鬘發心歸信三寶，並且得到佛的授記。可是授記作佛，並非即得成佛，必還需要本著大乘精神，行菩薩道，修菩薩行，經過一個相當時期，然後才得無上正覺，所以現在就講發願修行。講到大乘行願，本經計有十受、三願、攝受正法的三章。

歸依與受戒，中國佛教徒，總以為是兩回事，其實，歸依就是受戒，而且必然要受戒的，在家的受在家戒，出家的受出家戒，如是大乘菩薩行者，更要受大乘戒，唯有受大乘菩薩戒，才能堅定志願，廣修菩薩大行。

於勝鬘受戒中，先說明受戒的儀式。「爾時」，就是勝鬘與無量眾生得到授記的那個時候。「勝鬘」夫人聽「聞」佛為她「受記已」，於是很「恭敬」的站「立」在那裏，發心「受十大受」。普通一個佛弟子發心受戒，總是很誠懇的跪著，現在勝鬘不跪而恭敬的站立，是不是勝鬘不尊重所受的戒？不是！佛來阿踰闍國，是處在空中的，勝鬘則在地上，使得高空與地面的言語交通，勝鬘不得不異於常規而企立著。這從她的恭敬而立，可以看出她的重視戒法，千萬不要誤會勝鬘對所受戒不予尊重。

受十大受的這句話中有兩個受字：上受是約能受說，就是發心受戒的一念心，下受是約所受說，就是所受的十大戒法，意以能受之心受所受之戒，名為受十大受。勝鬘所要受的戒，總共有十條戒，是為菩薩所受的重戒。將這十重戒歸納起來，實即菩薩的三聚淨戒，所謂攝律儀戒，攝善法戒，攝眾生戒。為什麼將這三聚淨戒說之為大？因能普離一切惡，普修一切善，普度一切眾生，試想這是多麼的廣大？當知這約當體說名為大。菩薩所受的戒，

在時間方面，從初發菩提心，受菩薩戒時起，直至無上菩提，在三大阿僧祇劫的長時間中，都要嚴格的守持，不但不同一日一夜戒的短促，亦不同於盡形壽戒，到了生命結束的時候，其戒體自然的就失去。

可是菩薩大戒，不受那就不談，一旦發心受了，縱然仍在六道中輪迴，但所得的戒體，盡未來際不失，試想這是多麼久遠？即此時間久遠的戒說名為大。菩薩大戒，唯有菩薩能受能持，不但六道凡夫不能做到，就是二乘聖者亦不能行，唯有菩薩大人之所能行，所以說名為大。行者如真能本菩薩大戒實踐實行，將來定能完成最高無上的佛果，與得人天小果的戒行，完全是不同的。因為所得果大，所以名為大戒。總之，本經所說的十戒，是菩薩所受的，菩薩所受的戒法，深而且廣，難持難行，不是人天以及二乘所能想像得到的，所以下文稱為不思議大戒。

講到受戒，聲聞戒與菩薩戒，有著很大的不同。就受聲聞戒說，不管是受五戒、八戒、十戒、具足戒，都要在出家的大德面前受，無師是不可受戒的，特別是出家的比丘、比丘尼戒，更要有三師七證等，然後受戒才得戒體，所以聲聞戒，極為重視受戒的儀式。

發心受菩薩戒，在儀式方面，不如聲聞戒那樣重視。這在《菩薩本業瓔珞經》中，佛曾說到三種不同受菩薩戒的方法：㈠、上品受菩薩戒，如佛在世時，發心受戒者，親在佛前宣誓受戒。像勝鬘夫人恭敬而立，在佛前受戒，就是屬這一類，可說最為難得，是最理想不過。㈡、中品受菩薩戒，如佛還未出世，或雖出世而又入滅，想在佛前受戒，自是不可能的，幸而世間尚有大乘佛弟子在，就得在大乘佛弟子前受戒，縱然堪授我戒的這位佛子，離我是很遠的，只要是在千里之內，都得不辭跋涉千里，去禮請他為自己授戒。㈢、下品受菩薩戒，不但佛已不住世間，就是千里之內，亦無授戒之師，那就不妨跪在佛像前宣誓受戒。『應作是言：我某甲向十方諸佛及大菩薩等，我學菩薩一切戒法』，是為下品受戒。雖不怎麼理想，但如至誠懇切，同樣會得戒的。

在此或有人問：不但佛不住世，佛子亦沒有，就是佛像亦找不到，試問能不能受戒？依《普賢觀經》說：仍可受菩薩戒，是為觀想受戒。即在自己的觀想中：奉請釋迦佛為授戒和尚，文殊菩薩為羯磨阿闍黎，彌勒菩薩為教授阿闍黎，十方諸佛為尊證和尚，十方菩薩為同學伴侶。依此觀想，同樣可得受菩薩戒，與受聲聞戒是不同的。

不過這種受戒，只有真的在沒有佛弟子及佛像的情況下才可，如在千里之內，尚有曾經受過菩薩戒的大德，那發心受戒者，就得不怕千山萬水，不畏艱難困苦，去從大德佛子受戒，不要以為可以觀想受戒，就不要在大德面前受戒，假定作這樣想，那就大錯特錯。佛陀有時慈悲方便，不是要我們就此避懶偷安，貪圖便利。

其次所要講的，是受戒所得的戒體，是新得的還是本有的。這在大小乘中，有不同的說法。首先應知戒體是一種力量，即在你的身心中，發生一種抗拒罪惡的力量，亦即通常說的防非止惡的功能。如受不殺生戒，不論在任何情況下，都不得有殺害眾生的行為，設若有了殺生的因緣，當你正要去殺生時，身心內在就有一股力量，出來阻止你去殺生，說你曾經受過不殺生戒，怎麼可以再去殺生？因而使你自然的放下屠刀，當知這就是戒體的力量。

講到什麼是戒體時，大小乘亦有不同的說法：小乘學派中，有以無表色為戒體的，有以不相應行為戒體的，亦有以心相續中的思功能為戒體。不論他們以那法為戒體，但都認為是新得的，就是受戒才得戒體，不受戒就沒有戒體。正因戒體是新得的，如犯根本重戒，戒體就又失去。還有，聲聞戒是盡形壽戒，在你生命存在時，戒體固隨你的身心，不斷的隨轉而不失，一旦你的生命結束，戒體也就隨之喪失。大乘菩薩戒不然，是以心為自體的，且是本所具有的。《瓔珞本業經》說：『一切菩薩凡聖戒，盡以心為體，心若盡者戒則盡，心無盡故戒無盡』。《梵網經》亦說：『金剛寶戒，是一切佛本源，一切菩薩本源，佛性種子。一切眾生皆有佛性；一切意識色心，是情是心，皆入佛性戒中』。『這可見，眾生本具如來藏心中，本有防非止惡的功能，有慈悲益物的功能，有定慧等無邊淨功德法的功能。受戒，不過熏發，使內心本有戒德的長養，發達而已。所以，心為戒體，一受以後，即不會

再失，死了，戒還是存在。犯了重戒，或者也說失了，但不妨再受。菩薩初發心以來，自心的戒體，日漸熏長。現在再受戒，也不過以外緣熏發，使他熏長成熟而已』。

由於聲聞戒與菩薩戒，有著這樣的不同，所以聲聞戒是可捨的，如出家的比丘、比丘尼戒，當你對於出家生活過不來時，那你不妨在一個大德面前，宣誓捨戒還俗，這是佛陀所許可的。但大乘菩薩戒，一因是自心本具的，二因是盡未來際的，一受永受，不可再捨。要知菩薩之所以為菩薩，在於發菩提心，如失了菩提心，就失去菩薩資格。因此，你是不是一個菩薩，在你有沒有發菩提心，所以雖犯了戒，仍然可以再受。

還有，大乘菩薩戒，不分別在家出家，不論是男是女，甚至不問是那一類的有情，只要能夠了解佛語的，只要是發了菩提心的，無不可以受菩薩戒，所以這是通戒，且以人類佛弟子說：如原來是受過五戒的，現在再發心受菩薩戒，就可叫做菩薩優婆塞，或者叫做菩薩優婆夷；如原來受過沙彌戒的，現在再發心受菩薩戒，就可叫做菩薩沙彌，或叫做菩薩沙彌尼；如原來受過比丘戒或比丘尼戒的，現在再發心受菩薩戒，就可叫做菩薩比丘，或叫做菩薩比丘尼。但聲聞戒是佛適應時機而制的，稱為別戒，如七眾弟子的差別，就是由所受戒的不同而來。如在家的男女學佛者受五戒，出家的沙彌尼受十戒，式叉末那受六法戒，比丘比丘尼受具足戒。這不但有它的淺深次第，而且是男女別受的。總之，聲聞戒與菩薩戒，有著通別的不同，亦為大小乘戒的差別所在。

通常說，勸人發心受聲聞戒，是有很大功德的，但勸人發心受菩薩戒，是不是亦有很大功德？《本業瓔珞經》說：『若能教一人出家授菩薩戒，勝造八萬四千塔。其受戒者，墮在菩薩之數，超過三劫生死之苦』。所以佛弟子不要以歸依為滿足，應該還要進一步的發心受菩薩戒，做個名副其實的菩薩。中國學佛的人，聽到菩薩兩字，立刻就會想到觀音、勢至、文殊、普賢、彌勒、地藏王等諸大菩薩，非常崇高偉大，非常莊嚴雄健，不是我們苦惱凡夫所能做得到的，於是只有尊重菩薩，稱念菩薩，不敢自己做菩薩。其實，菩薩是人人可以做的，大菩薩亦是從初發心的菩薩來的，問題在你能不能發

菩提心，受菩薩戒，如能今天發心受戒，今天你就是菩薩，明天發心受戒，明天你就是菩薩，這有什麼難？不過還是初發心菩薩，與久修大行的菩薩，當然還有一大段距離，必須本著菩薩應有的精神，切實去做菩薩所應做的度化眾生的工作！

對於受戒，一般人常有這樣的感受，就是『受戒容易守戒難』。這是事實，守戒確是很難的，沒有一股堅強的毅力，很難將這持得清淨。正因如此，有人會這樣說：與其受戒而犯戒，不如不受不犯，免得造成罪過。這是不正確的說法，要知受戒能夠不犯，當然最為理想，萬一受戒而犯戒，仍比不受戒的好。《本業瓔珞經》對這有很好的啓示：『有戒而犯，勝無戒不犯；有犯名菩薩，無犯名外道』。證知受了菩薩戒，而又違犯菩薩戒，是勝過沒有受戒人的，因他雖犯了戒，但仍然是菩薩，其菩薩的資格，並未因此失去，如不受菩薩戒，雖說沒有犯戒，但還是個普通凡夫，仍然飄流於佛法的門外，不能走上佛法的大道，始終在生死中沉淪，所以稱為外道。

勝鬘在佛前受十大受，就是一般說的十重戒，但將十重戒歸納起來，實不外於攝律儀戒、攝善法戒、攝眾生戒的三聚淨戒。菩薩所以要受三聚淨戒，《攝論》說這是三德的因，即在因中嚴格的守持三聚淨戒，到了果上就完成佛的三德。攝律儀戒的息一切惡，就是斷德因；攝善法戒的修一切善，就是智德因；攝眾生戒的度一切眾生，就是恩德因。斷惡能夠做到累無不寂，修善能夠做到德無不圓，於是自己得以成佛，度生亦在使令眾生，達到德圓累寂目的，因而眾生亦得以成佛。受此三聚淨戒，能令自他得以成佛，這是多麼大的勝利？怎不發心受十大受？

己二 受戒事

庚一 攝律儀戒

世尊！我從今日乃至菩提，於所受戒不起犯心。世尊！我從今日乃至菩提，於諸尊長不起慢心。世尊！我從今日乃至菩提，於諸眾生不起恚心。世尊！我從今日乃至菩提，於他身色及外眾具不起嫉心。世尊！我從今日乃至菩提，於內外法不起慳心。

勝鬘發心所受的十大受，歸納起來，就是常說的三聚淨戒。現在這段文，是屬攝律儀戒。於中，包括十大受中的五大受。第一受是總說，後四受是別說。

勝鬘首先尊聲「世尊」！接著便對佛說：「我從今日乃至菩提，於所受戒不起犯心」。意思即是：從今日開始發心受菩薩戒起，並不是今日受了戒就算，亦不是受戒後，在此生中嚴持不犯，就算完成受戒的能事，而是要一直到菩提樹下，成就無上菩提為止，在這長時期中，不論是經過三大阿僧祇劫，不論是經過無量阿僧祇劫，我對所受的一切戒，不但在事實上不犯，就是在內心中，亦不動一念犯戒的念頭。這當然是極為難得的，但也不是容易做到的。因發心受戒者的有時會犯戒，外在環境的引誘，固然是一大原因，而最根本的，還是內在有犯戒的意念，即因煩惱的衝動，自己不能控制自己，於是戒力日漸薄弱，不能嚴持而有毀犯。如內心犯戒的意念不起，那裏會在事實上犯戒？因此亦可知道：小乘戒所重的是身口，要在身體上與口頭上，實際有所毀犯，才算真正犯戒，假使僅在內心動個念頭，要想殺人或打妄語，那是不得稱為犯戒的。大乘戒所重的，特別是在內心，就是心裏動了殺盜的念頭，就算犯了殺盜戒行，至於身口毀犯，自亦是屬犯戒。如於所受戒不起犯心，身口自然也就不會犯戒。是以發心受菩薩戒者，必須時刻注意自己的起心動念，不讓它隨便的向外發展，更不可要起不正當的意念，以免違犯所受的戒行。重視自己的心念，不是一天兩天的事，不是一年兩年的事，而是要盡未來的，都要這樣的注意，勝鬘能在佛前，表示對於戒行的堅持，可以想見她是有把握的。

講到受戒，諸位聽了，自然立刻就會想到不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語的四根本戒，因這確是佛教所重的。但這是共聲聞戒，不是菩薩所特有的，聲聞尚且要受這四根本戒，菩薩應受這四根本戒，自是天經地義不成問題的，所以在《瓔珞經》及《梵網經》的十重戒中，都曾制有殺等四根本戒。本經及《瑜伽．戒品》所說的重戒，都沒有說明這四戒，這不是不重視這四根本戒，而是略而不談。

勝鬘又尊一聲「世尊」說：「我從今日」開始，「乃至菩提」為止，「於諸尊長不起慢心」。這是重戒之一。《瑜伽．戒品》說為謗菩薩法藏；《梵網戒經》說為毀謗三寶。尊長，就世俗說，是指父母、叔伯、師長等；就佛法說，是指和尚、阿闍黎、大德、長老、上座等。總說一句，凡年高德重的，都可稱為尊長，不論佛教徒或普通人，對尊長都應生起恭敬尊重之心，不應對之生起絲毫的輕視憍慢之心。話雖這麼說，而事實上，世間就有很多人自以為很了不起，總是目空一切的，看不起尊長上人，生起貢高我慢之心。放眼看看今日青年，有幾個對老人恭敬尊重？正因如此，現在世界各國，老人成為社會上的嚴重問題，走到那裏都聽到照顧老人的聲音，可見一般人對尊長的忽視！

慢是一個非常不好的心理，佛經中說：『我慢高山，不出德水』。世間亦有很多人，望能增進自己的功德，但這要從謙虛中培養起來，如具有貢高我慢心，怎能出生功德水？勝鬘深深的了解這點，特在佛前宣誓，絕對遵守這條戒，只要是尊長老前輩，我都對他恭敬不起慢心。諸位不要以為不起慢心，是很容易做到的事，實際並不容易。試看世間的人，有那個沒有慢心？在凡位的眾生，慢心人人都有的，只可說有輕重，不可說完全沒有，不過有時不自覺的流露，人們不注意看不出而已，怎能說是全無慢心？做人對這應該特別注意！

慢的過失是很重大的，所以唯識學上，將慢列為根本煩惱，而不視為普通煩惱。人一有了慢心，最大的不好處，就是只看他人的缺點，不見他人的優點，只看他人的短處，不見他人的長處，只看他人的過失，不見他人的功德。實際說來，我們對於尊長或善知識，應多觀察他們的功德，不當尋求他們的過失，如吹毛求疵的在尊長身上找毛病，敢說沒有一個人沒有毛病的，亦即世間沒有完人的。不管你所恭敬尊重的是什麼人，除非你以感情用事，認為沒有一點缺點，否則，只要承認他是凡夫，就不能說他沒有缺點，如發現他的缺點，不應對之生輕慢心。

做人如只看尊長的缺點，自就不會對他生起恭敬，當更不肯去親近他，更不可能聽從他的話。反之，如常見到尊長的優點，自然就會對他恭敬尊重

，也很樂意的去親近他，他所說的話也就願意接受，當然對自己有很大利益。是以慢在人的身心中，為一極大的毛病，有了慢在內心中作祟，不說不易親近到大善知識，就是善知識時刻在你面前，你也不能從善知識方面得到利益。不特如此，如『從輕慢心而發展下去，會生起邪見，抹煞一切，毀謗三寶，謗大乘經，都從此慢心中來』，所以成為修大乘法的最大障礙，亦是對自己的一個無可彌補的傷害！

勝鬘又尊一聲「世尊」說：「我從今日」開始，「乃至菩提」為止，「於諸眾生不起恚心」。恚是瞋恚，亦即一般說的發脾氣，為菩薩的重戒之一。菩薩度化眾生，最重要的條件，是與眾生接近，接近的眾生愈多，度化的眾生亦愈多。但與眾生接近時，絕對不能常對眾生，生起不必要的瞋恚，因為每個眾生都有他的自尊心，亦即每個眾生都要面子，如你時常對他發脾氣，嚕嚕囌囌的說這說那，使他感到極度的難堪，那他為了自尊心的矜持與面子的保持，自然不會再來接受你的教化。對於這類眾生，如不予以棄捨，發心度生菩薩，就得不起瞋恚。

對治瞋恚的唯一阿伽陀藥是慈悲，慈悲是克服瞋恚的最有力的武器。有慈悲，瞋恚就不會生起，有瞋恚，慈悲就不會現前，所以慈悲與瞋恚，是相互敵對的。因此，菩薩必須以慈悲攝受眾生，不隨便的對眾生發脾氣，眾生才會圍繞你的左右，接受你的教化，聽候你的支使。假定經常對眾生發脾氣，必然會產生兩種不同的結果：一是眾生不願來親近你，接受你的感化；一是自己覺得眾生難度，從而退失菩提心，不再去做度化眾生的工作。如是不在菩薩道上前進，怎能完成無上正覺？豈非有違你的初心？所以常起瞋恚，對菩薩本身講，是有百害而無一利的。

因此，菩薩如要真行菩薩道，度化一切眾生，就不能不注意瞋恚的勃發。當知慈悲心是以不瞋善根為其自體，而瞋恚心的生起，有兩種可能，就是在可瞋的對象身上生瞋與不可瞋的對象上生瞋，前者運用慈心予以對治，後者運用悲心予以對治。是以一個菩薩行者，只要慈悲意念常常存在心中，瞋恚就決定沒有抬頭的機會。經說：『菩薩以何為體？以大慈悲為體』，就是此意。菩薩如果失去慈悲，菩薩精神也就失去，那裏還能度化眾生？

勝鬘復尊一聲「世尊」說：「我從今日」開始，「乃至菩提」為止，「於他身色及外眾具，不起嫉心」。嫉心，就是忌妒心。只要承認自己是人不是聖者，就不得否認自己有嫉妒心。所不同的，不過程度的輕重以及明顯不明顯而已。如那個說我沒有嫉妒心，那是難以令人相信的。嫉妒心的生起，大都是由見到別人比我強、比我好，我對他放不下，假定自己比他強、比他好，嫉妒心就難以生起。令嫉妒心生起的對象，本來是很廣泛的，任何一個勝過自己方面，都會令人生起嫉妒心來，此之所以嫉妒心，無時無刻不在我人的身心中活動。

勝鬘現在對佛說的，只是於他身色及外眾具而已。以自身與他身對比來看：自己的身體很衰弱，他人的身體很康強，於是就對他生起嫉妒心，好像是說他人的身體，不應比我的康強。以自色與他色對比來看：自己的面貌很醜陋，皮膚很粗黑，他人的相好很莊嚴，皮膚很潔白，於是就對他生起嫉妒心，好像是說他人的面色，不應比我的優美。以自己的外在眾具與他人的外在眾具對比來看：自己的衣服、飲食、住處、諸坐臥具、資生雜物，什麼都不如人，他為什麼都比我好，於是對人生起嫉妒心，心裏始終放不下，這是世人共有的心理，什麼人是都免不了的。

可是勝鬘夫人不是這樣：她發現眾生少病少惱，身體健康強壯，相好莊嚴圓滿，諸外眾具具足無缺，是最好不過的事，我真為他們歡喜。我發心度化眾生，就是希望眾生，不論在那方面都好，現在眾生各項美滿，正合我的心願，我為什麼要對他們生起嫉心？且以眾生諸外眾具美滿說，這是眾生福德所感的。是他過去生中培植來的，我今發心度化，就是令諸眾生，培植福德善根，現在眾生本身，具有福德善根，豈不是最大好事？我為什麼要嫉妒？再以眾生的相好莊嚴說，我的度化眾生，是望眾生成佛，成佛就要具有三十二相、八十種好的莊嚴身，現在眾生本身已具莊嚴，豈不是很理想的，何況他的相好美滿，是由造作種種功德而得，我為什麼要對他生起嫉妒心？不但不應生起嫉心，理當還要隨喜讚歎！是以這條戒，在《瓔珞經》及《梵網經》中，乃特稱為『自讚毀他』戒。有了嫉心，自然就想辦法毀謗他人，說他怎樣怎樣的不好，反轉過來，必然就要稱讚自己，說自己怎樣怎樣的好，

世間沒有一個人可以比得上自己的。推究其因，就是從嫉妒心來！

勝鬘更尊一聲「世尊」說：「我從今日」開始，「乃至菩提」為止，「於內外法不起慳心」。慳心，就是慳恪不捨的心。菩薩所有的一切，本是為諸眾生的，現如有眾生來求，就得無條件的給予，不應慳恪不肯施捨。內外法，有兩種不同的說法：一、內法，是指自己的身心自體；外法，是指身外所有錢財資生物等。菩薩在生死中受身，保存世間諸般的財物，不是為自己而如此的，乃是願為利益眾生的，現在眾生來向我取求這些內外之法，我當毫無條件的給予，為什麼還要慳恪不捨？把它保存起來做什麼？如以財物等的外法給予眾生，這是外施；如以生命體的內法給予眾生，這是內施。內施，從深方面說，是施捨頭目髓腦，亦即犧牲生命在所不惜。從淺方面說，只要是眾生需要我們幫助的，那怕是一舉手一投足之勞，而這亦是我們力量所能做得到的，都應盡全力去幫助，不應眾生有所求於我們時，我們總是若無其事的不去協助，假定真的如此，那就有失菩薩的精神！二、內法，是指自己所了解的佛法；外法，是指世間的一般學術知識。一個菩薩行者，如對佛法有所通達，就當將所了解的佛法，隨時隨地的講給眾生聽，使眾生得到解脫的路線，從而不斷向解脫前進，是為菩薩度生應有的精神。假定現有眾生親來向你求法，而你推三推四的，不是說我不懂佛法，就是說我不善佛法，叫我如何說法？像這樣的不為眾生說法，就是慳法。世間各種知識，如科學、哲學、文學、倫理學、論理學、法律學、醫藥學等，菩薩如果有所了知，亦應將自己所知的，毫無保留的告訴來求者，是為外法施。不過，對這些世間學如真不知，自亦不可冒充內行的隨便亂說，以炫耀自己的博學多聞。當知學問這東西，是最現實不過的，一點假不得，你一開口，別人就知你的底細，怎可隨便以為自己無所不知？古人說的『知之為知之，不知為不知』，是做人特別是做學者應有的態度。做個世間學者，尚且需要如此，何況做個菩薩行者？更應以誠實為本！

上面所講攝律儀戒中的四種重戒，是以四種煩惱來表達它：慢與恚，是屬根本煩惱；嫉與慳，是屬小隨煩惱。這四種心態，固是眾生內心的大病，亦是菩薩度生的大敵。真正發心度生的菩薩，務要將這四大敵人撲滅，不然

很難做到如法利生。不過初發心的菩薩，一下要他完全沒有這四種心態，當然是不可能的，但既發心做個度生菩薩，就應慢慢予以克服控制，不再讓它向這四方面發展，久而久之的這樣鍛鍊，就不會再有這四種不正常的心理活動。對這四種心態，不可予以忽視，如肯稍加反省，就知它們時刻盤據在吾人心中。所以受菩薩戒的，定要受這四重戒。不特本經有這四重戒，就是《梵網經》、《瓔珞經》、《瑜伽．菩薩戒品》，都有這四重戒，所以為菩薩者應予重視！

庚二 攝眾生戒

世尊！我從今日乃至菩提，不自為己受蓄財物，凡有所受，悉為成熟貧苦眾生。世尊！我從今日乃至菩提，不自為己行四攝法，為一切眾生故，以無愛染心，無厭足心，無罣礙心，攝受眾生。世尊！我從今日乃至菩提，若見孤獨幽繫疾病，種種戹難困苦眾生，終不暫捨，必欲安隱，以義饒益，令脫眾苦，然後乃捨。世尊！我從今日乃至菩提，若見捕養眾惡律儀，及諸犯戒，終不棄捨，我得力時，於彼彼處見此眾生，應折伏者而折伏之，應攝受者而攝受之。何以故？以折伏攝受故，令法久住。法久住者，天人充滿，惡道減少，能於如來所轉法輪而得隨轉。見是利故，救攝不捨。

屬於攝律儀戒的五條，已經講過，現在所要續講的，是屬攝眾生戒的四條。普通說到三聚淨戒，饒益有情戒是在第三，本經則屬第二來說，所以這是講攝眾生戒。勝鬘尊聲「世尊」說：「我從今日」開始，「乃至菩提」為止，絕對「不自為己受蓄財物」。財物，就是錢財物件。從現實世間，看得很清楚，人生於世，到了自己能獨立，憑自己力量的，以謀取生活時，所得到的財物，除正常的開支，必會將之儲蓄起來。世人儲蓄財物，不是為了自己，就是為了家庭，不用說，這是從人類私有經濟制度而來的觀念。各人有各人的私有財物，任何人不得侵掠別人所有，如有侵掠的事件發生，國家會給予你相當保障。所以不論為自己為家庭，在過去的時代，世人大都有儲蓄財物的習慣。現在由於時代的不同，國家對老人的生活有所供給，使得人們不虞晚年生活的無著，因而儲蓄的觀念漸淡。不過較為保守的老人，對儲蓄仍有相當的興趣，而且將財物儲蓄在銀行，不特不會遺失或被盜取，且還有

相當的利潤，所以儲蓄並非完全沒有。

為己儲蓄財物，從某方面說，固然有其美德，從另方面說，實為罪惡根源。因只為己儲蓄，有一萬想兩萬，有兩萬想四萬，像這樣不斷的儲蓄下去，愈有愈求富有，愈多愈想更多，以致弄得社會貧富懸殊，貧窮的人難得一飽，富有的人紙醉金迷，無邊的罪惡由此而來，社會的不安由此造成，人與人間的關係亦更愈來愈緊張，這是現實世間到處所呈現的現象。聲聞佛法的出家者，當他進入僧團時，就要將所有財物棄捨，成為一個無所有者，當知這就是對私有經濟，而以根本的否定，難捨能捨，不將財物視為個人私有，是值得佛法行者效法的。

勝鬘夫人是一大乘行者，她站在菩薩的立場，不但不捨棄一切財物，而且大量的蓄積財物，然而她的蓄積財物，不是為了個人受用，「凡有所受」，而是「悉為成熟貧苦眾生」。世間有很多貧苦眾生，這是無可否認的事實。貧窮困苦的眾生，由於經濟來源的困難，感受生活的逼迫，自然希望有人予以有力的救援，減輕所能減輕的痛苦。菩薩深深的了解這點，於是就將自己所得的財物，或立刻的分散給那些須要救濟的貧困眾生，或暫儲蓄起來待緣以救貧困眾生，使諸眾生不致感到饑寒交迫的痛苦，不致因經濟瀕臨絕境感受生活的威脅，當知這就是為成熟貧苦眾生受蓄財物。眾生得到菩薩的救濟，感到菩薩很關心他們，於是也就接受菩薩的教化，隨菩薩發心而修學佛法，使之得以成熟佛法的世出世間的一切善根。

為自己及為眾生儲蓄，其性質是完全不同的。就一般人的觀點說：為自己儲蓄財物，財物是屬自己所有的，自己可以自由的支配；為眾生儲蓄財物，財物是屬眾生所有的，結果，為眾生而辛苦，為眾生而忙碌，這有什麼意義？所以世人都不願為眾生儲蓄財物。但站在菩薩立場說：認為為自己儲蓄財物，並不真屬自己所有，而是屬於惡王、大水、大火、盜賊、敗家子五家所共的。反之，為眾生儲蓄財物，表面看是屬眾生所有，實質真正是屬自己所有。如我儲蓄了一百萬元，待眾生有所需要時，將之全部分散與眾生，好像我已成為一個一無所有者，殊不知因此我已做了很大功德，而這功德才是真正屬我所有的。所以菩薩要為眾生儲蓄財物，絕對不為自己儲蓄財物。

同時應知：為自己儲蓄財物，是罪惡的根源，為眾生儲蓄財物，是功德的基本。從現實世間看，明白可以看到：越是經濟困難的，越能夠安份守己，越可以做點功德；越是財物富有的，越不能安份守己，越不肯做些功德。中國有句俗語說：『為富不仁，為仁不富』。錢財多的，多沒有仁義，為了得到更多的錢財，往往用不正的手段謀取，待將不義之財謀取到手，就又拿去花天酒地的亂用，於是造下種種的罪業，這不是明顯的說明為自己蓄財是罪惡之源嗎？我們能不從此有所醒悟嗎？設為眾生儲蓄財物，那你就會常這樣想：現在所蓄積的財物，不是我自己所有，而是屬眾生所有，我不過暫時為保管人而已。眾生什麼時候有所需要，我就什麼時候拿給眾生，自己決不隨便亂用分毫。像這樣的去做，就培植了福德，增長了善根，所以說為眾生儲蓄是功德之本。

勝鬘深深的了解這點，特把所得到或所蓄積的財物，能無條件的施與貧苦的眾生，決不把它看成是自己的。為佛子者，應效法勝鬘夫人的這種精神！這不是我們不儲蓄，而是要將所儲蓄的財物，作合理的適當的運用，唯有適當的運用，才有特殊的意義，才有崇高的代價，才能培植很大的功德。果真如此儲蓄財物，不特不可說是貪心，而是知足少欲最好的模範！

勝鬘又尊一聲「世尊」說：「我從今日」開始，「乃至菩提」為止，實行菩薩所應行的四攝法，但我「不自為己」的利益「行四攝法」，而是「為一切眾生」的利益行四攝法。四攝法本是菩薩為利他而實行的，為什麼現說不自為己而行四攝？不錯，以四攝攝他為菩薩利他的重要行門之一，沒有那個菩薩不奉行四攝法的，但若執為自能攝他，那就好像貪他歸屬自己，這就不是行菩薩道的本意，為了避免這樣的過失，所以說不自為己而行四攝。

四攝法，就是布施、愛語、利行、同事的四者。四攝的最大功能作用，在於團結廣大的眾生，經常在自己的周圍，接受菩薩的攝化，使之歸投到佛陀的座下。如世間的各個社團，不管它的人數多少，若要這團體的各個成員，發揮它的團結力量，必須如法的遵循四攝法去行。一般不了解四攝法真義者，以為這是佛教菩薩行者，攝化眾生所運用的最大方便，唯有佛教始可用四攝法來團結眾生，普通世間是用不著的，這是對四攝法的誤解！

為什麼？因佛法所說的四攝法，應用的範圍是非常廣的，小至一個家庭，中至一個社團，大至一個國家，甚至整個國際，無不可以運用這四攝法，以造成人間的和樂。如做一個社會領袖，果能實行四攝法，必然會獲得成功，因這是做領袖的必備條件。不過世人做社會的領袖，目的是為自己，就是希望得到群眾的擁戴，人民的支持，讓自己成為領導人，好在社會上出風頭，實現自己的領袖慾。所以世間不論什麼團體組織，都可用這四攝法，有了這四攝法，就可將群眾攝聚團結起來。世人實行四攝法，是為自己的利益，或為某個集團的利益，與菩薩運用四攝法利他的精神，當然差得很遠。

怎麼知道？因為菩薩實行四攝法，不是自己想當領導人，而完全是為一切眾生的福樂。菩薩觀察世間，看到眾生太苦，於是運用四攝法，對眾生進行感化，將眾生引進佛門中來，循著佛法的正路，以求身心的解脫。目的既是為利眾生，當不同於普通人的用心。

一、「以無愛染心」行四攝法攝受眾生：無愛染心是對愛染心說的。父母攝受子女，師長攝受徒眾，長官攝受部屬，領袖攝受群眾，無不多多少少的運用四攝法，但這都是出於私欲的愛染心。由於愛染心的作祟，擁護我的就協助他，反對我的就打擊他，『甚至曲解對方，醜詆對方，而為自己方向的錯誤辯護』。菩薩不是這樣的，是以無愛染心攝受眾生，所以平等對待一切眾生，接受我教化的，固以四攝法去攝化他，不接受我教化的，亦要善巧的運用四攝法，慢慢的去攝化他，引導他走上佛法的大道，決不因他對我不好，不信任我或反對我，甚至惡意毀謗佛教，我就放棄他不予攝化，要知他現在所以不接受我的教化，是因學佛的時節因緣尚未成熟，我怎可捨棄他而不救度？這麼不偏不倚、無瞋無愛的態度，才切實的表現出菩薩化度的精神。總之，度化眾生，絕對不能有一念私心存於其間，否則，很難普徧攝受有情。

二、以「無厭足心」行四攝法攝受眾生：世人的攝受群眾，心量並不怎樣大，往往有滿足之想，攝受了少許群眾，就以為已經很多，或在攝受群眾時，感到群眾的難調難伏，於是便生厭倦之心，放棄一切社會活動，不願再為人群社會服務，或為服務社會人群時間久了，認為沒有什麼意義，不想再繼續的幹下去，是為有厭足心或厭倦心的明證。菩薩攝化眾生，是以救度一

切眾生為志的，決不因攝受了部份眾生，就感到相當的滿足，而是要做到像阿難尊者所說的『如一眾生未成佛，終不於此取泥洹』；地藏菩薩所說的『地獄未空，誓不成佛；眾生度盡，方證菩提』。而且在時間方面，從現在開始直至無盡的未來，都不斷的常行四攝，決不會有厭倦的時間而不行。唯有像這樣長期的攝化一切眾生，始真達到度生無厭足心的程度。

三、以「無罣礙心」行四攝法「攝受眾生」：無罣礙心是對有罣礙心說的。能否做到這點，全在有無般若加以判別。沒有般若的支持，不論做什麼，都有所罣礙，原因就是常將自己放在前面，看看這事做了以後，對自己的得失如何，對自己的利害怎樣，因而思前顧後，一切不能成辦。假定有了般若，且是為的眾生，就會忘了自己，全心全意的為眾生，只要能使眾生得益，即使犧牲自己生命，或者捨棄頭目髓腦，亦是在所不惜，如是攝化眾生，心中只有一念，就是如何度化眾生，沒有其他罣礙在心。或說菩薩度生，不別恩怨親疏，只要他是眾生，無不普徧救度，當然就無隔礙，名為無罣礙心。如果分別恩怨，對我有恩的我就救度，對我有怨的我就不度，那就心有所礙，不得成為菩薩大慈。

離愛染、厭足、罣礙的三心，實行菩薩的四攝法，就能攝受眾生，是為菩薩攝眾生戒的精神。

勝鬘復尊一聲「世尊」說：「我從今日」開始，「乃至菩提」為止，在這長時期中，不論什麼時候，「若見孤獨幽繫疾病，種種戹難困苦眾生，終不暫捨」。年少而沒有父母的叫做孤，如所說的孤兒；年老而沒有子女的叫做獨，如所說的獨身。幽是囚禁，指坐監牢的人；繫是繫縛，指披枷帶鎖的人。前者是犯罪輕的，後者是犯罪重的。一個被關進牢獄的人，不論有無枷鎖，一切悉不自由，必然是相當苦，所以做個真正的自由民，誰也不敢隨便的犯罪。吾人生理上的不調和，輕的叫做疾，重的叫做病。有了疾病，必也是苦。除此，還有水災、火災、風災、刀兵災等的厄難，知識缺乏，生活艱難等的困苦。菩薩見到如上各種不同痛苦的眾生，不論本身現在有無力量，但在內心的深處，始終存有救度的心，以解脫他們的苦難，以給與他們的安樂，在他們未離眾苦而得安樂前，決不起一念暫時的捨棄心，更不會想到眾

生是這樣多，又有這麼多痛苦包圍著，誰能關顧救護得了？不特不起這樣的念頭，而且「必欲安隱」眾生，使諸眾生得到真正的快樂。而這必須「以義饒益」，就是以合理的義利，「令脫眾苦」，得到安樂，「然後乃捨」。在眾生一天沒有離苦得樂前，就一天不捨棄任何一個眾生。菩薩度生，雖以度一切眾生為本願，但度化時，卻以貧苦眾生為先救濟的對象，而且越是痛苦的越先救濟，是為菩薩度生的偉大精神！

勝鬘更尊一聲「世尊」說：「我從今日」開始，「乃至菩提」為止，在這長時期中，不論什麼時候，「若見捕養眾惡律儀，及諸犯戒，終不棄捨」。惡律儀，本沒有資格稱做律儀，但因立意作惡成為習慣，內心就有一股罪惡力量，促使他這樣做下去，結果，反而遮斷一切所應作的善事，所以就稱為惡律儀。我人特別是我輩佛弟子，一切的身語活動，『如向惡的方面奔放，應該予以禁止，但現在任情的讓它向惡的方面發展，所以就稱為不律儀』。不律儀，就是惡律儀，還可叫做惡戒等。

《順正理論》卷第三九舉出種種惡律儀說：『此中何名不律儀者？謂諸屠羊、屠雞、屠猪、捕鳥、捕魚、獵獸、劫盜、魁膾、典獄、縛龍、煮狗及罝弶等。等言類顯讒搆、譏刺、伺求人過、憙說他非、非法追求以活命者，及王典刑罰、斷罪彈官等。但恆有害心，名不律儀者。由如是種類，住不律儀故，有不律儀故，行不律儀故，巧作不律儀故，數習不律儀故，名不律儀者。言屠羊者，謂為活命，要期盡壽恆欲害羊，餘隨所應當知亦爾』。《正理》雖舉出這麼多種，但《雜心論》只說十二種，而《涅槃經》則說十六種。諸經論對這所說，是有多少不同的。

本經說的見捕，是指捕魚、捕鳥等，見養，是指養猪、養鴨等。不唯捕魚、捕鳥、養猪、養鴨，是惡律儀，就是殺猪、宰羊、剖魚、殺鳥，亦是惡律儀，惡律儀說來是很多的，現在經中不過是略為舉例而已。有人以為打鳥釣魚，是娛樂消遣的事，有什麼不可？殊不知這是在造惡業，實在是不可做的。『扼要的說：凡是依殺盜淫妄為職業而生活的，都是惡律儀。如屠者（養者也是）、獵者、膾子手等，是殺業類；土匪、走私、漏稅、聚賭抽頭、貪官污吏，是盜業類；賣淫、設妓館，是淫業類；縱橫捭闔，靠宣傳吃飯等

，是妄業類。還有釀酒、沽酒、販賣鴉片、巫卜等。總之，凡是作於眾生有害的事業，來解決生活，都是惡律儀。又有眾生，雖非惡律儀，但是犯戒者，不能專精守持而犯戒』。這都是菩薩攝化的對象。

行菩薩道者，如見到惡律儀及犯戒的有情，不可因為他們的罪惡，覺得他們的難以教化，就捨棄他們不顧，而應更以慈悲心去攝化他們，不論在任何情況下，都不捨棄這些罪惡眾生。這些眾生雖極難以教化，但應運用最大的方便，務要將他們感化過來。如捕魚的眾生，菩薩不妨天天對他們說明捕魚的罪惡，慢慢把他頭腦轉變過來，在未轉變過來趨向善行之前，終不棄捨他們。

以捕魚養鳥為生的有情，要他不再捕魚養鳥，在他本來是可做到的，但他生活立刻成為問題，而菩薩一時又無法為之解決，試問那應怎辦？這時菩薩應當這樣想：目前我雖沒有辦法為之解決難題，但等「我得」到「力」量的「時」候，仍然要設法去救度他們，使他們得到身心的解脫。所謂得力，可從世力與法力兩方面說：世力，如在國家有了地位，做國王或大臣時，運用自己所掌握的政治權力，糾正惡律儀的眾生，使之去做正當的職業，不准再做捕魚養鳥的行業。法力，如從佛法的修學中，得到威德神通之力，利用這個力量來感化眾生。

像在得到這樣力量的時候，「於彼彼處見此眾生，應折伏者而折伏之，應攝受者而攝受之」。意即不論在什麼地方，見到這些捕魚養鳥等惡律儀，或者見到某些犯戒的眾生，假定應該加以折伏的，就當不客氣的予以折伏，如應可以呵責的，就當予以嚴厲的呵責，如應可以懲罰的，就當予以相當的懲罰，如應加以驅擯的，就當毫不留情的立刻驅擯，運用威猛強力的非常手段，使他們不敢再在惡的方面發展，以收度化的功效。或有以為菩薩是大慈大悲的，怎可這樣以威力折伏眾生？當知這是度生的一大方便，表面雖予嚴厲的呵責、懲罰、驅擯，但內心仍是慈愛這些眾生的，並未存有放棄這些眾生不予救護的意念，此即通常說『金剛怒目，菩薩心腸』。因為眾生太過剛強、惡劣、頑皮、不肯接受教化，如不以威折伏，怎能使他就範？應折伏者而折伏之，是菩薩度生的方便之一，亦是慈悲心的另一姿態流露，應折伏者

而不折伏，讓他繼續作惡下去，反而有違菩薩戒，亦失去菩薩心腸。反過來說，如果有類眾生很乖、很肯聽話、很能如法修行，則應以極柔和慈祥的態度，予以攝受而加以感化，亦即以恩德去教化他們，使他們投入佛法的陣營。如應攝受而不攝受，同樣是犯菩薩戒，失去菩薩慈悲心。折伏，出於威嚴；攝受，出於恩惠，表面看來，是兩種不同的教化方法，但實際上，同是出於菩薩的慈悲心腸。所以看菩薩度化眾生，不要只看菩薩的表面，而應深入菩薩的內心，看看是否具有慈悲心，具有慈悲心，就是折伏亦對的。

對惡律儀及犯戒眾生，為什麼要以兩種不同態度予以攝化？因在一般人的觀念中，應攝受者而攝受之，這是對的，應折伏者而折伏之，不免有失菩薩的慈悲心腸，所以問「何以故」？答案是：「以折伏攝受故，令法久住」。行菩薩道的行者，一面固以度生為本願，另面亦求正法得以久住，唯有正法久住，才能以法度生，使眾生循著正法而行，才能踏上康莊大道，假定不是這樣，你要度化眾生，那要眾生依於什麼法門走上解脫之路？為此，菩薩首要設法令正法久住，但這先要折伏作惡眾生，不然，那就很難令正法久住，亦難達到度生的目的。

試想世間眾生，假定今日犯戒，明日犯戒，今日實行惡律儀，明日實行惡律儀，終日在罪惡的深淵中討生活，那他將來所感受的苦報怎樣？真是不敢想像！況且大家都這樣做，經過時間一久，自然積非為是，本來不對的，認為是對的，本來不合理的，認為是合理的。這麼一來，在這世間，惡法一天天的增長，善法一天天的減少，使得每一個人，是非不分，善惡莫辨。在這樣環境下，一個菩薩行者，想將如來正法弘揚起來，是絕對做不到的。因為世間眾生，在惡因果中打滾，對重視因果的學佛者，不但不會信任，反而加以不正當的批評，正法怎能久住於世？

這種現象，不要從久遠的未來去講，現在就已明顯的產生。如所吹來的一股反宗教的惡風，認為奉行宗教的人，是時代的落伍者，致使很多信佛的人，不敢承認自己是佛教徒，好像學佛是很難為情的事。佛教到了這個階段，不亡更要等待何時？菩薩為了護持佛法，使得正法久住世間，所以要以折伏攝受兩大法門，度化不同根性眾生，令諸眾生改惡向善，以求達到正法住

世目的，不但不失菩薩的慈悲，而是真正表現菩薩的慈悲精神！當知菩薩攝化，不是刻板式的，而是隨機應變，運用種種不同方便的，唯有如此，始能普徧的攝化一切眾生。

正「法久住」世間，猶如一盞明燈，照著眾生向正確的道路走，能夠做到『諸惡莫作，眾善奉行』。本諸因果律說，自然就會上生天堂或再來人間，於是「天人」逐漸「充滿」，地獄、餓鬼、畜生的三「惡道」也就日漸「減少」。不特本經這樣說，《法華經》亦這樣說。眾生為什麼會墮惡道？當然造諸惡業；眾生為什麼會生天人？自是由於修諸善業。要修善不造惡，唯有跟著如來正法走。正法於生命的上升或下墜，關係很大，如求生命昇華，就得求正法久住，所以每個學佛的行者，不能忽視正法的久住，不得以為有無正法無關重要。

要令正法久住世間，要不外於兩種方法，就是弘揚正法與護持正法。弘揚佛法固有很大功德，護持佛法同樣有大功德，所以為佛子者，見到佛法要從這個世間消逝時，應盡最大的努力予以護持，使正法這盞明燈永遠照耀世間。同時，要「能於如來所轉法輪而得隨轉」。如來所轉法輪，依向所說，在鹿野苑所轉的，是生滅四諦法輪，在勝鬘、法華、涅槃會上所轉的，是無作四諦法輪。佛所說法所以稱為法輪，是將佛法喻如車輪。佛的教化眾生，是將自己所悟證的真理以及所獲得的功德，說出給眾生聽，使這正法之輪，在眾生的身心中輪轉，輾碎眾生心中如石堅硬的煩惱，令得如來所得的功德。

是以正法若能住世，眾生依於正法而行，正法之輪就可不斷的常轉下去，是為『法輪常轉』。法輪如不常轉，正法就不能常住世間，世間就要成為黑暗世間，作惡眾生也就會多起來，這實在是個非常不理想的現象，亦是菩薩所不忍見到的現象。所以不論出家在家的大乘佛子，於如來正法輪應常隨轉，成為推動法輪的有力法將。這樣，佛法即能久住世間，眾生也就依於正法得大利益。為此，勝鬘接著說：我「見是利故」，所以於一切眾生，特別是對行惡律儀及犯戒眾生，更要加以「救攝不捨」，無論怎樣，要將這些眾生，引導到佛法的正路上來，初步使之上生人天，終於令得究竟解脫！

普通人大都有這麼一個觀念：行惡律儀及犯戒眾生，必然是不好的人，大可予以放棄，不必加以救度，這實是一大錯誤！要知罪惡眾生所以造惡，並不是自己硬要這樣做的，或由於環境所逼，或由於煩惱衝動，不由自主的做出不應做的事，我們對之應生憐愍心和同情心，怎可放棄不予救濟？所以發心菩薩，好人固然要救，惡人尤其要救，且比好人還要提前去救，以免造成更多罪惡，將來墮到惡趣，受到更大痛苦，假定不是這樣，那就不合菩薩度生的本願及精神，勝鬘夫人深刻了解這點，所以對惡律儀及犯戒者，特別予以救度不捨。站在佛法慈悲的立場說，的確是非常重要的，不可稍為有點忽視！

庚三 攝善法戒

世尊！我從今日乃至菩提，攝受正法終不忘失。何以故？忘失法者，則忘大乘；忘大乘者，則忘波羅密；忘波羅密者，則不欲大乘。若菩薩不決定大乘者，則不能得攝受正法欲，隨所樂入，永不堪任越凡夫地。我見如是無量大過，又見未來攝受正法菩薩摩訶薩無量福利，故受此大受。

勝鬘所受的十大受，前已講了九受，現講最後一受，亦即三聚淨戒中的攝善法戒，在本經稱為攝受正法。

勝鬘到此又尊一聲「世尊」說：「我從今日」開始，「乃至菩提」為止，絕對「攝受」如來「正法終不」予以「忘失」。講到如來正法，《俱舍》說有二種，就是教正法與證正法，而教正法又是從證正法之所流出，所以在此所說，主要是證正法，唯有證悟正法，才有資格稱佛，才能說出教法。佛所證的正法，究是指的什麼？如通常說的實相、法性、真如、實際、勝義、空相等，都是這正法的異名，亦即現在所謂真理。不能證悟正法，就不能成佛，佛因證正法而成佛，所以我們對如來正法，應念茲在茲的銘記在心，不可有一剎那的忘失，然後以這為法則，作為趨向的目標，始能悟證正法而成佛，如對這重要的正法都忘失了，怎能悟證正法成佛？是以菩薩行者，如何攝受正法，確是極為重要的一大課題，因而勝鬘誓受此戒。

進一步說，不但菩薩要重視正法，就是佛陀亦極尊重正法。《阿含經》說：『諸佛於正法，恭敬尊重，奉事供養，依彼而住』。佛之所以為佛，就是悟證正法，正法對佛的關係是這樣的深切，不恭敬尊重正法，還恭敬尊重什麼？佛尚如此尊重正法，我們是生死凡夫，如希望將來成佛，怎可不對正法加以攝受？正法境界很高，如《華嚴經》說：『正法性遠離，一切趣非趣』。一切趣，是指輪迴六趣；非趣，是指二乘涅槃。一般以為有凡夫的生死及二乘的涅槃，殊不知在正法性中，無所謂生死與涅槃，一切皆是如幻如化，那裏有什麼生死與涅槃的差別？

印順大師的《勝鬘經講記》說：『本經說一乘，《法華經》也說一乘，而一乘的根源，即正法。「諸法實相者，言辭相寂滅」。這是正法的說明；佛證此法而成佛，即一乘與佛乘的宗本。所以攝受正法一句，應特別留意。攝受，可通深淺：初發心的，如聽聞，攝持而領受，記憶在心，也名攝受。如《瓔珞經》說：「一切諸法門，攝在我心中，念念不去心」。然從此深入，如精勤修行，證悟而實現正法，即是究竟的攝受。總之，為正法而學習、修行、悟證，都名為攝受正法』。正因正法徹始徹終的不能缺少，所以勝鬘特別向佛宣誓攝受正法終不忘失。

「何以故」？是問攝受正法為什麼這樣重要？要知一個大乘佛法行者，如果真的「忘失」正「法」，那他必然「則」會「忘」失「大乘」，設若「忘」失「大乘」，自然也就「忘」失「波羅密」。此中說的正法，主要是指諸佛自證的諸法實相理性，此即所謂大乘理，為每個學佛者所要求證的根本真理，此即菩薩所緣的境界，菩薩是以諸法空性為所緣的，本此所緣才能實踐大乘的六度萬行，所以不論在怎樣的情況下，絕對不可忘失，設若忘失這根本所緣的理性，自然也就忘失所修的大乘行，因要有所緣的對象，才能如法的實踐大乘行。忘失正法等於忘失所緣，自然無從修習六度四攝，忘失大乘而不知實踐菩薩行，要想圓滿佛德而成佛，當然是做不到的，所以也就忘失波羅密。這裏說的波羅密，主要是指究竟成辦的佛陀果德。本於這一次第，可以明確知道：要想圓成佛果功德，一定不能忘卻大乘，要想如法修學大乘，一定不能忘失正法。正法是所緣境，大乘是所修行，波羅密是證果。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，一切都成空話，還說什麼成佛？所以不忘正法是最重要而又最根本的，依之而行大乘，圓成無上佛果。但證正法的悟入，要從教正法的學習做起，所以弘揚正法，聽聞正法，也就成為不可忽視的課題。有人以為學佛不要聞法，只要老實的修持，無疑是錯誤的。

反過來說，假定「忘」失「波羅密」的究竟佛果，當然「則不欲」修學「大乘」菩薩行，設「菩薩」於大乘「不」起勝解的願欲，而想「決定」趣入「大乘」的話，自然「則不能得攝受正法欲」。欲即要求或願望，平時總是說欲是不好的，並予以嚴厲的呵斥，但所謂正法欲，在修學佛法者說，卻又不可少的。正法欲，就是希望自己能夠得到正法。行者如不想要趣入大乘，對於如來自證的正法，自然就不會要求攝受。真的如此，怎麼能「隨所」好「樂」而悟「入」聖果？不能證入聖果，那就「永不堪任」超「越凡夫地」，始終做個苦惱凡夫。如要超凡入聖，定要攝受正法，決定趣入正法，然後才有可能。

勝鬘將攝受正法的重要性，清楚的顯示出來後，接著表明自己所以受戒的原因說：由於「我」親切的「見」到忘失正法，有著「如是無量」重「大」的「過」失，特別是永遠不能超越凡夫地的過失；同時，「又」由於「見」到「未來攝受正法」的「菩薩摩訶薩」，有「無量」無邊那麼多的「福利」，諸如攝受大乘，趣大乘行，得波羅密果等，皆是屬於最大的福利。因此之「故」，所以我要發心「受此大受」。可見不論現在以及未來的眾生，只要能夠發菩提心，攝受正法，必可修大乘行，超凡夫地，乃至成佛，而得無量福利。這樣一正一反的說明，無非表示：能攝受正法，就生諸多功德，不攝受正法，就有眾多過失，所以每個佛子，對於攝受正法，應該特別重視！

戊二 攝眾同行

己一 勝鬘立誓

法主世尊！現為我證，惟佛世尊現前證知。而諸眾生善根微薄，或起疑網，以十大受極難度故。彼或長夜非義饒益，不得安樂，為安彼故，今於佛

前說誠實誓。我受此十大受如說行者，以此誓故，於大眾中，當雨天華，出天妙音。

勝鬘所受的十大受，看起來是很簡單，做起來並不容易，因而不免有人懷疑她不能做到，亦即對她信任不過。為了顯示自己確實可以做到，並且祛除一般人的疑惑，引導大家共同受此十大戒行，所以特於佛前立誓現瑞。

「法主、世尊」，這兩個名詞，都是尊稱佛陀的。世尊如常說，不必再解釋。法主，簡單的說，就是說法主。為此世界的說法主，即本師釋迦牟尼佛。佛已證得不偏不邪的正法，為了度化眾生，再將所證得的正法，從大覺海中流露出來，說給眾生聽，所以稱為說法主。在這濁惡的娑婆世界，如沒有大聖釋迦的出現，根本就沒有佛法的流行。《阿含經》說：『佛為法根，佛為法本』，是即明顯的以佛為一切佛法的根本，沒有佛的出現，也就沒有法的流行。我們今日得以聽聞佛法，完全是由佛陀而來，所以應對佛陀恭敬尊重而懷感恩報德之想！

勝鬘現先尊稱一聲法主世尊，然後繼續的說道：如我上面所受的十大受，別人能不能了解，那是另一回事，但佛可以「現」前「為我證」明，亦「惟」有「佛世尊」才能「現前」為我「證知」，證知我所受的十大受，不是說說就算了的，而是確能本著所說所受的如法守持：如應斷的惡予以斷除，應行的善予以實行，應度的眾生予以救度。為什麼惟佛能夠證知？因上面的十大受，不特未進佛門的人，不知它的特色所在，就是已進佛門的人，亦不能完全領會十大受的精神。佛曾經過這個階段，當可證明我所受的十大受，不是說來好聽的，而是確能做到的。所以要在佛前請求證明，顯示這是面對面的現證，不是彼此離得遠遠的，或是隔著不同的時間，隨便假借佛陀的證知，以顯示自己的能行，如不是佛陀現前證知，那很難邀得別人信任。

佛固然為我現前證知，「而諸眾生」中的「善根微薄」者，因自己過去沒有好好培植善根，所以就對我所受的十大受，「或」會生「起疑網」，不能信任得過，「以十大受」是「極」為「難度」的。網是網羅，即捕魚捕鳥的網。不論是魚是鳥，一旦投入羅網，便很難從網中躍出。喻如人若攢入疑

網，陷在重重的疑網中，就很難斷疑生信，向佛法大道進取。度在印度叫做波羅密，或譯為度，或譯到彼岸，或究竟成辦義。此處當究竟圓滿說，即所受的十大受，實在太過於廣泛，要想一條條的究竟圓滿的清淨守持，確是不容易做到的。『或起疑網』，顯示只有善根微薄的眾生會起疑，至於善根深厚的眾生則不會起疑。

善根微薄的眾生，感於自己的難持，因而就懷疑菩薩亦不能受持，甚至會對正法生起毀謗。如是「彼」疑謗眾生，「或」者因此而要在生死「長夜」中流轉不息，產生種種「非義」不「饒益」事，「不」能獲「得安樂」自在。長夜，普通是指從暮至旦，如說『長夜漫漫何時曉』，但這裏是指生死說的。因為懷疑，所以謗法謗人。如說斷惡、修善、度生，既這樣不易做到，何必如此苦人所難？這樣不能做，那樣不能做，戒是這樣的束縛於人，又增加做人的很多麻煩，與其如此，不如不受，豈不簡單，當知這就是毀謗了戒法。或說勝鬘不過是個普通女子，不可能受十大受的，現在不過是在佛前說說大話而已，當知這就是毀謗了菩薩行者。如是謗法謗人，過失是很大的，不但失掉現在的善法利益，亦不能得未來的自在安樂。

勝鬘「為」了「安彼」善根微薄甚至謗法謗人的眾生，所以於十大受後，「今」又特「於佛前說」極「誠實」的「誓：我受此十大受」，果能「如」所「說」的而「行」，即「以此」誠實的「誓」言堅定力「故，於大眾中」，從空「當雨——落下——天華」令眾得見，並且發「出天」上的微「妙音」聲令眾得聞，以證我所說的話不假。『華喻發菩提心，受十大受，將來必得大果，妙音聲是有所詮表的，表示勝鬘所說的誓願，必有實行。所以求雨華出音來證明』。或有以為佛陀發言為之印證就好，為什麼要勝鬘誓從空中出微妙聲？佛陀發言印證當然是可以的，但不如自誓容易使人取信。又若佛陀發言作證，或有以為是佛陀的慈悲，現在默不出聲，由勝鬘來表現，令人取信更為有力，而這亦即是佛陀的默證。

發這樣的誠實誓，不是隨便可發的，如沒有相當的把握，決不可隨便的亂發。即以現在勝鬘立誓說：發誓後如沒有天華落下，沒有天妙音的發出，那就顯示勝鬘所說的是大話，亦即所謂虛誑語，怎能使人對他生信？設若天

華果落，天妙音聲果出，是即顯示勝鬘所說的是誠實語，不是說來騙騙人的。且看事實表現怎樣？

己二 大眾除疑

說是語時，於虛空中雨眾天華，出妙聲言：如是如是，如汝所說，真實無異。彼見妙華及聞音聲，一切眾會疑惑悉除，喜躍無量而發願言：恆與勝鬘常共俱會，同其所行。

勝鬘不是一個普通人，而是久修大行的菩薩，所以「說」了「是語」的「時」候，「於虛空中」果然即「雨眾天華」，並且發「出」美「妙」的「聲：如是如是，如汝所說」，用通俗話說：是的，是的，如你勝鬘所說，確是「真實無異」，是能如說修行的，並不是講的大話。「彼見妙華及聞音聲」的「一切眾會」，看到這樣希有難得的瑞相，所有一切「疑惑」，自然「悉」皆清「除」。這個瑞相，是在會大眾，親眼所見，親耳所聞，不由你不深信無疑。假定現在我對大家說：天上有各式不同的華落下來，你們趕快齊向天空去看，事實不見一朵華落下來，自難邀得你們的信任。雨華如此，發音亦然。如果瑞相現前，而仍不肯相信，那就沒有辦法了。

由於大家除疑生信，所以「喜」歡得跳「躍」起來，到達欣慰「無量」的程度，「而」且悉「發願言」：我們願「恆與勝鬘常共俱會」一處，「同其」一樣「所行」，實踐菩薩之道。原因法會大眾，最初以為勝鬘不過是個普通女流，對她所受大受及所發大願，採取高度懷疑的態度，不認為她真能做到的，及至見到所現的瑞相，知道勝鬘不是普通女人，而是一位了不起的大菩薩，所以不但現生願與勝鬘同在一處，就是將來生生世世，也願與勝鬘俱會一處，勝鬘生到什麼世界，大眾亦願隨之生到什麼世界，非唯經常俱會一處，而且要同勝鬘一樣的行菩薩行，勝鬘受十大受，大眾亦受十大受，勝鬘斷惡修善，大眾亦斷惡修善，勝鬘攝受正法，大眾亦攝受正法等。因恆與勝鬘常共俱會，不是要隨勝鬘周遊世界，到處觀光看風景，而是要隨勝鬘學習一切。從這也就可知大眾對勝鬘有了真實的信心，一個人對他人有了信心，必然就會很喜歡的跟隨他，以他為自己的榜樣，而這亦即常說的同願同行。

己三 世尊印許

世尊悉記一切大眾，如其所願。

在會大眾既要追隨勝鬘同其所行，於是「世尊」就印可他們，「悉」為他們授「記」：謂「一切大眾」發願與勝鬘同住同行，我當以我的慈悲威德加被你們，使你們將來定能「如其所願」的達到目的，常與勝鬘夫人，同生一個地方，同修菩薩大行，絕對不會有所失望的。

丁二 發三大願

戊一 勝鬘發願

己一 發願意趣

爾時，勝鬘復於佛前發三大願，而作是言：以此實願，安慰無量無邊眾生。

在行願的一科文中，先是受十大受，已經講完，現在續講發三大願。十大受是戒行，三大願是立願。佛法有行山願海之說，就是所發的大願，猶如大海的深廣，要將深廣的願海填平，必須運用高大的行山，所以發願以後，如不腳踏實地的去行，那願勢必成為空願，永遠不能實現你的所願。例如求法，立願想要精通三藏，設若你不好好的努力學習，終其生亦不能如你所願，假使你能認真的下工夫學習，不論你是怎樣的愚笨，經過相當時間，必能精通三藏。如心裏時常想：讀書有什麼意思？聞法有什麼用場？那你所立的志願，必然會要落空的。勝鬘受了十大受，立即就發三大願，發了願就如法實行。願有很多，大體而分，有通願與別願：通願，如四弘誓願，是諸佛菩薩所共同發的願；別願，是諸佛菩薩所各別發的願，如藥師佛的十二大願，觀音菩薩的十二大願，阿彌陀佛的四十八願，釋迦佛的五百大願等。現在勝鬘發的是三大願。

本文科為發願意趣，在於說明為什麼要發願。「爾時勝鬘」在受十大受以後，「復於佛前發」如下所說的「三大願」。在未發三大願前，首先「而作是言」：我今「以此」真「實願」力，「安慰無量無邊眾生」。由此可知勝鬘所發的三大願，不但不是空言無實，且亦不是為自己的，目的全是為了

安慰眾生的，假定沒有眾生為所安慰的對象，行者自己老實修行就可以了，為什麼還要發大願？『佛菩薩的安慰眾生，不是說幾句安慰的語言，是真能使眾生得到實利的，所以稱為實願。菩薩以利益眾生為先，這不是為自己的菩提心，真是大願』！證知菩薩發願，不是為求自己的安慰與享受。安慰眾生所以要發大願者，原因就是看到眾生在生死苦海中，到處東飄西流的，發現不到彼岸的邊際，真如《藥師經》說『無救無歸』，長期的生活在生死的恐怖中，不知什麼時候得以出離，迫切的希求有力者的救濟，因而勝鬘特發三大願，設法對諸眾生攝受安慰，從而使眾生出離生死大海。此所發的三大願，看來是很少的，而實可以總攝一切諸願。所以特別在佛前發此三大願者，表示所發的大願，得到佛陀的證明，不論在任何艱難的情況下，都會照著願心去實踐，以完成所發的大願，決不中途而退的，由此亦可見勝鬘的願力堅固。

己二 發願體相

以此善根，於一切生得正法智，是名第一大願。我得正法智已，以無厭心為眾生說，是名第二大願。我於攝受正法，捨身命財護持正法，是名第三大願。

勝鬘對佛說出自己所發的三大願：我「以此」先來所修積的稱讚佛德、歸敬法王、受十大受等的「善根，於一切生」中，皆能「得正法智」。普通人的修積善根，總是為了自己的幸福安樂，很少想到如何有益他人的，而勝鬘卻願生生世世的得到正法智，從而運用正法智利益眾生，這就當然不同常人。正法智是體悟正法的智慧，亦即《法華經》說的『佛知佛見』，或諸大乘經中說的『平等大慧』，還有說為取證真如的智慧。唯有得到這樣的智慧，始能真正體悟正法道理，當正體悟正法道理時，本是空寂而不可言說的，因為沒有其他的名目可說，所以只好勉強的稱為正法智。在此有人問道：為什麼願於生死流轉中得正法智，而不願超脫生死以求解脫？要知如願超脫生死，不是不可能的事，但是這樣一來，就不能在生死中度生。菩薩不是急求自了的，而是要盡未來際的救度眾生，必須要有正法智予以支持，假定沒有正法智，在生死中流轉，自己都被生死逼迫得透不過氣來，那裏還能在生死

中度生？所以發了菩提心的行者，如得不到正法智，經過相當的時期，就會生起跳出生死的念頭，再也不想在生死中逗留片刻，又怎能長期的在生死中，為眾生不息的奔馳？有了正法智，自己在生死中做得主，就可隨緣度生，不會對生死起怖畏。得正法智，雖亦可說作自己上求菩提的動力，但實際上是為安慰眾生的基石。這「是」勝鬘所發的「第一大願」，亦是極為重要的一願。

勝鬘又對佛說：「我得正法智已，以無厭心為眾生說」。『本為安慰眾生而願得正法智；那末得了正法智，自然要隨時隨地為眾生宣說此成佛的正法』。前得正法智願，可說是屬智慧，此為眾生說願，可說是屬大悲，是為悲智的一對。得正法智，顯示自己已經得到覺悟，為眾生說，顯示以自己所自覺去覺他，是為自覺覺他的一對。覺他主要的是為眾生說法，一個真正發心的菩薩，不論在什麼地方，不論在什麼時候，只要求佛法者願意聞法，有一個人就對一個人說，有十個人就對十個人說，有百個人就對百個人說。不要以為說法是很容易的，實在並不是簡單的事。講經講得久了，便會生厭煩心。如有些聽經的人，覺得坐著聞法，不能東走西走，而聽又聽不懂，認為是很辛苦的，於是生厭煩心，且也不想聽經，還是在家看看電視比較有興趣。或者有人聽經聽得久了，以為聽來聽去，都是這些道理，沒有什麼聽頭，不如在家搓搓麻將，或者為死人結緣，來得更有意義，因而一向自說是最歡喜聽經的，也就懶得去聽經了，當知這也是厭煩心。至於說法者的生厭心，或者由於確是講得太久了，儘管很仔細的為眾講說，自己不知講了多少次了，但是聽眾仍然聽不懂；或是自己雖肯發心說法，但是聽眾寥寥無幾，於是想到這樣說法有什麼意思？因而就會捨棄眾生，不願再對眾生說法。像這樣的菩薩行者，久而就要成為敗壞菩薩。如文殊開示善財童子，首先要以無厭足心，參訪諸方的大善知識。《青年佛教與佛教青年》一書中說：『不過，你要學普賢行，我可以教你一個基本方法，就是要從參求善知識著手。要有廣大的無厭足心，求之若渴，不斷的去參訪、學習。除了明眼的師友，什麼都不能引你走入正道』。參訪善知識，尚且要有無厭足心，為眾生說法，怎能沒有無厭足心？敢說不論做什麼事，一旦有了厭患心，就不能再繼續的做下

去。一般世事尚且如此，何況是度生大事？當更不能生起厭心，厭心什麼時候生起，度生工作就會停止。勝鬘深深的了解這點，特立『以無厭心為眾生說』的願心，「是名第二大願」。

勝鬘復對佛說：「我於攝受正法」時，願「捨身命財護持正法」，這可說是護法的大願。為佛弟子，不論在家出家，都有護持正法的責任。佛法流行世間，由於時節因緣，有時極為隆盛，有時非常衰弱。衰弱的原因，或遭邪魔外道的打擊，或受暴惡政治的摧殘，或是由於內部的腐化。不論出於什麼原因，見到佛法衰弱，佛子就得發心護持正法，使正法之光永耀世間。對於正法如何護持？一、捨身護法，如我人體力可以做得到的，儘量運用自己的體力，精進不懈的推動正法之輪，使佛法流行到世間的每一角落，或以自己的身體施人，或願代諸眾生受無量苦，讓一般人感到佛法行者的希有難得，因而真誠的來信奉佛教。二、捨命護法，如為了護持正法，使正法久住世間，就是犧牲自己的生命，亦在所不惜。如諸菩薩的捨頭目髓腦，歷代高僧的捨身為教，都是這一嚴持正法的精神表現。三、捨財護法，如佛教有需要金錢時，或做慈濟事業，或做弘化工作，或辦佛教教育，或發揚佛教文化，為佛子者，都應隨分隨力的，拿出自己的錢財，協助佛教事業的開展，使諸眾生來歸信佛法。總之，見到佛法的衰弱，就得犧牲自己的體力、生命、錢財，來護持正法，唯有護持正法，才能攝受正法。假定認為學了佛，什麼事都不要做，坐在家中等待佛菩薩的保佑，老實不客氣的說，那是不能得到佛法受用的。當知現實的身命財，都是無常敗壞的，不會為你永遠所有的，為什麼不施捨這些以護持正法？勝鬘深深的了解這點，特立『捨身命財護持正法』的願心，「是名第三大願」。初願重在自行，次願重在化他，此第三願通於自行化他。這話怎講？因為自行欲得金剛身，必須護持正法，化他令他亦得金剛身，同樣需要護持正法，唯有正法，能使自他得金剛身，正法對於佛法行者，有著這樣的重要性，怎能不捨身命財以護持？

戊二 如來印成

爾時，世尊即記勝鬘：三大誓願，如一切色悉入空界，如是菩薩恆沙諸願，皆悉入此三大願中，此三願者，真實廣大！

當勝鬘發願以後，「時世尊」覺得她所發的大願，確是極為希有難得的，但在眾生的立場，有的也許不知這三願的廣大無涯，所以特地「即」為「記」別說：你發的這「三大誓願」，猶「如一切色」的「悉入空界」一樣。一切色，總指內而根身、外而器界的諸有質礙的物質。宇宙萬有的一切，大如山河大地，小如一粒微塵，乃至中間的森羅萬象，無一不是存在空間的，離開了空間，一切有質礙的物質，就不能存在，所以空間是徧於一切色法的。「如是，菩薩」所有的「恆沙諸願，皆悉入此三大願中」，其道理也是如此。恆沙諸願，顯示佛菩薩所發的大願，如恆河沙那麼多，多得無法可以計算。雖說多得如恆河沙那樣，但都可以含攝在這三大願中。三願如虛空界，諸願如眾色法。虛空界徧於一切色法，等於三大願徧於一切諸願。所以不能把這三大願，看得很平常、很簡單，其實是廣大無邊的，能統攝菩薩一切大願的。因此接著說：「此三願者，真實廣大」！設認為勝鬘只發了三願，沒有什麼了不起，不值得怎樣重視，那就是大錯特錯！

佛為什麼要在這兒顯示此三願的真實廣大？當知菩薩的發願，是以菩提心為體的，而菩提心的出發點，不外以上求佛道，下化眾生的兩大目的。勝鬘所發的三大願，正好合此兩大目的。如願得正法智，就是上求佛道，願以無厭心為眾生說，就是下化眾生。發菩提心的動機，當然有多種不同，通常所常說的，是緣眾生苦發菩提心，與見佛法衰發菩提心。『菩提心願，重要在救濟眾生，護持正法。見眾生苦而發心，就是為眾生說；見佛法衰落而發心，就是不惜身命護持正法。這也就是為人與為法。總括的說：得正法智是大智慧，為眾生說是大慈悲，捨身命財護持正法，是大勇大精進。這三者，是菩提心的內容，所以三大願，能統攝菩薩的一切大願』。古德亦有這樣分別的：第一大願是自行願，成上攝律儀戒；第二大願是化他願，成上攝眾生戒；第三大願是護法願，成上攝善法戒。雖說有這種種的分別，但最根本而扼要的說，還如勝鬘自己說的，是為安慰無量眾生而發這樣的大願。如說：『菩薩所以興願者，為欲安慰眾生故也。眾生既處生死，無歸無救常有恐怖，今以大願攝受安慰』。這是勝鬘發願的真正精神所在！因為上求佛道以及護持正法，目的皆是為的眾生，如說『為利眾生願成佛』，就是顯示此一真

義。

丁三 攝正法行

戊一 略明攝正法願

己一 請說

爾時，勝鬘白佛言：我今當復承佛威神，說調伏大願真實無異。

前面說過：願海要以行山來填，所以現在來講攝正法行。攝受正法，不但是十大受中的最後一受，且亦是三大願的根本要素，離了攝受正法，便無所謂三大願。所以發願後跟著而來的，就是實踐實行。以全經的十五章說，這是第四攝受正法章。攝受正法，要在如何本著願力去實踐，所以科文叫做攝正法行。能如法的實行，就能完成佛道，下化眾生的大願，亦即成就三大願中的大智慧、大慈悲、大勇猛。於中，先是請說。

「爾時」，指佛印證三大願完畢之時。「勝鬘」又稟「白佛」陀說：「我今當復承佛威神，說調伏大願真實無異」。威神，即威德神通力。學佛人常說：佛弟子不論做什麼，要想得到完成，必須祈求佛陀的威德神力加被。上面勝鬘受十大受，發三大願，雖說也曾獲得佛的威德神力加被，但畢竟還是靠本身的力量，宣誓受戒，誠發大願，雖說含有佛力的加被，但在經文中並沒有表達出來。

現在勝鬘要宣說甚深廣大的正法大行，雖說於過去生中行菩薩道時，已知不少正法行應怎樣行，但畢竟還有很多所未證悟的。就以勝鬘為八地菩薩說，八地以前的正法行，固已確切的了解，但八地以上的境界，就不是她所能了知，所以在說正法行時，不得不需求如來的威德神力加被，假定不得佛力加被，就不能說正法大行，可見求佛加被，是非常重要的。

有人提出這樣問題說：佛是有能力說這大法的，勝鬘是沒有能力說這大法的，乾脆佛陀自己說就好了，為什麼要無力的勝鬘仰承佛力來說？解答這問題是這樣的：假定眾生聽佛宣說這樣的大法，那就會感到是法甚深，既然唯佛能說，當亦唯佛能知，不是我們根鈍慧淺者所能了解，我們還要學這樣的大法做什麼？豈不是自絕於正法門外？現由勝鬘仰承佛力加被而說，想來

我們亦會了解這大法的，所以須勝鬘說此正法。同時勝鬘想到，欲令聽眾對這生起信心，必須說明是承佛威神，因得如來威神加被所說，則勝鬘所了解的，如佛所解的一樣，勝鬘所說的，等於是佛說，聽眾就會信任勝鬘所說，所以特由勝鬘來說。

調伏，在印度叫做毘奈耶或毘尼，是指勝鬘前面所受的十大受，亦即是戒。有戒約束身心，便能把身心調伏柔順，不致違犯自己所受戒，所以稱為調伏。大願，是指勝鬘前面所立的三大願。調伏是戒，大願是願，從表面看似有不同，但從究竟根本處說，都是真實無異的攝受正法，沒有什麼不同的。真實無異四字，不能從表面上，解說為真實沒有差別的意思，而是諸法空性，諸法實相，一真法界，真如，法性等的異名。明白這個，可這樣說：在事相上，十大受是十大受，三大願是三大願，兩者是截然不同的，但實際上，調伏與大願，都是真實無異的攝受正法，很難分出兩者的差別何在。但在菩薩行中，十大受屬於戒，三大願屬於願，所以勝鬘在前分別自誓。因為同是攝受正法，要將其圓滿的說出，確是很不容易的，所以必須求佛的威力加被，始能源源本本的說出，不會違背正法。

己二 許說

佛告勝鬘：恣聽汝說。

「佛」經她的誠意請求，就「告」訴「勝鬘」說：你既要說調伏大願，那就照著你的意思，毫無保留的，要怎樣說就怎樣說（恣），我絕對「聽」許「汝說」，我相信你所要說的，必定是合於正理的。

己三 正說

勝鬘白佛：菩薩所有恆沙諸願，一切皆入一大願中，所謂攝受正法。攝受正法，真為大願。

「勝鬘」得到佛陀的慈悲許可，立即就又稟「白佛」陀說：前面如來雖說『菩薩恆沙諸願，皆悉入此三大願中』；但我從根本究竟處探究，深覺「菩薩所有」的如「恆」河「沙」那樣多的「諸願」，實際「皆入一大願中」。而這一大願不是別的，即是「所謂攝受正法。攝受正法」，才是「真」實無

異的「大願」。由勝鬘的這一說明，可知攝受正法願，是深而且廣。『深則言忘慮絕，廣則無德不苞』。所以願雖很多，但總攝為一願，因為有了攝受正法願，自然就會上求佛道，下化眾生，見到佛法衰時，自然也就肯犧牲身體、性命、錢財，以護持正法。正因如此，才有資格叫做大願。是以為佛子者，不論住持或護持佛法，都要發攝受正法願。未了正法是什麼前，應要多聞正法，已明白了正法以後，就當多弘正法，進而悟證正法，才能得到成佛。佛之所以為佛，是由悟證正法。今日我們從佛學習，如不發攝受正法願，那你希望會落空的，如不想希望落空，完成自己的心願，必要發攝受正法願，從聽聞、了解、弘揚正法中，達到悟證正法，就完成了你攝受正法的大願。

己四 讚說

庚一 正歎所說深妙

佛讚勝鬘：善哉！善哉！智慧方便，甚深微妙，汝已長夜殖諸善本，來世眾生久種善根者，乃能解汝所說。

「佛」陀聽了勝鬘的正說，於是立即「讚勝鬘」說：「善哉！善哉」！你講得好極了，你講得好極了！你之所以講出這樣深妙的道理，證知你的「智慧方便」，是「甚深微妙」的。智慧與方便，是一法而非兩法，如要分別：智慧是體，方便是用。龍樹《智度論》中舉喻說：智慧譬喻黃金，方便如熟練了的金子，可作種種莊嚴的飾物，形態有了不同，本質還是一個。悟證正法的，是智慧的功用，當以智慧悟證正法時，本不可用語言文字表達的，但不說眾生始終無法了解，於是運用善巧方便，適應眾生的程度，一句一句的吐露出來，使眾生依稀彷彿的，得以了解正法，這是方便。沒有甚深微妙的智慧，不能證悟正法，沒有極為善巧的方便，不能宣說正法，所以兩者都是不可缺少的。古德對這有多種的解釋：有說實智是智慧，權智是方便；有說照真諦的是智慧，照俗諦的是方便；有說照二諦的是智慧，隨機宜利益他的是方便；有說修到圓滿成就的是智慧，在修學中尚未成就的是方便。雖有不同的解說，只是智慧的一體兩面，並非是說方便為另一法。

還有一種說法：如實了知正法的，是智慧的功能，但要如實法相那樣的說出，由於眾生的根劣，很不容易的做到，必須運用善巧方便，作不了義，不盡然的說法，眾生始能有所領會，所以稱為方便。『勝鬘能如實知攝受正法，能了知從一乘而出生諸乘，諸乘終入一乘，所以讚她的智慧方便，甚深微妙』。智慧證正法理，所以名為甚深，方便善能巧為宣說，所以稱為微妙。不過據本經的經文看，智慧與方便，實都可以說為甚深微妙的。

勝鬘怎麼會有這樣甚深微妙的智慧方便？這自不是偶然的，實是由於「汝已」在生死「長夜」中，種「殖」了福德智慧的「諸善本」，意即顯示勝鬘不只在現生中修諸菩薩行，早在過去多生多劫已修菩薩行，而種下了很多的福德善根，如用《金剛經》上說：『不於一佛、二佛、三、四、五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根』。要知任何一個行者，假定不種福德善根，那是不能得到智慧方便的。勝鬘具有甚深微妙的智慧，證知已種很多善根。

勝鬘以甚深微妙智慧方便所說的攝受正法，不論說得怎樣善巧，未「來世」中的「眾生」，如在前生沒有種多善根，還是沒有辦法理解得到的，一定要「久種善根者，乃能」理「解」你「所說」的深義。經中說的末世眾生，是指末法時代眾生。如這部經流傳到末法時代，眾生有機會聽到此經，假使沒有種過善根的，無論怎樣都不會聽懂，如已種深厚善根的，那就不論說得怎樣深妙，總歸是能聽懂的。很多聽經的人常這樣說：聽經我本想聽的，但聽來聽去總是聽不懂，與其枯坐在那兒聽不懂，倒不如不聽。話雖說得似乎有理，但是這末一來，你永遠聽不懂正法，不特現生聽不懂，來生仍是聽不懂，長期不解正法，而想悟證正法，自是幻想夢想。所以有機會聽聞正法，聽得懂固要聽，聽不懂更要聽，不可因聽不懂就不聽。

庚二 引歎所說同佛

汝之所說攝受正法，皆是過去、未來、現在諸佛已說、今說、當說，我今得無上菩提，亦常說此攝受正法。

勝鬘所說的攝受正法，不論是怎樣甚深微妙，但她畢竟還是一位菩薩，一般眾生對她所說的，難免生起是否靠得住的疑問，佛為加強一般眾生對勝鬘的信心，特別引歎她所說與諸佛所說，是一模一樣的，所以說「汝之所說攝受正法」，不是你勝鬘的獨自創說，而「是過去」諸佛「已」經「說」過的，「未來」諸佛所「當」要「說」的，「現在諸佛」，「今」正在那兒「說」的。由此可以顯示勝鬘所說是很殊勝的，不是自己不知而隨便說的，吾人對之應特別的重視。現在諸佛，不用說，是包含釋迦牟尼佛的。如此，為什麼又說「我今得無上菩提，亦常說此攝受正法」。這是表示此娑婆世界，是以釋迦佛為說法主，所以特別把自己提出來單獨說，以證明勝鬘所說是真實不虛的。如大眾問佛怎樣才能得到佛果，佛亦必同勝鬘所說要攝受正法，勝鬘夫人說的，等於替佛說的，如果要佛來說，所說亦必同於勝鬘。這樣，不但堅定我人對勝鬘的信心，亦顯勝鬘所說法門正確，值得我們信受奉行。

庚三 結歎所說功德

如是我說攝受正法所有功德，不得邊際，如來智慧辯才亦無邊際。何以故？是攝受正法，有大功德，有大利益。

「如是」，根據上面種種分別，所以「我說攝受正法」是有功德的，且其「所有功德」，如虛空一樣的「不得邊際」，不如持五戒、行十善、修四禪八定的功德有限有量有邊際的，亦不如聲聞、緣覺二乘聖者所得功德有量有所邊際。無邊際的廣大功德，不說眾生不能測度其底，就是二乘以及權乘菩薩的智慧，同樣無法探求它的究竟。不過，「如來」已經證得具有無邊功德的正法，不特內證的「智慧」是無邊無際的，就是外化的「辯才，亦」是「無邊」無「際」的。平常說佛的智慧廣大無邊，或問這是從什麼地方來的？當知即從悟證正法而來；平常說佛有無礙辯才，或問這是從什麼地方來的？當知亦從悟證正法而來。原因所悟證的正法，既然具有無邊的功德，能證正法的智慧及宣說正法的辯才，自然亦是無邊無際的，唯有智慧辯才無際無邊，始能圓滿了知正法的功德，始能圓滿說出正法的功德。如是能證所證，能說所說，方可說為相應。現在勝鬘以有邊之德，說無邊之德，確極希有。

「何以」如來的智慧辯才是這樣的無量無邊？因為「攝受正法」，體具恆沙功德，實在「有大功德，有大利益」，無量無邊，不可思議；佛的智慧辯才，是從攝受正法而來，當然也就無限無量無有邊際了。所以我們要想得到智慧辯才，必須要從攝受正法下手，以求悟證正法，然後自然得到像佛一樣的無邊智慧，無邊辯才。

戊二 廣明攝正法行

己一 法大

庚一 請說

勝鬘白佛：我當承佛神力，更復演說攝受正法廣大之義。

到了這時，「勝鬘」又稟「白佛」陀說：「我」今「當」再仰「承佛」陀的威德「神」通之「力，更復演說攝受正法」的「廣大之義」。攝受正法的廣大義，是甚深微妙不可思議的，嚴格說來，唯有最高的佛陀，始能窮其底蘊，始能盡說其義。現在勝鬘要再演說，單憑自己的力量，根本是做不到的，必須請佛三業加被，所以說承佛神力。前已簡單說過，現欲詳細宣說，所以稱為更復演說。攝正法行的一段文中，主要是講明願與行，願只略略的一說，如『前直明菩薩所有恆河諸願，皆入一大願中，所謂攝受正法』，所以是略；行是詳細的解說，如『從此已去，曠舉法喻而解釋之』，所以是廣。這樣說來，可知前是略明攝受正法，從此以下是廣明攝受正法。還有前說攝一切願行同入實相正法，顯示攝用歸體的意思，在實相正法理體中，言忘慮絕而常寂滅相的，現說正法的廣大意義，顯示從體起用的意思，在起諸法的妙用中，能出生一切五乘的因果，因而現更廣說攝受正法。

庚二 許說

佛言：便說。

這是如來的許可。勝鬘因向佛陀請求，「佛」陀即答應她「言」：汝欲更復演說，那你「便說」好了，我會以威德神力加持你，讓你將攝受正法的廣大義，說得更為清楚，以使一切眾生，皆能有所領悟。

庚三 正說

辛一 總示

勝鬘白佛：攝受正法廣大義者，則是無量，得一切佛法，攝八萬四千法門。

到此，勝鬘就將法大的廣大義，真正顯示出來。不過解釋這段文，古德有兩種說法：一說廣大是總，無量，得一切佛法，攝八萬四千法門三者是別。意即以別釋成於總：如說什麼是廣大？文中當即以無量，得一切佛法及攝八萬四千法門為答，所以說是廣大。一說就通而言，不過唯一正法，就別而言，則有廣大，無量，得一切佛法，攝八萬四千法門四義。雖有這兩種不同的說法，但據經的文義來說，不需作這樣的分別，只要作這樣的解釋：所謂「攝受正法」的「廣大義」，究竟是什麼意思？勝鬘自己答復說：「則是無量」義。無量即廣大，廣大即無量。無量也好，廣大也好，不外是說明「得一切佛法，攝八萬四千法門」。一切與八萬四千，都是代表多的數目，亦是無量的別名，無量所以廣大，廣大即是無量。

佛法行者，只要依於攝受正法（大乘）去行，到達悟證正法的時候，必然就能得一切佛法，而所得的一切佛法，就是前面三義中的正法，亦可說為如來的證正法。得一切佛法的大聖，不是自己專門在享受法樂，必須還要將這所得的一切佛法，為各別不同的眾生說出來。佛為眾生所說的法門，雖有無量無邊的那麼多，但通常總是說為八萬四千法門。如《大乘賢劫經》中說的八萬四千波羅密；《大毘婆沙論》中說的八萬四千法蘊，都是即此八萬四千法門，亦即代表如來所說的教正法。所以一切佛法雖多，要不外於證正法與教正法的二者。證正法，是如來親自證悟所得的正法；教正法，是如來從大覺海中所流露出來的正法。說到八萬四千法門，門門都可對治眾生的毛病。印順大師在《勝鬘經講記》中說：『門有開通關閉二義。佛說法，也有此二義：如說離惡生善；離染成淨；離生死入涅槃；遠離戲論，通達真實；所以稱法門。八萬四千法門，從攝受正法中出生。此即三義中的波羅密義』。在此還應了知的，即八萬四千，是代表多數，不能肯定的說為不多不少的剛好是八萬四千。雖則如此，但可說此八萬四千無義不攝。

辛二 別說

壬一 攝受正法即正法

癸一 舉喻

子一 大雲注雨喻

譬如劫初成時，普興大雲，雨眾色雨及種種寶；如是攝受正法，雨無量福報及無量善根之雨。

上是總示，此是別說。於別說中，先講攝受正法即正法。為使我人易於了解起見，特先舉出四個譬喻說明。《法華經》說：『諸有智者要以譬喻而得開解』。甚深的法義，不特愚笨的人，要舉喻才了解，即有智慧的人，亦需舉喻方知。所舉的譬喻，大都是屬事相方面，聽了容易領會，領會了事相的譬喻，對於高深的義理，自然就可比類而知。第一個譬喻，是大雲注雨喻。

「譬如劫初成時，普興大雲」：雲與雨有著密切的關係，只要有了烏雲出現在空際，跟著就會有雨要落下來，這是誰都知道的世間常識。但這裏所說的雲雨，不是指普通所見的雲雨，而是劫初成時所有的雲雨。

我們住的這個世界，依佛法說，有成住壞空的四個過程，每個過程，約經二十個小劫的時間。當世界由壞而空的時候，空劫經過二十小劫的時間，由於眾生的業感，就又漸漸的成立起來。當此世界剛剛成立的時候，從空無所有的虛空中，有大風的生起，即此所起的大風，在虛空中鼓蕩不已，於是大雲瀰漫，跟著而來的，就是從大雲中「雨（落下的意思）眾色雨及種種寶」。現在我們所常見到的雨，是一滴一滴的落下來，如同清水一樣，根本沒有顏色，但初成立的世界，其空中所下的雨，是有各種不同顏色的，真可說是五彩繽紛，非常美麗壯觀，好看極了。不但雨眾色雨，且還落下種種的寶物。是諸寶物，不是直從虛空如雨一樣的落下，而是從所落下的眾色雨水漸漸，凝結而成的。因雨水的顏色不同，就有種種不同顏色的珍寶。

依於經論所說，我們這個世界，以須彌山為中心，四方有四大部洲：東方是東勝身洲，由所降的黃金色寶所成；南方是南贍部洲，由所降的琉璃色寶所成；西方是西牛貨洲，由所降的白銀色寶所成；北方是北拘盧洲，由所

降的水晶色寶所成。洲是洲渚，顯示四洲都是水中的高原，因須彌山是在香水海的中間，圍繞於須彌山的四洲，當然只是從海中所浮起的高原，所以說之為洲。

「如是攝受正法，雨無量福報及無量善根之雨」，這是合法。佛法常勸修學聖道的人，要多培福德，要多種善根，因而福德善根都是無量的。合上喻說：無量福報，如上所說的種種寶；無量善根，如上所說的眾色雨水。是諸福德善根之雨，是從什麼地方落下來的？都從攝受正法大雲而產生出來的。從攝受正法中，為什麼會雨無量福報及無量善根之雨？當知攝受正法的正法，不是眾生現在所有的，是由無始以來所具有的，是以這裏所說的正法，不要把它看成很普通，而是眾生本具的如來藏，過去因被其他的蒙蔽，無法產生無量福德及無量善根。

因此，無始來在生死中流轉的眾生，雖不斷的在雜染法中打滾，但從沒有離於本來清淨的正法，正法是眾生無始來法爾本具的，所以喻為劫初成時。印順大師在《勝鬘經講記》中說：『生死眾生所以能有善因、善果，能發菩提心、修菩薩行，以至成佛，即因眾生無始來成就了攝受正法，而起隨順法性的一切淨德』。所以任何一個眾生，只要接觸到佛法，就可從攝受正法中，把本來具有的正法，使其發生功能作用，福德善根，自然而然的出生增長。這麼說來，我們現在學佛，必須要修學攝受正法。福德善根，雖有人天、二乘、菩薩、佛的差別，但都從攝受正法而來，苟不攝受正法，不但佛菩薩的福德善根難以成就，就是人天的福報善根亦不易獲得。

子二 大水起世喻

世尊！又如劫初成時，有大水聚，出生三千大千界藏，及四百億種種類洲。如是攝受正法，出生大乘無量界藏，一切菩薩神通之力，一切世間安穩快樂，一切世間如意自在，及出世間安樂劫成，乃至天人本所未得，皆於中出。

勝鬘復尊稱「世尊」說：「又如劫初成時」，因為起大雲而降大雨，於是世間「有大水聚」。積聚的大水，漸漸的凝結，「出生三千大千界藏，及

四百億種種類洲」。關於世界的成立，佛法和現代科學所說，自然有所不同，現在且依佛教來說：我們現在住的這個世界，經中告訴我們是這樣的：以須彌山為中心，環繞在須彌山的四面有四大洲，在須彌山的中腰，有日月的旋轉，在須彌山的山上，有四天王及忉利的二地居天，離須彌山的地面，有夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天的四空居天，是為欲界，成為一小世界，如是像這樣的小世界，數至一千個，名小千世界，上有初禪，大梵天王為小千界主。再由一個一個的小千世界，數至一千個，名中千世界，上有二禪天。更從一個一個的中千世界，數至一千個，名大千世界，上有三禪天。大千世界，是由小千、中千而成為大千的，所以名為三千大千世界，如是三千大千世界，總共有一百億須彌山，每一須彌山有四大洲圍繞，所以就有四百億種種類洲。由於各洲地形不同，所以稱為種種類洲。由於一切人物，都在三千界內包含，所以稱為大千界藏。

其次，以法合上喻說：「如是」，由於眾生於無始來的「攝受正法」，所以就從正法中「出生大乘」的「無量界藏」。大乘法廣大無邊，世出世間的一切善因善果，無不含攝在大乘法中，如四百億種種類洲，無不含攝在三千大千界藏內。然從攝受正法中所出生的究竟是什麼？約有下面的四類：

一、出生「一切菩薩神通之力」：《法華經．信解品》說：『於菩薩法，遊戲神通』，所以凡是高級的菩薩，都有廣大的神通之力。神通稱為遊戲者，因為遊戲是自在義，有了神通妙用，必然自在無礙，要怎樣就怎樣，不會受到任何的阻礙，而這亦即菩薩行用的差別。

二、出生「一切世間安穩快樂」：這是指人間的善因善果。有說：世間的善因名為安穩，世間的樂果名為快樂。這樣的分別，固沒有不可，但實際是沒有危險沒有恐怖的意思，因為一個人肯得向上向善，不做任何不道德的行為，自然沒有危險及諸恐怖。

三、出生「一切世間如意自在」：這是指諸天的快樂果報。諸天勝過人類者，約有兩點：一是顯示他們具有深徹的禪思，不同人類經常在動亂中，一是顯示他們具有報德神通，而所受用的非常滿足，要想得到什麼，就可得

到什麼，是為如意自在，亦即世間的作用殊勝。

四、出生「出世間安樂劫成」：這是指二乘聖者所得的涅槃快樂。聲聞人修四諦法所得的，緣覺人修緣起法所得的，雖說不是究竟安樂，但因已斷除煩惱障，破掉我執，遠離生死的大患，不再有世間種種不適意的痛苦，所以同樣得到出世間的安穩快樂。

如上四法，從菩薩的神通之力，「乃至」出世間的安穩快樂，以及「天人本」來「所未得」的如意自在，安穩快樂，當知「皆於」攝受正法「中出」生的。假定沒有攝受正法，要想有上四法的出生，絕對是不可能的，可見攝受正法的重要。菩薩神通之力等的四者，如四百億種種類洲；四百億的種種類洲，皆是依於三千大千世界藏而有，等於菩薩神通之力等的四者，皆是從攝受正法出生。

子三 大地持重喻

又如大地，持四重擔。何等為四？一者大海，二者諸山，三者草木，四者眾生。如是攝受正法善男子善女人，建立大地，堪能荷負四種重任，喻彼大地。何等為四？謂離善知識無聞非法眾生，以人天善根而成熟之；求聲聞者授聲聞乘；求緣覺者授緣覺乘；求大乘者授以大乘。是名攝受正法善男子善女人，建立大地，堪能荷負四種重任。

第三譬喻是：「又如」大水凝聚所結成的「大地」，能夠任「持四」種極重的「重擔」。「一者」任持「大海；二者」任持大地上所有的「諸山；三者」任持大地上所有的花「草」樹「木」，一切花草樹木，無不生長在大地上；「四者」任持生存在大地上的一切「眾生」，諸如人類以及各類畜生等，無不是居住在大地上，沒有大地，大海、諸山、草木、眾生，就將無法存在，所以大地負了很重的任務。

以法合喻說：「如是」，若諸「善男子善女人」，果真發「攝受正法」心，修學大乘菩薩行，做個名副其實的菩薩，那他就和「建立大地」一樣，「堪能荷負四種重任」。荷是擔荷，就是擔在肩上；負是背負，就是揹在背上。如下所說四種極重的擔子，攝受正法的菩薩，能毅然決然的一肩擔起，

「喻彼大地」，能擔四種重擔一樣。菩薩所負的四種重任是什麼？下面一一解說。

一、「謂離善知識無聞非法眾生，以人天善根而成熟之」：眾生的範圍本是很廣泛的，在人類言，當然是指人說，做人理應做個像樣的人，但這要如法合理的去做，如不如法好好的做人，那就要成為無惡不作的人，亦即經中說的非法眾生。然而，人為什麼會做出損人利己的事？原因在於無聞，以現在話說，就是沒有知識，從無知識而引發不正當的行為。無聞，以佛法說，就是沒有聽聞如來的正法，因而不能辨別邪正、是非、好壞、善惡，以致做出種種不正當的行為，自己還不知道。對於是非等的辨別，不如一般所想像的那樣容易，要有相當的智慧才行。在佛陀的正法中，到處告訴我們何者為是，何者為非等，所以必須多多的聽聞正法，從聽聞正法中得到智慧，能清楚的分析善惡，辨別邪正，是善是正的就去做，是邪是惡的就不做，自然成為一個行為端正的人。做人為什麼不會聽聞佛法？根本原因在於遠離善知識。經中到處說，修學佛法者，應多親近善知識，就是不學佛的人，亦應多與好人接近，跟好人學。如遠離善知識，那你所接近的，必然是惡知識，惡知識不會把人帶上正路的，於是為非作歹，造下種種罪惡。可是對於這類眾生，要不要加以攝化？當然是需要的，不過還不能以出世的聲聞緣覺去感化，至於教化修菩薩行成佛，當更談不上，只好以人天乘法，來教化這些眾生，使令歸依三寶，守持五戒，明因識果，修習布施，修四無量心，令種人天的善根，成就人天的善果。這是學佛的初步，亦是做人的基礎，如這做不到，不說要成佛作祖，就是現實做人亦做不好，來生想要保持人身亦成問題。本此可知：佛法雖深廣無涯，然實以人天乘法為基，看來是很淺近，而實在極為重要，不可稍有忽視！

二、「求聲聞者授聲聞乘」：通常說到出世三乘法時，首先是說聲聞乘者。謂於無量無邊的眾生中，如有一類眾生，想要求得聲聞聖果，特來親近菩薩，菩薩就當授予聲聞乘的四諦法門，使之知苦，斷集，證滅，修道，本此修學的程序，以證得阿羅漢果。聲聞，如向所說，是指聞佛說法音聲而證聖果者。《法華論》中說有四種聲聞：㈠、決定種性的聲聞，亦即《深密經

》中所說一向趣寂的聲聞，是不能迴小向大的。㈡、增上慢的聲聞，是指修得四禪的凡夫，本未證得聖果而誤以為已得阿羅漢果，是大增上慢者，實際是不夠資格叫做聲聞的。㈢、退已還發大菩提心的聲聞，亦即不定種性者，是可迴小向大者。㈣、應化的聲聞，就是佛菩薩為引實際的聲聞修學佛法，特地示現聲聞身作為他們的楷模。

三、「求緣覺者授緣覺乘」：出世的三乘，以緣覺居中，所以有的地方稱為中佛。謂於無量無邊的眾生中，如有一類眾生，發心志求緣覺聖果，特來親近菩薩，菩薩就當授予緣覺乘的十二因緣法門，使從逆順因緣的觀察，突破緣起的鉤鎖，通達緣起的無我，而證得緣覺聖果。緣覺有處名為獨覺，是指出於無佛之世，無師而獨自覺悟的，特名獨覺。獨覺有兩種：㈠、部行獨覺，就是本來修學聲聞乘的，到了得果的時候轉名獨覺。㈡、麟角喻獨覺，是指修百大劫菩提資糧，而後證得聖果者。

四諦與十二因緣，從名相看，似有差別，但從內容分析，二者實有相通的地方。四諦是十二因緣的歸納，十二因緣是四諦的演繹。所不同的：修學四諦法，從觀苦果下手，以至觀到道諦；修學緣起法，是觀眾生在生死中不息流轉的原因，發現它的原因，給與原因的擊破，就可獲得解脫。這就所修的法門說，如約能證的行者說，聲聞行者雖以個己的解脫為主，但還喜過團體的生活，如佛世的聲聞行人，大都是在僧團中，過著如法如律的嚴肅生活。至於緣覺行者，喜愛離群獨居，愛住茅蓬岩洞，願在深山窮谷，所謂居於阿蘭若的寂靜處，就是此意。

再從說法不說法方面講：一般以為二乘聖者，是都不為眾生說法，殊不知事實不是這樣，真正不肯為眾生說法的，只有獨覺乘的根性，至於聲聞行者，雖不像菩薩專為說法利生，但亦隨分隨力的遇緣而說，還有緣覺行者，說法固不怎樣積極，可是亦常現通利生，是為二乘聖者的不同。說到所證所得，二乘聖人大體是相近的，就是同斷煩惱障，同悟生空理，同得擇滅無為

四、「求大乘者授以大乘」：菩薩為出世三乘的最高一乘，而以上求下化為其修學的目的。謂於無量無邊的眾生中，有人發菩提心，行菩薩道，專

志求學大乘法門，大乘菩薩既以教化眾生為己任，現在遇到這類眾生，應授予自己所修學的大乘法門，不使求者有所失望。

菩薩能攝化這四類眾生，「是名攝受正法善男子善女人，建立大地，堪能荷負四種重任」。所謂四種重任，就是前面曾經講過的離善知識無聞非法眾生等。這四種重任，沒有相當的道力，是決擔負不起的，不但修人天乘的眾生不堪擔當，就是修聲聞緣覺乘的亦擔當不起，唯已攝受正法而已發了菩提心的菩薩始克擔當。

世尊！如是攝受正法善男子善女人，建立大地，堪能荷負四種重任，普為眾生作不請之友，大悲安慰，哀愍眾生，為世法母。

這是結讚菩薩。此文值得注意的，是「普為眾生作不請之友」。友，在世間說，就是朋友。人與人接觸發生朋友的關係，你需要我的幫忙，我需要你的幫忙，彼此有互相要求幫忙的可能。如某某有事請你幫忙，你能認真的去做，就是知己朋友。可是菩薩要作不請之友，即菩薩發現那個眾生有困難、災厄、危險，當即無條件的，自發自動的，不須對方的請求，就去為眾生解除困難等，而且不是為一個兩個眾生，是普為一切眾生作不請之友。所以悲心深重的菩薩，只問自己能不能為眾生幫忙，不問眾生來不來請求。肇公說：『真友不待請，如慈母之赴嬰兒』。菩薩行者，如待眾生請求，然後才去幫忙，就與悲願不相應，而為眾生所不尊重，不過經中亦有說到待請方說，古德對這曾作這樣分別：『待請方說者，顯菩薩重法之心，不待請者，顯菩薩大悲敦至；又待請者，令前人重法，不待請而說者，令物尊人』。待請不待請，看實際情形，是也沒有一定的。如眾生有痛苦，菩薩為他解救，或有以為這是菩薩的自找麻煩，人家沒有請你，你去多事做什麼？在真發心的菩薩聽來，並不以此為意的，因在菩薩的悲願中，只問是不是有益眾生，有益於眾生的就去做，毫沒有附帶作用夾雜在裏面，何在乎眾生的請求？

菩薩為什麼要這樣作不請之友？原因人生在世間有種種的怖畏，菩薩不忍眾生長期受怖畏襲擊，特以「大悲」心去「安慰」眾生，使眾生不再感到怖畏；同時看到眾生受苦受難，不得不盡力的去解救，予以種種的安慰，可

說這完全是為「哀愍眾生」做出發點的。當知在苦難中的眾生，一旦得到菩薩的安慰，內心自然就有說不出的快樂。為大悲心之所驅使的菩薩，隨時都為眾生作不請之友，從來不會放棄任何一個苦難中的眾生。

「為世法母」，是說為一切世間的正法之母。母是能生的意思，如世間的母親能生子女；從菩薩的慈悲教化中，能出生人天乘法，聲聞乘法，緣覺乘法，菩薩乘法，所以稱為法母。如沒有菩薩，就沒有四乘大法的出生，我們怎能修人天乘法等而得佛法的受用。是以凡受到菩薩教化的，對菩薩都應如對自己母親一樣的，予以感恩、尊重、侍奉。嚴格說來，菩薩比親生的母親恩德還重，因為世間的母親，只能生養我們的色身，菩薩能滋長我們的法身慧命。如是，世間怎能少了菩薩？

子四 大寶依地喻

又如大地有四種寶藏。何等為四？一者無價，二者上價，三者中價，四者下價，是名大地四種寶藏。如是攝受正法善男子善女人，建立大地，得眾生四種最上大寶，何等為四？攝受正法善男子善女人，無聞非法眾生，以人天功德善根而授與之；求聲聞者授聲聞乘；求緣覺者授緣覺乘；求大乘者授以大乘。如是得大寶眾生，皆由攝受正法善男子善女人，得此奇特希有功德。世尊！大寶藏者，即是攝受正法。

這是第四個譬喻，雖同樣以大地為喻，但前說的大地，是喻菩薩能負四種重任，此中說的大地，是喻眾生的得大寶藏，是依攝受正法的菩薩大地而有。世間所有的金、銀、琉璃、硨磲、瑪瑙、珍珠等寶，都是從大地的礦藏掘發出來，所以說「又如大地有四種寶藏」。什麼寶藏？經中沒有明文說出，只約價值的高低，說有四種的寶藏：「一者無價」寶，顯示它相當的貴重，沒有價值可以說得出的，如佛經中說的摩尼寶珠，那個得到，要什麼有什麼，這不是無價之寶是什麼？「二者上價」寶，如名貴的鑽石等，又如中國說的『價值連城』等寶。「三者中價」寶，這如珍珠寶貝之類。「四者下價」寶，如金礦銀礦等所掘出的金銀等寶。這些都是從大地而有的諸寶，所以說「是名大地四種寶藏」。

以法合喻說：「如是攝受正法」的「善男子善女人」，以正法化導眾生，就如「建立大地」一樣，使「眾生」依於攝受正法的菩薩，而「得」「四種最上」的「大寶。何等為四」？當知就是四種正法。「無聞非法眾生」所得的人天乘法，如下價寶；「求聲聞者」所得的聲聞乘法，如中價寶；「求緣覺者」所得的緣覺乘法，如上價寶；「求大乘者」所得的菩薩乘法，如無價寶。「如是得」四種正法「大寶」的「眾生」，所以能得正法大寶，「皆由攝受正法」的「善男子善女人」，亦即發菩提心的菩薩，經常以正法在世間化度眾生，各類不同的眾生，才能「得此」不同的「奇特希有」的「功德」法寶。事實，菩薩所得的皆是自家所有的大寶，怎麼可說得眾生的四寶？當知這四種正法皆是化他法，雖是各類眾生所得的，但因出在菩薩，所以說菩薩得。然而什麼是大寶藏？勝鬘尊聲「世尊」說：據我所知道的，所謂「大寶藏者」，不是別的什麼，「即是攝受正法」。本此可知：人天、聲聞、緣覺、大乘善法，都由攝受正法而有，亦即從攝受正法出生的，假定沒有攝受正法，人天、聲聞、緣覺、菩薩等法，一切都不可得。

癸二 結成

世尊！攝受正法攝受正法者，無異正法，無異攝受正法，正法即是攝受正法。

攝受正法即正法的一科文，先是舉喻，上面已說，此是結成，以顯四喻。勝鬘到此復尊一聲「世尊」說：「攝受正法攝受正法者」，前四字是牒，是牒前說攝受正法一語而來。前面雖已四處說到正法，但還沒有予以解釋，現為正式解釋攝受的意義，所以特為標出。後五字是釋，如說什麼是攝受正法？當知「無」有別「異」的「正法」，同樣亦是「無」有別「異」的「攝受正法」，因這是不可施設別異的，所以接著說：「正法即是攝受正法」。印順大師的《勝鬘經講記》說：『依此義，判經文為攝受正法即正法，而是解釋得一切佛法義。攝受正法廣大義，就是大乘義。大乘與正法不二；正法即大乘，大乘即正法。正法為諸法實相的異名，即平等平等，一切無差別空性。依此明大乘義，所以即正法而無差別』。行菩薩道者本著諸法空性開顯大乘，所以菩薩真正是為人為法的：為人，是為一切眾生；為法，是為住持正法。

沒有一個攝受正法的菩薩，只是為人而不為法的，因為唯有正法久住，才能真正利益眾生，唯有不斷利益眾生，正法才能久住世間。所以說：為眾生就是為法，為法就是為眾生。通常總以為法為人勸人發心，意即在此。能為法為人的，當下就是菩薩，對於為法為人的菩薩，應當恭敬尊重。

在此所當特別注意的，就是經中所說的無異，是約不二說為無異，不是相似說為無異，因在諸法的空寂性中，正法與攝受正法是沒有差異可說的。不特在理性上是如此，就是在實行上亦然，因為攝受正法，就是證入正法，當正悟證的時候，能證智與所證理，是沒有差別可說的。《大品經》說：『與般若相應，而不見應與不應』，試問如何分別它的差別？《大智度論》說：『緣是一邊，觀是一邊，離是二邊，名為中道』，中道理體有何差別可言？正法是畢竟平等的，廣大眾多的攝受正法，自然也就無有別異。為開顯這一無異的真義，所以特於結成中加以說明。

壬二 攝受正法即波羅密

癸一 總說

世尊！無異波羅密，無異攝受正法，攝受正法即是波羅密。

為明攝受正法的廣大義，應知不但理正法是攝受正法，就是波羅密行法亦是攝受正法，所以攝受正法，其義確很廣大。勝鬘又尊聲「世尊」說：具有廣大義的攝受正法，就是大乘，大乘正法，雖說具有八萬四千波羅密，其要是在六波羅密。不論是說八萬四千波羅密，或者是說六波羅密，都是「無異波羅密，無異攝受正法」。無異波羅密，是明攝受正法不異波羅密；無異攝受正法，是明波羅密不異攝受正法。二者是無二無別的，所以「攝受正法即是波羅密」，波羅密即是攝受正法。

大乘為什麼即是波羅密？《智論．摩訶衍品》說：『六波羅密，是菩薩摩訶薩摩訶衍』。又說：『般若波羅密，摩訶衍一義，但名字異；若說般若波羅密，說摩訶衍無咎。摩訶衍名佛道，行是法得至佛，所謂六波羅密；六波羅密中第一大者，般若波羅密……若說般若波羅密，則攝六波羅密；若說六波羅密，則具說菩薩道，所謂從初發意，乃至得佛』。又說：『般若波羅

密最大故，說摩訶衍，即知已說般若波羅密』。《智論．釋勝出品》亦說：『是菩薩摩訶薩摩訶衍，所謂六波羅密』。《般若經》中更說：『摩訶衍不異般若波羅密，般若波羅密不異摩訶衍，般若波羅密、摩訶衍，無二無別』。為什麼是無二無別的？當知摩訶衍是無自性空的，般若波羅密亦是無自性空的，空義是一，還有什麼差別？還有《般若經》中，佛命須菩提說般若波羅密，須菩提不直接的說般若，反而大談什麼什麼是大乘，一般聽來好像須菩提沒有依照佛的慈意說般若，但佛卻印成他說：好極了，你所說的大乘就是波羅密。修學大乘者所要修的法門，雖說是很多的，但要不出於六波羅密，而六波羅密就是大乘，所以二者是無異的。

癸二 別說

子一 施波羅密

何以故？攝受正法善男子善女人，應以施成熟者，以施成熟，乃至捨身支節，將護彼意而成熟之。彼所成熟眾生建立正法，是名檀波羅密。

上面總說波羅密，現在別說波羅密。「何以故」，是問攝受正法為什麼即是波羅密？首以施波羅密說，因為「攝受正法」的「善男子善女人」，亦即是菩薩行者，目的是在度眾生，而度生先決條件，就是怎樣有利於眾生，利生最直接的方法，無過給與眾生的實益，所以菩薩所修的行門，總是以布施居首。現在經說：設有「應以」布「施」而「成熟」的眾生，菩薩就當「以」布「施」去「成熟」他，使他在佛法中得到成就。講到『成熟』，佛法向來說有種、熟、脫的三個過程。意說菩薩度生，當這眾生尚未種善根時先為他種善根，如已種善根的設法使他成熟，設善根已成熟的當即令得解脫。所謂成熟，就是將個性剛強的眾生，慢慢以佛法予以調練，使之成為柔和純熟的眾生，從而在佛法中穩步前進，終於達到身心的解脫。

以施成熟眾生，對象亦有不同：如有慳貪成性的，從來不樂意布施，真所謂『拔一毛而利天下不為』。對於這類眾生，要他發心行施，自是不可能的，菩薩只好到他面前，表現無所不施，不論對於何人，總肯大力資助，讓慳貪的眾生，看到菩薩如此，亦來效法菩薩所為，不再像過去那樣慳貪，從

事布施法門的修學。或有貧窮困苦的，時感生活的困難，迫切希望有人援助，正在這個時候，菩薩乃以財物施與，使他渡過目前難關，那他不特內心歡喜，且將來從菩薩修學，成為菩薩忠實信徒。或有樂於見到他人行施，才能從佛法的修學中悟道，菩薩適應這類機宜，乃對眾生廣行惠施，使他以施得到成熟。總之，眾生須要以怎樣的形式行施才能得益，菩薩就以怎樣的形式行施去成熟他，是為以施成熟眾生。

菩薩行施，不特以身外物給與眾生，「乃至捨身支節」亦所不惜。以種種身外的財物布施，就是上說的外財施，現說捨身支節是內財施。外在的財物布施，一般人或易於做到的，內在的身命布施，一般人是很難做到的，但登地以上的菩薩，並不感到怎樣難捨，所以經中說到菩薩施捨頭、目、手、足、腦、髓，甚至整個生命的，可說很多。因為菩薩深深的了解，個人的生命體是危脆敗壞的，現在既有眾生需要，以此敗壞之身施與，有益眾生固然不錯，亦使自己種植無上菩提勝因，何樂不為？

菩薩所以這樣不惜一切的以內外施，目的在於順從機宜的心意，將就眾生的所求，使眾生感到歡喜，所以說「將護彼意」。原因菩薩只是作合理的行施，假定不能合於眾生的情意，不論怎樣的施捨一切，是亦不能達到成熟眾生的悲願，所以行施不是要施就施，還要顧及眾生心意的所需，因為施的目的，就是為的利生，如不『將護彼意』，施有什麼意義？以施成熟眾生的菩薩，對這亦當特別的注意，不然很難使眾生接受教化！

對「彼」布施「所成熟」的「眾生」，應當使他怎樣？當使「建立」於「正法」之中。建立，亦可說是安住。意願接受布施的眾生，假定人天善根已經成熟，那就使他安住於人天正法中；假定二乘善根已經成熟，那就使他安住於二乘正法中；假定大乘菩薩善根已經成熟，那就使他安住於大乘正法中。所以以施成熟眾生，能夠攝受一切眾生，使每個眾生都能安住各自所能安住的正法中。

像這樣以布施成熟眾生，建立正法，「是名檀波羅密」。檀在印度叫做檀那，中國譯為布施。本上所說可以知道，度化眾生與護持正法，原是同一

內容的不同說明。為了度化眾生，不得不護持正法，沒有正法怎能度生？所以護持正法，實在是為的度生，沒有眾生護法何為？所以真正做個菩薩行者，對這二者當作一件事看，平等的進行，不忽略那邊。至於波羅密，譯為到彼岸。在小乘說，是指涅槃，在大乘說，是指佛果，都約超越生死苦海而到達安然的彼岸說。修行布施能夠到達彼岸，所以名為布施波羅密。不過站在大乘立場說：單是布施不得稱為波羅密，布施得名為波羅密者，必要以般若無所得智慧為攝導，才得稱為布施波羅密。《智論．摩訶衍品》首舉經說：『云何名檀波羅密？須菩提，菩薩摩訶薩以應薩婆若心，內外所有布施，共一切眾生，迴向阿耨多羅三藐三菩提，用無所得故。須菩提，是名菩薩摩訶薩檀波羅密』。接著論解釋說：『是五種相中，攝一切布施。相應薩婆若心布施者，此緣佛道，依佛道；捨內外者，則捨一切諸煩惱；共眾生者，則是大悲心；回向者，以此布施但求佛道，不求餘報；用無所得故者，得諸法實相般若波羅密氣分故；檀波羅密非誑非倒，亦無窮盡』。這亦就是通常說的與菩提心、大悲心、般若慧三心相應的布施，才成為波羅密。不過《般若經》中，多說捨諸煩惱，但求佛道回向二者。

子二 戒波羅密

應以戒成熟者，以守護六根，淨身口意業，乃至正四威儀，將護彼意而成熟之。彼所成熟眾生建立正法，是名尸波羅密。

前說布施波羅密，此說持戒波羅密。謂有一類眾生，不是布施可以使其善根成熟的，而是「應以」持「戒」始得令其「成熟」的，菩薩就當以持戒法門去成熟他。同樣要以戒成熟的，但要攝化的機宜，是亦各各不同的：如有的眾生業重，自己犯了淨戒不知懺悔，菩薩就在他面前，特別的嚴格持戒，不說重戒不犯，就是微細戒亦不犯，使犯戒者看到菩薩持戒這樣認真，感到深深的慚愧，要求如法的懺悔，如懺悔清淨安住於戒，誓從以後不再毀犯。有的眾生從來沒有受過戒的，為了使他受清淨戒，作為無上菩提之本，菩薩特地嚴持淨戒，使他仰慕而自動的發心受戒。有的眾生見到菩薩的戒行莊嚴，自會對之生起高度的信敬之心，很樂意的來接近菩薩，受菩薩之所攝化。諸如此類的以戒化導，是為應以持戒成熟眾生。

怎樣始能如法嚴持淨戒？經說應從三方面特別注意：

一、「以守護六根」：六根，就是眼、耳、鼻、舌、身、意的六者。或有將之說為六賊，或有將之說為六衰，最易引起行者的犯戒。如見到自己認為美麗的女色，就會引發行者去犯淫戒，如見到自己所喜愛的財物，就會引發行者去犯盜戒，如見自己所鍾意食的生命，就會引發行者去犯殺戒，如想騙取他人的恭敬供養，就會引發行者去犯妄語戒。由是證知，行者的所以犯戒，全由六根門頭來，要想保持戒行的清淨，嚴密的守護六根，不讓它向外奔放，自然就不會有犯戒的行為，身心也就可以得到清淨。

六根所以要嚴密的守護，因這是生命體上的六道大門，能通外在的六塵惡賊，損壞自己的戒善法財，所以須要特別的防護。防護之道在於念慧，亦即所謂正念正知，不是閉起眼來不看，塞起耳來不聽。念與慧的最大功用，在於善念分別境界，對境界有正確認識，不為任何境界所轉。如見貴重的財物，不論七寶的那種，不是我的，決不想方設法的，將之取為我有，即或已為我有，亦當知是五家所共，不能永遠屬我所有，我為什麼要去貪取？更為什麼據為我有？對諸財物，果作這樣正確的分別，並作這樣正確的認識，自就不會因貪著而犯盜戒，造成種種的罪惡。但這樣的分別和認識，不是一時的如此，而是時刻的記在心裏。果能這樣的守護根門，當就不會向外發展而破戒。

二、「淨身口意業」：守護根門是持戒的開始，亦即不因放縱根門而構成破戒的罪行，但要徹底的保持戒行清淨，還得修清淨的三業，就是不使身業犯殺、盜、淫，不使口業犯兩舌、惡口、妄言、綺語，不使意業犯貪、瞋、痴，身口意三業清淨，才能正式的離諸性罪。因受菩薩大戒，是以三業為性，假定三業不清淨，怎能保持戒行清淨？如何使身口意三業清淨，是亦非常重要的工夫。

三、「乃至正四威儀」：佛所制的學處，不唯重視重大的戒行，就是微細的小節，亦非常的注意，如行住坐臥的四威儀，也要如法的端正不苟，不容佛法行者有所忽視，必要做到向來所說：『行如風，立如松，坐如鐘，臥

如弓』。果能這樣的重視威儀，不說性戒不會違犯，就是各種遮戒，亦能如法保持。

一般以為性戒難持，其實這是最易持的，因一般人都知，做人不應如此，所以易持不犯，可是人們認為易持的遮戒，嚴格說來，確是不易持的，因這過失不算太大，所以反而為人忽略，不時有所違犯。既性戒易守，遮戒難持，現在從易而至難，從重而至輕，以使行者難易皆持，成為身心最極清淨的法器，做為眾生的最高模範。

行者果能做到如上三點，當就可以「將護彼」眾生的心「意，而成熟」眾生的善根。如分別說：眾生應以攝律儀戒而生信心的，菩薩就以攝律儀戒去成熟他的善根；眾生應以攝善法戒而生信心的，菩薩就以攝善法戒去成熟他的善根。菩薩度化眾生，沒有本身自由，完全隨順眾生心的好樂，以滿足眾生的不同心願。「彼」受菩薩戒「所成熟」的「眾生」，得以「建立正法」，亦即使之趣入正法中，不會再徘徊於正法門外，如「是名」為「尸波羅密」。尸在印度，具足叫做尸羅，中國義譯為戒，亦即清涼的意思。因能如法持戒，內心不感熱惱，自然就得清涼。

子三 忍波羅密

應以忍成熟者，若彼眾生，罵詈毀辱，誹謗恐怖，以無恚心，饒益心，第一忍力，乃至顏色無變，將護彼意而成熟之。彼所成熟眾生建立正法，是名羼提波羅密。

前說持戒波羅密，此說忍辱波羅密。謂有一類眾生，不是持戒可以使其善根成熟的，而是「應以忍」辱而得「成熟」的眾生，菩薩就當以最大的忍辱力去成熟他，使他入於正法之中。忍在菩薩行者來說，確是非常重要的，因為唯有忍才能攝化眾生，假定動輒就對眾生發脾氣，眾生離得你遠遠的，那裏會接受你的攝化？講到忍，向來說有耐怨害忍，安受苦忍，諦察法忍的三種，但本經現在所說的，唯就耐怨害的眾生忍說。世間有些眾生，確是非常強暴，不說你碰到他，他會無理取鬧，就是沒有碰到，也會無緣無故的來找你的麻煩，菩薩行者，如不能忍受這類眾生的無理取鬧，就難去成熟他，

使他來學佛法，為了攝受這類眾生，所以必要多予忍辱，不要讓他溜出佛法門外。

設「若」現在有這麼一個「眾生」，來「罵詈、毀辱、誹謗、恐怖」菩薩。罵詈，是用種粗暴的惡言，當面給與嚴厲斥責，使人聽了難以入耳，好像受到針刺一樣的難過。毀辱，是以種種譏諷的語言，在人背後論長道短的，說出各種污辱毀壞的話，令人從旁聽了同樣受不了。誹謗，是以毫無事實的根據，妄作種種污言穢語，而且說得活靈活現，使人聽了以為是真，這當亦給人非常難堪。恐怖，是以不正常的迫害手段，威脅恫嚇，如說打縛、割截、繫閉等事，令你感到無限的恐怖。前罵詈等是屬口業，現恐怖等是屬身業，但亦可以通於口業。如說種種無中生有以及有損聲譽的話，使人感到害怕，自亦是在恐怖之內。

菩薩受到眾生身語二業的迫害，應當怎樣？應「以無」瞋「恚心」對待他，決不與他計較長短。他現在這樣對待我，可能是我過去曾經與他結過什麼冤業，現在應無怨恨的接受，以解除宿世的冤業，假定與他採取同樣態度，豈不是要怨怨相報的無有了時？為了消除過去的舊業，不但不起恚心，忍受他的迫害，且進一步的以「饒益心」去憐愍他，覺得眾生這樣的愚癡暗昧，分別不清什麼善惡是非，這是多麼可憐可愍！我當設法以佛法開導他，使他明白做人的道理，修學佛法的好處，得到佛法的利益，怎可以報還報的加害於他，增加他所受的痛苦？果能這樣仔細一想，對於有情所有怨害，自然忍受不思報復，並以無恚心予以有力的饒益，使他亦能從佛法中，得到身心解脫。

不予瞋恚者瞋恚，且起慈悲的饒益心，不說一般人所做不到，就是羅漢聖者亦難做到，羅漢所能做到的，最多是不起瞋心，不會起慈悲心予以饒益。菩薩能做到這點，是即顯示菩薩偉大。「第一忍力」，是指一種最堅強的忍辱，不論在怎樣的情形下，都能忍受眾生對自己的一切迫害。《遺教經》說：『忍之為德，持戒苦行所不能及，能行忍者，乃可名為有力大人』，是以忍力最為第一。

《智論》卷第十四說：『行生忍時，得無量功德；行法忍時，得無量智慧』。忍之為德，包含無量的福德、智慧，不是最為第一是什麼？《大品經》說：『一切眾生惡口罵詈，若加刀杖、瓦石，瞋心不起』。不特初發心時不起，一直到坐道場時皆然。所以經中接著說：『從初發意乃至坐道場，於其中間，若一切眾生來罵詈、粗惡語，或以瓦石、刀杖加是菩薩，是菩薩欲具足羼提波羅密故，乃至不生一念惡。是菩薩如是思惟：罵我者誰？割我者誰？以惡言加我者誰，以瓦石、刀杖害我者誰』？如是以般若慧透視打罵及被打罵者的不可得，才能真正的忍辱不瞋。

「乃至顏色無變」，是顯能忍的鐵證。普通一般人，不論當面受到人的罵詈，或是背後受到人的毀辱，乃至無中生有的受到人的誹謗，不特面色變得非常難看，就是筋脈也會浮了起來，甚至眼裏會要冒出火來。只要看到人們有了這種現象表現，就可證知這人是不能忍受的。可是菩薩行者，不說受到罵詈等會面不改色，就是身體受到節節支解，亦能神色自若的面無變化。如佛為忍辱仙人時，受到歌利王的節節支解，就能表現這種鎮定如恆的精神。所以一個人能不能忍，從面容的改變不改變，可以清楚的看出。在這當中，過失有輕重的分別；不起瞋恚心，不加報復，是遠離重過；顏色無變，是遠離輕罪。

如是以忍辱「將護彼」加害於我的眾生心「意，而」使該眾生得以「成熟」善根。「彼所成熟」善根的「眾生」，能安「立」在「正法」中，不再脫出正法的範圍，循著正法向前邁進，「是名」菩薩的「羼提波羅密」。羼提是印度話，中國譯名為忍。忍在佛法行者，特別是在大乘行者，確是非常的重要。因為唯有能忍，才能不起瞋心，唯有不起瞋心，始能攝化眾生，假定不能忍耐，動輒就起瞋心，就失大慈悲心，失去大慈悲心，那裏還能成為大乘菩薩？不忍成為敗壞菩薩，沒有資格再稱菩薩，那是多麼可惜？所以真正是個菩薩，必能多所忍辱不瞋。

子四 精進波羅密

應以精進成熟者，於彼眾生，不起懈怠，生大欲心，第一精進，乃至若四威儀，將護彼意而成熟之。彼所成熟眾生建立正法，是名毘梨耶波羅密。

前說忍辱波羅密，此說精進波羅密。謂有一類眾生，不是忍辱可使他的善根得到成熟的，而是「應以精進」令得「成熟」的眾生，菩薩就當以大精進力去成熟他。精進是對懈怠說的。《阿含經》說：『精進是一切善法之本，懈怠為一切惡法之本』。要想離惡向善，必須精進不已的去除懈怠的大患。有的經中又這樣說：『懶惰是精進家障，懈怠是精進家垢』。懶惰懈怠都是病態，不說菩薩行者所當遠離，就是欲做大事成大業的世人，亦當遠離這不良習慣，有了這個習慣，不特不能做大事成大業，而且為人輕視。

佛在大小乘經中，都說精進是一切善法的根本，能出生一切道法，乃至阿耨多羅三藐三菩提，何況其他一般小利？當然更是易於成辦。《毘尼》中說：『一切諸善法，乃至阿耨多羅三藐三菩提，皆從精進不放逸生』。精進對菩薩行者，有著怎樣的重要性，不難於此看出。原因菩薩開始發心時，就立定這樣堅強的誓願：當令一切眾生皆得歡樂，為了成辦一切善法，完成化度一切眾生，不惜犧牲生命的，精進不懈的做去，不說受世間的一般苦，不退失精進，就是受地獄的大苦，其心亦不懈怠，是為真正精進。如受小小的痛苦，就懈怠不想再做，怎能算得精進？精進是要一直向前，決不向後退一步的。《智論》卷十五舉喻說：譬如穿井，已經見到濕濕的泥，就當更加精進，必要得水而後已，不可因見濕泥就停下來。又如鑽木取火，已經見到煙出，就當更加精進，必望得火而後已，不可因見煙出就停下來。果能這樣的精進不懈，沒有一事不成辦的。

菩薩為了成熟懈怠眾生，所以「於彼眾生」的面前，不但「不起懈怠」心，且更表現出勇猛精進的精神，讓他知道唯有精進，才是向上向善的動力，假定懶惰懈怠，什麼都提不起精神去做，將來必定會得墮落的，如你不想墮落，就得努力精進。《智論》卷十五說：『菩薩種種因緣，訶懈怠心，令樂著精進。懈怠黑雲，覆諸明慧，吞滅功德，增長不善；懈怠之人，初雖小樂，後則大苦。譬如毒食，初雖香美，久則殺人。懈怠之心，燒諸功德，譬如大火，燒諸林野。懈怠之人，失諸功德，譬如被賊，無復遺餘』。懈怠有

這麼多的過患，佛法行者，特別是菩薩行者，怎能不精進勇猛的驅除懈怠，好無所阻礙的向佛道前進？

菩薩對於懈怠眾生，不但不起懈怠之心，且要進而「生大欲心」。這不是要你生起貪求五欲的大欲心，而是指普度眾生的大欲，莊嚴國土的大欲，普修善行的大欲，普斷惡法的大欲，窮證無上菩提的大欲，究竟得到涅槃的大欲。像這樣大欲，佛法叫正法欲，或叫做善法欲，不但不是壞的，而且是極好的，應常生起這樣的大欲，才能精進不已的向上努力。論說『欲為勤依』，就是這個意思。如人要到遠的地方去做事或做生意，初欲去時是名為欲，動身以後不停名為精進。可見精進要以欲為所依，假定不欲有所遠行，怎會精進不已的前進不停？是以知道欲能生起我人的精進，不能把欲完全看成是過患。

「第一精進」，古德說為心精進，唯有心精進，才能真正做到精進不退；「乃至若四威儀」，古德說為身精進，唯有身精進，才能使四威儀，如法如律的做到整齊，假定身不精進，行住坐臥，是很難如法的。《智論》卷十五說：『是精進不自惜身而惜果報；於身四儀，坐臥行住，常勤精進，寧自失身，不廢道業。譬如失火，以瓶水投之，唯存滅火而不惜瓶』。又如野火焚燒山林，林中有一隻雉，勤身自力飛入水中，以羽毛漬水來滅大火，雖說火大水少，難以將火撲滅，但雉往來疲乏，不稍感到辛苦，但知運用自己的身力，撲滅山林的火患，以救林中的各類眾生，當知這就是身精進。

至於心精進，經中有這樣說：過去釋尊行菩薩道時，曾經為經商的商主，率領一班商人，到外地做生意，經過一條危險的山路，路中有羅剎鬼，遮住他們去路說：你們需要停止，不聽你們前去！商主立即以右拳打過去，拳著鬼身抽不出來；復以左拳打過去，同樣著在鬼身無法抽出；更以右腳踢了過去，足復黏著不能得出；再以左腳踢了過去，照樣黏在鬼的身中，於是又以頭衝了過去，那知頭亦著於鬼身無復得出。到了這個時候，鬼忽對商主說：你還要怎樣？汝心死了沒有？商主回答鬼說：我身五大部分，雖都繫汝身中，但我心未服汝，仍當以精進力與汝相抗，決不懈怠後退，看你又能怎樣？羅剎鬼見商主有這大精進力，反放他率眾過去。像這樣的意志堅強，心無

疲倦，是為心精進。

如是身心不息，於一切善法中，精勤修習不懈，是名真正精進。以這樣大精進，「將護彼」懈怠眾生的心「意」，使他得以「成熟」善根，並將「彼所成熟」善根的「眾生，建立」在如來的「正法」中，不再違背正法而行。像這樣的為法為人，「是名毘梨耶波羅密」。毘梨耶是印度話，中國譯為精進。成就身心精進，就能修一切智，淨佛世界，成熟眾生，菩薩所以能這樣的身心精進，就因深切的知道精進的利益，認為『今世、後世、佛道、涅槃之利』，都是由精進來的，不精進怎得這種種利益？《智論》卷十五說：『菩薩一人獨無等侶，以精進福德力故，能破魔軍及結使賊，得成佛道』。是以要想成佛，必須不捨精進。《般若經》中更深刻說：『諸法性空中，無懈怠法，無懈怠者，無懈怠事；是一切法性皆空，無過空性者，汝等生身精進，心精進，為生善法故莫懈怠』。論中又說：『菩薩知一切諸法皆空無所有，而不證涅槃，憐愍眾生，集諸善法，是精進波羅密力』。本此應知諸法雖說皆空，但不廢精進，如以為皆空，就不需精進，那就大錯特錯！

子五 禪波羅密

應以禪成熟者，於彼眾生，以不亂心，不外向心，第一正念，乃至久時所作，久時所說，終不忘失，將護彼意而成熟之。彼所成熟眾生建立正法，是名禪波羅密。

前說精進波羅密，此說禪定波羅密。謂有一類眾生，不是精進可使他的善根得到成熟的，而是「應以禪」定令得「成熟」的眾生，菩薩就當以禪定去成熟他，使他安住於正法之中。禪在印度叫做禪那，中國譯為靜慮。對靜慮的解說，一向以靜為定，以慮為慧，含有定慧的兩者，但事實以定為主。眾生，特別是人，內心總是不斷的在動亂中，時而想到這樣，時而想到那樣，從來沒有安定過。正因內心的散亂，對於事理的認識，就難以正確清楚，像這樣的做人，當然不很理想。《智論》卷十七說：『禪定名攝諸亂心，亂心輕飄，甚於鴻毛；馳散不停，駛過疾風；不可制止，劇於獼猴；暫現轉滅，甚於掣電。心相如是不可禁止，若欲制之，非禪不定』。是則修習禪定，

豈可忽視?

對「於彼」諸需要禪定成熟的「眾生」，菩薩就「以」極為安定的「不亂心」，以「不外向」的「心」，表現出自己極為安定的樣子。不亂心，就是通常說的心不散亂，心能不亂而安住於一個境界上，自然就會得定，假使內心動亂不已，怎能得到禪定？不外向心，是顯心不向外奔馳，能收攝內不向外奔馳，當然就會得定，如心一直在向外奔放，怎麼能夠得定？亂心及外向心，都是一種定障，修定而欲得定，必須將之捨去。世人的一念心，所以向外散亂，原因以為外在的五欲塵境，是最美滿的，如得五欲境界，是人生的一大快樂享受，殊不知欲樂不是真樂，好像刀頭的甜蜜，會有割舌的禍患。假定從不散亂而得內心的安定，其所得的定樂，才是真正快樂，決不是一般欲樂，可以與之相比，試問欲樂有什麼值得貪著？《智論》卷十七說：『此五欲者，得之轉劇，如火灸疥；五欲無益，如狗齩骨；五欲增諍，如鳥競肉；五欲燒人，如逆風執炬；五欲害人，如踐惡蛇；五欲無實，如夢所得；五欲不久，如假借須臾。世人愚惑，貪著五欲，至死不捨，為之後世受無量苦。譬如愚人貪著好果，上樹食之，不肯時下；人伐其樹，樹傾乃墮，身首毀壞，痛惱而死』。可是眾生顛倒，常為五欲所惱，不知多所遠離，反而求之不已，無怪我佛說為可憐愍者！真學佛者應求定樂及諸法樂。

「第一正念」，顯示不是邪念。正念就名正念好了，為什麼說為第一？所以說為第一者，顯示這個正念最為堅強，再也不會轉到不正念頭上去。經說正念好像一根繩子，能將吾人向外馳散的一念心，牢牢的繫在一個境界上轉，久而久之就可得定。如真得定，增益記憶力，不說現前的事不會忘記，「乃至久」遠過去「時」身業「所」曾「作」過的什麼事，或是經過相當「久」的「時」間口業「所」曾「說」過的什麼話，「終」能記得「不忘」不「失」。我們對曾做過的事，或曾說過的話，過了不久所以會忘掉，原因就是內心太過散亂，心太散亂的人，不但久遠所作所說的會忘掉，就是剛才說過的話或做過的事，轉過頭來就會忘記。但是得定的人，由於定力穩固，記憶力也加強，所以能不忘失所作所說。《勝鬘經寶窟》說：『心喧則情暗，神靜則慮明，故見曠劫如在目前，故云不忘失』。以人事說：如什麼人對我

有恩，因為憶念沒有忘記，所以就想如何酬報；如什麼人對我有怨，亦因時刻記念在心，雖不以怨報怨的怎樣去對付他，但亦想到『冤家宜解不宜結』，要當設法如何化解怨仇，當知這也是定的功用。

菩薩以此禪定，「將護彼」散亂者的心「意，而」使眾生「成熟」善根，並將「彼所成熟」善根的「眾生，建立」在如來的「正法」中，不再違背正法而行。像這樣的為法為人，「是名禪波羅密」。在此還得知道的，就是菩薩修禪，不是專為自己安樂，而是為的利樂眾生，所以在禪定中，具有大慈悲心，不捨一個眾生；不同有些人們，聽說修禪所得定樂，勝於人天所有快樂，於是捨欲樂而求定樂，能夠這樣做，當然也很好，但是只為自利，沒有什麼奇特，不能與菩薩修定相提並論。同時，《智論》卷十七說：『菩薩不取亂相，亦不取禪定相，亂定相一故，是名禪波羅密』。《大品經》亦說：『諸善男子當修禪定，汝莫生亂想，當生一心。何以故？是法性皆空，性空中無有法可得，若亂若一心』。定散皆不可得，是為真正禪波羅密。

子六 般若波羅密

應以智慧成熟者，彼諸眾生問一切義，以無畏心而為演說一切論，一切工巧究竟明處，乃至種種工巧諸事，將護彼意而成熟之。彼所成熟眾生建立正法，是名般若波羅密。

前說禪定波羅密，此說般若波羅密。謂有一類眾生，不是禪定可以使他善根成熟的，而是「應以智慧成熟」的眾生，菩薩就當以智慧去成熟他，使他安住於正法之中。智慧是對愚痴說的，愚痴主要在於不明事理，因而很易走上錯誤的路線，對個己的生命前途，是相當危險的，所以做人，特別是做佛法行者，不能沒有相當的智慧，更不得不求高度的般若慧。般若慧是甚深廣大的，如諸法的理性及諸法的事相，皆由般若慧而得通達，假定沒有般若慧，不但諸法的理性無由悟證，諸法的事相亦無由了知。可是真正菩薩行者，不特要有體悟真理的勝義慧，亦要有體認事相的世俗慧。《瑜伽論》說：『菩薩求法，當於何求？當於五明處求』。印度所說的五明，是指五大類的知識學問，世出世間的一切知識學問，無不包含其中，為菩薩所應學習，因

為菩薩是要徧學一切法的，而且唯有徧學一切知識，始能通達諸法的若性若相，始能普為一切眾生說法，令諸眾生皆入佛門之中，修學佛法。

如有「彼諸眾生」來向菩薩「問一切義」時，菩薩因為徧學一切法門，對於諸法的若性若相，無不透徹的通達了知，所以能「以無」所怖「畏」的「心，而為」問者「演說一切論」題，使問者得到滿意的解答。畏是畏懼或恐怖，是由不明事理的愚痴而來。如現有人向我提出一個什麼論題，我對這個論題，向來了然於心，能詳細的為之解說，自就不會有所畏懼，假使對這論題，從來沒有認識，無法為之解答，就會感到相當的畏懼，因答不出覺得非常難為情。這可說是世人共有的心態，不論是個怎樣能講善說的人，最怕的就是怕人提出問題來問。

一切論，如世辨論、隨世論、圍陀論、毘伽論、衛世師論，或總稱為五明論，或十八大論，或六十四論等，在印度可說是很多的，但總括的說，是指世出世間的一切知識。是諸大論，皆是因有大智慧的學者所造，其中包含很多的學問，對於諸論如能善為學習，不特能生學者的智慧，而且明白很多道理。印度一般求學的人，要想得到廣博知識，必要學習這些大論，何況是個菩薩行者？菩薩深入社會各階層教化，假定本身不具備豐富知識，一旦遇到有些聞法者，向你提出什麼論題來問，而你無法為之解答，怎能攝化這個眾生？所以菩薩必要徧學一切法門。

印度所說的諸論，雖有如上所舉的那麼多，但佛教將之總歸納為五明：㈠、內明，站在佛教的立場，是專指不共世間的佛法，站在其他宗教的立場，是指各宗教所有的教典。㈡、因明，是論理學，西方叫做邏輯學，中國名為理則學，或叫做名學，專作為論說用的。㈢、聲明，是文字學、音韻學、文法學等，研究文學的，不可不學此。㈣、醫方明，是醫學與藥物學，還可包括衛生學。㈤、工巧明，如本經研究的「一切工巧究竟明處」，是理論科學、實用科學，一切技藝等。明是學術的通名，五明，總攝印度當時所有的一切學問。對五明論如能博達，不論什麼人對你提出什麼論題，那你就可無所怖畏的予以解答。

對於各種知識的學習，不是專作學理的探討，而是運用到實際上，所以經中特說「乃至種種工巧諸事」。唯在從實際工作上所獲得的經驗，才是最為寶貴的知識，如不在諸事上，作種種的實習，那所得的知識，是經不起考驗的，如何從論理知識，對諸工巧的實用，實是不可忽視的。如研究醫藥，醫藥的性能，縱然為你所認識，假使沒有經過臨床實驗，那你所獲得的醫藥知識，是不能為人治病的。菩薩行者，為了適應各類不同的有情，對於五明論不得不善為學習，假使不善通達五明論，那是很難成熟一切眾生的。『如善財童子參訪知識，有聚沙成塔的建築師，有航海家，有政治家，有法官，有醫生，有語言學者等。如眾生是泥水木工，即為說建築泥木的智慧。如（佛）為牧牛人，說十一種養牛法等』。假定沒有學過這些知識，怎能化導這些眾生？《智論》卷十八更清楚的說：『菩薩求佛道，應當學一切法，得一切智慧；所謂聲聞、辟支佛、佛智慧』。不具足一切智慧，不能為一切眾生說法。

菩薩這樣「將護彼」諸眾生所需求的心「意，而」使眾生「成熟」善根，並將「彼所成熟」善根的「眾生，建立」在如來「正法」中，不再違背正法而行。像這樣的為法為人，「是名般若波羅密」。《智論》卷十八說：『諸菩薩從初發心，求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是般若波羅密』。修學般若，在菩薩立場說，確是非常重要，如果不修般若，使之漸次深入，要得一切種智，是絕對不可能。如讚般若波羅密偈說：『諸佛及菩薩，能利益一切，般若為之母，能出生養育；佛為眾生父，般若能生佛，是則為一切，眾生之祖母』。是則豈可忽諸般若？

癸三 結說

是故，世尊！無異波羅密，無異攝受正法，攝受正法即是波羅密。

上來已說以六波羅密成熟眾生，現在再來對這作一總結。由「是」之「故」，尊聲「世尊」說：菩薩修學六波羅密，無非是為攝受眾生，使諸眾生安立於正法中，因而可以知道，菩薩攝受正法，「無異」於「波羅密」，波羅密也「無異」於「攝受正法」，因為「攝受正法即是波羅密」，並不是離

開波羅密，另有攝受正法可得，二者是無別無異的。在此或有人問：前面勝鬘向佛請求，復說攝受正法廣大義時，亦說可攝入八萬四千法門，為什麼現在只以攝受正法即是波羅密來作結論？難道除了六波羅密，其他法門不在攝受正法之內？不！八萬四千法門雖說很多，而實是從六波羅密開展出來，並不是離開六波羅密，另有八萬四千法門，現在說為六波羅密，不過是將八萬四千法門歸納而已。如說攝受正法無異八萬四千法門，八萬四千法門無異攝受正法，攝受正法即是八萬四千法門，是亦未嘗不可。不要看到結論如此，就以為沒有八萬四千法門。

或有人還作這樣問：其他經中，都說六波羅密是自利行，四攝法是利他行，為什麼本經將六度說為成熟眾生的利他行？其他經中，以六波羅密望於四攝法，四攝法為利他行，六度成自利行，現對攝受內證的功德，所以六度成化他行。同時，前說攝受正法的廣大義，就是無量義，如只為自利行六度，其行就說不上廣大，為成熟眾生行六度，始能顯出六度的廣大義，所以本經說為成熟眾生而行六波羅密，並沒有什麼不可。

己二 人大

庚一 請說

世尊！我今承佛威神更說大義。

此下一大段文，古德判為得一切佛法，今印順大師判為人大。我以為說為人大，不特合前所說法大，亦極合這一段經文。因廣大的正法，必要有能行的大人。『有大法而後有大人，有大人而後修大法』。人法相成，這是必然的道理。勝鬘因此先尊一聲「世尊」！然後對佛說：「我今」仰「承佛」陀的「威」德「神」力加被，請佛允我「更說大義」，讓諸聞法者，不特知道法門的廣大，亦復知道行人是偉大的，就是攝受正法的大人，是極為殊勝難得的，對於能行大法的大人，應該予以高度的敬重！

庚二 許說

佛言：便說。

「佛」應勝鬘的請求，立即答覆勝鬘「言」：你要『更說大義』，是再好不過的，要說不妨現在「便說」，我會給你有力的加持，讓你圓滿無訛的說出。

庚三 正說

辛一 總示

勝鬘白佛：攝受正法攝受正法者，無異攝受正法，無異攝受正法者；攝受正法善男子、善女人，即是攝受正法。

「勝鬘」得到佛陀慈悲許可給予她的加持，所以就稟「白佛」說：「攝受正法攝受正法者，無異攝受正法，無異攝受正法者」。此中文句，看來重複，很難加以分別說明。不過在此首要說明的：前已說了兩次攝受，與這裏所說的攝受，究有什麼不同？當知第一層次所說的攝受正法，是指攝受正法的理性，第二層次所說的攝受正法，是指攝受正法的果證，現在第三層次所說的攝受正法，是指能攝受正法的人。雖作三個層次的說明，但每個層次所指不同。文中初句攝受正法，是標出所要論說的法；次句攝受正法者，是指出攝受正法的人。在人法的相互攝受中，應說攝受正法的人，『無異攝受正法』，攝受正法亦『無異攝受正法者』（人）。人法看是兩樣東西，實際是無有差別的。因人而有法，離人那裏有什麼法？因法而有人，離法那裏有什麼人？是以人法平等，不可說有差別。如菩薩所以得名為菩薩，是因他能攝受正法，所以做菩薩的，不得離於攝受正法，離了攝受正法，就沒資格稱為菩薩。又如世間所說的學者，不是任何人可得而稱的，是由他的學問所得尊稱，假定沒有相當的學問，怎有資格稱為學者？證知人法是一體的，不是彼此不相關的。

由於攝受正法的善男子善女人，無異於攝受正法，攝受正法亦無異於攝受正法的善男子善女人，攝受正法的善男子善女人，是攝受正法的實現者，所以「攝受正法」的「善男子善女人，即是攝受正法」，不可於中分別什麼是人，什麼是法。如此，就能體認人法不二。假定不明人法不二，以為人能攝受正法，正法為人之所攝受，於中生起人法差別的妄見，那就不能攝受正

法，亦不夠格稱為攝受正法者。為了破除人法差別的二見，所以特地說為不二。

辛二 別說

壬一 自捨三事以攝受正法

癸一 明捨行

何以故？若攝受正法善男子善女人，為攝受正法，捨三種分。何等為三？謂身、命、財。

前總說很簡單，為更清楚說明，特再別為詳說。「何以故」？是徵問。問意在於所說攝受正法善男子善女人即是攝受正法，究是根據什麼理由而作這樣說的？說到它的理由，因「若攝受正法」的「善男子善女人，為」了「攝受正法」，能夠不惜的「捨三種分」。所謂捨三種分，究是指那三種，所以接著問「何等為三」？講到所捨三分，不是別的什麼，就是所「謂身、命、財」的三者。

身指頭目髓腦手足耳鼻等的一切身分：如遇眾生患病，須要眼目手足，血液心臟等始能治療，為了治療該眾生病，使其健康早日恢復，無所悕惜的將自身的頭目腦髓等捨給他。如現在有人捐出心臟，給需要換心臟的人，以維持其生命一個相當時期。還有現在各國較有規模的醫院，有所謂血庫、眼庫的施設，如有人捐出自己的血液和眼球予以保藏，以便病人所須，亦可叫做捨身。命指個己的生命，如遇眾生在危難困厄中，誰也不願或不敢為之解除，深怕喪失自己的寶貴生命，可是做菩薩的知道了，立刻不顧自己生命的危險，奮勇冒險的前去搶救，務必使他脫離困境，使其生命繼續生存。像搶救大水或大火中的人群，不惜犧牲自己的生命，是為捨命。財指身外的一切財物，如所說的動產不動產等，假定眾生有所需要時，無所保留的予以施捨，決不吝嗇得一毛不拔，是為捨財。

對此三者的施捨，錢財為身外物，要人施捨錢財，一般還易做到；身與命二者，有關自己的生存，要人施捨，就不是一般人所能做到。可是，為攝受正法及利益眾生的菩薩，行來若無其事，既不覺得困難，亦不稍帶勉強。

原因攝受正法的菩薩，深刻的了解這都是幻化不真實的，沒有什麼捨不得。如這身體，只是五蘊的假合，那有實在的身體可得？且這假合的身體，遲早會要崩潰的，與其讓它自然的崩潰，不如在眾生有所需要時，以之施給眾生，豈不更有意義？至於命是相續假，只在時間上延續數十年，到了業盡的時候，總歸是要結束的，沒有那個生命可以永存世間。當眾生有急難時，我為什麼不能犧牲生命去為解救？為解救眾生的困厄，犧牲自己的生命，是多麼的有代價？為什麼要顧惜自己生命？至於財物，更是五家所共的，不能看成永屬自己所有，當更沒有什麼不可捨的。對身、命、財三者的實性不可得，如能真正有所通達，不再執著為我我所，自然就會無所顧戀的施捨。但在通達身等的畢竟無自性空，不可執理廢事的以為什麼都沒有才捨，而是要從無自性空中為法為人的施捨，才是菩薩的大捨，如以為什麼都沒有而不惜犧牲，那不是捨，是大顛倒。

不過初發心者，一時未能做到，不可隨便照做，應當從事相上，先從捨財做起，就是對諸財物，要能看得很淡，不要一文也不肯捨，經過相當時期磨練，不但對財物不會堅持不捨，對身命的犧牲亦能無所謂，到達這個程度，捨身捨命自不成問題。《藥師經》說：『一切所有悉無貪惜，漸次尚能以頭目手足，血肉身分，施來求者，況餘財物』？但這都是為攝受正法及利益眾生而捨，不是為求世間的福樂及畏三惡趣的痛苦行捨。

癸二 明常德

善男子善女人捨身者，生死後際等，離老病死，得不壞常住無有變易不可思議功德如來法身。

前雖略說施捨身、命、財的三分，但還沒有詳細的說到，現特分別的詳為說明，俾知有所捨亦有所得。先就捨身說：眾生，甚至菩薩的有漏身，都是危脆敗壞的，有老病死痛苦的，不值得有何留戀，菩薩深深的了解這點，因而願為眾生捨不堅固的身體，以求堅固常住的如來法身。但捨身，是短期的捨一兩次身？還是長期的捨有漏身？發心的菩薩行者，從初修行直到窮生死的盡未來際，無時無地不捨諸身分以供給眾生，並不是偶一為之的捨身。

經說「善男子善女人」，出能捨的人；「捨身者」，明所捨的身。如是長期的捨身，當不是一般人所能做到。

「生死後際等」，這有多種的解說：有說生死是前際，涅槃是後際，在事相上，生死是繫縛流轉的，涅槃是解脫寂滅的，二者自是不能說為齊等；但在理性，菩薩從諸法空性的通達中，真切的了知，生死原來就是涅槃，涅槃原來就是生死，二者是平等無有別異的，所以能盡未來際的，為度眾生不惜捨有漏身。有說生死後際這句話，不是說生死為先際，涅槃為後際，而是唯就生死以辨前後，如具縛凡夫所受的生死為生死前際，菩薩到得金剛喻定尚留一品無明在時為生死後際。有說菩薩開始修學，直到金剛道後斷惑證真為生死後際，因為從初發心直到這時，為捨身的窮極之處，過了這關就沒有無常有漏身可捨。有說涅槃為真正的後際，因為生死到了這時，已經窮盡無有遺餘。在這多種不同說法中，要以最後一說為最合理，因所捨的無常敗壞有漏之身，確實唯有到達證入涅槃，才真正的無身可捨，沒有證入涅槃以前，就是到達金剛道時，仍是屬於生死後分，猶有無常之身可捨。

窮生死際捨去有漏之身，遠「離老、病、死」的三大病態，不再受生死之所纏縛，就「得不壞常住無有變易不可思議功德如來法身」。一個身體，如有老病死的侵擾，必然會要敗壞的，到了生死的後際，既然已離老病死，當就得到不壞身。不壞身，就是經中所常說到的金剛身，或有說為堅固身的，因為其身堅固猶如金剛，當然不是老病死所能毀壞。為老病死所壞的是無常身，不為老病死所壞的自是常住身，常住的當然也就無有變易。如是無有變易的常住不壞身，是由修諸功德之所感得的，是諸功德的殊勝廣大，不是凡夫二乘所能心思口議的，所以說為不可思議功德。具有如是不可思議功德的常住無變易身，就是如來法身，所以經中有說以功德法而成身，名為法身，亦有說為功德身，可知法身是由種種功德所成的。

捨命者，生死後際等，畢竟離死，得無邊常住不可思議功德，通達一切甚深佛法。

上面已說捨身，現在續說捨命。「捨命」，就是以生命施捨眾生。發心捨命的菩薩，不是一次兩次的捨命，而是從初行菩薩道，直至「生死後際等」，在這長時期間，只要有捨生命的因緣，隨時隨地都願犧牲自己的生命，以成就眾生，使眾生的生命，得以繼續生存，所以捨一次生命，等於代替眾生死一次。原來無常生命，總歸會要死的，但為眾生而死，死得極有代價，所以到了生死後際等而得成佛時，自然「畢竟」遠「離」於「死」，不會再有死的現象出現。原因生死未窮盡前，有漏身的壽命，不說人類數十年或百年，會要結束一次，就是非非想天，壽高八萬大劫，仍然難逃一死。是以一般壽命，總是有其邊際，但到成佛以後，既然畢竟離死，當然就「得無邊常住不可思議功德」的常命。常命是對無常命說的：眾生的生命是無常的，所以壽命有限有量，佛陀的慧命是常住的，所以無限量無邊際。因為無有邊際，所以是常住的，因為是常住的，所以具有不可思議功德。

「通達一切甚深佛法」，是出慧命的功能作用。佛是以慧為命的，不同眾生的生命，是由惑業的所感，所以能以甚深廣大智慧，通達一切甚深佛法，並且以此甚深廣大智慧為命，所以說為慧命。不特最高的佛陀以慧為命，就是聲聞聖者亦以慧為命，如說慧命須菩提，慧命舍利弗等。通常對於命的解說，總說『色心連持』為命，亦即顯示命能連持色心，以使生命活潑潑的存在。至於慧命，是說佛果位上，慧能持諸功德，所以《般若經》中，每說慧能統攝一切功德。

捨財者，生死後際等，得不共一切眾生無盡無減畢竟常住不可思議具足功德，得一切眾生殊勝供養。

前面已說捨命，現在續說捨財。「捨財」，是說攝受正法的菩薩，從初發心修行開始，直至「生死」的最「後」邊「際等」，都不休不息的，無間無斷的，施捨可為自己支配的錢財，決不因為時間的長遠，放棄所當施捨的善行。像這樣的直到成佛時，以此施捨財物的勝因，就能「得不共一切眾生無盡無減畢竟常住不可思議具足功德」。具足，有的譯為圓滿。意顯所有自利利他的功德，都已圓滿具足無所欠缺。像這樣的圓滿功德，不但凡夫、二乘無法可以思議得到，就是地前、地上的菩薩亦不可能思議得到。如是不可

思議的圓滿功德，是永恆常住的，決不會有所演變，所以說為畢竟常住。是諸功德由於永恆常住，不論怎樣的受用，總是無盡無滅的，不像世間的財物，儘管多得不可勝數，但經常的加以運用，就會愈用愈少，是有所減少，有所窮盡的，決不可能永遠是那麼多。

佛所得的功德圓滿究竟，總是那樣的無有窮盡，無所減少。如是無盡無滅的功德法財，是佛自證自得的，唯佛可以受用它，不會共諸眾生所有，所以說為不共一切眾生。世間財物不是這樣，佛向說是劫賊、水、火、惡王、敗家子五家所共。菩薩行者，捨世間的共有錢財，得出世的不共法財，是多麼的值得？為什麼不能捨？所以佛法行者，不應慳吝共財，應求不共法財，法財不特不共，而且永恆無盡。唯此法財究指什麼？有說以眾德為財，如《維摩經》說『富有七寶財』。像佛所有的十力、無畏、無量佛法都是。有說以報佛如來的淨土為財，如《法華經》說：『眾生見劫盡，大火所燒時，我此土安隱，天人常充滿』。報身佛是常住的，報佛土亦是常住，所以以淨土為財。

「得一切殊勝供養」，是對上得不共法財說。不共法財是內證功德，或簡單的說為內財，現在是約所得的外財說，亦有說為他共財。世間的外財，不唯佛陀可以受用，任何眾生都可受用，所以說為他共財。受用，就是供養之義，如說供養一切眾生，眾生因此而得受用。但眾生所受用的，極為粗劣，而佛所受用的，卻極殊勝。是以雖同受用外財，不無勝劣粗細差別。所以說佛得勝過一切眾生供養。而這勝過一切眾生供養，究竟又是指的什麼？是說佛安住在淨土中，受用淨土中的微妙勝境，自然不是穢土眾生所能受用得到。

在此所當特別需知的，就是永恆的圓滿的無盡的身命財三者，在菩薩行者的階位，並沒有真正的得到，因這唯佛與佛才能證得的。攝受正法的菩薩，雖還沒有得到佛果位上的法身、慧命、淨財，但確在不斷的漸次求得，所以難捨能捨的，捨無常危脆敗壞的身命財三者。當知這是約菩薩在因中，修學布施波羅密時，將來必得一切內外財，並不是直就如來的果德說。

癸三 讚行人

世尊！如是捨三分善男子善女人攝受正法，常為一切諸佛所記，一切眾生之所瞻仰。

勝鬘說了捨身命財所得功德後，復尊一聲「世尊」！然後讚歎行人說：「如是」像上所說「捨」身命財「三分」的「善男子善女人」，亦即「攝受正法」的菩薩，不特將來能得如來功德，就是現因位中，亦「常為一切諸佛所」共讚歎，並得一切諸佛為之授「記」。因欲求得法身、慧命、淨財，必然會向菩提邁進，所以得蒙佛陀授記。得到如來常住的法身、慧命、淨財，可說已經圓滿究竟，為什麼還說為佛之所授記？不錯，所得確是佛果位上的功德，但現在只是地上漸得，並非像佛那樣的圓滿究竟，所以說為蒙佛授記。至於「一切眾生」，自更對「之」有「所瞻仰」。因為菩薩難行能行，完全是為利益眾生，眾生得到施捨利益，自然要對菩薩表示無限尊重敬仰。

為佛授記，顯示菩薩已入佛的境界，因身命財的施捨，是件極大的大事，不是一般的小事，有此殊勝之因，必有殊勝結果，所以特別說明為佛授記，以免一般眾生誤為不得其果。又記是決定的意思，就是決定記別其人，必得法身等的三果。為眾瞻仰，顯示菩薩超過一般有情，因為身命財的施捨犧牲，是一般眾生所不能做到的，而攝受正法的菩薩能夠做到，能說不是極為難得？正因為非常難得，所以為眾所瞻仰。又諸眾生了解無常後，對世間的身命財，生起極端的厭患，對常住的身命財，生起高度的欣求，但亦止於欣厭階段，而攝受正法的菩薩，已漸次的得到此三，所以對諸菩薩，特別予以敬重。還有一說：為佛授記，顯示菩薩能上弘佛道；為眾瞻仰，顯示菩薩能成熟眾生。做到這樣程度的菩薩，當然並不怎樣的簡單，必要在上求下化方面，有著特殊的表現才行。

壬二 化他諍訟以護持正法

癸一 明護法行

世尊！又善男子善女人攝受正法者，法欲滅時，比丘、比丘尼，優婆塞、優婆夷，朋黨諍訟，破壞離散，以不諂曲，不欺誑，不幻偽，愛樂正法，攝

受正法，入法朋中。

前說菩薩捨身命財，積集無量無邊功德，作為將來成佛資糧，可說是菩薩自利行。自利既然成就，當然就要化他，所以現說菩薩利他行。化他，要在護法。前面說過，唯有如來的正法住世，才能依法如實的利生，沒有正法怎麼利生？勝鬘到此特又尊聲「世尊」說：「善男子善女人，攝受正法者」，是欲以法度人的行者，一旦發現「法」將「欲滅時」，必然就要挺身出來護法。正法滅時，經中有說：『釋迦正法，有五百年，度斯已後，名法滅時』。有說正法住世千年，轉入像法時期。不管是五百年或是千年，無非顯示正法會有滅的時候。但是應知，正法，為世間的明燈，為度生的寶筏，不論什麼時候正法欲滅，佛教四眾弟子，理應和合一致，為護持正法而奮鬥，只要能使正法住世，就是犧牲生命，亦當在所不惜！

可是當時的「比丘、比丘尼，優婆塞、優婆夷」，不但不和合的挽救佛法的衰滅，反而相互結為「朋黨」，各自為私「諍訟」不已，不是內心中勾心鬥爭，就是口頭上互相諍訟。古德說：『情助彼此，名為朋黨；言競是非，名為諍訟』。印順大師《講記》中說：『四眾弟子，互相結黨，不能如水乳合，黨同伐異，互相水火』。為名為利，你毀謗來，我毀謗去，互相「破壞」，甚至公開的說出，你應離開這地方，不必談什麼名譽，如是這般的逼你分「離散」伙，根本就沒有想到如何和合為法，這不正是今日佛教現象的寫實，還談什麼護持正法？《仁王經》更清楚的說：『如師子不為餘獸所食，還為自身中蟲所食；佛法亦爾，天魔外道不能殂壞我法，還是我四部弟子能壞我法』。古德將這濃縮為兩句話：『師子身中蟲，還食師子肉』。讀到這些佛言祖語，稍有為法之心的佛子，看到今日佛教的現象，能不為佛法滅而痛哭流涕？

滅亡佛法的不是魔外，正是佛陀的四眾弟子：比丘是印度話，譯來中國有其五義：㈠、怖魔，是說當一個人初出家或受戒時，魔王知道這一出家人，依於正法如實修行，勢必出離三界，不再為魔之所掌握，魔就少了一個眷屬，於是魔王大起驚恐，所以名為怖魔。㈡、乞士，任何一個捨俗出家的人，必要放棄家庭的一切財物，成為一個真正無所有者，不得不向社會廣大人

群，乞求飲食以維持生命生存，好安心的依法修學。除了維持生命生存而乞食，同時還要除掉自己的憍慢，想想自己生活靠人維持，有什麼可值得憍慢的？再說乞食，亦是與眾生廣結法緣，令眾生廣種福田。即此乞食一事，包含自利利他。㈢、離五邪命而如法行乞。邪命，是以不正當的方式，求得生活的所需。如詐現種種的奇特異相，自說自己有怎樣的功德，為人占相打卦以卜人的吉凶，高聲表現自己有很大的威德，說所得到的利益以動人的心弦，諸如此類的博取他人對自己恭敬供養。用這樣不正常的手段，求得生活的高度享受，不論是怎樣的美滿，佛陀統稱為邪命，唯有離這五種邪命，方得說是淨命或正命。可是到了現代，由於人類知識提高，想以五種邪命得人供養，就沒有那麼容易，於是有些以弘法利生自居的大德，竟然向山門外發展，競欲做各種生意，以與社會人士，爭蠅頭的小利。出家弟子墮落到如此，還有什麼話說？㈣、持戒，就是嚴格的守持所受的禁戒，決不有一絲一毫的違犯，養成清淨莊嚴的高尚僧格。㈤、破惡，就是破除犯戒惡及諸煩惱惡，既無煩惱在內心中活動，又無不良行為表現於外，是為破惡。尼為女聲，即出家的女眾，除以尼代表女性，餘義皆如比丘。

優婆塞是印度話，中國譯為近事男。優婆夷亦印度話，中國譯為近事女。夷也是顯示女聲以表女性。不論是男是女，皆是親近承事三寶，在家修學佛法行者。為了如法的修學，不得不親近三寶，唯有多親近三寶，始知怎樣的修學；為了替佛教服務，不得不承事三寶，唯有多承事三寶，才能如法的服務。歸敬三寶的在家弟子，不特為求解脫而歸依，亦為參加覺世救人運動而歸依。可是這一運動，有很多事要做，不如一般想像，學佛是清閑事。如此，在家學佛的男女，怎可不協助偉大的覺世救人運動？所以學佛不是歸依了事，應常親近三寶及多承事三寶。

從佛修學的佛子，向來說有七眾，除前所說四眾，還有沙彌、沙彌尼、式叉摩那的三眾。但這是初入佛法的，對於佛法的衰滅，不起什麼大作用，既不能結為朋黨，又不能護持正法，所以這裏略而不說，不是沒有這三眾。

正法住世的慧命延續，佛確鄭重的寄於四眾弟子，就是要出家二眾住持佛法，要在家二眾護持佛法，但這必須四眾緊密合作，才能使正法住世。如

出家佛子，只是著佛衣，食佛飯，而不住持佛法，反而相互朋黨，經常鬥爭不息，佛法怎能不滅？不錯，佛滅度後，佛弟子間，已有紛爭，但那是對法義的諍論，由於彼此的思想不同，分成各個不同的派別，形成各自的離散獨立，看來好像是佛法開始破裂，但大體上還可說得過去，可是離開佛世愈遠，諍訟得愈益不成話，根本不再為法諍議，或是為了寺廟財產爭，或是為了個人名位爭，到了名聞利養到手，不做有益人群的事，不作弘法利生的事，只是為個己的享受，這成什麼體統？與俗人的爭吵，又有什麼不同？印順大師《講記》中說：『寺廟財物，本是公有的，現在要據為私有；再滲雜地方、派系、眷屬觀念，完全成為一爭權奪利的非法朋黨。出家者利用在家二眾的權位勢力，諍訟不休』。這豈不也是今日佛教到處所呈現的怪現象？無怪佛教逐日在走下坡路而不為人信敬！另有一些初出家或剛受戒的尼眾，對於佛法根本還沒有什麼認識，只是照著近代大德的註釋，一句一句的能讀幾句，就以為是精通佛法的大法師，甚至眼高於頂的看不起其他的出家眾，加上她們的嫉妒心特重，不時搞風搞雨的，今日擁護這個反對那個，明日擁護那個反對這個，無所不用其極的挑撥離間，可是有些過去受她們反對過的，現在又利用她們來反對所要反對的，以致弄得佛門烏煙瘴氣，有著層出不窮的事發生，無怪我佛預言讓女眾出家，正法要少住世千年！她們不反省佛陀的教言，仍在佛門中搞是非，真可說是罪業深重！

至於在家佛子，有些只是掛名學佛，不但不發心護持佛法，反而在佛法中，造成許多事端。如具德學的出家眾，本佛法認真行事，因未對他們奉承送禮，或經常的請他們吃齋，不論德行是怎樣的高超，佛理是怎樣的精通，亦會說你種種的不是，甚至利用為名為利的出家眾，向你作無情的攻擊，說你怎樣的不如法，或仰某個出家人的鼻息，想盡種種的方法，或作無根的毀謗，使不能立足當地，亦即讓你抬不起頭來，這豈不也是此時此地佛教所上演的醜劇？如有一些在家眾，今天還說某某法師德行最高，是當今說法的法王，而另一法師在他們看來，根本不夠出家水準的，可是到了他們不能從德學俱優的法師處，滿足他們的所求，立刻就反轉來護持一向認為不夠水準的法師，對向來滿意的法師說出種種的閒言，這能算是真正學佛嗎？印順大師

講記中說：『有些在家二眾，因曾經布施或利用自己的名望勢力，也爭取發言與支配權。這樣的諍訟成風，即使寺廟多，出家眾，在家信佛的人也不少，佛法也必日趨衰滅』。佛教到了這種滅亡階段，佛教四眾還不能覺醒為法為人，佛教那裏還有什麼前途？

攝受正法的善男子善女人，看到這不合理的現象，不認為已是末法時代的到來，更不會把這推為佛教的劫運，讓它就這樣的自生自滅，反而發大精進勇猛心，挽救佛法的衰亡，住持如來的正法，以「不諂曲，不欺誑，不幻偽」的悲願，護持佛法令不衰滅。不諂曲，是說身業不邪而離諂曲的垢穢，決不苟且的隨於朋黨，朋黨要怎麼樣，自己就跟著怎麼樣，是為不諂曲。不欺誑，是語業不邪而離欺誑的垢穢，認為朋黨的不對就是不對，決不諂媚的不對反說為對，自欺欺人的誑惑於他，是為不欺誑。不幻偽，是意業不邪而離幻偽的垢穢，決不心惑邪法曲從於他，詐現外相，覆藏內惡，是為不幻偽。

護持正法的菩薩，為什麼能夠這樣？因菩薩為法為人，都是老老實實的，既不會耍什麼花樣，也不會玩什麼手段。如見佛法行者有違正法的行為，就老實的以正法去感化他，決不花言巧語的對眾生說好聽的話，以欺騙誑惑眾生，使眾生對自己生起好感。正因如此，所以菩薩心行正直，不以諂曲心詐現外在的善相，以博取眾生對自己的恭敬尊重。於中不諂曲最為重要，因為身形的諂曲，一切都會不誠實，那裏還會真切的護法？

攝受正法的菩薩，以這樣的質直、誠實、光明的清淨三業行為，入彼朋黨、諍訟、破壞佛法的四眾中，調和他們的諍訟，解散他們的朋黨，促進他們的和諧，使他們「愛樂」具有真理自由的「正法，攝」取領「受」可以實踐實行的「正法」，從而不再趣入邪途，回復到正法中來，以免有礙正法的開展，所以說為「入法朋中」。原來是個結黨營私，言競是非，破壞離散，四分五裂的佛徒，經過菩薩的善巧護持，一變而為正法的集團，使每個佛子安住正法中，和合安樂的如法修學，自己既可因而向於解脫，復又感召世人來奉佛法，試想護持正法多麼重要？所以真為佛子，不特不能破壞佛法，且當真誠護持佛法，唯有如此，方不愧為佛陀的嫡骨兒孫！

印順大師講記中，有段話說得很好，現特引錄於此，作為佛子警覺，『學佛的人，如為名聞利養而出家，覺得廟產不保，於是捨道返俗。到了這步田地，佛法怎能不亡！佛在世時，隨佛出家的弟子，都是為正法的感召而來。佛沒有供給衣食住，也沒有名位權利可得。只是「導之以法，齊之以律」。四眾弟子，就是這樣的在正法中結合起來；佛是以正法來攝取於僧的。要護持正法，要有為正法的心，愛樂正法，攝受正法的真實行願』！為佛子者，如沒有為正法的心，一味的在向名聞利養方面追求，那何貴乎學佛？更何貴乎出家？是以不論在俗學佛，或是出家修道，都得有為正法的真切之心。

癸二 讚歎行人

入法朋者，必為諸佛之所授記。

攝受正法的行者，護持如來的正法，入於菩薩的行列中，將來成佛決定無疑，能得諸佛的授記，固然是沒有問題，就是為菩薩的引導，「入」於「法朋」的四眾弟子，從此依於正法而行，循著佛道向前邁進，最後同樣能得成佛，所以亦能「必為諸佛之所授記」。本此可知每個佛法行者，只要真能依於大乘正法而行，沒有不得諸佛授記，亦無一不於將來得成無上正覺的。

庚四 證說

辛一 勝鬘推佛

世尊！我見攝受正法如是大力，佛為實眼實智，為法根本，為通達法，為正法依，亦悉知見。

佛弟子說法，不論是聲聞，是菩薩，雖都說得非常正確，亦極契合諸法真理，但如不得佛的印證，很難邀得人們信受。勝鬘上來所說攝受正法的三大義，沒有一種是不合理的，然而為了使人信敬尊重，現特仰推如來，請佛慈悲印證。為此，勝鬘先尊一聲「世尊」！然後作總結的說：「我見攝受正法」有「如是大力」，所以特說攝受正法大義。什麼大力？就是前說的攝受正法，有很大的功德，如捨身命財，建立正法，得佛授記，為眾瞻仰。如是眾多殊勝大力，不特凡夫二乘不知，就是初心菩薩亦不能知，但「佛為實眼實智」的大聖，對此當然透徹了解，必可證明我所說的，與佛所知見的一樣

，是真實可行的正法，不是虛妄不實的邪法。請佛慈悲為我證明，俾諸未來眾生，能夠如實奉行，而得正法大益。

眼有能見的作用，實眼，顯示是佛陀的佛眼，不是其餘的四眼。佛眼能審實的見到諸法的真相，或真切的見到諸法的真實性，如諸法是畢竟空無自性的，就如實的見到它的無自性空，沒有一絲一毫的差錯。智有能知的作用，實智，顯示佛陀的一切種智，不是其餘的一切智、道種智。佛智能如實的抉擇諸法的事理，沒有一絲一毫虛假，所以稱為實智。至智眼有無差別，可作這樣的說：就通言，智就是眼，眼就是智，二者實是一義，並無什麼差別；隨義分別，古德有這樣說：『初見名眼，後知名智，又證實眼，名為佛眼，知諸法相，說以為智』。簡單的講，就是《法華經》中所說的佛知佛見，圓滿究竟，說為實眼實智。

現實人間所流行的一切佛法，都是從佛口中所說出來的，所以說佛「為法根本」。假定沒有佛的出世，世間根本沒有佛法流行。佛之所以能說一切法，就因佛能覺悟一切法，所以說佛「為通達法」。通達法的佛陀，能極善巧的將所通達法，為諸眾生宣說出來，使諸眾生依法而行，所以說名「為正法依」。總之，佛有實眼實智，對於一切諸法，無不「悉知」悉「見」，通達無遺，所以為法根本，為正法依。佛既如實知見一切法，那我上來所說攝受正法的道理，是對還是不對，正確或不正確，自可為我證明。這是勝鬘推尊如來的用意所在。

辛二 如來讚成

壬一 隨喜

爾時，世尊於勝鬘所說攝受正法大精進力，起隨喜心。

「爾時」，是指勝鬘推尊如來結束之時。當這時候，「世尊」對「於勝鬘所說」的「攝受正法大精進力」，生「起隨喜」之「心」。佛之所以隨喜，因為勝鬘所說，不但契當於理，而且適合機宜，不但情無專執，而且仰推如來，佛陀認為她的所說所行，都屬極為難得，不是一般人所能做得到的，所以生大隨喜心。

壬二 讚歎

如是，勝鬘！如汝所說攝受正法大精進力，如大力士，少觸身分，生大苦痛。如是，勝鬘！少攝受正法，令魔苦惱；我不見餘一善法令魔憂苦，如少攝受正法。

佛陀隨喜後，接著讚歎說：「如是」，是的，「勝鬘」！確實「如汝」前面「所說攝受正法」有「大精進力」。真的是這樣，一點也不假，因攝受正法的行者，沒有什麼可以使他屈伏的，這不是大精進力是什麼？「如」世間的「大力士」，其力碩大無比，假定有人「少觸」他的「身分」，便會產「生」極「大苦痛」，感到無法忍受得了。反轉來亦可這樣說：一個沒有力氣的人，為大力士以少威力，觸到身上任何部分，都會感無法忍受的痛苦。「如是」，佛又叫聲「勝鬘」說：我上所舉大力士喻，是喻攝受正法的菩薩，在自利利他得佛法的過程中，就自利說，只要極「少」一念與「攝受正法」相應，就會「令魔」生起極大的「苦惱」，認為這個攝受正法的行者，就將出離我的掌握，使我少了一個眷屬，要我怎不感到苦惱？不說攝受大乘正法，會使魔王無限苦惱，就是有人發心受五戒，或出家受比丘戒，夜叉展轉相告，消息傳到魔宮，魔宮亦會震動，魔王便會驚恐，何況菩薩與正法相應，將來必成無上正覺，到了成佛以後，以所攝受正法，授與各類眾生，使諸眾生依此，得以陸續出離三界，使令魔宮空無魔子魔孫，向極愛好眷屬的魔王，怎不生起極大的苦惱？佛法常說：魔是惡勢力的代表，任何一個向善的眾生，要想脫離他的掌握，都是他所不樂意的，必要運用種種手段，阻礙你的向上向善。攝受正法的菩薩，不但自己要趣向無上菩提，且要領導一切眾生皆得成佛，這那裏是魔王所能吃得消的？所以佛進一步說：「我不見」，有其「餘」任何「一」個「善法」，使「令魔」王「憂苦」，猶「如少」許「攝受正法」那樣所感受的苦惱。如奉行戒善的人天乘法，充其量生到人間享受福樂，並沒有擺脫魔王的掌握，是以不感受怎樣的苦惱；至修四諦、十二因緣的二乘法，雖說可以出離生死，跳出三界的魔宮，最多不過是個人獲得解脫，苦惱固然不能避免，但不是極大苦惱，所以不如攝受正法的菩薩，領導無量眾生出三界那樣苦惱。

又如牛王，形色無比，勝一切牛。如是大乘少攝受正法，勝於一切二乘善根，以廣大故。

前是大力士喻，此是牛王喻。這兩喻的不同：前以菩薩攝受正法，對人天的一切善法說；此以攝受大乘正法，對二乘所有的善根說。畜牧時代，擁有牛群的牛主，一定要在牛群中，選一高大雄壯的為牛王，而且在牛的頭上身上，飾以各種不同的莊嚴具，使牛王顯得更為威武有力。所以牛王的「形」態高大雄偉，毛「色」的純潔光彩，以顯出它的「無比」殊勝，沒有任何其他的牛，可與之相比的，所以說「勝一切牛。如是」應當知道，「大乘」菩薩行者，只要「少攝受正法」，那就「勝於一切二乘善根」。攝受正法的大乘行者，猶如牛王；二乘所有善根，如其他的牛群。大乘攝受正法所有的善根，所以勝過二乘所有的善根，因二乘人的善根，只能獲得個人的解脫，其範圍非常的狹小，大乘行者的攝受正法，能夠利益廣大的有情，能夠完成無上的佛果，其範圍不特極為「廣大」，而且無比莊嚴，所以顯得特別殊勝。

又如須彌山王，端嚴殊特，勝於眾山。如是大乘捨身命財，以攝取心攝受正法，勝不捨身命財初住大乘一切善根，何況二乘？以廣大故。

前是牛王喻，此是須彌山王喻。經說「又如須彌山王，端嚴殊特，勝於眾山」。須彌山，奘公譯名蘇迷盧山，義譯妙高山，或名妙光山。山在四大部洲的中心，為一小世界的山王。此山出水八萬四千由旬，最為高顯，所以稱高；此山的山頂與山麓很寬，而山腰卻非常的狹，看來很是奇特，所以稱妙；合此二者，名妙高山。此山不但最高，且是眾寶所成，從眾寶中放出燦爛的光輝，所以稱為妙光。此山具有妙高妙光的兩大特色，所以不論從任何一方面看，都極端嚴殊特，勝於七金山、鐵圍山等這麼多的眾山，沒有那座山可與須彌山相比的。

上是舉喻，現再合法。「如是大乘」菩薩「捨身命財，以攝取心攝受正法」所得的功德，猶如妙高山王一樣，因這所得的功德善根，不說高勝於其他行者的善根，且「勝」於「不捨身命財初住大乘」的「一切善根」。初住大乘，就是剛剛於大乘中發心修學，亦即地前的信解行菩薩，因為地前菩薩

的用功修行，有相心行的時候多，學空心的時候少，還不能做到捨無常的身命財三者，當然不能與契證諸法實相的菩薩，以般若慧通達身命財的無自性空，隨時隨刻犧牲身命財所得善根相比。攝受正法而契證空性菩薩，比起初住大乘開始修學的菩薩，尚且超勝得很多，「何況」以求個人解脫的「二乘」？二乘要與能捨身命財的大乘菩薩相比，自是百千萬億分不及其一。為什麼這樣殊勝？「以廣大故」。此中所說的廣大，不但比二乘的心行廣大，比初學大乘的心行亦來得廣大，正因是廣大的，所以特別殊勝。

依上所舉的三個譬喻來看，可知攝受正法的大乘實證，不特勝過人天乘的善根，二乘聖者的善根，且還勝過初學菩薩的大乘善根。佛陀在此所以舉出三喻，是從捨身命財的大精進來，如攝受正法即正法，特以大力士為喻，攝受正法即波羅密，特以牛王為喻，攝受正法者，特以須彌山王為喻。古德亦有以勝於三乘，特別舉此三喻以顯：為顯勝於聲聞，所以舉力士喻；為顯勝於緣覺，所以舉牛王喻；為顯勝初學大乘，所以舉須彌山王喻。因此，不多不少的舉出三種譬喻。

壬三 勸學

是故，勝鬘！當以攝受正法，開示眾生，教化眾生，建立眾生。如是，勝鬘！攝受正法，如是大利，如是大福，如是大果。勝鬘！我於阿僧祇劫，說攝受正法功德義利，不得邊際，是故攝受正法，有無量無邊功德。

上來佛以三喻明攝受正法的大精進力，現在特再勸修弘通攝受正法，以結束這一章的論說。以「是」之「故，勝鬘」！汝「當以」此「攝受正法，開示眾生，教化眾生，建立眾生」。開示、教化、建立三者，可有多種不同的解釋：一、開顯諸法的真理，指示如實的修行，名為開示；化導各類的眾生，令得如實的悟解，名為教化；成就大乘的善根，令入佛陀的知見，名為建立。二、令聞法者得到聞慧，名為開示；令受教者得到思慧，名為教化；令實行者得到修慧，名為建立。三、沒有信心的令生清淨信心，名為開示；已生信心的令得有所悟解，名為教化；已得悟解的令諸善根成就，名為建立。四、化導下根的眾生，名為開示；化導中根的眾生，名為教化；化導上根的

眾生，名為建立。雖有多種不同的解釋，但以第一種解釋最合經意。當知佛陀的出現世間，最高而又唯一的目的，誠如《法華經》說：『欲令眾生開示悟入佛之知見』。《法華》所說的佛知佛見，就是本經所說的攝受正法。用《法華經》的開示悟入四事，解釋本經說的開示、教化、建立，最為適合不過。因此，佛特要勝鬘以此三事，在這世間教化眾生。

「如是」化導眾生，究有什麼利益？「勝鬘」！我告訴你：「攝受正法」化導眾生，是有「如是大利，如是大福，如是大果」，當然是有其殊勝利益。從攝受正法中出生四乘，名為大利；從攝受正法中廣修六度大行，名為大福；從攝受正法中捨無常的身命財得常住的法身慧命淨財，名為大果。有說：佛果位上斷惑所得的斷德，名為大利；佛果位上所得的福德莊嚴，名為大福；佛果位上所得的智慧莊嚴，名為大果。有說：化導眾生令得善根，名為大利；化功仍然歸於菩薩，名為大福：以此自利利他所修的因行，最後究竟證得無上的佛果，名為大果。如此三種解釋，看來雖有不同，但都可以說得過去。

佛復叫聲「勝鬘」！然後再對她說：攝受正法所有極為殊勝的功德，不說短時間內，沒有辦法說完，就是「我於阿僧祇劫」這麼久的時間，宣說「攝受正法」的「功德義利」，也是「不」能「得」其「邊際」，換句話說，同樣沒有辦法，可以說得窮盡。以「是」之「故」，應知「攝受正法」，確「有無量無邊功德」。正因攝受正法有這麼多的功德，所以發心做菩薩的，應以攝受正法，開示、教化、建立眾生，使諸眾生安住於正法中；眾生知道攝受正法，有著這麼多的功德，應如所開示的依法修學。

卷004

乙二 如來究竟果德

丙一 一（大）乘道果

丁一 命說

佛告勝鬘：汝今更說一切諸佛所說攝受正法。

從此所明如來究竟果德，是對以上菩薩所修因行說。如上勝鬘，首讚佛的功德，次求佛的攝受，從而發菩提心，廣修菩薩大行，於是歸信三寶，自誓受十大受，再行發三大願，到了願行成就，便得悟證正法，所以次明攝受。攝受正法的階段很長，從初地的悟證，到最高的佛果，無不含在攝受正法中，不過是明因行的時候多，到了因行究竟修成，自然就得一乘道果，所以現在特明如來究竟果德。本經所說的如來果德，與《法華》、《涅槃》二經讚歎佛果的功德，大體是差不多的，目的在會歸一佛乘。但佛所有的殊勝果德，是由修菩薩因行而來，現在不是讚歎它的圓滿究竟，就算完成學佛能事，這是非常重要的一點，願諸修學大乘行者，對此應當特別注意！

現在所以特明如來果德，是循大乘修學的因果次第而來；如先發菩提心，次修菩薩大行，後得究竟佛果。這一次第，如人要到什麼地方去，首動要去那地方的心意，次循所應走的路線走去，終於到達所要到的目的地。本這次第來看本經最初五章：第一章是明怎樣的發菩提心，次三章明怎樣的修菩薩行，後一章也就是現在所講的，是明怎樣會得到究竟佛果。按這次第說明大乘因果的三大層次，可說非常明顯，不容有所改變。

在此首要討論的，就是前說的攝受正法，與此所說的一乘，究竟是同還是不同？說來當然話很多，現在簡略的一說：前說的攝受正法，雖很詳細的說明法大與人大，但並沒有對劣顯勝，現在所說的一乘，顯示攝受正法的法大與人大，都極確實的超勝二乘，不是二乘人所能及的，經過這樣的一顯示，使前所說的攝受正法義，更為圓滿殊勝。前說的攝受正法，雖說到正法、大乘、波羅密、攝受正法者的多方面，但主要的是明大乘的因行；現在所說的一乘，雖同樣的說到一切法，但主要的是明一乘的果德，並以果德的圓滿殊勝，顯示其餘的一切所不能及。

前說的攝受正法，是明正法的廣大無邊，顯示四乘的若行若德，無一不是從此之所出；現在所說的一乘究竟，是明破二乘的歸於一乘，顯示唯有二乘的若行若德從此出生。二乘已得解脫，為什麼還要破？當知二乘所得解脫

，並沒有到達究竟，他們卻以為是究竟，不想再向前進，所以須加破斥，讓他們確切知道，應要繼續的向前，以求究竟的解脫，至於人天及菩薩行者，雖還沒有得到解脫，但並沒有妄執究竟，菩薩固在向無上菩薩大道前進，就是在生死流轉中的人天，如果遇到大乘佛法的因緣，亦會趣向最高的佛果，不會到某個階段就停止下來，所以不須加以破斥。因此，大乘經中，每多破斥小乘。

前說攝受正法，雖說到出生即收入，但沒有明說攝受正法就是一乘，現在所說的一乘，實際就是攝受正法。如《勝鬘寶窟》中說：『今欲明攝受正法即是一乘，明一乘生諸乘，攝諸乘歸一乘，即是從正法生諸乘，攝諸乘歸正法』。由這相互的說明，可以清楚知道二者是沒有差別的。經中所以分別說為攝受正法與一乘，只是隨人隨義的立名不同。《智論》論及般若的異名說：『般若是一法，佛說種種名，隨諸眾生力，為之立異字』。不要看到名稱的不同，就以為是兩個不同的法。

三世諸佛的出世本懷，無一不是為顯一佛乘的，目的在於令諸眾生皆得成佛，所以本經也就唯以一乘為旨。而說諸乘皆從一乘之所流出。從一乘所出的諸乘，最後必要攝歸一乘，是以五乘無不同歸一乘。且從一切眾生皆有佛性說，五乘行者既各皆有佛性，皆入一乘應是沒有問題。《法華經》中佛之所以為二乘授記作佛，如《法華論》說，是因三乘所得的法身，平等平等而沒有差別。還有常不輕菩薩為諸擲石及漫罵他的惡人授記，說『我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛』，當知亦是從眾生皆有佛性的這一角度出發。如果眾生沒有佛性，怎可隨便作如此說?

具有佛性的一切眾生皆得成佛，可說是毫無問題的，亦沒有大乘佛子懷疑的，不過有個前提須得注意的，就是任何眾生要想成佛，必須先得發菩提心，假定沒有發菩提心，那仍是不得成佛的。因為這樣的關係，所以《解深密經》說到二乘，分為有入一乘、有不入一乘的兩類；《法華論》說人天善根及決定聲聞，沒有成佛的可能，當知這都是約未發菩提心者說。人天眾生以及二乘者，如遇到佛菩薩的善緣，經過佛菩薩的化導，發起大菩提心，精進修菩提行，入於一乘而得成佛，根本沒有什麼問題，是以佛法行者的發菩

提心，確是最為重要！

在明如來究竟果德的一大科文中，再分為兩個段落，就是一乘道果與大乘道因。道果說為一乘，道因說為大乘，一乘與大乘，似有所差別。但真實說來，大乘就是一乘，一乘就是大乘，二者並非兩法。一乘道果，是明佛陀的果德，究竟果德予以顯示，目的在使眾生對佛果，生起高度的信仰，由信仰而求向佛果前進，所以接著說明大乘道因。對於如來的果德有所信仰，從而發心修菩薩行，當知就是大乘菩薩道。在明如來果德中，特別點出菩薩道因，此菩薩道因不是別的，就是攝受正法，亦即眾生本具的如來性。眾生自發心攝受正法，就是修的大乘道因，本此大乘道因而行，眾生無有不成佛的。是以前文所說的攝受正法，在本經同樣有其重要性，因為攝受正法的正法，就是如來性，唯有攝受如來性，方能真正完成正覺，能說攝受正法不重要嗎？

現所舉經文，是佛陀命說，就是佛陀命令勝鬘宣說攝受正法。在此成問題的：前面勝鬘欲說攝受正法，曾經向佛請求許說，佛亦慈悲聽許她說，那她對於攝受正法，已經說得非常詳細，而且還得佛的讚美，為什麼現在要佛命說？當知勝鬘前所說的攝受正法，只是說自己的所修所證，所以能說得頭頭是道，並蒙佛陀的慈悲讚許。現在將要說明的是一乘果德，唯佛與佛所能究竟的，勝鬘雖也曾經聽過，對這也曾有所思惟，但畢竟沒有親證這境界，所以不敢隨便的自動請說，必要佛命令她，才敢稟承佛陀慈悲而說。所以「佛」陀在此，特別「告」訴「勝鬘」：如你前面所說攝受正法，不特深契正理，亦極契合我心，所以「汝今」應「更」宣「說一切諸佛所說攝受正法」。

佛之所以命令勝鬘更說，因這是三世諸佛所共說的。如前『引歎所說同佛』文中，曾說『汝之所說攝受正法，皆是過去、現在、未來諸佛，已說、今說、當說，我今得無上菩提，亦常說此攝受正法』。勝鬘所說雖同諸佛所說，但深淺不能說沒有差別，如勝鬘所說的攝受正法，只是說自己所了解的，超過自己所了解的，如諸佛所證的攝受正法，那就不是勝鬘所能宣說，所以要佛命說才說，不敢造次的想說就說，可見勝鬘是怎樣的謹慎！

以下所說的是『一乘道果』，理應命說一乘才對，為什麼命說攝受正法？當知攝受正法就是一乘，一乘就是攝受正法，二者根本沒有差別，所以命說攝受正法，等於命說一乘。經中特別名為更說，因前已經說過，現在又復說此，所以名為更說。或前是就德行廣大說，現在是顯德行的異於二乘，所以名為更說。更說攝受正法，顯此是三世諸佛同說，不是勝鬘所獨唱的，以此，遣除眾生的疑惑，令諸眾生敬信，使諸眾生的受持，如法的依之奉行。

丁二 受說

勝鬘白佛：善哉！世尊！唯然受教。

「勝鬘」奉佛的慈命，立即稟「白佛」陀說：「善哉」！好得很。「世尊」！你老的慈悲，命我更說攝受正法，我當「唯然受教」。唯然，是答應的意思，而且答應得非常快。受教，是領受如來的教命，亦即依教奉行的意思。有人這樣問道：勝鬘前說攝受正法，是承佛的威力而說，現在沒有仰承佛力，勝鬘怎麼就能宣說？古德認為亦得佛力加被，不過前後的加被不同：如前嘆佛當中，得到佛光的照耀，可說是佛身業的加被；前說攝受正法，可說是佛意業的加被；現在佛命更說，則是佛陀口業的加被。佛弟子的說法，都要得到佛的加被，如未得到佛的加被，不論什麼法都不能說，何況攝受正法的一乘大法？

丁三 正說

戊一 如來果德

己一 大乘出生會諸善

庚一 總會諸善

辛一 法說

即白佛言：世尊！攝受正法者，是摩訶衍。何以故？摩訶衍者，出生一切聲聞緣覺世間出世間善法。

在此正說一科文中，首要說的是如來的究竟果德，亦即一乘章中所明的一乘。如來的究竟果德，就是無上菩提與大般涅槃。為顯佛陀果德的殊勝，

特與不究竟的二乘果德，對比說明：如二乘所斷的只是煩惱障，所知障尚未能予斷除，所以能斷分段生死，還有變易生死在，正因生死沒有究竟斷盡，所得涅槃自亦是不究竟的方便涅槃，沒有真實的得到滅度。佛將所應斷的障，已無有餘的斷除，沒有殘障的存留，所以所證得的第一清淨真實涅槃，圓滿究竟的具有常樂我淨的四德。二乘聖者沒有成就四諦智，不能證得無上菩提。佛因五住煩惱斷盡，二種生死永別，成就四聖諦智，所以證得最高無上的究竟菩提。如後經文有說：『得一乘者，得阿耨多羅三藐三菩提；阿耨多羅三藐三菩提者，即是涅槃界；涅槃界者，即是如來法身。得究竟法身者，則究竟一乘』。一乘才是究竟果，所以說為一乘道果。二乘既未得一乘道果，當沒有得到究竟。

這裏總會諸善，是略說一乘；下文別會六處，是廣說一乘。略說一乘，明從一出多，以顯乘之所以為大，也就是出生義；廣說一乘，明諸乘同歸一乘，以顯乘之所以為一，也就是收入義。不特本經具有這兩種意義，《法華》同樣有這兩種意義。《勝鬘經寶窟》卷中說：『法華亦爾，故將說一乘，前說無量義經，無量義經從一生多，法華則攝多歸一』。其實，《法華經》的本身，就含有這二義：如說『於一佛乘分別說三』，當知這就是出生義；又說『我設是方便，令得入佛慧』，當知這就是收入義。出生而又收入，是為一乘大法的特色。

勝鬘接受佛的教命後，立「即」稟「白佛」陀「言：世尊」！所謂「攝受正法者」，不是指的別的什麼，而是就「是」說的「摩訶衍」。前面經文明攝受正法即正法，即波羅密，即攝受正法者，當知是明攝受正法是怎樣的廣大殊勝，其意實在就是說明大乘，不過到了這兒，才明確的予以點出，讓人們知道，攝受正法就是摩訶衍，亦即所謂大乘，顯示二者無有別異。這樣的說明，不但可以視為上來的結論，亦可作為引生下文的開端，據此以明一乘一諦一依所本。「何以故」是問。問意在於為什麼說攝受正法就是大乘？當知「摩訶衍」是印度話，中國譯名大乘。大乘之所以說名為大，由於它能「出生一切聲聞緣覺世出世間善法」。聲聞，緣覺是二乘善法；世間是人天善法；出世間是菩薩善法。如是五乘善法，都依大乘亦即攝受正法而出生的

，假定沒有大乘，不說出世間三乘善法無由出生，就是世間的人天善法亦不得生，可以想見大乘是怎樣的重要。因而佛法行者，對於大乘應當特別尊重，並對『有大功德，有大利益』的大乘，多多予以弘揚！

辛二 喻說

世尊！如阿耨大池，出八大河，如是摩訶衍，出生一切聲聞緣覺世間出世間善法。

勝鬘說攝受正法即摩訶衍，並能出生諸乘善法，恐善根微薄的眾生，不特不能理解，甚至生起疑惑，所以現特舉喻，說明此一意義。首稟一聲「世尊」！然後對佛說：「如阿耨大池，出八大河」。阿耨大池，應名阿那漫達多，譯來中國，或名清涼，或名無熱惱。清涼是就池中的水說，相傳在這池中，有一大的宮殿，是具大悲願的八地菩薩，化為龍王居住其中，經常流出清涼水，供給南贍部洲用。化現的龍王居於池中，不像其他的諸龍，受諸熱惱的痛苦，所以名為無熱惱。阿耨大池，在香山的南面，大雪山的北面，正在閻浮提的中心，縱廣約有五十由旬這麼大，池水深亦五十由旬。

此池從上看來，週圍非常嚴密，好像沒有出口，但是潛流地中，能作印度四大河流的發源地。四大河水，是從池中四方四寶獸頭口中流出：從東方金象頭口中流出恆河；從南方銀牛頭口中流出信度河；從西方琉璃馬頭口中流出徙多河；從北方水精師子頭口中流出縛芻河。河水從山谷間曲折流出，各繞阿耨大池一週，到達離池五十由旬，即各分為五道河流，隨所出的方向流入大海。四河各分為五，共有二十條河，所以有的經論，說從阿耨大池出二十河。但就根本河說，實際只有四河，本末合說成二十河。本末既有二十河，為什麼本經說出八大河？

古德對這作這樣的解說：每一大河，有四支流為其眷屬，四五合成二十條河。今以佛出東方來說：以恆河為本，加上恆河的四支流，是就成為五河，另加餘方根本信度河、徙多河、縛芻河的三大河，合說則為八河。可是成問題的，就是東方為什麼本末兼說，而三方只說根本河不說支流？原因如來出於東方，東方人民，不但知道本河，支流亦極耳熟能詳，甚至經常看到，

所以本末具說，無人對之疑惑，至於餘方三本河，雖不是東方人所曾見過，但有很大的名聲，一般人都聽說過，知道確有這樣的大河，可是支流小河，不特沒有見過，亦少聽人說及，所以只說根本不說支流。由於這樣的因緣，所以本經特說從阿耨大池出八大河。

有說本經所說的八大河，同《涅槃經》說是一樣的。如該經卷三說：『八大河者：一、恆河；二、周摩羅河；三、薩羅河；四、阿利羅跋提河；五、摩訶河；六、辛頭河；七、博叉河；八、悉陀河』。於中，周摩羅、薩羅、阿利羅跋提、摩訶，是恆河所屬的四大支流河。辛頭河，就是北方的信度河；博叉河，就是南方的縛芻河；悉陀河，就是西方的徙多河。因而所謂八大河，就是指這八條河。

合法說：「如是摩訶衍」，好像阿耨大池，能「出生一切聲聞緣覺世間出世間善法」，如從大池流出八大河。當知所有諸乘善法，都從佛的口中說出，假定離了殊勝大乘，決定無有能成佛者，所以唯有大乘，得以出生諸乘。有人這樣問：菩薩既名出世間，為什麼住於生死深入世間？當知菩薩所以在生死世間，是本願力以化有情的，並不是沒有能力，出離生死的世間。以菩薩的定慧力說，斷煩惱出生死，是毫無問題的，況且菩薩在世間，不為世間諸法所染，真正做到身在世間而心在出世，不如凡夫在世間就為世間所縛。因此經中所說出世，是指菩薩善法。

世尊！又如一切種子，皆依於地而得生長；如是一切聲聞緣覺世間出世間善法，依於大乘而得增長。

前大池喻是明出生，此種子喻是明增長。勝鬘又尊一聲「世尊」！然後舉喻說：「又如一切」穀麥等的植物「種子，皆」是「依於」大「地而得生長」，假定植物種子離開大地，縱然其他的助緣，如陽光、水份、肥料、人工等，都無缺少的具足，但必不能發芽、開花、結實。「如是」合法說：「一切聲聞緣覺世間出世間善法」，如穀麥等的種子一樣，都是「依於大乘而得增長」。大乘法如地，世出世間五乘善法如五類植物種子。諸乘善法，假定沒有大乘法水的滋潤，無論怎樣是不會增長的。

《法華經．藥草喻品》第五說：『我雨法雨，充滿世間，一味之法，隨力修行。如彼叢林、藥草、諸樹，隨其大小，漸增茂好。諸佛之法，常以一味，令諸世間，普得具足，漸次修行，皆得道果。聲聞、緣覺處於山林，住最後身，聞法得果，是名藥草，各得增長。若諸菩薩，智慧堅固，了達三界，求最上乘，是名小樹而得增長。復有住禪，得神通力，聞諸法空，心大歡喜，放無數光，度諸眾生，是名大樹而得增長。如是，迦葉！佛所說法，譬如大雲，以一味雨，潤於人華，各得成實』。當知《法華》所說，等於本經所說世出世間五乘善法，皆依大乘而得增長。

辛三 結說

是故，世尊！住於大乘攝受大乘，即是住於二乘攝受二乘一切世間出世間善法。

由「是」之「故」，勝鬘又尊一聲「世尊」！作結成說：能安「住於大乘，攝受大乘」，對大乘有所愛樂與精進，並了悟大乘是怎麼回事，那「即是住於二乘，攝受二乘」，乃至住於「一切世間出世間善法」，就是攝受一切世間出世間法。因這都是由一乘所出生，依於一乘而增長的。所以作這樣說，原因在於大小乘法，不是彼此互不相關，小乘可含攝在大乘中的，離開大乘那裏還有什麼小乘？所以行者依於大乘而住，聲聞、緣覺等五乘，自然也就能夠成就，如栽樹成了樹林，諸鳥自然飛來棲止，不必另外再修二乘、人天善法。要知二乘等所有善法，都不過是大乘的初門，是以二乘法即是菩薩法。從大乘行者所修的菩薩道說，只要真正修學了大乘法，二乘功德自然含攝得有，並不一定先學小乘法，而後再去修學大乘；不過不要誤會，以為人天善法、聲聞緣覺解脫法，不值得學習，而是顯示這一切法，在大乘法中必具有的。所以大小乘法門，看來好像有所不同，而實在同是從一乘之所流出，並且同被攝入一乘。如阿耨大池所出的八大河，雖大池是能出，八大河是所出，池河的名字有所不同，但池河的水，沒有什麼兩樣。所以住於大乘攝受大乘，就是住於二乘攝受二乘等，不得於中妄為分別大小。

庚二 別會六處

辛一 總明

如世尊說六處，何等為六？謂正法住、正法滅，波羅提木叉、毘尼，出家、受具足。為大乘故，說此六處。

上來是說總會諸善，現在則說別會六處，就是將聲聞法所有六處，一一會入於大乘法，從而更加知道，大小乘的無別。經中所說六事，都是有關戒律，因是佛法起行生智之處，所以名為六處。對於戒律的重視，一般以為是二乘的事，特別為聲聞行者所重，殊不知大乘佛法，特別是一乘教法，同樣是很重視戒律的。如《涅槃經》、《大雲經》等一乘教典，無不大談戒律的重要性。如有人以為大乘，可以不重於戒，那是絕對錯誤。太虛大師說：『戒為五乘之基』。只要你是佛弟子，不論是修那一乘法，都不得輕視戒，假定對戒有所忽略，不特易於著魔，且難得到敬信，如是修學大乘，怎能對戒馬虎？況且做菩薩的，要做眾生模範，假使戒行不修，怎可弘範三界？

本經這裏所說別會六處，是舉佛在小乘經中，所曾說過的六處，現在將之會入大乘的六法，所以特說「如世尊說六處」。六處可以分為三對：㈠、「正法住」與「正法滅」為一對。但此所說正法住滅，是約教正法說，而教正法，通論是論三藏教法的住滅，別論唯論律藏的住滅，因為戒律正是僧眾所當特別遵守的。如說：『戒律是佛法壽命』。不過這裏說的正法住滅，是約經法而論。佛在經律中常說：正法能夠住世，就是佛法住世。怎樣方可說是正法住世？依聲聞乘學者說：從佛出家的每個比丘，住在同一個僧團中，依佛制的六和敬而住，僧團中應行應止的事情，如法如律的舉行僧羯磨，半月半月的誦戒說戒等，正法就可住在世間。假定不能如法如律的和合而住，甚至經常發生不愉快的事情，使得僧團不能清淨安寧，是即正法滅的時候。毘奈耶中說：有如法的和合僧，這世間就有佛法。印順大師的《佛法概論》說：『釋尊的所以依法攝僧，使佛弟子有如法的集團，是為了佛法久住，不致於如古聖那樣的人去法滅。事實上，住持佛法，普及佛法，也確乎要和樂清淨大眾的負起責任來。這和樂僧團的創立，是佛陀慧命所寄，在自覺正法上，存在於法的體現中；在覺他世間上，存在於覺者的群眾中』。在建僧的目的一段文中又說：『釋尊的所以「以法攝僧」，不但為了現在的出家眾，

目的更遠在未來的正法久住……這正法久住的責任，釋尊是鄭重的託付在僧團中。和合僧的存在，即是正法的存在』。證知正法住或正法滅，全看有無如法的僧團。

㈡、「波羅提木叉」與「毘尼」為一對：前一對，說明經法的住滅；此一對，是明戒法的住滅。佛弟子，特別是出家佛子，能如法的守持清淨戒行，佛法就會住世，不能持戒而反破齋毀戒，佛法自就滅亡。是以佛子持不持戒，確實關係佛法的存亡。波羅提木叉是印度話，中國譯為別別解脫。如比丘所受的戒，一條一條的有二百五十條戒，比丘尼所受的戒，一條一條的有三百四十八條戒。受後能一條一條的如法守持，就能個別個別解脫身口意毀犯戒行的惡業，所以名為別別解脫。具體的說：如受不殺生戒，嚴格的遵守不殺生，那殺生的惡業，就可得到解脫；如受不妄語戒，嚴格的遵守不妄語，那妄語的惡業，就可得到解脫。《遺教經》說：『戒是正順解脫之本』，是為進一步的顯示，能修持戒之因，就得解脫之果。毘尼亦是印度話，中國譯為調伏，亦有譯為滅的。意謂依於戒律的修學，能調伏身口七支的放恣，滅除種種罪惡的行為。波羅提木叉與毘尼這一對，其意實際是差不多的，如分別二者的不同，只可說木叉約別說，毘尼約總論；或木叉是止持，毘尼則通於止持與作持；因而，木叉的意義較狹，毘尼的意義較寬。還有這樣分別：木叉可使行者出於三界，毘尼能滅三途而不致於墮落。同樣是一戒法，由於有二功能，所以佛陀安立兩個不同的名稱。

㈢、「出家」與「受具足」為一對：佛弟子向來分為出家與在家的兩大類，現在則是專就出家眾說。佛法為什麼建立出家制度？當知在家雖同樣的可以解脫，但出家更能易於解脫。《中含．迦絺那經》說：『居家至狹，塵勞之處；出家學道，發露曠大。我今在家，為鎖所鎖，不得盡形壽修諸梵行。我寧可捨少財物及多財物，捨少親族及多親族，剃除鬚髮，著袈裟衣，至信捨家，無家學道』。印順大師《佛法概論》說：『出家是勘破家庭私欲佔有制的染著，難捨能捨，難忍能忍，解放自我為世界的新人』。可見出家是大丈夫事，不如一般所想像的那樣簡單，因為放棄私有財產而出家，過著極為清苦的乞食生活，那裏是一般人所能做到的？出家，首從佛受歸依，到了法

定年齡，亦即年滿二十，就得受具足戒，如受比丘、比丘尼戒。具足，是圓滿的意思，圓滿是指涅槃，所以或譯為受近圓戒。因為捨俗出家，受了具足大戒，看來好像還是一般人，而實已經鄰近於涅槃，離證涅槃的時期不遠。古德說：『小乘法中，受十戒為出家，受大戒為具足；大乘，發菩提心為出家，受菩薩戒為具足』。是為出家與受具足的差別。

如是像上佛說的六處，從語言看，當然是屬小乘，從意義說，實是在於大乘，因為這是趣入大乘的方便，所以經說：「為大乘故，說此六處」。《法華經》說：『我設是方便，令得入佛慧』；又說：『入大乘為本，以故說是經』。所以對這六處，不應將之局限於聲聞乘法看，而應把它看成是為大乘而說。唯有如此，始能透徹了解佛意。

辛二 別釋

何以故？正法住者為大乘故說，大乘住者即正法住；正法滅者為大乘故說，大乘滅者即正法滅。波羅提木叉、毘尼，此二法者，義一名異。毘尼者即大乘學，何以故？以依佛出家，而受具足。是故說大乘威儀戒，是毘尼，是出家，是受具足。是故阿羅漢無別出家受具足，何以故？阿羅漢依如來出家受具足故。

前文雖已總明『為大乘故說此六處』，但還不怎麼清楚，現在特再對這別為解釋。「何以故」是問，即問怎知為大乘故，佛始說這六處？當知所謂「正法住」世的這句話，根本就是「為」了「大乘」而「說」的。要知大乘法是不是住在世間，就看世間有沒有修學大乘法者，有修大乘法者，是即顯示「大乘」的「住」世，大乘住世就是如來「正法」的「住」世。同樣的理由，如來「正法」的「滅」沒於世，也是「為」了「大乘」而「說」。意顯在這現實世間，如沒有依大乘法而修學大乘者，那「大乘」法就會從這世間消滅，大乘法一消「滅」，無異是如來的「正法滅」。前面說過，正法住滅，是約教正法說，如約佛陀的證正法說，根本無所謂住滅的，因為證正法，是永恆的真理，根本沒有住滅相的，還說什麼住與滅。所以正法的住與滅，實依大乘教正法說。出家的佛子，依如來的戒律，能如法的修學，大乘法必

然就住世間，並非離了大乘，如聲聞者所說，約一分小乘，可說正法滅，如依大乘說，正法是不滅的，至於大乘亦說經過好久的時間，正法就會滅了，當知那是佛陀策勵佛子的，要佛子們如律而行。實際正法是無所謂住滅的，問題完全在於是否有人去行。有人如法修學，正法就住世間，無人依大乘學，正法當然就滅。一般都說現在是末法時代，看到佛教有不如法的現象，就用末法時代一句話搪塞過去，從來沒有想到自己應怎樣的振作起來。其實，每個佛子，如能振作起來，如能奉行大乘，正法在現時代，仍然住在世間，不能肯定的將現在說為末法時代。是以深望每個佛子，皆發大菩提心，廣修菩薩大行，以使如來正法住世，仍然為正法時代，不要老將現在看成末法時代，不發大心坐看佛法衰滅。

至於「波羅提木叉」與「毘尼」，看來好像是二法，而實「此二法者」，其「義」是同「一」的，只是「名」稱有「異」。所謂義一，因是同一戒法；所謂名異，因戒有兩種不同的作用：就能別別解脫毀犯罪惡，所以名為波羅提木叉；就能調伏身口七支之非，所以名為毘尼。佛為令人如法守持戒行，所以於一戒上，立二不同名稱，雖有兩種名稱，而實同是一戒，所以特地說為『義一名異』。

與波羅提木叉無異的「毘尼」，是不是純粹的屬聲聞學？不，仍然「即」是「大乘學」，為大乘行者所學法，不能視為專是聲聞乘所學法。「何以故」是問，問意在於毘尼本是聲聞乘學法，為什麼現在說為大乘學？因先「依佛出家而」後才得「受具足」。聲聞人的出家受具足，完全是依大乘佛陀而來，假定世間沒有佛陀的出現，根本沒有什麼聲聞的出家受具足。出家者受了具足戒，果能如法的守持不犯，即成毘尼與波羅提木叉，『一切從佛而來，依佛出家，受具足戒等，從大乘法海所流出』，所以木叉及毘尼，都是大乘學的一分，離開大乘學，還有什麼聲聞人的出家受具足？「故說大乘」是「威儀戒，是毘尼，是出家，是受具足」。威儀戒，就是波羅提木叉，波羅提木叉是新譯，威儀戒是舊譯，二者只是新舊譯的不同，實質沒有什麼差別的。這樣仔細推究，證知聲聞法的六處，無一不含攝在大乘法中，無一不於大乘法中之所流出，所以聲聞的一切，亦即木叉毘尼，皆是大乘學。

依於如上解說，「是故」明白了知，聲聞「阿羅漢」們，原來「無」有「別」異的「出家」與「受具足」。阿羅漢，為聲聞的第四果。「何以故」是問，問意在於阿羅漢，實有出家與受具足，而且唯有出家受具足，始能真正證得聲聞阿羅漢果，為什麼現說無別出家與受具足？要知「阿羅漢」是「依如來」而得「出家」，亦是依於如來而得「受具足」戒。如來是大乘最高聖者，既依大乘最高佛陀而得出家受具足戒，證明阿羅漢的出家受具足，決定依於大乘佛陀，離了最高大乘佛陀，無別出家與受具足。聲聞經律中，到處都說他們是『隨佛出家』的，他們自己亦承認是『隨佛出家』的，從來沒有說到他們自己可以出家。像這樣的別別推究六處，可知這都是為大乘而說的，不是專為聲聞行者所說，對此我們應該特別注意！

己二 如來究竟會三乘

庚一 開章略說

阿羅漢歸依於佛，阿羅漢有恐怖，何以故？阿羅漢於一切無行怖畏想住，如人執劍欲來害己，是故阿羅漢無究竟樂。何以故？世尊！依不求依，如眾生無依，彼彼恐怖，以恐怖故，則求歸依。如是阿羅漢有怖畏，以怖畏故，依於如來。

被認為聲聞極果的阿羅漢，是依如來出家而受具足戒的，沒有他們自己的出家與具足戒，在他們自己當然以為已經究竟，而實他們並沒有真正得到究竟，為要將之會歸究竟一乘，不得不說明聲聞阿羅漢是根源於如來的。怎知阿羅漢是不究竟的？這從「阿羅漢歸依於佛，阿羅漢有恐怖」兩方面，可以得到證明。歸依，當然是歸依三寶，佛為佛寶，阿羅漢為僧寶，既以三寶為所歸依的對象，那就不但歸依佛，亦歸依阿羅漢僧，雖則如此，而實是以如來為本。如《阿含經》中很多地方，講到阿羅漢遊化人間，隨緣為諸群生宣說法音，有人聽了受到感化，發心要求歸依說法的僧人，說法的阿羅漢僧，立即對求歸依者說：『莫歸依我，應歸依如來』。唯佛才是真正的究竟歸依處，不特一般人要以佛為真正的歸依者，就是阿羅漢亦要歸依佛的，所以經說『阿羅漢歸依佛』。

阿羅漢所以要歸依佛，原因他們還有恐怖在。恐怖，在這世間是有各式各樣的，但佛法以生死為最大的恐怖。在一天沒有了脫生死，當生命到最後結束時，總是免不了有諸恐怖的。《地藏經．利益存亡品》第七說：『無常大鬼，不期而到，冥冥遊神，未知罪福，七七日內，如癡如聾，或在諸司，辯論業果，審定之後，據業受生，未測之間，千萬愁苦，何況墮於諸惡趣等』。在這樣的情景下，怎不令人起大恐怖？〈閻羅王眾讚歎品〉第八又說：『是閻浮提行善之人，臨命終時，亦有百千惡道鬼神，或變作父母，乃至諸眷屬，引接亡人，令落惡道，何況本造惡者』？像這樣的現象出現面前，又怎不令人生極大恐怖？

未了生死有恐怖，當然是沒有什麼問題，但證極果的羅漢聖者，已了脫生死而得涅槃，並知這個生命結束後，不會再感受新的生命，恐怖可說已經沒有，為什麼現在說『阿羅漢有恐怖』？舉最明顯的例說：有很多已證阿羅漢果的聖者，從修無常觀或不淨觀中，不但了解生命是不永恆的，而且發現身體是個臭皮囊，因而厭惡這個無常不淨的生命，不願再為不可依靠的生命，受諸痛苦的逼迫，恨不得立刻離開這個世間，有的甚至迫不及待的，以自殺結束這個生命。愚癡凡夫在三界牢獄中，受極大的痛苦，生無限恐怖心，固然是不錯的，殊不知眾聖於有頂蘊，所感受的痛苦，有甚於凡夫。所以一旦能夠捨棄生命，其內心的快慰，『猶如捨毒氣』一樣，是無法可以形容的。證知聲聞聖者，對於生死是有極大怖畏的。通常說的『觀三界如牢獄，視生死若冤家』，亦可看出聲聞人對三界生死，是怎樣的有所怖畏？下再依經文明羅漢有怖畏。

「何以故」是問。問意是說如來在《阿含》中，常說阿羅漢離於怖畏，為什麼本經說『阿羅漢有怖畏』？經中回答說：「阿羅漢於一切無行怖畏想住」。這句話似不怎樣理解，但如下面兩種解釋，就可明白其中意義：

一、約有餘依涅槃說：一切行是指生死流轉的雜染法，一切無行是指遠離生死的涅槃。證得阿羅漢果的聖者，雖說已了生死而住涅槃，但因還有殘餘的生命果報在，仍不免有他的怖畏心在。經舉喻說：「如」有「人執」持一把利「劍，欲」來傷「害」自「己」的身體，當然誰也不願受他的傷害，

於是拼命的向外逃去，雖說已經到達安全區，執劍的人不會再傷害到自己，但仍戰戰兢兢的恐怖不已，好像執劍的人就要趕過來一樣。又如一個為劫匪所追趕的婦女，既恐怕失財，又怖畏失身，同樣飛也似的逃跑，一直逃到警察局去，受到治安人員的保護，已經完全脫離了險境，照理沒有什麼不安的，但是想到劫匪追趕，內心仍有極大餘悸，其情形是一樣的。由「是」之「故」，證得「阿羅漢」果的聖者，雖說已經得到涅槃，但仍「無」有「究竟」安「樂」。如佛有次在王舍城行走，被提婆達多見到，立即放醉象害佛，佛陀若無其事的，照樣極為安然的，走自己所走的路，沒有一點兒怖畏，可是諸阿羅漢，看到醉象馳來，立即四面八方的逃散，深恐為醉象之所踐踏，證知他們內心是有怖畏的，假使沒有怖畏，為什麼要逃散？

二、約無餘依涅槃說：行是所修的道行，阿羅漢雖已修諸聖道，但沒有實踐一切道行，沒有修集斷無明住地煩惱的聖道，沒有證得種種功德智慧，自知仍有三界外的變易生死沒有窮盡，不能通達生死涅槃的平等性，對於變易生死苦，仍不免有所怖畏，所以未得究竟安樂。《寶性論》說：『不斷一切煩惱習氣，故於一切有為行相，生極怖心常現在前』。論所說的一切有為行相，是指諸有為法，皆是遷流變化，而實沒有實在性的遷流變化，聲聞行者不知有為生滅的無實自性，以為有實在的生滅逼迫身心，使自己無法感受得了，因而於一切有為行相，生起極大的怖畏，而且心心念念的想及於此，所以叫做想住。《勝鬘經寶窟》卷中這樣說：『阿羅漢自知有三界外變易生死未盡，畏彼生死之苦，緣已無行，而生畏心，名怖畏想，由在怖畏中住，故名為住』。由於這樣的因緣，阿羅漢雖證無餘涅槃，仍然不免有他們的怖畏。

「何以故」是問。問意是阿羅漢已證無學聖果，堪為人天的福田，亦作眾生的歸依，為什麼還要歸依佛？當知這從有所怖畏而來，因為有所怖畏，必然要求歸依。如萬德圓具、生死窮盡、得大自在的佛陀，內心沒有絲毫的怖畏，當然不再要求歸依他，可是羅漢聖者，因為有怖畏在，須要依彼不再求依的大聖，所以說「依不求依」。不求依是指如來，依指阿羅漢聖者，意顯阿羅漢的生死大事，還沒有得到徹底解決，仍然有生死的怖畏，必須依於

不求依的佛陀，才能免除生死的怖畏。「如」在生死苦海飄流的「眾生」，是「無依」無怙的，不論緣到什麼境界，或是見到生死苦果，或是見到無明苦因，或見其他種種不如意事，內心都會生起極大的恐怖，因為恐怖是很多的，所以名為「彼彼恐怖」。因為有諸「恐怖」的緣「故」，為了防諸所畏，所以「則求歸依」。佛弟子自以三寶為所依，其他，或有歸依上帝的，或有歸依梵天的，或有歸依玉皇的，或有歸依帝釋的，或有歸依自然界各種神祇的。所歸依的對象雖或不一，而歸依的心情沒有兩樣，原因就是由於有所怖畏。「如是，阿羅漢」既「有怖畏」心，「以怖畏故」，自然要求「依於如來」，唯有『依於如來』，才能除去怖畏，沒有不求依的如來為所歸投，所有彼彼恐怖，是就無法拂除。從阿羅漢有怖畏心，要求歸依大聖佛陀，證知他們沒有得到究竟安樂！

庚二 依章廣說

辛一 二乘有生死怖畏

壬一 略說

癸一 舉智斷以明宗

世尊！阿羅漢辟支佛有怖畏，是故阿羅漢辟支佛，有餘生法不盡故有生；有餘梵行不成故不純；事不究竟故當有所作；不度彼故當有所斷。以不斷故，去涅槃界遠。

不論什麼人，只要內心有恐怖，必然會要求歸依，這可說是一定的。上來對這問題，已經開章略說，現在進而依章廣釋。唯有對這詳細的解釋，始知為什麼要求歸依。不過這裏還是略說，到後才是正式廣明。勝鬘復尊一聲「世尊」！然後對佛說：據我所了解，「阿羅漢」與「辟支佛」二乘聖者，都「有」他們的「怖畏」心存在，並沒有真正的得到無所怖畏。辟支佛，向來分為兩類，就是緣覺與獨覺：獨覺大都出在無佛世時，而獨自覺悟證果的，並不要從佛出家受具足戒；可是阿羅漢，必要從佛出家受具足戒；然後依法修行，始能證阿羅漢果，所以上文但說阿羅漢有怖畏，沒有說到辟支佛。但出無佛世時的獨覺以及佛世時的緣覺，所證悟的境界，與阿羅漢一樣，因

而有怖畏心，兩類聖者亦無差別，所以現在特別並舉二乘。

在此所要問的，就是二乘聖者，明明已了生死，為什麼還會有恐怖？依本經的思想說，他們雖已了生死，但智德還沒有圓滿，斷德還沒有究竟，所以怖畏心難以解除。由「是」之「故」，可知「阿羅漢辟支佛」，尚「有」所「餘」的變易「生」死「法不」曾窮「盡，故」仍「有生」，不能如他們自己所說『我生已盡』。聲聞人自說『我生已盡』的『生』，不是生死的生，而是指煩惱說，屬於斷集的智。二乘聖者還「有」其「餘」的「梵行不」曾修得「成」就，所以所修的道「不純」。《阿含經》中到處說到『純一梵行』，梵行就是清淨行，亦即無漏道行，要將所修無漏道行，修到沒有一絲煩惱夾雜，方可說是純一清淨。二乘還有未斷的煩惱存在，所修道行當然沒有到達純一究竟，怎麼可以說是梵行已立？聲聞人自說『梵行已立』的『梵行』，是指一般所說的八正道，屬於修道的智。至於六度四攝，自利利他的廣大行，二乘聖者從來沒有修過，怎麼可說『梵行已立』？二乘在修學過程中，一心求證寂滅涅槃，終於盡除諸界趣生的生老病死，證得他們所要證的無餘涅槃，因而認為『所作已辦』。殊不知二乘所證的無餘涅槃，不是真正的究竟涅槃。《法華經》對這清楚的說：『汝所得滅，非是真滅』。為什麼不是真滅？因應所作的「事」，還「不」曾到達「究竟」，而「當」來仍然要「有所作」，怎麼可說『所作已辦』？聲聞人自說『所作已辦』的『已辦』，是指無餘涅槃，屬證滅的智，還有無住大般涅槃沒有證得，所以『所作已辦』，並未究竟成辦。『不受後有』，在小乘是指知苦智，在本經是指斷集智。後有，是指未來生死，苦果沒有斷盡，未來生死必仍繼續而來，苦果若已斷盡，到了這一生命結束，未來生死不再繼續而來，名為不受後有。現約斷集智說，顯示二乘聖者，雖斷一切住地等的四住煩惱，但還有無明住地煩惱在，「不」曾能完全「度」過「彼」諸煩惱大海，「當」還有生死，還「有所斷」，怎麼能說『不受後有』？

所了的生死未盡，所修的梵行不純，所證的涅槃沒有究竟，所應作的事沒有成辦，證知二乘聖者的智德，還沒有達到圓滿，智德既然沒有到達圓滿，當然也就「不」能「斷」盡所有煩惱，因為所有煩惱未能斷盡，所以二乘

聖者「去涅槃界」還很遙「遠」。涅槃界，就是最清淨的無漏法界，二乘既還離它很遠，證知二乘的斷德，同樣是沒有完成。『《法華經》說：二乘所到達的是中途的化城，去寶所還有二百由旬。由於二乘的有怖畏，得到了二乘智未圓、斷未成的結論。也正因為智斷沒有圓成，所以還有怖畏』。不過二乘所有的怖畏，與凡夫的怖畏不同就是。

癸二 約權實以明義

何以故？唯有如來應等正覺得般涅槃，成就一切功德故；阿羅漢辟支佛不成就一切功德，言得涅槃者，是佛方便。唯有如來得般涅槃，成就無量功德故；阿羅漢辟支佛成就有量功德，言得涅槃者，是佛方便。唯有如來得般涅槃，成就不可思議功德故；阿羅漢辟支佛成就思議功德，言得涅槃者，是佛方便。唯有如來得般涅槃，一切所應斷過皆悉斷滅，成就第一清淨故；阿羅漢辟支佛有餘過非第一清淨，言得涅槃者，是佛方便。

上面說明二乘的四智不圓，涅槃未滿，因而離涅槃界遠，現為解釋二乘智寂所以不獲圓滿的原因，特設「何以故」的問辭，是問二乘為什麼離涅槃界遠？要知真能究竟圓證無住大涅槃的，唯佛與佛，所以說「唯有如來應等正覺得般涅槃」。般是入的意思，般涅槃就是入涅槃。涅槃是現生自證的，自覺人世間生死的解脫，無論是於人間究竟，或是在於彼處究竟，必要生死的究竟解脫，方得真正說為涅槃。現生的證得涅槃，由於種種痛苦的消散，不但能確證未來生死的解脫，對於現生更能實現解脫的自由。如以涅槃具有法身、般若、解脫的三德說：解脫德顯示無累不寂，法身般若德則表德無不圓。奘公本於這一意義，特別將之譯為圓寂。本經這裏舉四種功德，說明如來所得涅槃，如是具諸功德的涅槃，當不是二乘所能得到的。《法華經》說：『究竟涅槃，常寂滅相，終歸於空』。諸法空寂性中，本不可說涅槃不涅槃，只是假名歎美為涅槃而已。

所以唯有如來得般涅槃，因為唯佛「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，是就功德的總相說，該括佛果位上所有的功德。如扼要的說，是指具有四智的有為功德，具有涅槃三德的無為功德。

「阿羅漢辟支佛」所以不得般涅槃，因為「不成就一切功德」。二乘雖亦得四諦智，但都有餘而不圓滿，二乘雖亦證得涅槃，但是無餘而非無住。一切功德既未成就，怎麼可以得般涅槃？如此，為什麼如來昔說二乘四智究竟、涅槃圓滿？當知佛在阿含會上說二乘般涅槃，是權巧的假說，亦即「是佛」的「方便」說，不是佛的究竟真實說，如真實說，二乘是沒有得涅槃的。

所以「唯有如來得般涅槃」，因為唯佛「成就無量功德故」。佛既成就無量功德，所以佛陀得般涅槃。無量，形容功德的眾多，不能用數量計算出來，甚至每一功德，復具無量功德。佛之所以成就無量無數這麼多的功德，因在三大阿僧祇劫的長時間中，難行能行，難忍能忍，修諸萬行所得的結果。「阿羅漢辟支佛」所以不得般涅槃，因祇「成就有量功德」。他們從修行到證果，所經過的時間很短：如聲聞行者，假定是利根的，祇要三生就證聖果，假定是鈍根的，亦不過六十劫就證聖果。至緣覺行者，如果是利根的，祇要四生就證聖果，如果是鈍根的，亦不過百劫就證聖果。修學的時間這樣短，修學的法門這麼少，怎能成就無量功德？不成就無量功德，怎麼能得般涅槃？如來昔在阿含會上說二乘「得涅槃者」，那「是佛」的「方便」假說，不能看成真得涅槃。

所以「唯有如來得般涅槃」，因為唯佛「成就不可思議功德故」。佛陀成就不可思議功德，所以唯佛真能得般涅槃。不思議，顯示佛所得的無量無邊功德，特別是涅槃所具的三德秘藏，不是人天、二乘、菩薩所能思議得到的。《攝大乘論》世親釋說：『煩惱成覺分，生死為涅槃，具大方便故，諸佛不思議』。佛陀到了這樣的境界，所成就的功德，當是不可思議。「阿羅漢辟支佛」所以不得般涅槃，因祇「成就思議功德」。二乘聖者能得功德，自是沒有什麼問題，但他們所得的功德，是可思議而極粗劣，怎能得入大般涅槃？如來昔在阿含會上「言」二乘「得涅槃者」，那「是佛」的「方便」假說，不能看成真得涅槃。

所以「唯有如來得般涅槃」，因為唯佛「一切所應斷過皆悉斷滅，成就第一清淨故」。過是過患，指一切煩惱及習氣，或如本經說的五住煩惱，這一切是佛法行者所應斷的，而佛確已將之斷得絲毫不留，沒有一點殘餘的煩

惱存在，亦即涅槃的累無不盡義。正因佛陀累無不盡，所以成就第一清淨。這裏所說的清淨，是指一切眾生本具的法界性，或名如來藏性。本性雖說原是極清淨的，但在眾生位上，因被煩惱所覆，不能顯現出來，佛斷除了煩惱及習氣，證得最清淨的無漏法界性，所以說為第一清淨。「阿羅漢辟支佛」所以不得般涅槃，原因就是他們還「有」剩「餘」的「過」患，亦即煩惱習氣還未徹底根除，所得的清淨，當然「非」是「第一清淨」，既未得第一清淨，怎麼能得涅槃？如來昔在阿含會上說二乘「得涅槃者」，那「是佛」的「方便」假說，不能看成真得涅槃。

《佛性論》中約位辨此四德說：一切功德在第八地，無量功德在第九地，不思議功德在第十地，第一清淨功德在佛地。如該論說：『一切功德即是第八不動地位，無分別，無穿漏，無中間，自然成，菩薩聖道恆相應故，諸佛如來無流界中，一切功德皆得成就。二、無量功德者，是第九善慧地位，無數禪定，陀羅尼門海能攝，無量功德智所依止故，無量功德皆得成就。三、不可思惟功德，是第十法雲地位，一切如來秘密法藏，證見明了，智慧所依故，故不思惟皆得成就。四、究竟清淨者，一切惑及習氣，一切智障已滅盡故，由滅盡智障故，究竟清淨功德圓滿成就』。論中以這四種功德，配合佛菩薩所證位次，予以說明，當然沒有什麼不可，但是本經在此所列四德，是明佛所證得的涅槃勝過二乘，只要以佛與二乘對比，顯示他們的勝劣就可，不一定要配合佛菩薩的位次來說。

癸三 辨淺深以結成

唯有如來得般涅槃，為一切眾生之所瞻仰，出過阿羅漢辟支佛菩薩境界，是故阿羅漢辟支佛，去涅槃界遠。

上從四種功德的殊勝，顯示唯佛得涅槃，現在再來對這總結說：「唯有如來得般涅槃」，二乘聖者不得涅槃。由於這樣的特殊因緣，所以也就唯有佛「為一切眾生之所瞻仰」。能為一切眾生之所瞻仰的佛陀，當然「出過阿羅漢辟支佛菩薩」所有的「境界」。這裏說的出過，是超勝的意思。如來所得的涅槃，不特超過二乘果德，就是大乘因地，亦同樣的超過，經中說的出

過菩薩，就是指的大乘因位，不說三賢十聖，不如最高佛陀，就是最後身菩薩，亦不能與佛相比。約這意義說，亦即是會三乘歸一佛乘。

如來所得功德及涅槃境界，既都超勝二乘聖者，「是故」前說「阿羅漢辟支佛」，離「去涅槃界遠」。事實，佛不但超勝二乘，亦超勝菩薩行人，為什麼不說菩薩去涅槃界遠？要知菩薩是以成佛為期，認為唯有成佛才算究竟，在菩薩的階位中，就是到達最後身那樣高級的菩薩，也不認為自己已經究竟，所以佛雖超勝菩薩，不說菩薩去涅槃界遠，因他繼續在向涅槃妙宮前進中。可是二乘行人不是這樣，當他們證得極果以後，就以為所得涅槃究竟，現為使他們了解所得涅槃，並不是真正的已得到究竟，不過是佛當時的權說，一旦到了開權顯實，不得不說二乘去涅槃界遠，以免他們耽著涅槃，不能從涅槃界出來，續向最高佛果的無住涅槃前進！

壬二 廣明

癸一 略標有餘教

言阿羅漢辟支佛觀察解脫四智究竟得蘇息處者，亦是如來方便有餘不了義說。

上來略說，重在顯示二乘所得無餘涅槃不是究竟；現在廣明，則是顯示二乘所得有餘四智亦不圓滿。佛在《阿含》等經典中，雖曾「言」及「阿羅漢辟支佛觀察解脫四智究竟得蘇息處」，當知那「亦是如來方便有餘不了義說」。證阿羅漢果的聖者，能得戒、定、慧、解脫、解脫知見的五分法身，而這裏所說的觀察解脫，就是五分法身中的解脫知見。二乘聖者證果以後，不但確實的知道自己已得解脫，而且知道自己所得的解脫，究竟到了怎樣的程度，假定這個都不知道，怎可稱為二乘聖者？文中的『究竟』兩字，可通上文讀，亦通下文讀。通上文讀，是說『阿羅漢辟支佛觀察解脫四智究竟』，乃是顯示二乘解脫知見的內容，表示他們對於四諦智，已經得到究竟。通下文讀，所謂『究竟得蘇息處』，就是說的究竟涅槃。息是休息，蘇是蘇醒，蘇息處，是說從勞勞碌碌的生死中，得到澈底的解脫自在，好像人們得到休息一樣，實際就是指的涅槃。不但本經是這樣說，《法華》所舉的火宅喻

，以諸羊車鹿車牛車等，引誘諸子出離火宅，安然的露地而坐，享受極大的快樂，亦是顯示這意思。

方便說，對真實說，是權巧方便的假說。佛陀說法，不是隨自己的心意，要怎樣說就怎樣說，而是所謂觀機說教，看看是怎樣的機宜，才對他說怎樣的法，所以如來說法，有有餘意無餘意的兩類。有餘意說，是方便假說，或以特殊的原因而說，或約少分的意義而說，並沒有直暢如來的本懷，對這有餘意的說法，不能單從語文的表面解說，必須另作一種說明，始能表達它的餘意。無餘意說，是究竟真實說，這樣就是這樣，必須如說解義，不可另作別解。佛為眾生說法，又有了義說與不了義說的兩類。了義說，是顯所說出的，已經究竟顯了，更無遺餘之意。如說諸法無我，諸法空無自性，即是澈底究竟之談，不必再作其他別解。不了義說，是顯所說出的，還未究竟顯了，尚有遺餘之意。如說有眾生，有有情，有養者，有士夫等，當知即是不澈底不究竟之談，必須再作其他解說，方能清楚說明其意。現說阿羅漢辟支佛觀察解脫四智究竟得蘇息處，是佛方便說不是真實說，是有餘意說不是無餘意說，是不了義說不是究竟了義說；唯有說如來得四智究竟到達身心永寂之處，才是真實、無餘、了義之說

癸二 別釋權實義

子一 約分段生死通昔說

丑一 別說二死

何以故？有二種死，何等為二？謂分段死，不思議變易死。分段死者，謂虛偽眾生。不思議變易死者，謂阿羅漢、辟支佛、大力菩薩意生身，乃至究竟無上菩提。

佛在《阿含經》中說二乘得涅槃及得二諦智，皆是權巧方便假說，亦即有餘意不了義說，在前已經一一說過，但為什麼要這樣說，所以問「何以故」？解答這問題，先從二種生死說起。諸經論中到處說到生死，學佛人亦經常的將生死掛在口頭上，如有問到你為什麼學佛，所得答案必然是為了生死而學佛，可見生死是學佛所常聽到的名詞。儘管佛法開口就說生死或說了生死

，但很少有人注意到生死有幾種，現在本經告訴我們「有二種死」，而在其他真常大乘經中，大都說為二種生死，本經略去生而只說死，亦可說有它的理由，因為從生到死，生在一般眾生，不但不感到可怖，反而認為是可喜，所以人類任何一個新的生命出現，沒有那個不歡喜的，可是一旦死的到來，則又無不感到恐怖。試看世間任何一個生命，不論活到多麼年老，死來召他去的時候，總不大願意去，所以這裏特約二種死說，以使眾生對於生死生起極大的厭患，不再染著於生而流浪在生死中。

「何等為二」？是問有那兩種死。答說：「謂分段死，不思議變易死」。這是總答，接著解釋。「分段死者，謂虛偽眾生」。顯示這是一般眾生所有的生死，可以分為一個段落一個段落的，名為分段生死。如我們生命的最初出生，是由生命種子及父母之緣三事和合結生，到了生命出生以後，在這世間生存一個時期，或三五十年，或八九十年，壽煖識三的離散，生命就告一段落。如是像這樣的死了又生，生了又死，一期一期的生死，都是分為一段一段的，既可名為分段生死，亦可名為分位生死。不但一般凡夫所受的生死，名為分段生死，就是未證無餘涅槃以前，二乘行人所受的生死，亦名分段生死。這種生死，通於色心的總別果報，是很粗很粗的，為異生二乘所共了知的。《成唯識論》說：『分段生死，謂諸有漏善不善業，由煩惱障緣助勢力，所感三界粗異熟果』。

眾生就說眾生好了，為什麼叫做虛偽眾生？虛偽即虛妄，是不真實義。因受分段生死的眾生，從無始來，被顛倒妄想所纏，在三界五趣當中，或昇或沉的隨業輪轉，雖說剎那間就可到達所要生的地方去，但沒有它的實在性，是無常幻化而不真實的，所以說虛偽。眾生不知這是虛妄不實，妄於其中執著有個什麼，佛說這是眾生顛倒。

「不思議變易死者，謂阿羅漢、辟支佛、大力菩薩意生身」。顯示這不是凡夫眾生所有的生死，而是一般所說的入無餘涅槃的阿羅漢辟支佛，即起意生身的變易生死，還有具大悲願獲得神通自在的大力菩薩，亦有這意生身的變易生死。此之所以名為變易生死，因他們的分段生滅相，雖說已經沒有，但仍剎那不住的生滅變化，前後相續的狀態存在，即此前後的生滅變易性

，是為死法，名變易死。不用說，這種變易的生死相，是很微細很微細的，不說凡夫想像不到，就是二乘亦思惟不到，所以名不思議。變易生死，是屬無覆無記的總別果報。《成唯識論》說：『不思議變易生死，謂諸無漏有分別業，由所知障緣助勢力，所感殊勝細異熟果』。變易生死所以不同分段生死，因它是以無漏定願資助有分別業而感的，不說大力菩薩是如此，就是最後身菩薩，亦由十地勝無漏業資助現身，不但不雜有漏業，且亦不是由於命終，更受新的生命報體。

具有變易生死的三類聖者，沒有像虛偽眾生那樣的身體，因為變易是沒有色的，『直是心識冥傳，念念生滅，相續不斷，其中無有分限隔絕，劫數近遠，乃至菩提，此生死方盡，故但用心法為體』，所以名為意生身，或有譯為意成身。以心法為體的意生身，不像分段身那樣的粗劣，而是極為微妙的。三種聖人所得的微妙身，好像吾人的意識一樣，不但不受時空的限礙，而且非常的迅速，要到什麼地方，就到什麼地方，所以具有無礙、迅速、徧到的三大作用。意生身既是隨意所成的，當然還是生滅變化的，一直要到成佛的階段，生滅變化的意生身，才會真正的沒有，所以說「乃至究竟無上菩提」。為什麼？因唯有最高佛陀，始使無始來的障習，都能掃盡而得清淨，始能圓滿一切功德，從此再也沒有變易可能，所以讚佛為常恆不變清涼，自不是其他聖者所能及的。本於這一說明，可知阿羅漢等三類聖人，是有意生身而受變易生死的，至於究竟證得無上菩提的佛陀，自屬是捨變易生死的大聖。

受變易生死的意生身，經論中有不同的說法：如小乘《阿含經》中，是亦談到意生身的，可是說到意生身是什麼時，在不同的地方有不同的說法。如有的地方將中有身說為意生身：原來，吾人的現實生命是本有，當生命結束時名死有，要去受生還未受生的中間名中有，即此中有，不特是生死身，亦稱為意成身，像這樣的意成身，當然還屬分段生死。可是有的地方說到色無色界身時，說有有餘、無餘的二種涅槃。『約古典的阿含經義說：得不還果名有餘涅槃；得阿羅漢名無餘涅槃。三果聖人，上生而更不還來欲界受生，所得上界身，即名意生身。佛在世時，優陀夷與舍利弗，曾諍論意生身有

色無色的問題，優陀夷硬說意生身是無色的，被佛呵斥。這樣，阿那含果得有餘涅槃，有意生身；阿羅漢果得無餘涅槃，意生身也沒有了』。

如上所說的意生身，是依《阿含經》說，本經看法不同：認為真正得到無餘涅槃，沒有變易生死，沒有意生身的，唯有證得無上菩提的佛陀，至於聲聞辟支佛的二乘聖者，因只證得有餘涅槃，所以還有變易生死，還有意生身。有餘無餘二種涅槃以及意生身，原本是阿含聖典所常說到的，而且是就聲聞聖者論說的，到了大乘開展以後，同樣論說這些問題，但因認為大乘勝過二乘，所以就從二乘聖果及無上佛果的對比中，給與一個新的解說，使人確認二乘是不究竟的，唯佛與佛才得究竟。

其次所要說的，就是大力菩薩，講到大力菩薩，向來說有兩種，就是回心入大的菩薩與不經二乘而直往的菩薩。所以說為大力者，因為這些菩薩，已得自在受生，不再為業力之所繫縛，但這是指初地以上七地以前的菩薩說，如入第八不動地，得相土二種自在，能任運的轉變境相與國土，更可說是大力菩薩。七地以前的菩薩，有的是智增上的，有的是悲增上的。悲增上的菩薩，為了在生死中隨類受生，化諸不同種類的眾生，所以仍受分段身，唯有智增上菩薩，才得受變易身，至於第八地菩薩，因為永伏一切煩惱，所以必定仍受變易身。不但智增上菩薩如此，就是悲增上菩薩，到了第八不動地，同樣亦得意生身。

不過《楞伽經》中，約已登地菩薩，說有三種意生身：㈠、得三昧樂三摩跋提意生身，這是初地到六地菩薩所得的。三昧樂即定樂，三摩跋提就是等至。等至通於有心位及無心位，唯屬定心，不通散心，由前加行平等引至，所以叫做等至。㈡、如實覺知諸法相意生身，這是七八二地菩薩所得的，特別是八地菩薩，觀察了達諸法無相，能於諸行而起諸行，自在轉現諸佛淨土，七地菩薩雖也能夠做到純無相觀，但還不能任運自然的做到，因而八地所得的意生身，與阿羅漢辟支佛所證的涅槃相等。㈢、種類俱生無作行意生身，這是九十二地菩薩所得的，因為他們對於一切事理種類，如實的得到內證，既已沒有作意，亦復不作加行，所以名為種類俱生無作行意生身。依於《楞伽》的這一說法，本經所說的大力菩薩，約等於《楞伽》第二如實覺知

諸法相意生身。然而同屬真常系的經論，但說得意生身的菩薩，在何階位卻有不同：如功德賢譯的《楞伽經》，真諦譯的《無上依經》及《佛性論》，都說初地菩薩已得意生身。

菩薩是不是得意生身，要看是不是得無生法忍，得無生法忍的，必然得意生身。講到得無生法忍，同樣有不同說法：有說初地得的，有說七地得的，有說八地得的，因而得意生身，也有初地、七地、八地等的差別。如龍樹主張七地菩薩得無生忍，因而《智論》說『七地菩薩捨蟲身』。蟲身，是指一般眾生的生命體，因這是一大群蟲聚積處，所以有老病死的現象出現。七地菩薩既然捨去蟲身，當然就得意生身，雖說仍有剎那生滅，但老病死苦已經沒有。本於此說，是即顯示七地以前的菩薩，還在受分段生死，要到第七地以後，才得變易生死的意生身。不特性空的論典是這樣說，真常的《法鼓經》也這樣說：『七種學人及七地住菩薩，猶如生酥；意生身阿羅漢辟支佛得自在力及九住十住菩薩，猶如熟酥』。經中所說的七種學人，是指初果向直到四果向的七種有學聖人。得自在力菩薩，是指八住菩薩，所以得意生身的八住（地）菩薩，與阿羅漢辟支佛所得的意生身，是一樣而無別異的。但如《法華論》說：地前是凡夫受分段身，捨分段身方入初地。照這說法，菩薩一入初地，就受變易生死，成為大力菩薩。所言意生身者，是說初地以上的一切菩薩，如心那樣的如意，無礙自在的受生，所以名意生身。

丑二 成立四智

二種死中，以分段死故，說阿羅漢辟支佛智我生已盡；得有餘果證故，說梵行已立；凡夫人天所不能辦，七種學人先所未作，虛偽煩惱斷故，說所作已辦；阿羅漢辟支佛所斷煩惱，更不能受後有故，說不受後有。

前面所說的二種死，是明過去說二乘四智究竟的意趣，而實是方便說，並非真實究竟，現在特再說明四智不究竟的所以。如說『我生已盡』，是就「二種死中」，約已遠離「分段死」這方面，「說阿羅漢辟支佛智我生已盡」，並不是約變易死說，如約變易死說，二乘是沒有得到我生已盡的。如說『梵行已立』，是就證滅智說，而證滅智所證的寂滅果，有有餘和無餘的兩種

，離分段生死所證得的寂滅果，名為有餘，離變易生死所證得的寂滅果，名為無餘。在有餘和無餘的二種果中，約已證「得有餘」寂滅「果」，而「說」二乘聖者「梵行已立」，並不是約無餘寂滅果說，如約無餘寂滅果說，二乘並沒有得滅諦智。二乘修對治分段生死的道諦智，雖得斷除虛偽煩惱而得有餘果證，但這不特不是「凡夫人天所不能」成「辦」，就是聲聞的「七種學人」，亦是「先」前「所未」能「作」到的。凡夫人天以及七種學人辦不到做不到的事，而阿羅漢辟支佛能辦到做到，不能不說他們的殊勝，約此「虛偽煩惱斷故」，而「說」二乘聖者「所作已辦」。虛偽煩惱，是指通常所說的見思二惑，亦即本經說的見一切住等四住煩惱。由於斷除四住煩惱，說二乘得所作已辦的道諦智，並不是約斷無明住地煩惱說。如約無明住地煩惱說，二乘並沒有得道諦智。「阿羅漢辟支佛所斷」的四住「煩惱」。是屬分段生死因，有這煩惱因，必感分段生死果，無因當就不會感果。二乘聖人既然斷除四住煩惱，自然「更不能受後有」的分段生死果報身，以是之「故」，所以「說」為「不受後有」。而得斷惑的集諦智，並不是約斷無明住地煩惱說；如約無明住地煩惱說，二乘聖人並沒有得集諦智。由上種種分析，可知佛陀昔在阿含會上，說二乘得四智究竟，是如來的方便說，並不是佛真實說。

子二 約無明住地論今教

丑一 標

非盡一切煩惱，亦非盡一切受生，故說不受後有。何以故？有煩惱，是阿羅漢辟支佛所不能斷。

眾生在生死中受生，是由煩惱水的滋潤業力，業力如無煩惱水的滋潤，逐漸的乾枯下去，就不會再感受未來的新生命，這是大小乘經中所經常說到，亦是大小乘佛子所共認的。阿羅漢辟支佛既然斷除所當斷的煩惱，自然沒有力量再受未來的生命，所以說他們不受後有，一點是都不錯的。可是要知道的，就是他們所斷的煩惱，只是其中的一分，並「非」窮「盡」所有「一切煩惱」，正因不是窮盡一切煩惱，所以「亦非」窮「盡」所有「一切受生」，是「故」經「說」阿羅漢辟支佛「不受後有」，而這應知是佛方便有餘不

了義說。「何以故」是問。問意是說二乘見思惑亡，三界生盡，為什麼現在說非盡煩惱，非盡受生？當知還「有」一些「煩惱，是阿羅漢辟支佛所不能斷」的。正因有些煩惱為二乘所不斷，顯示二乘並沒有得到究竟，必須會歸於究竟一乘不可。

丑二 釋

寅一 約五住論不斷之惑

卯一 無明別體

煩惱有二種，何等為二？謂住地煩惱及起煩惱。住地煩惱有四種，何等為四？謂見一處住地，欲愛住地，色愛住地，有愛住地。此四種住地，生一切起煩惱，起者剎那心剎那相應。世尊！心不相應無始無明住地。

要想知道有些什麼煩惱為二乘所不斷，先當知道煩惱究有多少種類，然後方能說明那些煩惱是二乘所斷的，那些煩惱為二乘所不斷的。說到煩惱當然很多，通常說有八萬四千煩惱，不過一般總是歸納起來說為幾類：如天臺說有見思、塵沙、無明的三惑，唯識說有六根本煩惱及二十隨煩惱，其他各宗各派，都有不同說法，本經將諸煩惱，歸納說為五住煩惱，以下就是依此五住煩惱，說明二乘所不斷的，究竟是那一些煩惱。

現在經中清楚的說「煩惱有二種」。是那二種煩惱，接著問「何等為二」？所「謂」二種煩惱，是指「住地煩惱及起煩惱」。地有所依住及能出生的兩種意義：如花草樹木等一切植物，固然是依地而生起的，同時亦是依地而安住的。古德亦說：『能生名地，令所生成立名住』。或說：『本為末依，名之為住；本能生末，目之為地』。印順大師講記解釋說：『起是現起，即顯現於現在的現行。如瘧疾，潛伏期，如住地；冷熱發作的時候，即現起。煩惱也如此，貪心或瞋心現起時，是起煩惱；有時雖不現起貪瞋，如常人的歡喜布施時，如嬰孩及熟睡無夢時，不能說他沒有煩惱，煩惱還是潛在的，這就叫住地。住地即熏習，種子；起即現行』。所以住地，唐譯為習地。

於此兩種煩惱當中，先解「住地煩惱」，而這又「有四種」。是那四種？所以問「何等為四」。就是所「謂見一處住地，欲愛住地，色愛住地，有

愛住地」。此四住煩惱，見一處住地，是見道所斷的見惑，餘三住地，是修道所斷的修惑，或名思惑。見指身、邊、邪、見、戒的五利使，為迷於真理，障礙正智的煩惱，其力量相當的猛利，不但會令眾生斷善根，而且使諸眾生墮惡趣。因它是迷於諦理的，行者一旦體見諦理，剎那間就能頓斷。如是緣於諦理所總斷的見惑煩惱，雖有八十八使這麼多，但入見道就能一處併斷，所以名為見一處。還有一種說法，見是五見，一處是指三界，因五見是三界所同有的，所以名為見一處。

證見諦理，雖能將迷理的見惑一時頓斷，但還有迷事而起修道所斷的惑未斷，必須繼續的修道，將之逐漸的斷除。舉例說：如很多人愛吸的大麻毒品等，一般以為吸了會得飄飄然，甚至認為對身體有益，這當然是顛倒無知；如經他人的勸告，知是有害的毒品，無知顛倒立刻就除滅，這如見所斷的煩惱，見諦就可以斷除。可是另有一些人，明知毒品的有害，因已吸成了習慣，到時不吸好像過不去，這是對事的染著，如修道所斷煩惱，必須逐漸的戒除，始能澈底的根絕。理證固然是要頓悟，事除必須漸漸解決。由此證知，行者的見理悟道，不是什麼都成就，而是還要在現實生活中，不斷的予以有力的事修，始能將諸不合理的染著消除。所要漸除的不合理的執著，就是其餘的三種住地，現在依次略為分別解說如下：

一、欲愛住地，是指欲界修所斷的一切煩惱。欲是欲界，因此界的五欲，較之他界來得特別熾盛，所以名為欲界。生於此界的有情，特別染著外在的五欲，所以名為欲愛。但這不是不愛著自己的生命體，不過愛著外在的五欲更重，所以偏名欲愛。或有以為五鈍使中過失最重的，無過於貪瞋癡的三不善根，因為由此會得生起一切不善法，為什麼不說欲恚、欲癡而唯說欲愛？當知瞋是不通三界的，所謂『上二不行瞋』。瞋唯屬於欲界有，範圍非常的狹小，至於癡通無明住地，如說欲癡，難免有所混濫，為了捨狹去濫，不說欲恚欲癡。愛通三界，不獨不濫所知，而發業潤生，又以愛的力量最強，所以稱為欲愛。

二、色愛住地，是指色界修所斷的一切煩惱。生於色界的有情，對於外在的五欲，已能捨離不染著，但還有色身在，愛著自己的色身，較什麼都來

得強，所以名為色愛。愛著色身堅固有力，因而不易擺脫色愛。

三、有愛住地，是指無色界修所斷的一切煩惱。生到此界的有情，唯有心識的相續執持，不特沒有外在的五欲，就連色身也是不可得。約無色身說為無色界，約仍愛著心識相續的生命說為有愛。為什麼不說為無色愛？因恐外人誤會無色愛，就是沒有色的貪著，錯認為已得涅槃究竟，所以不說無色愛。說為有愛，顯示仍有生命存在愛，以破外道妄執無色界是涅槃。因有生命的愛著，必有生死的流轉，有生死怎麼可以說為涅槃？所以外道說無色界是涅槃，無疑是顛倒妄計。

在此還當知道的，就是修所斷的煩惱，依於三界的層次，說為欲愛、色愛、有愛，只是就殊勝說，並不是說唯有愛惑，沒有其他的煩惱，事實修所斷惑，在三界煩惱中，是有很多很多的，不可刻板的以為只有愛。

解釋了四住煩惱，接著來解釋起煩惱。起煩惱是怎樣生起的？就是由「此四種住地，生」起「一切」現「起」的「煩惱」。如從見一處住地，生一切見的起煩惱；從欲愛住地，生一切欲愛所攝的起煩惱；從色愛住地，生色愛所攝的一切起煩惱；從有愛住地，生有愛所攝的一切起煩惱。起煩惱既從住地煩惱所生起的，住地煩惱有四種，當知起煩惱亦有四種。《勝鬘經寶窟》卷中，對住地及起煩惱，有多種不同的解釋，可以參閱，此不引述。

「起者，剎那心剎那相應」，這是解釋起之所以為起的意思。剎那心，是指吾人的一念心，剎那剎那的都在生滅，形容心的生滅是很短促的，只一剎那的時間。經論中說：『一彈指頃有六十剎那，一剎那頃有九百生滅』。想像剎那時間是多麼的短？剎那相應，是說煩惱剎那生起，即與剎那心相應，沒有一剎那這麼短的時間，不與心相應的，所以說剎那心剎那相應。原因煩惱是心所，心是心王，心所與心王必然是相應一致的。如鼻識在嗅什麼香味，與之相應而起的煩惱，必然也在香境上轉，決不會在其他的境界上活動。唯識說心所與心王相應，具有時間同、所緣同、所依同、行相同、體事同的五義。起煩惱與剎那心具有這五義，所以說為相應。

說明了四住煩惱及起煩惱，勝鬘又尊一聲「世尊」！然後說：「心不相應無始無明住地」。為什麼說無明住地是心不相應？因這是無始來就具有的，不同遇緣即起、緣缺即滅的剎那，所以說為無始；因其不了法界平等的真理，或說不了我法二空及如來藏，其體沒有智慧光明，所以說為無明；能作所有現行煩惱的所依，所以說為住地。《大乘起信論》說：『粗惑名相應，細惑名不相應』。無明所以說為不相應，以其行相極為微細；依四住地而有的一切起煩惱，所以說為相應，因其行相粗顯。

佛法以初結集的阿含與毘尼為本，而經律中當然都說到煩惱，煩惱雖說是很多的，但要不外見一切處及三種愛的四住地煩惱，而且這是佛教學者所共說的；可是到了大乘佛法公開流行，特別是真常大乘發揚的時候，加一無明住地，就有五住煩惱。原始聖典說證阿羅漢果的聖者，已經斷了煩惱，沒有那個佛法行者不承認的，但是還有習氣為羅漢聖者所不斷，亦為佛法行者所共認的，而這所不斷的習氣，就是本經所說的無明住地。如以二乘聖者與佛分別：羅漢是一點習氣都沒有斷的，緣覺稍為清除一點習氣，至於最高佛陀，則將一切習氣斷盡無餘。經律所說二乘所不斷的習氣，到了學派時代，聲聞學者，將之說為不染污無知，因為是不染污的，所以無礙於生死解脫，不斷沒有什麼關係。但是大乘學者，不以此說為然，因習氣這東西，雖無礙於分段生死的解脫，由於它是微細的染污，還有招感變易生死的功能，因而也就把這習氣，看成是極為微細的無明，如不斷除這無明，不特不能夠成佛，變易生死亦不能了。不過這不是在成佛時頓斷，而是在菩薩修行過程中，一旦證入初地，就可紛紛漸除，到了最高無上佛位，乃將無明究竟斷盡。『所以，或分無明為十一重、二十二愚等。大乘所說的無明住地，實為根本教典所固有的，不過與聲聞學者解說不同』。如以為無明住地，是大乘佛教所獨有，那就沒有了解習氣就是無明。

其次所要說的，就是原始聖典，曾常說到纏與隨眠兩類煩惱，經中雖沒有說到它們的相應不相應，但到學派時代，一般聲聞學者，就討論到纏與隨眠，是否與心相應的問題。討論的結果，學者都認為：纏是心相應的，隨眠是心不相應的。纏是現行，隨眠是潛在而沒有現起活動的，可說是種子。如

以種習與現起說：阿含聖典所說的纏，就是本經所說的起煩惱，阿含聖典所說的隨眠，就是本經所說的四住煩惱。四住煩惱及起煩惱，是二乘聖者所能斷除的，為二乘聖者所不能斷的，是為無始無明住地。本經綜合這些原始教義，建立五住地煩惱，所以一般說的五住煩惱，實以本經所說為本。

印順大師的《講記》中還說：『在本經譯者——求那跋陀羅所譯的《楞伽經》（卷四）中，每說「四住地無明住地」。雖對校魏唐的《楞伽》譯本，只說四種熏習、四種地，或四種習，但依本經及《瓔珞經》，四住地外，應別有無始無明住地』。不特如此，就是天臺所說見思、塵沙、無明三惑煩惱，亦是依本經的五住煩惱而立：如見思惑就是依四住地而立，塵沙惑就是依從無明起的過恆河沙煩惱而立，無明惑就是依無明住地而立。

進而所要論究的，就是無始無明住地，與四住地是同還是不同？四住地是心相應還是心不相應？無明住地有沒有它的煩惱？依於本經的內容分析，不但四住地有起煩惱，無明住地同樣有起煩惱，前者的起煩惱，叫做恆沙上煩惱，後者的起煩惱，叫做過恆沙上煩惱。至於四住地，因為是住地，理當亦是心不相應的，經中所以沒有說到，只是略而不論而已。不但四住地的心不相應沒有說到，就是無明住地的起煩惱，亦都略而未論。不過無始無明，行相極為微細，不特一般眾生，不容易了解到，就是十地菩薩，亦只能見到它的終結，不能發現它的開始，能澈始澈終透闢具見無餘的，唯有諸佛如來，亦唯諸佛如來，能夠究竟斷除。我們只能從如來言教中，知道有這東西就是。

卯二 無明力大

辰一 法說

世尊！此四住地力，一切上煩惱依種，比無明住地，算數譬喻所不能及。世尊！如是無明住地力，於有愛數四住地，無明住地其力最大。

上來已說五住煩惱，但前四住與無明住，究是那個來得殊勝，或是那個力量來得最大，現在再來加以辨別，以顯二乘有斷不斷。先以法說：勝鬘尊聲「世尊」！然後對佛說：「此四住地」的功「力」，能夠作為「一切上煩

惱依種」，當然是沒有問題的。上煩惱，亦可說為隨煩惱，因為一切煩惱，都是依心依種習而生起的，亦即前面所說的起煩惱。四住地能為上煩惱作依作種，就是已起煩惱，依之而立，所以說名為依，未起煩惱，依之而生，所以說名為種。簡單的說，一切上煩惱皆依四住地而生起，如是作依作種，是即顯示四住地有它相當的力量。但是它的力量，如「比」於「無明住地」的力量，那真可說「算數譬喻所不能及」。這話怎講？就是將這兩者相互比較：假定以數目來比，四住地力望於無明住地力，百分不及一，千萬億分亦不及一；假定以比喻來說，四住地力望於無明住地力，恆河沙或微塵等亦不及一。是以無明住地的無限力量，比之四住地的有限力量，確是不可用算數譬喻來較量的。「如是」可以證知，「無明住地」的「力」用，比「於有愛數四住地」，無疑「無明住地其力」是「最大」的。有愛住，是四住中的最後一住，其用是最殊勝的，最勝的有愛住地，尚且不及無明的力量，其他的三住可想而知，因前三住，皆是有愛住的等類，舉後一種，就可包括前面三種，所以說為有愛數四住地。不過在此應知，就是這兒所說的無明力大，不是約它招感生死說，而是就它行相的深細，不易為行者斷除，且為一切煩惱所依這方面說。因而佛法行者的修行，不能忽視無明的力量。

辰二 喻說

譬如惡魔波旬，於他化自在天，色、力、壽命、眷屬、眾具、自在殊勝。如是無明住地力，於有愛數四住地，其力最勝，恆沙等數上煩惱依，亦令四種煩惱久住。

上舉法說，此舉喻明。「譬如惡魔波旬」：印度名為魔羅，中國譯為殺者。魔會妨礙眾生的行善，更會阻止眾生的出離，傷害眾生的慧命，無過於此，所以得名殺者。魔是一切魔的通稱，凡是阻擋人們向上、向善、向光明、向解脫的，佛法都將之說為魔。波旬亦印度話，中國譯為極惡。講到惡，《智論》說有三種：一、叫做惡，就是有惡即要加以報復；二、叫做大惡，就是無緣無故的對人橫大打擊；三、惡中之惡，亦即極惡，如對有恩的人，不但不想報答，反而加以迫害。如今波旬，在他化自在天享受天福，原是過去生中，在三寶的面前，修習生天善因，才得現在天福，理應報三寶恩，可是

在天享福，不特不念報恩，反而毀謗三寶，竭力破壞佛法，這不是極惡是什麼？

惡魔波旬，是屬天魔，居於六欲天中的最高一天，名為他化自在天。但生到此天的，還有其他很多天人，魔王不過是其中的領導者，好像人間一國的國王。『魔王佔有他人的功力或變化力所得的果實，供自己享受，所以名他化自在』。惡魔波旬，「於他化自在天」中，由於他的福德因緣，本經說他有六種最殊勝事：一、「色」最殊勝，顯示他的資貌等色，極為美好秀麗，亦即相好相當莊嚴。二、「力」最殊勝，顯示他的精力非常充足，好像永遠都是用不完的。三、「壽命」殊勝，顯示他的壽命是很長的，約合人間九百二十億年。四、「眷屬」殊勝，顯示他的魔子魔孫是很多的，而且極樂意的聽他指揮，要眷屬們做什麼就做什麼。五、「眾具」殊勝，顯示他的資身之具，不但是很多的，且亦非常精美，真可說是受用不盡。六、「自在殊勝」，顯示他具有自在神通力，要怎樣的運用，就怎樣的運用，不會受到什麼阻礙。他化自在天的魔王，具有這六種殊勝，當然是就超勝其他的天子天女，為其他的天子天女之所不及。

「如是」魔王所有的殊勝，猶如「無明住地」的「力」大；其他的天子天女，好像其餘的四住地。因此證知無明住地力，望「於有愛數四住地，其力」是「最」極殊「勝」的。前說有愛等四住地，固然有力能為一切起煩惱作依作種，但無始無明住地，不但能為「恆沙等數上煩惱」的所「依」，更有力量能「令四種煩惱久住」。恆沙等數，形容上煩惱多得如恆河沙那麼樣多，是沒有辦法可以計算得出的。四種煩惱，就是四住地。四住地煩惱，從無始以來，一直延續不斷的久住，完全是靠無明力量的支持。照此說來，應知四住地及依四住地所起的隨煩惱，無一不是依於無明住地而生起的。如樹木的枝葉花果，沒有一樣不是依於樹幹而有，樹幹自是依於樹根而來。所以樹根不但為樹幹的依因，同時亦為枝葉花果的依因。正因如此，無明住地所有的大力，確不是四住地的力量所能比的。古德從四方面說無明力的殊勝：一是為一切煩惱的所依，二是為見思二惑的所依，三是二乘所不能斷除，四是唯有大聖佛陀能夠澈底的斷盡。

辰三 結說

阿羅漢辟支佛智所不能斷，惟如來菩提智之所能斷。如是，世尊！無明住地最為大力。

無明的力量所以最大，原因「阿羅漢」與「辟支佛」的「智」慧之「所不能斷」除。當知二乘所有的智慧，只能體悟人無我的真理，不能通達法無我的真如性，其智慧的力量不夠堅強，所以不能斷除無明住地。是則什麼人能斷？「惟」有「如來」無上「菩提智」慧「之所能斷」。如來是最高的聖者，具有最鋒利的般若慧，唯有這般若慧始能斷無明。「如是」，勝鬘又尊一聲「世尊」！然後對佛說：由此證知「無明住地最為大力」。

說到如來菩提智能斷無明，古今有兩種不同的解釋：一說斷此無明住地的，是菩薩最後心的金剛喻定，由金剛喻定生起菩提妙智，立刻就可斷除無明。金剛喻定是無間道，成佛得菩提智是解脫道。《大品經》說：『菩薩在無礙道中行，佛在解脫道中行』，就是此意。是以佛果是不斷的，因證菩提智而成佛時，已經斷盡無明住地。可是另外還有一個說法：菩薩到最後心得金剛喻定時，運用金剛喻定的力量，將無明予以壓伏，到了佛果位上菩提智現前，始將無明住地斷除。這一說法，合於本經的文義。要知無明煩惱是最頑強的，恆時在相續不斷的活動，金剛喻定只能有力斷其前念，遮令後念不起，種類不生，要靠佛果的現起的菩提智的力量，方能予以最後的擊破，所以經中特別說明：『唯如來菩提智之所能斷』。

說惟如來能斷無明，當知是約究竟斷說，如約分斷來說，菩薩同樣是可斷無明的。不過菩薩的分斷，由於菩薩的階位，各家的說法不同：如天臺家說有四十二品無明，到了初住菩薩以上，就分分的斷除無明；華嚴宗說有五十二品無明，從初信菩薩起，就開始斷無明；唯識家立十一重無明（或說二十二種愚）在證入初地時，始開始斷一分無明。不論從菩薩那個階位開始斷無明，以後就會一分一分的斷除，斷了最後一品無明，是就證得無上菩提。由此可知，本經說惟如來菩提智斷，是約究竟斷盡說的。對這，《勝鬘經寶窟》卷中，還有這樣分別：『佛性論云：二乘住安立諦，故不能斷，佛住非

安立諦，故能斷。安立是二諦觀，無安立諦是中道觀。又云：安立者名有所得，無安立者名無所得。故涅槃云：有所得者名為二乘，無所得者名為菩薩』。是以有所得的二乘，沒有殊勝的智慧斷無明，惟有修無所得中道妙觀的佛陀，能運用殊勝的智慧斷除無明。

卯三 無明業異

世尊！又如取緣，有漏業因，而生三有，如是無明住地緣，無漏業因，生阿羅漢辟支佛大力菩薩三種意生身。此三地，彼三種意生身生，及無漏業生，依無明住地，有緣非無緣，是故三種意生身及無漏業，緣無明住地。世尊！如是有愛住地數四住地，不與無明住地業同；無明住地異離四住地，佛地所斷，佛菩提智所斷。

勝鬘復尊一聲「世尊」！再為分別無明業因與四住業因的不同，以明受生的窮盡不窮盡。「又如取緣」，取即十二因緣中的愛緣取的取，有欲取、見取、戒禁取、我語取的四取。因取是煩惱的別名，在此作為四住地煩惱的總稱。煩惱所以名取，因它有取著境界招感生死的力用，如眾生所有的分段生死，就是由四住煩惱所招感的。原因眾生所造的善不善業，不特不善業是由煩惱所引發的，就是善業亦脫離不了煩惱的關係，因而將諸善不善業，總稱為有漏業。由煩惱造成的有漏業，並不能立刻就感善不善果，還得煩惱水的滋潤熏發，然後才感或苦或樂的生死果報。「有漏業」是招感生死的親「因」，煩惱是招感生死的助緣，如是因緣和合「而生」欲、色、無色的「三有」果報。可見煩惱在感生死方面，是亦扮演著極為重要的角色。

由煩惱引發而造的有漏業，向來分為善業、不善業、不動業的三種：如善業得到煩惱水的滋潤，自然就生欲界的人天善趣；如不善業得到煩惱水的滋潤，自然就生欲界的三惡趣；如不動業得到煩惱水的滋潤，自然就上生色無色界天。是以眾生雖有各種不同的業力存在，但究竟先到什麼地方感受新的生命，還得看那種業先得煩惱水的滋潤。由此可知，所謂分段生死的流轉不息，就是惑、業、苦三者的循環不已而已。由煩惱發動所造的善等三業，所以說為有漏業，因漏是煩惱的別名，善惡諸業，從於漏生，與漏相隨，名

有漏業。

經中明說四住煩惱受生，為什麼要說到業？當知由業的受生，方得說四住為緣，是以論中有說：『煩惱為緣，有漏業為因，因緣具足，故得受生』。任何一個新生命的受生，單因固不得生，獨緣亦不得生，必要因緣具足，然後才得受生，怎能不說到業因？況且有漏業是受分段生死的主因，如沒有有漏業，怎會受分段生？十二因緣中說的取緣有，有緣生，也正是說的惑、業、苦三者的輪轉。

凡夫在三有中受分段有漏身，是由因緣和合而生，當知三乘聖者的受意生身，同樣是由因緣和合而生。「如是」，以「無明住地」為增上「緣」，以「無漏業」為親「因」，就能感「生阿羅漢、辟支佛、大力菩薩三種意生身」的變易生死。有人問道：現在明明是說無明受生，為什麼還要說到無漏業因？當知首要由業的牽生，無明方能為它的助緣，怎能不論說到業？又有問道：無明只可為業的助緣，這是沒有什麼可疑的，亦可說是理所當然的，但是既被稱為無漏，怎麼又是感生親因？要知這兒說的無漏業，是對通常所說的有漏而言，其本身實際還是有漏的。這話怎講？就阿羅漢辟支佛說，他們所修的戒定慧業，固然沒有得到究竟清淨，就是菩薩不共二乘所修的悲願，同樣沒有得到究竟清淨，還有未斷的無明與之相應，怎麼不是有漏？所以由無明為助緣，無漏業為親因，始能感受變易生死。如是變易生死，對有為的分段生死，特將之說為無為生死，而它本身實際還是有為的，因有剎那剎那的生滅變化，怎麼不是有為？業因既是有漏，業果亦復有為，二乘行者，不說有愛住地未斷盡的初二三果，遇緣可以回小向大，就是已入涅槃的四果聖者，同樣可以回小向大。《智度論》說：『有妙淨土，出過三界，阿羅漢辟支佛生在其中』，正是顯示這一意思。

「此」阿羅漢、辟支佛、大力菩薩「三」乘「地」中的三種意生身，究是依於什麼而得生起的？當知「彼三種意生身」的「生」起以「及無漏業」的「生」起，都是「依」於「無明住地」而得生起的。為什麼兩者都是依於無明住地？這是顯示出世的若因若果，皆離不了無明，悉由無明而有。如變易生死的意生身，是以無漏業為親因而有，而無漏業則是依無明住地而生，

無異是說意生身依無明住地生，所以說三種意生身及無漏業的生起，都是「有」其助「緣」，而「非」是「無緣」助成的。有人不了解這點，以為斷盡四住煩惱，有漏業沒有煩惱水的滋潤，就沒有緣感受生死，其實不是如此，「是故，三種意生身及無漏業，緣無明住地」。換句話說，都是以無明住地為緣而得生起的。或有以為凡夫從無始來就具有無明，為什麼只有分段身而沒有意生身？當知意生身的生起，要有無漏業為親因，凡夫沒有無漏業，怎麼會有意生身？

可是到了三乘地的行者，經過一番確切的修持，解決了四住地的煩惱，一向隱於四住地幕後活動的無明，開始走到幕前，公開發揮作用，協助無漏業因，感受意生身報。講到這兒，勝鬘復尊一聲「世尊」！然後再對佛說：「如是」像上分析五住地的功用，可以清楚的知道：「有愛住地數四住地」的業用，「不與無明住地」的「業」用相「同」。前四住地，不但能發業，亦復能潤生，所以得助有漏業而感三有的分段身，後無明住地，潤業是沒有問題的，但不能發業，所以得助無漏業而感界外的意生身。五住地的業用，有著這樣不同，所以佛法行者，應確切的承認：離「無明住地」與離四住地，自亦是不盡相同的，所以說「異離四住地」。從什麼地方可以看出它們的遠離不同？當知四住地是二乘行者所能斷除的，可是無明住地，唯有最高「佛地所」能「斷」除。為什麼？因唯「佛菩提智」有力「所」能「斷」，至於三乘地的行者所有智慧，是沒有力量可以斷除無明住地的。對三乘不能斷，所以說為佛地能斷，對二乘生空智不能斷，所以說為佛菩提智斷，其理可說是很明顯的。

寅二 約三人辨不斷之失

卯一 二乘無漏未盡

何以故？阿羅漢辟支佛斷四種住地，無漏不盡，不得自在力，亦不作證。無漏不盡者，即是無明住地。

「何以故」是問。意思是問無明為什麼唯是佛斷而非二乘聖者所斷？「阿羅漢辟支佛」兩類聖者，只能「斷四種住地」的粗惑，至於無明住地的細

惑，他們是絲毫未動的，正因沒有動掉無明住地，所以「無漏不盡」。漏是指的煩惱，因所無的煩惱漏，還沒有達到窮盡，名為『無漏不盡』。還有一種說法，就是所要斷的煩惱，還沒有達到窮盡程度，是染污而不是清淨的，所以二乘所得的無漏，並未真正得到究竟。古德說：『二乘無漏，猶是無明，無漏不盡，即無明不盡』。由於所得無漏沒有窮盡，所以雖修種種聖道，但被所未斷的無明漏之所拘礙，因而「不得」正斷的「自在力」，亦即沒有一種力量，無礙自在的斷無明漏。由於斷四種住地，證得少分的寂滅，並沒有得到圓證，所以說「亦不」能「作證」。古德說：『由不斷無明，故滅道不圓。不得自在力者，道諦不圓；且不作證，滅諦不圓』。印順大師的《講記》中說：『這三句，無漏不盡是斷集不究竟（兼攝知苦）；不得自在力是修道不究竟；不作證是證滅不究竟』。最後說「無漏不盡者，即是」顯示二乘所不能盡的「無明住地」。正因二乘不斷無明住地，足以證明二乘的無漏，是沒有得到究竟的。

卯二 三聖智斷有餘

辰一 總說

世尊！阿羅漢辟支佛最後身菩薩，為無明住地之所覆障故，於彼彼法不知不覺，以不知見故，所應斷者，不斷不究竟。

勝鬘復尊一聲「世尊」！然後對佛說：據我所了解，不特「阿羅漢辟支佛」為無明住地之所覆障，就是菩薩行者，從初發心直到成佛前一剎那的「最後身菩薩」，亦「為無明住地之所覆障」。無明有股力量，蒙蔽諸法真相，致使二乘不能徹見一切法的如實性相，就是諸大菩薩亦還不能完全認清諸法性相，所以經說「於彼彼法不知不覺」。彼彼法顯示真俗二諦法。其品類是有很多的，對這品類眾多的彼彼法，照理是應認識清清楚楚的，但因被無明的覆障，不但不知一切法的如幻假相，對一切法的空寂性亦不能證見。「以不」能如實「知見」諸法的事理性相，所以「所應斷」的無明住地，自然也就「不」能「斷」除，因為不能斷盡所應斷的煩惱，所以所斷的煩惱並「不究竟」，是自然的道理。

在此成問題的：二乘沒有斷除一分無明，可以說他完全不知不見，菩薩已經分得法空智，分斷無明惑，分見法空性，怎麼亦可說為不知不見？要知菩薩以法空智所見到的法空性，經說只是如隔輕紗那樣的見，知見得並不怎樣清楚，所以說為不知不見。因而『不斷不究竟』，除了最高的佛陀，二乘聖者及最後身菩薩，可說完全是一樣，並沒有什麼差別。但如推究所以『不斷不究竟』的原因，問題就在還有無明住地的煩惱在，無明住地煩惱一旦被掃蕩得盡淨，那就斷惑究竟，圓證無上菩提。

辰二 別說

巳一 約三事明有餘

以不斷故，名有餘過解脫，非離一切過解脫；名有餘清淨，非一切清淨；名成就有餘功德，非一切功德。

前是總說，現再別說。於別說中，先約三事有餘以明其義。「以不」能「斷」除無明住地，所以「名」為「有餘過解脫」。過是過患，是指所未斷的煩惱。二乘聖者，斷除四住煩惱，不受分段生死的果報，當然是已經得到解脫，但所得的是有餘解脫，並「非」是「離一切過」的無餘「解脫」，自然是沒有得到究竟。《法華經》說：『但離虛妄名為解脫，其實未得一切解脫』，就是此意。

過患既還沒有徹底的解決，當然還有染污的成份存在，因而所得的清淨，只可「名」為「有餘清淨」，並「非」是得「一切清淨」。如二乘人的斷除染污無知的煩惱障，雖已見到我空真如法性，但尚未能見到法空真如法性，至於大力菩薩，部份斷除不染污無知，雖能部份的見到法空真如法性，但亦不能徹底的究竟的明見，所以離惑所顯的真如法性，未能真正得到一切清淨。能得一切無餘清淨的，唯有證得最清淨法界的無上佛陀。

斷惑證真都要修諸功德才能做到，是以二乘人要修戒定慧業的功德，菩薩本於廣大的悲願，修六度萬行的一切功德，但是他們所修這些功德，都還沒有得到究竟圓滿，因而所成就的功德，只可「名」為「成就有餘功德」，並「非」圓滿成就「一切功德」。真正能夠圓滿成就一切功德的，唯有萬德

莊嚴的無上佛陀

此中所說解脫、清淨、功德三事，實際就是涅槃的三德：解脫，就是解脫德；清淨，就是法身德；功德，就是般若德。解脫是從遠離一切繫縛的過失而得名的，說它是解脫德，當然沒有問題；清淨為什麼說為法身德？因法身是自性清淨的，二乘及大力菩薩，拂除部份的惑染，或得五分法身，或得真如法身，所以將之說為法身德；功德為什麼說為般若德？當知這是就通而論，顯示般若有斷障照法的功能，而這功能是般若家之德，所以特將功德說為般若德。三乘聖者雖都有這三德，但都是有餘而不是究竟的。如是明涅槃三德有餘，等於是說涅槃有餘，所以只得有餘涅槃，沒有得無餘涅槃。

巳二 約四事明有餘

以成就有餘解脫，有餘清淨，有餘功德故，知有餘苦，斷有餘集，證有餘滅，修有餘道。

前約三事明有餘，現約四事明有餘。如上所說三乘聖者，因只「成就有餘解脫，有餘清淨，有餘功德」，沒有圓滿成就如是三德，所以對於四聖諦理，也就不能具足通達。如對苦諦雖能有所了知，但只能「知有餘苦」，並不能了知一切苦；對於集諦煩惱雖能有所斷除，但亦只能「斷有餘集」，並不能斷除一切煩惱；對於滅諦的寂滅雖能有所證得，但亦只能「證有餘滅」，並沒有證得無餘涅槃；對於道諦的聖道固曾有所修習，但亦只能「修有餘道」，並未能修諸所有聖道。三乘聖者的知苦、斷集、證滅、修道，為什麼都是有餘而沒有做到家？原因就在無明住地，他們還沒有能夠斷除，為這無明住地之所覆藏，所以對於四聖諦理，不能圓滿無餘的通達。

辰三 結說

是名得少分涅槃，得少分涅槃者，名向涅槃界。

本於上面所說的『智斷有餘』，『三事有餘』，『四事有餘』來看，足以證知阿羅漢辟支佛所證的涅槃，只「是名」為「得少分涅槃」，不得名為圓證涅槃。正因他們是「得少分涅槃者」，所以特別「名」為「向涅槃界」，不能說是已經到達究竟涅槃。所謂向涅槃界，意顯發心求證涅槃的行者，

當他開始踏上解脫道時，不過是向涅槃界不斷前進而已，並未真正已經到達涅槃的妙城，所以離涅槃界，還有遙遠的一段路程，必得繼續的向前邁進。二乘自以為已得究竟涅槃，尚且在向涅槃界的途程中，菩薩還沒有得般涅槃，自更是在向涅槃界前進中，不說也就可知，所以經中沒有說到菩薩向涅槃界。

卯三 如來乃為究竟

辰一 明常住涅槃

巳一 約四事明

若知一切苦，斷一切集，證一切滅，修一切道，於無常壞世間，無常病世間，得常住涅槃，於無覆護世間，無依世間，為護為依。

前明二乘及大力菩薩，由於不知不見不斷，所以不論三德，或四聖諦，都是有餘的，不得說是已得究竟涅槃，能得常住無餘涅槃的，唯佛與佛，所以現來特別說明如來乃為究竟。於中，先明常住涅槃的德相，為如來所得。

「知一切苦」，是說不但知三界內的分段生死苦，就是三界外的變易生死苦，亦同樣的透徹了知。「斷一切集」，是說不但斷感分段生死苦的四住煩惱，就是感變易生死苦的無明住地，亦已予以全部的斷除。「證一切滅」，是說不但證三界內的有漏離繫滅，就是三界外的有漏離繫滅，亦已究竟圓滿的證得。「修一切道」，是說不但修三乘共的聖道，就是大乘不共的聖道，亦無有遺餘的修集。正因為四聖諦的修學無不到家，所以能得究竟常住涅槃。

「於無常壞世間，無常病世間」者：這是顯示佛陀所遠離的對象。《勝鬘經寶窟》卷中說：『分段世間名無常壞，變易世間名無常病；分段以五陰離散為死，變易猶有生滅之患為病；通稱生死以為世間』。通常解釋世，是遷流變化的意思，不論什麼，只要是墮在遷流變化中的，就是世間。只要是屬世間的，必然就是無常的。壞是毀壞或破壞，在此當死字講。如分位的突然的分段死名為壞，所以說『無常壞世間』。漸次漸次變化的變易死名為病，所以說『無常病世間』，到了最高的佛果位，絕對遠離這分位的、剎那的

二種無常，所以「得」證究竟「常住」的「涅槃」。在這涅槃中，不生不滅，再也沒有無常的轉變。簡單的說，要得不生不滅的常住涅槃，必須遠離分段、變易的二種生死。

佛陀得到常住涅槃，是顯佛的自利德完成，為顯佛陀的利他德，復說「於無覆護世間，無依世間，為護為依」。佛雖證得常住涅槃，但為無緣大悲之所驅使，不忍捨離現實世間的每個眾生，不能安然的住在涅槃界中，仍來世間救諸眾生。無覆護世間，是指分段生死的世間，在生死世間流轉的眾生，唯佛可以為之覆護，除了佛陀沒有任何人可為覆護的；無依世間，是指變易生死的世間，在變易世間猶有生滅大患的眾生，唯佛可以為作依怙，除了佛陀更沒有任何人可作依怙的。但在此所當注意的，就是說為為依為護，並不是佛真為兩種世間的依護，而是顯示常住涅槃，為諸世間作依作護。如『《阿含經》中，每喻涅槃為覆、為依、為護、為洲、為舍宅等』。

為什麼這樣說？因世間是在不息變化中，使諸眾生無法得到安全感。如現在一切，明明是美滿的，突然來個變化，一切歸於幻滅，怎不感到怖畏？從無常變化中，時時感到怖畏，當知這就是苦，所以無常即苦。如經中佛常說：『我以一切行無常故，說三界是苦』。苦既是從無常來的，生存在無常世間的眾生，自然感到極大的不安全，而要求得一個究竟歸依處，而這歸依處，必要永恆的，沒有任何變化，佛所證得的涅槃，正是常住不變的，可為眾生的依護，所以唯有涅槃為護為依。不論什麼眾生，如依佛所指示，踏上解脫大道，到達究竟涅槃，是就得到依護，不會再有恐怖，而獲安穩快樂。

巳二 約三事明

何以故？法無優劣故得涅槃；智慧等故得涅槃，解脫等故得涅槃，清淨等故得涅槃。是故涅槃一味等味，謂解脫味。

前說唯佛能得常住涅槃，但為什麼獨佛能得這常住涅槃？所以問「何以故」。原因佛能通達一切「法無優劣故」，而「得」常住「涅槃」。這是總顯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，沒有什麼優劣，說為此優彼劣，或說彼優此劣，這是眾生的妄想分別

，不是法性的本身如此。《金剛經》說：『是法平等，無有高下』，正是顯示這一意思。通常說大乘是優勝的，小乘是劣下的，或說一乘是優勝的，三乘是劣下的。如是分別淺深高下，都是智慧無極的佛陀，為使眾生的轉迷開悟，所作方便的假所施設。如直就一切法的法性說，原是平等平等的，有什麼優劣可說？如有優劣就成為相對法，不得說為不二法。由於法法本來是平等無差別的，假使證得這沒有優劣的平等性，當然就能實現常住涅槃。如在優劣上轉，必然會有無常變化，如優的變成劣的，劣的變成優的，那裏還可說是涅槃？佛之所以能得常住涅槃，不特由於證得無優劣的諸法平等性，就是經中所說的三事，亦是平等無優劣之分的。

「智慧等故得涅槃」，是說般若德的無有優劣。無優劣的般若，就是平等大慧，因為所證的法性是平等的，能證的智慧必然也是平等的，唯有平等無差別的智慧，始能通達一切法的平等性。「解脫等故得涅槃」，是說解脫德的無有優劣。無優劣的解脫，就是無礙自在，因以平等大慧，斷除一切煩惱，所得自在解脫，必然平等不二，無法於中分別優劣。「清淨等故得涅槃」，是說法身德的無有優劣。無優劣的法身，就是平等法性，因為智證離垢所顯的平等法性，雖隨智證的淺深，有其分滿的差別，但這分滿的差別，是就所顯多少說，如就法性本身說，是本來清淨的，是平等無別的，還說什麼優劣？

如是三德的平等無別，足以顯示大般涅槃，確是常住究竟的，所以《大般涅槃經》中，特別說為涅槃的三德秘藏。但是三德秘藏的平等，是從法性的沒有優劣而顯，所以在平等無二的法性中，說明一切智慧，一切解脫，一切清淨，無一不是圓融不二的，所以名為大般涅槃。

所得涅槃，由於是三事平等的，「是故」應知「涅槃」是「一味等味」的。一味，是顯法無優劣；等味，是彰三事平等。所謂『味』者，是指「解脫味」而言。《法華經》說：『為大眾說甘露淨法，其法一味解脫涅槃』。味在世間法說，屬於六塵之一。吾人受用飲食，首先是嘗其味，有所謂『五味調和百味香』之說。味是延續生命不可缺少的一法，不過太過講究口味，那又不對。若就出世法說，通常說有法味、禪悅味、解脫味的三種，現在專

指解脫味說。眾生在沒有解脫之前，於生死中到處飄流，所嘗滋味自各不同，但一從生死回轉頭來，證得究竟平等的涅槃，那就唯是一平等的解脫味，再也沒有其他的味可得。如江湖河池中的水，其味無疑是不同的，可是一經流入大海，大海雖是廣大無邊，但是皆成同一鹹味，不會再有其他的味。一味、等味、解脫味，亦有將之配合三德的：一味是指的法身德，因為清淨法性，是徧一切一味的；等味是指的般若德，因為能證的大慧，是平等無二的；解脫味是指的解脫德，因為大解脫自在，確是唯一不二的。如是以平等的三德，顯示一味、等味、解脫味，是亦可以說得過去，因為平等的三德，就是涅槃的秘藏。結果仍然等於是說：一味、等味究竟是什麼味？原來就是解脫味，唯有得到解脫味，受用解脫的大樂，方可說是究竟自在！

辰二 明無餘斷惑

巳一 不斷之過失

午一 總說

世尊！若無明住地不斷不究竟者，不得一味等味，謂明解脫味。何以故？無明住地不斷不究竟者，過恆沙等所應斷法不斷不究竟。過恆沙等所應斷法不斷故，過恆沙等法應得不得，應證不證。

前已指出常住涅槃的體相，唯有證得這樣的常住涅槃，才算是圓滿究竟無餘，但要證得，必須斷除無明住地，無明住地如不解決，那是不可能獲得的，為了說明這點，勝鬘復尊一聲「世尊」！然後對佛說：假「若」佛法行者，對於「無明住地不斷不究竟」的話，絕對「不」能「得一味等味」的「明解脫味」。明在這兒是指般若，顯示解脫果已離去無明，不再為無明黑暗之所包圍，所以說為明解脫味。其實，解脫就是解脫，無所謂解脫或明解脫等的差別，但因得大解脫的涅槃，圓具三德，所以佛在經中，或簡單的說為解脫，或復說為明解脫，或更詳細的說為般若、解脫、法身的三德秘藏，但究其意並無不同。

「何以故」是問。即問為什麼必須斷盡無明。答案是：「無明住地」是一切煩惱的根本，假定「不」予「斷」盡「不」能得到「究竟者」，那超「

過恆」河「沙等」那麼眾多的煩惱，亦是所謂「所應斷法」，也就「不」能「斷」盡「不」能得到「究竟」清淨。如「過恆」河「沙等」那麼眾多「所應斷」的煩惱「法」，真也「不」能究竟「斷」盡的話，那超「過恆」河「沙等」那麼多的一切功德之「法，應」該「得」的也就「不」能「得，應」該「證」的也就「不」能「證」。應得不得是指所修的聖道，聖道與煩惱是敵體相反的兩樣東西，有煩惱的存在，聖道就不能修起，到了聖道修成，煩惱就被消滅，好像光明與黑暗的不能並存。應證不證是指所證的寂滅，寂滅與煩惱同樣是相互乖違的，因為，一個是靜態的，一個是動態的，動態的煩惱不斷在活動，靜態的寂滅就不能證得，如證得了靜態的寂滅，動態的煩惱必然已經斷除。古德對這還有一種說法：應得不得是不得菩提，應證不證是不證涅槃。當亦可以作這樣說，但不如前解好。從應斷不斷，應得不得，應證不證的三方面看，可知無明不究竟斷，其過失是非常重大的，佛法行者怎能不重視無明的斷盡？

午二 別說

是故無明住地積聚，生一切修道斷煩惱上煩惱，彼生心上煩惱，止上煩惱，觀上煩惱，禪上煩惱，正受上煩惱，方便上煩惱，智上煩惱，果上煩惱，得上煩惱，力上煩惱，無畏上煩惱。如是過恆沙等上煩惱，如來菩提智所斷，一切皆依無明住地之所建立。一切上煩惱起皆因無明住地，緣無明住地。世尊！於此起煩惱，剎那心剎那相應；世尊！心不相應無始無明住地。

前總說中，重在說明不斷的無明，能生恆沙煩惱的過失；現別說中，重在說明生起的恆沙煩惱，依於無明活動的過失。如上所說不斷不究竟的「無明住地」，含攝過恆河沙那麼眾多的煩惱，所以稱為「積聚」。如是眾多過失積聚的無明住地，能夠「生」起「一切修道斷煩惱上煩惱」。此所生起的一切煩惱，等於唯識所說的一切隨煩惱；此所說的修道斷，是泛指道諦應修的一切對治道，並不是專指與見道所斷相對的修道所斷。行者所修的任何一種對治道，都是為對治這些煩惱的，因而兩者亦是敵體相反的，隨煩惱如在不斷的活動，必然會障礙對治道的修習，設將對治道修成，自然也就解決隨煩惱，不復再在內心中生起擾亂的作用。此隨煩惱所以又名『上煩惱』者，

因為這些煩惱，是從根本無明上生起而又覆在功德之上的，所以名上煩惱。像這從根本無明上生起的上煩惱，聲聞學者稱為不染污無知，雖無礙於分段生死的解脫，但因未能斷除不染污無知，致使阿羅漢辟支佛及大力菩薩所修聖道，不能究竟圓滿，不得無餘清淨。如要解決這種煩惱，必須修大乘不共道，始能有所斷除的希望。站在唯識的立場講，當知這就是二乘所不能斷的所知障。

「彼生心上煩惱」，這是總句，此外還有十句，則是別說。彼生的彼，是指無明住地，從無明住地而生起心上煩惱，當知就是隨煩惱。有說『彼無明地生於菩提心上煩惱，於大菩提不知願求』。其實，這不一定局限於菩提心，因為一切隨逐心而為煩動惱亂的隨煩惱，都可叫做心上煩惱。有了這煩惱障覆於心，行者在修道時，就難得到究竟清淨，要想本性淨的心恢復清淨，必須斷此煩惱。

彼生「止上煩惱」及彼生「觀上煩惱」，是止觀的一對。止觀為行者必修的行門，但從彼無明生起煩惱，覆於止觀之上，致使所修止觀難以成就。止在印度叫做奢摩他，修此止時，要在將心嚴格的繫於一處，決不容他向外東奔西馳，經過一段相當時間，做到心不散亂而得寂靜，是即名為止行成就。觀在印度叫做毘鉢舍那，修此觀時，要在令心明明白白的分別觀察，決不迷迷糊糊的無所了知，經過一段相當時間，得到般若的現前體悟，是即名為觀的成就。止觀為定慧的初門，止觀修成就得定慧。

「禪上煩惱」及「正受上煩惱」的禪與正受，都是指修止所成就的定。禪在印度叫做禪那，中國譯為靜慮，是指色界四靜慮的根本定說，就是初靜慮的離生喜樂地，二靜慮的定生喜樂地，三靜慮的離喜妙樂地，四靜慮的捨念清淨地。於此四靜慮上而起的分別煩惱，名為禪上煩惱。正受是中國話，亦有譯為等引，印度叫做三摩跋提，或者叫做三摩鉢底，是翻譯的不同。這是指無色界的空無邊處定，識無邊處定，無所有處定，非非想處定及滅受想定說。無色界沒有聞思慧，不向外攀緣色相等，心清想靜，所以名為正受。滅受想定所以亦名正受，如《雜心論》說：『謂滅盡定名正受』。亦有說三昧為正受者。不論是指那種說，都是禪定的異名。如修定者，於定心中，遠

離種種的倒亂，說之為正，無念無想，納法在心，名之為受。其境界，猶如明鏡的無心觀物。古德說：『言正受者，想心都息，緣慮並亡，三昧相應，名為正受』。又說：『因前思想漸微，微細覺想俱亡，唯有定心與前境合，名為正受』。

「方便上煩惱」及「智上煩惱」的方便與智，都是修觀所成就的智慧。方便在印度叫做謳和，是顯智慧的功用善巧。或有名為如量智，或有名為後得智。如證得不可言說的諸法真如法性後，為了利益各類不同的眾生，於無可言說中，施設種種言說，使諸眾生聽了，亦能依稀彷彿的有所體認，假定沒有高度的善巧方便，怎麼能夠做到？所以說為方便。於方便上生起的分別煩惱，名為方便上煩惱。智就是通常所說的般若，是顯般若的慧體。或有名為如理智，或有名為根本智，亦即通達真如法性的智慧，於此智上生起的分別煩惱，名為智上煩惱。

「果上煩惱」及「得上煩惱」的果得：果指聲聞果、辟支果、菩薩的分證果，是以道及滅的功德為體；得約能證能得的得說。或說果是道果；得是滅得。或說果是涅槃；得是菩提。不管你怎樣的說，於果上生起的分別煩惱，名為果上煩惱；於得上生起的分別煩惱，名為得上煩惱。

「力上煩惱」及「無畏上煩惱」的力與無畏。或是佛果位上的十力與四無畏，或是菩薩所具有的十力與四無畏。十力是：㈠、是處非處智力；㈡、知三世業報智力；㈢、知諸禪解脫三昧智力；㈣、知根上下智力；㈤、知種種勝解智力；㈥、知種種界智力；㈦、知一切至所道智力；㈧、知宿住隨念智力；㈨、知死生智力；㈩、智漏盡智力。緣於十力而於其上生起的分別煩惱，名為力上煩惱。四無畏是：㈠、一切智無畏；㈡、漏盡無畏；㈢、說障道無畏；㈣、說苦盡道無畏。緣四無畏而於其上生起的分別煩惱，名為無畏上煩惱。

如上所說總別十一種上煩惱，都是修道所修聖道之所對治的，與定慧修證有著極為密切的關係，所以不妨說為皆是修道所斷的上煩惱。「如是」修道所斷的上煩惱，各別的雖說為十一種，而實是有超「過恆」河「沙等」那

麼眾多的「上煩惱」，而這麼多的上煩惱，不是二乘的果智及大力菩薩的因智，所能解決得了的，唯有「如來」與金剛喻定一念相應的大「菩提智所」能永予「斷」除。為什麼非要佛的菩提智力才能永斷？因這「一切」上煩惱，「皆」是「依」於「無明住地之所建立」的。無明住地是如來的大菩提所斷，依無明住地而建立的恆沙上煩惱，當然亦唯如來菩提智力所斷。因為「一切上煩惱」的現「起」，都是以無明住地為因，以無明住地為緣，無明住地能作上煩惱的因緣，所以說「皆因無明住地，緣無明住地」。推尋一切上煩惱的根源，既是從無明住地而來，無明住地如不究竟斷盡，必然會有種種的過失出現！

說到這兒，勝鬘為呼應前文，復尊一聲「世尊」！然後繼續的說：「於此」所現「起」的「煩惱」，與「剎那心剎那相應」的，為二乘聖者所能斷的。可是，「世尊」！與「心不相應」的「無始無明住地」唯有如來的菩提智力所斷，二乘是沒有力量能斷的。印順大師的講記中說：『初期佛法，但明四住煩惱及四起煩惱。次於四住中，別出甚深微細的無明住地；從此而又出過恆沙的起煩惱。阿含時舉煩惱為見、愛、無明。五住地說，似即偏據此特勝義，以二乘見道斷為見，二乘修道斷為（三）愛，以如來究竟斷盡的為無明』。從煩惱說的逐漸開展，尋出五住煩惱說的根據，我以為是有其特見的。

在此所要論說的，就是無明住地為什麼說為無始？古德對這有多種不同的解說：有說無明無有始，所以眾生找不到它的源頭，般若尋不到它的邊底；有說無明最在初，實在有它的開始，但因更無一法在它之前，所以說為無始。有說無明是生死的本因，以無始為始。《攝論》說：『無始者，即是顯因』，是即此義。《勝鬘經寶窟》卷中說：『若有始則無因，以有始則有初，初則無因，以其無始，則是有因。所以明有因者，顯佛法是因緣義』。有說無明所以說為無始，因開始背明入暗的時候，煩惱極為微細，雖同是一無明，但並沒有四心次第生起，所以也就與心不相應。斷了這微細的無始無明，就證最高無上菩提，成為大聖佛陀。

巳二 能斷之功德

午一 一切悉斷

世尊！若復過於恆沙如來菩提智所應斷法，一切皆是無明住地所持所建立。譬如一切種子，皆依地生，建立，增長，若地壞者，彼亦隨壞。如是過恆沙等如來菩提智所應斷法，一切皆依無明住地生，建立，增長，若無明住地斷者，過恆沙等如來菩提智所應斷法，皆亦隨斷。

前說不斷的過失，現說能斷的功德。一切上煩惱皆是依無明住地而生起的，一旦無明住地斷盡，則一切上煩惱無不斷除。為此，勝鬘復尊一聲「世尊」！然後再對佛說：假「若」有「復過於恆」河「沙」等，為「如來菩提」妙「智所應斷」的一切煩惱「法」，當知這「一切皆是」由「無明住地所」任「持所建立」的。建立，是安立的意思，持是持續不失的意思。為無明所任持所建立的一切煩惱，必然是隨無明住地生，亦必是隨無明住地滅。「譬如」穀麥黃豆之類的「一切種子，皆」是「依」於大「地」而得出「生」，而得「建立」，而得「增長」，這是誰都知道的。可是反過來說，假「若」到了大「地」毀「壞」或是崩蹋下來，那從「彼」地所生的種子，所發的芽，所茁長的莖等，自然也就「隨」之失「壞」不復存在。「如是」像所舉的譬喻一樣，超「過恆」河「沙等」那麼多「如來菩提」妙「智所應斷」的上煩惱「法」，既然一切都是依於無明住地所生起，所建立，所增長，那麼，假若到了無明住地究竟斷除的時候，依它所生起的超過恆河沙等那麼多屬於如來菩提妙智所應斷的上煩惱法，自然皆「亦隨」之斷除而「斷」盡，不會再有殘餘的煩惱存在。如將此中的上煩惱說為習氣，那就是要斷盡無明，習氣方能窮盡，沒有說是不斷無明而可斷習氣的。

在此或者有人提出這樣的疑問：四住地煩惱如果必要依於所依的無明住地斷了然後方斷，誰都知道二乘聖者沒有斷除無明，理應他們亦不能斷掉四住地煩惱，為什麼大小乘佛法，都說二乘斷了四住地煩惱？要知二乘所斷的四住地煩惱，只是斷四住地煩惱的現行，至於四住地煩惱的習氣並未斷除，所以到阿羅漢位仍有習氣在，要將殘餘的習氣斷除，必要到斷無明住地以後，始可做到，所以本經說四住地煩惱隨無明斷而斷，與通常說二乘斷四住煩惱並沒有什麼衝突。

午二 一切悉證

如是一切煩惱上煩惱斷，過恆沙等如來所得一切諸法，通達無礙，一切智見。離一切過惡，得一切功德，法王法主而得自在，證一切法自在之地。如來應等正覺正師子吼：我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。是故世尊以師子吼，依於了義一向記說。

前說無明斷了一切煩惱悉皆斷除，現說諸惑斷了就得恆沙諸功德法。「如是」若將「一切」住地「煩惱」及現起的「上煩惱」，予以全部「斷」除，那就能證得超「過恆」河「沙等」那麼多屬於「如來所得」的「一切諸」功德「法」，並且於一切法如實「通達無礙」，達到無所不知、無所不見的成就「一切智見」。由無明而現起的煩惱，有如塵若沙那麼樣的多，斷無明等而證得的功德，當亦如塵若沙那麼樣的多，所以說得恆沙功德。二乘人所以不能得這麼多的功德，不能如實的覺知一切諸法，問題就在於未能將無明斷除，是以斷無明極為重要。

不特如此，二乘及大力菩薩，由於無明住地未斷，且為無明之所蓋覆，所以三事必然都是有餘而不究竟，可是大聖佛陀，由於無明住地的徹底撲滅，所以就得三事無餘而究竟自在。如遠「離」了「一切過惡」，就得一切解脫，而非有餘過解脫；就「得」如恆河沙那麼多的「一切功德」（般若），而非有餘功德；「法王法主而得自在，證一切法自在之地」，就得一切清淨，而非有餘清淨。法王，是佛的尊稱，因佛是解脫人，於一切法得大自在，沒有一法不知不覺，如世間為國王的自由自在，所以名為法王。《法華經》說：『佛為法王，於法自在』，亦即此意。法主，亦是佛的尊稱，因佛是解脫人，真正得到一切法，於一切法無不可以作主，要怎樣的轉一切法，一切法無不隨佛而轉，所以名為法主。有說佛陀說法自在，要怎樣說就怎樣說，所以稱為法王；一切法都是從佛說出，佛為法本，所以稱為法主。這是就化他的一種解說，當然沒有什麼不可的，但本經是就自證而說為法王、法主的，自以前一種解說為善。一個佛法行者，如仍被種種煩惱之所蒙蔽纏縛，於一切法不能得到究竟清淨，當無資格稱為法王法主。

印順大師的《講記》中說：『一切法自在地，是佛地，或稱為涅槃山，或說為寶所。法身有二義：約法性說，名一切清淨。得最清淨法界，由於具一切功德，離一切煩惱所顯，所以法身又即是白法所成身，功德聚名法身。離縛而成一切功德，法身即一切自在義』。

此所說的三事無餘，實際就是開顯解脫、般若、法身的三德，但以三德配合經文，向有不同的說法：有說離一切過惡是解脫德，得一切功德是法身德，法王法主等是般若德。有說離一切過惡得一切功德是法身德，法王法主等是解脫德，而將上句一切智見說為般若德。我以為這兩種說法，都不怎麼契合經文：如一切智見，明明是就無礙通達一切諸法說的，怎可拉到下文說為般若德？離一切過惡與得一切功德，明明是兩件事，怎麼可以合說為法身德？至於法王法主等，是證得法身而有的尊稱及境界，怎麼可以說為解脫德？所以我認為印順大師的三德配合，是最契於經文的，因而本此解說三事無餘。

再說，二乘及大力菩薩，由於無明住地未斷，仍為無明之所蓋覆，所以四事也都有餘而未能得到究竟，可是大聖佛陀，由於無明住地已經徹底撲滅，所以就得四事無餘而獲究竟自在。如上所說：圓證三德大般涅槃的「如來應等正覺」，自信自己的一切問題，確已獲得究竟解決，所以能無畏的真「正」的作大「師子吼：我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。換句話說：如來確已做到一切苦盡，一切集斷，一切道修，一切滅證，獲得四事圓滿，無有遺餘究竟，沒有那個能夠舉出事實，說佛四事亦還未能究竟。前說三事無餘，是佛的內證功德，沒有那個可以測知；現說四事究竟，是佛的公開表示，讓人知道佛是畢竟不同於二乘的。

由「是」之「故」，釋迦「世尊，以」大無畏的精神，作「師子吼，依於了義一向記說」。師子吼譬喻佛的說法：如來的梵音說法，本是極為和雅的，但魔王外道聽到了，無不感到相當震動，畏於如來真理覺音；如像師子的大吼一聲，不特能夠震動山嶽，亦令諸獸之所畏伏。了義說，是徹底的明白的宣說，這樣就是這樣，不可再作別解；一向記說，是肯定的毫不含糊的宣說。如佛說了『我生已盡』等，假定有人問佛：你真『我生已盡』了嗎？

我看還沒有做到吧？佛會無所猶豫的，給予他肯定答覆，說已真的『我生已盡』，是為一向記說，或者是決定說。能一向肯定的作此了義徹底說的，唯佛與佛，菩薩以及二乘，是不夠資格作這樣說的。證得阿羅漢果的聖者，雖也向佛表白『我生已盡』等，但那只是少分的做到，是不了義的方便說，亦不是師子吼無畏說，怎能與佛一向記說相比？

如上廣明二乘的三事、四事都是不究竟的，唯佛的三事、四事始得說為究竟。原因究竟何在？關鍵就在無明住地的斷與未斷；無明住地沒有斷除，不但還有恆沙煩惱，而且還有變易生死，當然也就不具一切功德；如果無明住地斷了，不但沒有變易生死，過恆沙上煩惱亦已斷除，並且得到一切功德。無明住地，大乘佛法說為所知障，聲聞學者說為不染污無知，二乘自認只斷染污無知，不染污無知未斷，依此而說二乘的不究竟，二乘學者亦不得不承認，不能說是大乘故意貶低他們。是以佛法的修學者，要想解決一切煩惱，要想得到恆沙功德，要想諸事圓滿究竟，非揮起銳利的智慧劍，從根割斷無明住地不可。

壬三 結成

癸一 開大小二途

子一 標

世尊！不受後有智有二種。

上來廣明二乘還有生死怖畏，所說得四智亦是屬於方便，但有畏的必須趣入無畏，不究竟的必須導歸究竟，所以現在會小乘入大乘，或是會二乘入一乘。

前面雖就二乘所得的四諦智不究竟說，但現在只就不受後有的集諦智來說。集是指的煩惱，有煩惱的滋潤業力，才會有未來新生命的出現，假定煩惱斷盡無餘，業力得不到惑水的滋潤，當就不再受未來生。「不受後有」的聖者，得到一種自證智，能明確的知道從此以後，不會再有新生命的出現，所以這是自覺自證的。但這不受後有「智有二種」：一是二乘所得的不究竟的不受後有智，一是如來所得的究竟圓滿的不受後有智。

子二 釋

丑一 如來不受後有智

謂如來以無上調御降伏四魔，出一切世間，為一切眾生之所瞻仰，得不思議法身，於一切爾炎地，得無礙法自在，於上更無所作，無所得地，十力勇猛，昇於第一無上無畏之地，一切爾炎無礙智觀，不由於他，不受後有智師子吼。

前文標自證智有二種，現在先來解說如來的不受後有智。首「謂如來以無上調御降伏四魔」：調御本是世間的調象師或調馬師，如性情非常暴戾的野象野馬，一般人很不容易將之駕御，但經調御師將之訓練得非常馴服後，那就很容易的使人予以駕御，不再受到野象野馬的傷害。當知眾生心中的煩惱，亦如野象野馬那樣的暴戾難伏，必須佛法行者如法修持，經過一個相當時期調伏，始能予以克制，不再發生活動，甚至予以澈底的撲滅。所有克服煩惱的聖者，都可稱為調御，但佛是調御中極，所以稱為無上調御。調伏本身的煩惱，只可說是自調伏，但佛亦稱調御師，那是約調伏他說，經中常說：娑婆世界眾生，剛強難化，難調難伏，但是具有大雄力的佛陀，運用他的慈悲威德，將諸眾生感化得服服貼貼，不再如過去那樣剛強，所以稱為調御師，或稱為調御丈夫。

佛因調伏自身的煩惱，遠離一切的過患，於是就能降伏四魔。四魔是：㈠、煩惱魔，眾生心中有了煩惱的擾亂，使得一切功德善法，沒有辦法可以生長，所以說名為魔。佛已斷盡一切煩惱，解決生死根本動因，不再在身心中擾亂，所以就降伏了煩惱魔。㈡、五陰魔，是指眾生的有病身心，為了維持五陰和合的生命，經常攀取外在的五欲境界，生起種種的煩惱活動，使得身心不能寂靜，違害常住涅槃證得，所以稱為蘊魔。佛已滅除生死苦果，證得究竟清淨法身，所以就降伏了五蘊魔。㈢、死魔，是指現實生命的結束，任何一個生命的出現世間，最後必然要崩潰的，可是在一個修行者來說，對所修的法門，本可得到成就的，但因無常的忽然到來，致不能證得常住法身，所以稱為死魔。佛因已經證得清淨法身，獲得無為常住，現實生命結束，

好像除去惡病那樣的痛快，所以就降伏了死魔。㈣、天魔，天即他化自在天，此天最喜歡的，就是眷屬眾多，如見佛弟子的認真修行，恐怕會脫離他的魔掌，就化作種種不同的形態，來擾亂行者的道意，使行者的道行不成，毀謗如來的正法，稱讚魔道的特勝，勸捨清淨的佛道，令入魔王的邪徑，或現種種的恐怖，威脅行者的修道，諸如此類的稱為天魔。佛已除去內患，得到不動三昧，威德神通自在，不為魔所擾亂，所以就降伏了天魔。

對於四魔的降伏，經論中有不同說法。《智度論》說：『得無生法忍降煩惱魔，得法身降伏陰魔，得無生法忍及法身降伏死魔，得不動三昧降伏天魔』。《大集經》中說對四種功德破壞四魔，茲不具引，只就對四諦智一說：若能了知一切苦，就能破壞蘊魔，若能斷除一切集，就能破壞煩惱魔，若能證得一切滅，就能破壞死魔，若能修學一切道，就能破壞天魔。如來正等覺者，已得圓滿四智，所以得能降伏四魔。正因為四魔都被降伏，所以佛就超「出一切世間」。假定仍在世間，必還落於魔道，難得予以降伏，甚至為魔所轉。因佛降伏四魔，出離一切世間，所以堪「為一切眾生之所瞻仰」，一切眾生無不歸投於佛，仰望於佛，以佛為最崇敬的對象！

為眾生瞻仰的佛陀，由於出離一切過患，盡伏四種魔障，證見諸法真理，所以「得不思議法身」。並且「於一切爾炎地，得無礙法自在」。爾炎，指所知境，因佛在因地修諸廣大行，到了最高的佛位，就成就無邊智慧，以此無邊智慧，照了所知諸境，無不無礙的如實了知。

證得不思議法身的如來，斷除所應斷除的一切過患，修學所應修學的一切聖道，證得所應證的一切聖果，得到所應得的一切功德，通達所應通達的一切境界，到此真已一切究竟圓滿，更沒有什麼所要作的事了，所以說「於上更無所作」，安住於最高佛位的「無所得地」。無所得而得，得證「十力勇猛」等的無邊功德。十力，就是前說的知是處非處智力等。具有十力功德的佛陀，不特魔王所不能擾亂，而且無所不能的要做什麼就作什麼，如感化剛強眾生，降伏天魔外道等，所以說為勇猛。

到達最高佛果極位，不特能得十力功德，且亦「昇於第一無上無畏之地」。這是指涅槃地，高昇到這個地位，等於到了解脫的最高峰，從此更無有上的了，所以說為無上，在高峰的解脫頂上，已經遠離二種生死的怖畏，不怕再從解脫的高峰摔下，所以說為無畏。如對前十力，無畏亦可說是四無所畏。『於自所證所說法，決不為他所指責，能自信而無所怖畏』。如佛說我已證得一切智，平等覺了一切所知的境界，沒有一法為我所不知的，如有那個說佛還沒有到達這個程度，佛能無畏的解答對方的立難。又如佛說我已斷盡一切煩惱，沒有任何煩惱可以再來擾亂我，若有那個說佛的煩惱並未窮盡，佛能同樣無畏的解答對方的立難。還有說障道無畏，說苦盡道無畏，佛都可以無畏的為來難者解說

印順大師的《講記》中說：『從如來以無上調御到一切眾生所瞻仰，是解脫德，明過無不盡；從於一切爾炎地到昇於第一無上無畏之地，是般若德，明德無不圓；二者間的得不思議法身句，是法身德。以不思議的法身，是由過無不盡，德無不圓所成。累無不盡，所以得法身，法身即一切功德所成就』。如是具有無餘圓滿三德的佛陀，對「於一切爾炎」的境界，能以自己所得的「無礙智」去「觀」察，「不」是「由於他」人教誡而得，而是自知自證的「不受後有智」，與二乘的不受後有智，是由他教所得，當有很大的不同。得到此智，知道五住煩惱，已經斷盡無餘，知道從此以後，不特不再感分段生死，就是變易生死亦已沒有，因而無畏的公開的作「獅子吼」：『我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有』。所謂獅子吼，顯示所說的道理，決定是如此的，沒有任何人可以更改。

丑二 二乘不受後有智

世尊！阿羅漢辟支佛，度生死畏，次第得解脫樂，作是念：我離生死恐怖，不受生死苦。世尊！阿羅漢辟支佛觀察時，得不受後有觀第一蘇息處涅槃地。

前說如來得不受後有智，現說二乘得不受後有智，看看兩者所得的不受後有智，是不是一樣的。為此，勝鬘復尊一聲「世尊」！然後續對佛說：很

多經中說到「阿羅漢辟支佛」，亦得不受後有智，是約他們「度」脫分段「生死」的怖「畏」說，並不是約沒有變易生死畏說。二乘人求了生死，是次第的修學，從「次第」修學中，亦次第的「得」有為無為的「解脫樂」。如觀四諦及九地，都是次第斷次第得。約觀四諦而見諦說：最初是見苦諦，其次是見集諦，再則是見滅諦，最後是見道諦。約斷煩惱而證果說：先斷見一切住地而證初果，次斷欲愛住地的欲界六品思惑而證二果，再斷欲愛住地的欲界後三品思惑而證三果，最後斷色愛住地及有愛住地盡而證第四阿羅漢果。二乘這樣的次第修證，到了因盡果亡的時候，脫離生老死的恐怖，就得無為解脫樂。

得到解脫樂的聲聞聖者，當時亦會「作是念：我離生死恐怖，不受生死苦」。『離生死恐怖，約現法心得安樂說；不受生死苦，約當來不感苦果說』。《勝鬘經寶窟》卷下這樣說：『離生死現除苦因，不受生死當無苦果；又離生死現滅諸苦，不受生死當苦永息；又我離生死怖，不受生死苦，猶是得解脫樂。但前就得說，明得解脫樂，今就離過說，故云不受苦』。到此，勝鬘復尊一聲「世尊」！然後再對佛說：「阿羅漢辟支佛」作此「觀察時」，就生得智慧想，所以說「得不受後有觀第一蘇息處涅槃地」。原來，聲聞行人在知離生死怖時，得到一個盡智，在知不受生死苦時，又得一個無生智，以此盡智無生智，自知從此以後，不會再受生死，且認所到的涅槃地，已是究竟無餘，所以說為第一蘇息處。如此說來，二乘聖者，雖只斷除四住煩惱，唯度分段生死，但也確有不受後有的證智，不過望於如來所得不受後有智，在程度上還相差得很遠。

癸二 入究竟一乘

子一 會入一乘

世尊！彼先所得地，不愚於法，不由於他，亦自知得有餘地，必當得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？聲聞緣覺乘，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後有智，不及佛陀所得不受後有智，無異說明了二乘的自證智是不究竟的，雖不究竟而並不停滯在所到的涅槃地，最後終歸是要回入大乘的，所以現在特別會入究竟一乘，以示他們將來同樣是要成佛的。

為了說明這點，勝鬘復尊一聲「世尊」！然後再對佛說：「彼」諸二乘行人，「先」前「所得」的涅槃「地」，雖自認為是第一蘇息處，但並「不愚於法」，且深切的知道，佛是以一乘法，教化諸眾生的，是要每個眾生，將來都成佛的，所以不愚迷於大乘究竟法，因而也就不拒一乘究竟大法，不會說一乘大法不是佛法。由此可以知道，二乘聖者的認識，也是「不由於他」的，是從自己所知所證中，「自知」現在所「得」的涅槃，還是不究竟的方便「有餘地」，只要能夠發心趣求大乘，向菩提大道繼續前進，將來「必」然「當得阿耨多羅三藐三菩提」，敢以自信是沒有疑問的。

自知將來必得作佛，在因地中就知道了的，並不是在證果以後始知，但因最初厭苦情深，所以特先求證小果。小果聲聞向來說有兩類，就是愚法聲聞與不愚法聲聞。種性聲聞，執小迷大，名為愚法，退心聲聞，知小解大，名不愚法。即使是愚法聲聞，未來無餘涅槃以後，心想生的時候，遇佛為說《法華》，知道自不究竟，回心向於大乘，又得不愚於法。《法華經．化城喻品》說：『我滅度後，復有弟子，不聞是經，自於所得，生滅度想，我於餘國作佛，為說是經得入佛慧』。至不愚法聲聞，是指退菩提心的聲聞，他以過去曾經聽過一乘大法，並且發過大菩提心，後因遇到特殊逆緣，乃退大乘而取小乘，可是菩提心種仍在，所以不愚迷大乘法。如舍利弗等大阿羅漢，過去都曾從佛發過菩提心的，這從《法華經》中所說，可以明白了知。

本經此處所說『先所得地』，如從下文所說『三乘初業，不愚於法，於彼義當覺當得』，是指過去從佛發菩提心的因地；如依《般若經》等所說看，是指三乘所已證得的境地。不論就那種說，他們於先所得地，都是不愚於大乘法的，都不由他而且知所得是有餘的，亦不由他而自知將來會得作佛的，那無疑如《法華經》說，是未得謂得的增上慢人。本於此一說法來看，後世小乘學者，特別是像現代南傳小乘行人，堅定的否認大乘佛法，除了證明他們未得自證境界，更是自棄於成佛門外，難得有成佛的一日。

「何以故」是問。意思是問自知所證不究竟的二乘，為什麼必會向佛道前進以求證佛果？這因「聲聞緣覺」二「乘」行人，總歸「皆」同「入」於「大乘」的。《法華經》說舍利弗等大阿羅漢，自認是同入一法性的，《法華論》說三乘所得的法身是一樣的，既然如此，同入一乘，還有什麼疑問？再說二乘法原本是從大乘法出生的，並不是離開大乘另有什麼小乘，是則聲聞緣覺二乘聖者，最後必然皆同入於一乘，是我們所當堅信不疑的。

「大乘」，是屬菩薩的因乘，從一開始就以成佛為唯一目的。一旦到達最高的佛位，「即是佛乘」，佛乘亦即果乘。如前所說，二乘在大乘中，大乘就是佛乘，「是故」佛雖說有「三乘」，而實際上「即是一乘」，這不是攝三乘歸一乘是什麼？從經文看，可說有三層次相攝：聲聞緣覺乘的皆入大乘，是攝小歸大；大乘即是佛乘，是攝因歸果；三乘即是一乘，是攝三歸一。佛初所以說有三乘，是為初學者的方便施設，到了證入無差別的法性，知道三乘原來就是一乘，那裏還有什麼諸乘差別？

在此成問題的：有說二乘入一乘，有說三乘入一乘，為什麼會有這樣不同的說法？說二乘入一乘，是唯會差別的二乘入於一乘，所以不說菩薩乘。說三乘入一乘，並非直會差別的二乘入於一乘，就是權大乘亦會入一乘，所以具說三乘以入一乘。或說雖是但會二乘，然因二乘是三乘中的二乘，所以通舉三乘，實際只是二乘會入一乘。《楞伽經》說：『三乘亦非乘，一乘亦非乘，最上摩訶衍，是名為大乘』。三乘說為非乘，因為會二歸一及會權大而入一實；一乘說為非乘，因為會實因乘而入果乘的，至於說為非乘，顯示這仍然不是究竟的果乘。最上摩訶衍名為大乘，是顯唯有究竟果上的方是真正大乘，還有就理性上說，三乘一乘都不得真正說為乘，非三非一的中道之法，始可說為真正大乘。

子二 普攝眾德

得一乘者，得阿耨多羅三藐三菩提；阿耨多羅三藐三菩提者，即是涅槃界，涅槃界者，即是如來法身。

前說會入一乘，此明普攝眾德。眾德雖說很多，但實不外三德，所以這兒說攝眾德，就是攝般若等三德。「得一乘者」，即是「得阿耨多羅三藐三菩提」，而這無上菩提，就是般若德，菩提是覺的意思，不是般若是什麼？得「阿耨多羅三藐三菩提者，即是涅槃界」，而這涅槃界，就是解脫德，因為菩提與涅槃，都是佛所證的離染清淨的自體，所以說無上菩提即是涅槃界。「涅槃界者，即是如來法身」，而這法身，是指法身德，更不成問題。因為涅槃和法身，都是佛所證的無為妙體。三德所以並說為即，是對二乘的三法異體而論：如二乘所得的般若與法身，是屬有為，所證涅槃則是無為；然而佛果位上的涅槃三德，都是約無為說，所以特說為即。

印順大師《講記》中曾作這樣說：『如一乘，約唯一無二，而由此運載成佛說；阿耨多羅三藐三菩提，約如來的智德說；涅槃，約斷德說；法身，約清淨功德所顯說。雖隨名異說，而這些德性，一切都是該攝圓滿的』。古德亦有作是說：『同體義分，一切諸德，圓通無礙，悉名菩提，寂滅無為，通稱涅槃』。由於這樣的關係，經中所說的一乘，無上正等覺，涅槃界，如來法身，名稱雖有不同，內容實是一個，所以眾德展轉相攝。

子三 顯示究竟

得究竟法身者，則究竟一乘。無異如來，無異法身，如來即法身。得究竟法身者，則究竟一乘；究竟者，即是無邊不斷。

前說普攝眾德，顯示三德即是一乘；現在顯示究竟，則明法身一乘，不但是相即的，而且是究竟的。法身本是生佛所同有的，不過有究竟不究竟的差別：如眾生本具的法身，向來說為素法身，不特沒有究竟，根本尚未開顯，當更談不上莊嚴；可是佛所證得的法身，不特已經圓滿開顯，且由無邊功德之所莊嚴，所以稱為究竟法身。假若「得」到這「究竟法身」，就可得到「究竟一乘」的果德。為什麼要作這樣說？因如前說，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。

會二乘入於一乘，將之會入就可以了，為什麼要說到與三德的互相攝入？這因三德是佛果位上的三德，假定不明與三德的互相融攝，那就不能成為

究竟一乘，因到究竟的果位，法法無不是圓融相即的，所以將二乘會入一乘，必然要談到與三德相攝。

所謂「無異如來」，是說法身不異如來；所謂「無異法身」，是說如來不異法身。如來與法身，無二無別，所以說「如來即法身」，或者說法身即如來。《金剛經》說：『如來者，即諸法如義』，亦即此義。因為這樣，所以若「得究竟法身」，必然「則究竟一乘」。所以要作這樣的說，因一乘是無義不攝的，不但攝於諸乘之法，亦攝到達一乘之果的如來。

法身與一乘為什麼都說為究竟？當知所謂「究竟者，即是無邊不斷」的意思。無邊，是就空間說，意顯不論法身或一乘，都是無邊無際無有分齊的橫徧十方，沒有那個空間的角落不到達的；不斷，是就時間說，意顯不論法身或一乘，都是永恆常住無窮無盡的豎窮三際，沒有剎那那麼短的時間不相續的。本於此說，可知法身與一乘，是徹始徹終而又無始無終的，徹內徹外而又無中無邊的，唯有在時空中如此，方得算是究竟的意義。所以不論那部大乘經中，一談到涅槃、法身、般若等，都是說為盡虛空、徧法界、盡未來際的。除此而外，可說沒有相對的，而且唯有到達這個地步，才是真正究竟圓滿。古德有作此說：『一乘，德無不攝，稱曰無邊；體是常住，目為不斷』。或還作這樣說：『曠該五乘，故曰無邊；傳化不盡，是不斷義』。作這樣的解說，固然未嘗不可，但總不如約時間的相續、空間的周徧來說，更為合於經義。

辛二 如來為常住歸依

壬一 抉擇三歸

癸一 明如來是歸依

世尊！如來無有限齊時住，如來應等正覺後際等住，如來無限齊大悲，亦無限齊安慰世間。無限大悲，無限安慰世間，作是說者，是名善說如來。若復說言：無盡法，常住法，一切世間之所歸依者，亦名善說如來。是故於未度世間，無依世間，與後際等，作無盡歸依，常住歸依者，謂如來應等正覺也。

前說凡有生死怖畏的，必要尋求歸依，以期有所寄託，二乘人仍有生死怖畏，所以同樣的要求歸依，才能除去變易生死的怖畏。唯前所說是求歸依的人，並未顯示歸依的對象。講到歸依，一般都知三寶是真歸依處，但嚴格說，唯有證得究竟涅槃的佛陀，才是真正的歸依處，至法與僧，是不是可為歸依，還得加以分析抉擇。依有些聲聞學者說：歸依佛是歸依佛所證得的無漏功德，歸依僧亦是歸依有學無學聖者所得的無漏功德，並不是歸依身心和合的生命體，至於歸依法，也不是歸依佛所說的教法，而是歸依擇滅無為的解脫涅槃。本經此處所以唯說佛陀是真歸依處，因為唯有佛陀才能得到究竟，歸依究竟的佛陀，才能得究竟安隱。至於聲聞所說歸依涅槃的滅，本經認為是佛所證所顯的第一義滅，是唯屬於佛陀所有，不是二乘人所證得的滅，所以唯佛是真歸依處。本經這樣的講歸依，與通常一般的講法，有著相當的不同，應予以特別注意！

明如來是歸依，是一重要課題，勝鬘特先尊聲「世尊」！然後復對佛說：「如來無有限齊時住」，是顯佛陀的住世，沒有時間的齊限。原來時間是有兩種：㈠是有齊限的時間，如日月年歲等，一日就是一日，一年就是一年，有它一定的時限。㈡是無齊限的時間，如虛空的無有限量。為佛所證得的清淨法身，是常住不動的，是超出時限的，不像有情色心和合的有漏身，是時而現起時而不現起的。如是無有齊限，無有時住，就是前說的無邊無斷。

「如來應等正覺後際等住」，是顯證得常住涅槃的佛陀，能盡未來際的無有間斷的住世，從來沒有入於寂滅，獨享其中寂滅之樂。《法華經．壽量品》說：如來『壽命無量阿僧祇劫，常住不滅』。一般總以為佛成佛後，到了最後入涅槃時，就安住在涅槃宮中，享受涅槃的寂滅樂，不再來到世間化度眾生。但以大乘特別是以真常大乘說，證大涅槃的佛陀，盡未來際的常在，從來不入涅槃的，一直在現實世間，從事眾生的度化。像這樣無窮無盡的住世度化，有說是應身如來的功用，因為應身如來，確是不休不息的到處度化有緣。《佛性論》說：『世間有得四神足者，尚能住四十小劫，何況如來為大神足師，而尚不能久住化物』？況且佛的成佛，是『為利眾生而成佛』的，眾生是那樣的無窮無盡，度生又那有窮盡的時期？所以化身常住不滅。

或有以為佛已經成佛了，一切問題都已圓滿解決，為什麼還要這樣不辭辛勞的長期化眾？當知盡未來際度生的「如來」，具有「無限齊」的「大悲」心，為大悲心之所驅使，不由自己不繼續的化度群迷，假使不繼續的化度群迷，看到眾生為眾苦之所逼迫，其心總是感到不怎麼安寧的，而且這樣的悲濟群迷，不是為一世界的有情，或為一世界的某一部份有情，而是普為一切世界、一切眾生起大悲心，所以說為無限齊大悲。但只有無限大悲心仍然不夠，必須還要有「無限齊」的悲事，以之「安慰世間」的廣大眾生，方能表現出無限大悲。悲心悲行，都是這樣的無限無量，無邊世界的眾生，方能得到真實的救濟。

就自證說，如來是究竟常住的；就化他說，佛亦是無窮無盡的，這在前面都已清楚的說明。假定現在有說「無限」齊的「大悲」心，並說這大悲心，能「無限」齊的「安慰世間」一切有情，表面固不曾說出『如來』的聖號，然而能「作」如「是說」者，那就無異於是「善說如來」，因為這樣的說法，是極契合佛陀聖德的。「若復」有人這樣「說言」：凡是盡未來際的「無盡法」，或是超越時限的「常住法」，表面固亦沒有說到如來聖號，然而能作如是說者，「亦」可「名」為「善說如來」，因為這樣的說法，同樣是契合佛陀聖德的。

以「是」之「故」，像這樣的如來，能「於未度」未脫的「世間無依」無護的「世間」，作大歸依，而且不僅是在這世，為諸凡聖作歸依處，並能盡未來際的，為諸凡聖作大歸依，所以說「與後際等，作無盡歸依」。如是堪作凡聖「常住歸依者」，不是別的什麼聖者，唯是「如來應等正覺」的大聖，亦即證得究竟涅槃的佛陀。印順大師的講記中說：『佛果所有的功德，今不攝屬道諦，攝屬於常住涅槃的滅諦，為滅諦所有的一切德用，如來攝得無漏無為的常住體用，所以唯佛為歸依處』。《勝鬘經寶窟》卷下還有這樣的問答：『問：無盡歸依，常住歸依，此二何異？答：無盡者據應身，以眾生無盡，故佛出世無盡，為物作歸依也。常住歸依者據法身也，法身常住，是為真歸。以具應二歸者，謂是如來等正覺也』。是以佛不但為凡夫的歸依處，亦為二乘人的歸依處，因二乘人還未究竟。

癸二 辨法僧是歸依

子二 約世俗簡非

法者即是說一乘道，僧者是三乘眾，此二歸依，非究竟歸依，名少分歸依。何以故？說一乘道法，得究竟法身，於上更無說一乘法事。三乘眾者，有恐怖，歸依如來，求出修學，向阿耨多羅三藐三菩提。是故二依，非究竟依，是有限依。

如來是真歸依處，前面已經說過，法僧是不是歸依處，現在來加辨別。要知法僧是不是歸依處，先當了知法僧是指什麼。「法者」，不是別的什麼，「即是」佛所「說」的「一乘道」。『佛以一大事因緣故出現於世，所謂開示眾生悟入佛之知見』。本於《法華經》的這一說法，佛說修行道法的目的，是要每個眾生都得成佛的，所以所說是一乘道。至於有時佛亦說三乘道，甚至還說五乘道，當知皆是佛的方便說，最後總歸是要會入一乘道的。《法華經》說：『種種譬喻，種種說法，是法皆為一佛乘故』。或說：『汝等所行是菩薩道』。是以證知一切諸法，皆為一乘家道。「僧者」，不是別的什麼，即「是」修學佛法的「三乘眾」。『佛為適應世間初機，說有三乘法；依此修行，有聲聞、緣覺、菩薩的三乘眾。僧是和合義，即三乘學眾，同以證入涅槃為理想的』。此中所說的三乘眾，包含聲聞乘的四向四果，緣覺乘，初地以上的菩薩乘。有人這樣問道：僧既說為三乘眾，法為什麼不說三乘法？或法既說為一乘道，僧為什麼不說一乘僧？當知法固可以說為三乘法，僧亦可以說為一乘僧，所以不作此說，但是互文顯意。

如「此」法僧的「二」種「歸依」，雖說亦都可作歸依，但並「非」是「究竟」的無餘的絕對的「歸依」，只可「名」為「少分」的有餘的相對的「歸依。何以故」是問。意思是問法僧為什麼不是究竟歸依？因佛所「說」的「一乘道法」，只是一種因行，依此因行去行，就「得究竟法身」果德，從所得法身是究竟果德，證知能得的一乘因行是不究竟的，所以「於」證得究竟法身的果德「上，更無說一乘法事」。如從河的這邊渡到河的那邊去，誰都知道需用船筏，但是到了河的那邊，船筏自然就用不著，沒有那個到了

彼岸，還要揹著船筏走的。古德所謂『渡河須用筏，到岸不須舟』，正是此意。是以應知因行的一乘道，只是修行的一種方法，不是所要到達的究竟目的地，所以不是真正的究竟歸依處。講到「三乘」聖「眾」，說已得道得解脫，自是沒有疑問的，但因無明住地未斷，還「有」變易生死「恐怖」，本身還要「歸依如來」，怎麼能為他人歸依？縱然說為凡夫歸依，但亦不得說為究竟歸依。他們為了「求」得「出」離變易生死，乃更進一步的「修學」一乘道，「向阿耨多羅三藐三菩提」前進，以期證得最高無上的一乘佛果，然後才可成為真正的究竟歸依處。以「是」之「故」，法與僧的「二」種歸「依」，並「非」是「究竟」的歸「依」，只「是有限」的，少分的歸「依」。印順大師的講記中說：『不依一乘道，不成究竟佛，所以一乘道也是少分歸依處。三乘眾是隨佛修學的，學佛者要有同參師友，所以也可歸依。經說：歸依僧，僧如護病者。約此義，三乘眾也可說有限歸依。但這都不是究竟歸依處，都不合於常住無盡，無限大悲安慰的定義』。諸如三乘聖眾，不能常住世間，不能無限期的為眾生作歸依，所以只名有限歸依。

子二 約勝義會歸

丑一 奪

若有眾生，如來調伏，歸依如來，得法津澤，生信樂心，歸依法僧，是二歸依，非此二歸依，是歸依如來。

前約世俗簡別法僧非真歸依，現約勝義會三歸依為一歸依。先遮奪者，是說法僧二歸，非真究竟二歸。「若有眾生」，是舉能歸依人。世間有諸眾生，在佛未出世前，大都歸依外道及諸天神，以為這是真歸依處，可是到「如來」出世以後，經佛運用種種的方便，予以善巧的開導教化，不特不再信奉外道天神，而內心的我慢我執亦予「調伏」，因而對佛生起極大的恭敬尊重心，認為唯有佛陀才是真歸依處，所以發心「歸依如來」。歸依如來以後，從佛聽聞正法，「得」到佛「法津澤」，『如破裂的瓦罐，油液從裂縫中潤出，名為津澤。得法津澤，就是從佛得到法的氣氛，得佛的法味』。正因嘗到法的滋味，得到法的真實受用，所以對法「生」起「信」仰愛「樂」之

「心」，從而不但發心「歸依」於「法」，並亦歸依於法修學的「僧」伽。「是二歸依」，看來有法僧的別相，但如追求法僧的根本，是從究竟歸依的如來而來，假定沒有究竟歸依的如來，那來什麼法與僧的二者？是則所謂歸依，「非此」法與僧的「二」者，可以說是真「歸依」處。既然如此，為什麼又說歸依法與歸依僧？當知說歸依法與歸依僧，實際「是歸依如來」。因為法僧二歸依，並不是最高佛果，所以非究竟歸依。

丑二 會

歸依第一義者，是歸依如來。此二歸依第一義，是究竟歸依如來。何以故？無異如來。無異二歸依，如來即三歸依。

前是遮奪，此是會歸。遮奪，是明不究竟歸依；會歸，是明究竟的歸依。從不究竟歸依說，法僧是不可為歸依處的，從究竟歸依說，法僧亦可作為歸依處的。要知所謂真正歸依，是「歸依第一義」。而第一義，不是專指真勝義諦名第一義，就是如來的究竟果德亦為第一義，因而歸依此第一義，就「是歸依如來」。印順大師的講記中說：『歸依常住大悲的如來，並非歸依現生現滅的化相。第一義諦，指如來不可思議微妙常住的真體，所以也不是歸依世俗的如來』。從如來果德就是第一義說，則此法僧「二歸依」的「第一義」，即「是究竟歸依如來」。

就世俗方面說，三乘聖者確實都是有恐怖的，既然本身還有恐怖在，當然不是究竟歸依處。不過約第一義說，由於三乘都有如來藏性，與如來可說是不二的。不特在人方面如此，就是一乘道法也是這樣，因為法法不離法性，亦即不離第一義如來藏性。從一切都是第一義說，可見法僧二歸依的第一義，實際就是究竟歸依如來，因而法僧自然而然的也就有了可歸依的真義。不錯，如來是圓滿成就第一義的大聖，可是一乘道法，雖還在修行的過程中，但是並不離於第一義的；至於三乘聖眾，說他究竟成就，當還沒有做到，無可否認的，是亦不離第一義的如來藏性。如已鍛煉成的黃金，固然是屬有價值的黃金，至於一座大的金鑛，看來是泥沙而不是真金，但若經過鍛煉去除泥沙，純淨的真金就顯現出來，能說這不是真正的黃金？不特不可這樣說

，且應承認鑛藏的本質，原來就是金。所以約第一義說，佛法行者以法僧為歸依處，無異就是歸依如來。真正發心歸依者，對這應有深切的體認。

「何以故」是問。意思是問為什麼歸依第一義就是歸依如來？歸依法僧亦即是歸依如來？因約歸依第一義說，歸依第一義，是「無異」於所歸依的「如來」，亦「無異」於法僧「二歸依」。為什麼這樣說？要知所歸依的佛法僧三寶，在第一義諦中，是平等平等的，根本沒有差別，所以歸依「如來，即」是等於「三歸依」。歸依如來與歸依法僧，三者既然沒有差別，應說歸依如來即二歸依，為什麼說歸依如來即三歸依？《勝鬘經寶窟》卷下說：『據如來德體以辨，故言即三：如來舉體覺義為佛，舉體軌義為法，舉體和義為僧。又解：二歸乃是三中之二，故通舉言三。如涅槃經言：世第一法緣於四諦，然實但緣一諦，就通以舉，故言緣四，此亦如是。此中舉佛歸者，正欲辨即佛法僧是究竟』。

壬二 會入一乘

何以故？說一乘道，如來四無畏成就師子吼說，若如來隨彼所欲而方便說，即是大乘，無有三乘，三乘者，入於一乘，一乘者，即第一義乘。

上來已會歸依法僧就是歸依如來，同時說到一乘道，所以現在就會三乘入於一乘。首先是問：三乘皆是如來所說，為什麼要會三乘入於一乘？所以說「何以故」。要知「說一乘道」，是「如來」得到「四無畏成就」而作大「師子吼」之所宣「說」的。因這是依實而說的，內心沒有絲毫怯弱之感，所以說為無畏；如是無畏所說的一乘道，是決定如此的，不可少作更改，所以說為師子吼。無畏師子吼說，是佛所說契理的真實法門，諸法真理是怎樣的，就照真理那樣說出，對能接受根利慧銳的眾生，當然是最好不過的了，但是有些根鈍慧淺的眾生，不能接受究竟一乘的甚深大法，大慈大悲的「如來」，不得不「隨」順「彼」諸眾生的「所欲」，為實施權而作三乘的「方便說」，到了這些機宜漸漸成熟，再將三乘會歸一乘。『所以說一乘，是師子吼說，也是方便說。本經名為師子吼一乘大方便，就是一乘道教的契理與契機』。

如來方便說的三乘，如依一乘道說，實際「即是大乘」。假定離了大乘，根本「無有」究竟的「三乘」可得。《法華經》說：『唯有一乘法，無二亦無三』，不是很明顯的顯示了這一意趣？經中又說：『自證無上道，大乘平等法，若以小乘化，乃至於一人，我則墮慳貪，此事為不可』。不特釋尊唯說一乘，諸佛世尊亦皆唯說一乘。《法華經》說：『一切諸世尊，皆說一乘道……諸佛語無異，唯一無二乘……未來世諸佛，雖說百千億，……其實為一乘……我為諸法王，普告諸大眾；但以一乘道，教化諸菩薩，無聲聞弟子』。所謂聲聞及聲聞弟子的這個名稱，皆是佛的方便假名，為引眾生入佛知見的一種權說。況且所謂「三乘」，本是從一大乘之所出生，現在仍然將之會「入於一乘」，是最合理不過的事。而這所會入的「一乘」，「即」是「第一義乘」，亦即法身如來藏甚深不可思議的常德。究竟一乘，含出生與攝入的二義，到此可說告一段落。什麼是究竟，什麼是方便，當亦了然於心，因而應堅定的承認：唯有一乘是真實的，所有餘乘皆為方便。

戊二 如來境智

己一 略說

庚一 明聖智

辛一 上上智

世尊！聲聞緣覺初觀聖諦，以一智斷諸住地，以一智四斷知功德作證，亦善知此四法義。世尊！無有出世間上上智，四智漸至，及四緣漸至；無漸至法，是出世間上上智。

前明如來的果德，此明如來的境智。而這境智並不是另外一種什麼法，實是如來果德中所有的，不過特別著重智慧與諦理的論究。不用說，如來果德中的智慧與諦理，與二乘所有的智慧與諦理，是亦有著相當不同的，但這不同，要從互相對照中論說，始能顯出如來果德中的智慧與諦理，的確超勝得多。在境智兩大論題中，先明聖智，而聖智有上上智與第一義智兩種，現先敘說上上智。

勝鬘復尊一聲「世尊」！然後續對佛說：「聲聞緣覺初觀聖諦」的聖諦，是聖人所成就的諦，亦即真俗二諦中的真諦，或說為勝義諦，或名第一義諦。諦是審實不虛的意思，能夠令人生起不顛倒的如實解，所以名之為諦。聖指諸佛及諸聖者，就聖辨諦，名為聖諦；又此諦能生無漏聖解，所以名聖，聖解不謬，名為聖諦。二乘聖者初觀聖諦的初觀，是指第一類的觀聖諦智，與佛陀第二類無作諦觀的聖諦智，自是有所不同的。如經說：『聲聞見諦之始，佛見諦之終』，可以想見二者的差別所在。

說聲聞人觀聖諦，當是沒有問題的，緣覺人是觀十二因緣，怎麼亦可說是觀諦？當知緣覺所觀的十二因緣，是屬苦集二諦所攝，為二諦說的開展，所以亦得名為觀諦。又小乘經中，明悟道的意義，雖說為聲聞說四諦，為緣覺說十二因緣，為菩薩說六波羅密，但這只是約教說有三種，若就入道斷惑說，終於是觀四諦，假定不觀四諦，根本不能斷惑。現在就是約這意義，說聲聞緣覺同觀四諦。《智度論》說：菩薩假定證悟四諦，就必然會成辟支佛。由此證明亦是同觀四諦的。

「以一智斷諸住地」，是說二乘聖者以觀聖諦的第一類有作聖諦智，能夠斷除四住地的煩惱，無法用無作聖諦智，去斷無明住地的煩惱，因為他們根本沒有得到無作聖諦智，怎能斷無明住地的煩惱？二乘聖者又「以」第「一」類有作聖諦「智」，約境歷分，成辦「四」事：如以集諦智能夠「斷」集，苦諦智能夠「知」苦，道諦智能夠修諸「功德」，滅諦智能夠「作證」涅槃。諸經論中說到四諦，都是先果後因，本經則是先因後果，什麼道理？當知這是依於順觀而作這樣次第的。聲聞緣覺的第一類有作聖諦智，不但能夠成辦四事，且「亦」能「善」了「知此四」諦的「法義」。因初觀聖諦智，緣於四聖諦時，能分明的了知它們的差別，所以說為善知此四法義。

二乘聖者的聖諦智，雖能斷除四住地煩惱，亦能成辦四聖諦事，但畢竟是不究竟的！為什麼？勝鬘復尊一聲「世尊」！然後更申其義說：所以說他們不究竟，因為二乘聖者「無有」第二類的「出世間上上智」。出世間智，本不限於佛陀所有，聲聞緣覺同樣有的，但說到出世間上上智，那就唯佛所有，二乘是沒有的。為什麼二乘沒有出世間上上智？因為他們所有的「四智」

，是「漸」次漸次而「至」的：如先生苦諦智，次生集諦智，再生滅諦智，最後生道諦智。因為四智是漸次至的，所以得苦諦智時，不得其餘的三諦智。不特四智是漸至的，就是「四緣」亦是「漸至」的：如先緣苦而知是苦，再漸緣集斷集，復漸緣滅證滅，更漸緣道修道。總說一句：二乘人斷煩惱，是漸次漸次斷，生智慧，是漸次漸次生，證諦理，是漸次漸次證。正因一切無不是漸次的，所以二乘聖者沒有出世間上上智。要怎樣才能得出世間上上智？要「無漸至法」才能得到。如無有四智的漸至，無有四緣的漸至，無論斷惑證真生智慧，一切都是頓的，頓起佛智，頓證諦理，頓斷無明住地煩惱。如是沒有漸次的頓智，方可說是「出世間上上智」。反過來說，出世間上上智，方可稱為頓智。

所謂無四智漸次至，是說佛果起時，沒有得苦諦時，不得其餘三諦的道理，因為佛是四智頓得的。所謂無四緣漸次至，是說到佛果時，一切境界於佛心內顯現，所以佛是四緣頓現的。不特釋尊無漸至法，一切諸佛都無漸至法的，所以能得出世間上上智。本此解說，可以作一結論，就是本經所說的頓漸，是就大小乘分別的：凡是頓斷頓證的，是屬大乘的如來法，凡是漸斷漸證的，是屬小乘的聲緣法。對此如有認識，那就不會誤解頓漸之法。

不過如專就小乘說，在學派中亦分次第見諦與一時見諦的派別：如就一切有部、犢子部、經部等，都是主張次第見諦的，因為他們所修的現觀是漸次的：就是『先收縮其觀境，集中於一苦諦上，見苦諦不見其他三諦；如是從苦諦而集諦、而滅諦、而道諦，漸次證見，要等到四諦都證見了，才能得道』。所以這是四諦漸至，四緣漸至的漸至法。大眾部、法藏部、分別說部等，都是主張一時見諦的，因為他們所修的現觀是頓的：『頓現觀的，對四諦的分別思辨，先已經用過一番工夫了，所以見道時，只收縮集中觀境在一滅諦上；一旦生如實智，證入了滅諦，就能夠四諦皆了』。所以沒有四諦漸至，四緣漸至的漸至法，『總之，四諦頓現觀是見滅諦得道，四諦漸現觀是見四諦得道。見滅諦，就是見得寂滅空性；所以四諦頓現觀的見滅得道，就是見空得道』（如上所引，見《性空學探源》最後第三項見空得道）。在學派佛教中，自來對這有著激烈的諍論，由於他們各有聖教的證據，亦各有他

們充分的理由，所以只好各信其所信，誰也沒有辦法可以說服誰。

印順大師的《講記》中有這樣說：『在頓見者看來，初學者雖有苦集滅道的次第漸觀的修習，但論到真智見理，這必然是頓的。不見諦則已，證見即頓入四諦。大乘以平等法性為第一義諦，所以也是理必頓悟的』。本經以聲聞緣覺為漸見，以佛為頓見，不特顯出大小乘的不同，亦足證明二乘多是漸見四諦的。既是四智漸至，四緣漸至，怎麼能夠得到出世間上上智？所以無有出世間上上智。

辛二 第一義智

世尊！金剛喻者，是第一義智。世尊！非聲聞緣覺不斷無明住地初聖諦智是第一義智。世尊！以無二聖諦智斷諸住地。世尊！如來應等正覺，非一切聲聞緣覺境界，不思議空智，斷一切煩惱藏。世尊！若壞一切煩惱藏究竟智，是名第一義智；初聖諦智，非究竟智，向阿耨多羅三藐三菩提智。

前明上上智，此明第一義智，而此第一義智，實際就是出世間上上智，不過由於名義不同，所以特別分別解說。勝鬘復尊一聲「世尊」！然後續對佛說：「金剛喻者，是第一義智」。金剛喻，有說金剛喻定，有說金剛喻智，是指十地後佛地前的智慧，因為這時的智慧，非常銳利，能將一切煩惱斷盡無餘，如金剛寶那樣堅固無比，不為一切所摧毀，而能摧毀一切，所以稱為金剛喻。這本為三乘所共有的：如聲聞乘的證阿羅漢果，在阿羅漢向的最後一念，生起如金剛那樣堅固的智慧，摧毀聲聞人所應摧毀的一切煩惱，然後始能證得無學羅漢聖果。《俱舍論》二十四說：『金剛喻定者，阿羅漢向中斷有頂惑第九無間道，亦說名為金剛喻定，一切隨眠皆能破故』。正是顯示這一意思。『然約破盡一切煩惱的金剛喻智說』，二乘聖者斷惑的智慧，是不夠資格稱為金剛喻智的。

因此，勝鬘又尊一聲「世尊」說：我認為「非聲聞緣覺不斷無明住地初聖諦智是第一義智」。因為二乘聖者的初聖諦智，只能斷除四住地煩惱，未能斷除無明住地煩惱，所以不但不配稱為第一義智，就是說為金剛喻智亦是不可的，因為金剛喻智是能摧毀一切煩惱的。《成唯識論》卷第十說：『由

三大劫阿僧企耶，修集無邊難行勝行，金剛喻定（智）現在前時，永斷本來一切粗重，頓證佛果圓滿轉依，窮未來際利樂無盡』。《勝鬘經寶窟》卷下說：『佛智是常，不為生滅所壞，類同金剛堅固不為物壞，故云金剛喻』。聲聞緣覺，既尚有無明住地煩惱在，怎可稱為金剛喻智？第一義智是由斷盡煩惱所顯的，現既尚有無明住地煩惱在，怎可稱為第一義智？

再說，「世尊」！二乘聖者初觀聖諦，只得第一類的聖諦智，其智只有斷諸四住地煩惱的力量，因為尚「無」第「二」類的「聖諦智」，不能「斷諸住地」，亦即尚有無明住地煩惱沒有斷除，所以沒有得到第一義智。「世尊」！所謂第二類聖諦智的第一義智，唯有「如來應等正覺」所能圓滿成就的，「非一切聲聞緣覺」所有的「境界」。因為如此，所以二乘人所斷的煩惱未盡，能夠究竟窮盡一切煩惱的，唯佛與佛。如來所圓滿成就的第一義智，亦可說是「不思議空智」。佛所得的圓滿智慧，為什麼稱為空智？因佛智能通達一切諸法畢竟性空，所以稱為空智。或說佛智是悟證諸法實相的智慧，而實相是非有非空的，不過對有假說名空。空智就名空智好了，為什麼又說為不思議？因這照空照有而又非有非空的空智，不特不是凡夫、二乘所能思議，就是初地以上的聖者菩薩，甚至最後身菩薩，亦所不能思量擬議的，所以名為不思議空智。得到這不思議空智，就能「斷一切煩惱藏」。藏是積聚的意思，如庫藏積聚很多的財寶。無明住地，不但生起一切煩惱上煩惱，而且含攝一切煩惱在裏面，所以名為一切煩惱藏。或說無明住地能覆藏如來法身，如來法身並不是在無明煩惱之外，所以名為一切煩惱藏。

勝鬘復尊一聲「世尊」！然後續對佛說：假「若」有了如佛能「壞一切煩惱藏」的「究竟智，是」即可以「名」為「第一義智」，亦即所謂佛智。聲聞緣覺「初」觀聖諦所得的「聖諦智」，不能壞一切煩惱藏，亦即不能斷盡無明住地，既然「非」是「究竟智」，當亦不得名為第一義智，只能說是「向阿耨多羅三藐三菩提智」。意顯只是通向無上菩提過程中所有的因智，並不是究竟佛果位上所有的果智。由此證知：二乘所證聖果固然是不究竟的，二乘所得聖諦智亦是不究竟的，究竟證得佛果及得究竟智者，唯有無上佛陀。

庚二 明聖諦

世尊！聖義者，非一切聲聞緣覺，聲聞緣覺成就有量功德，聲聞緣覺成就少分功德，故名之為聖。聖諦者，非聲聞緣覺諦，亦非聲聞緣覺功德。世尊！此諦如來應等正覺初始覺知，然後為無明翳藏世間開現演說，是故名聖諦。

前明聖智的究竟不究竟，此明聖諦的究竟不究竟。到此，勝鬘復尊一聲「世尊」！然後續對佛說：所謂「聖義者」，不是什麼人都可稱為聖的，因為聖之所以為聖，最低限度，要能體悟正法，得到正性決定，斷盡五住煩惱，二死悉皆永亡，全絕凡夫之法，聖義圓滿顯現，方得名之為聖。二乘人在得苦法忍時，雖亦可以說是斷凡夫法，但凡夫法還未得到窮盡，聖義當然並不怎麼明顯，所以「非一切聲聞緣覺」，可以稱之為聖，因為「聲聞緣覺」行者，只能「成就有量功德」，或說「聲聞緣覺」行者，只能「成就少分功德」，一切都不究竟圓滿，怎夠資格稱之為聖？二乘如真不夠資格名聖，《阿含經》等的諸聖典中，為什麼稱聲聞緣覺為二乘聖者？當知那是依聲聞緣覺成就有量的少分的功德，是「故名之為聖」，並不是真有資格稱為聖者。為什麼說二乘行人只成就有量及少分功德？因為他們以三界內的能治道，斷盡四住地煩惱，還有無明住地煩惱未斷，所以所得功德是有限有量的，是少分而不圓滿的。如圓滿的得到無量無邊的功德，那當然就名為佛，而且佛不但名聖，並被尊為大聖。

聖人所以名聖，如說已經知道，但聖諦又是什麼意思？所謂「聖諦者」，意為聖人所成就的，亦為聖人所宣說的。如是聖諦，當「非」一切「聲聞緣覺」所證見的「諦」理，因像這樣的聖諦，不是二乘聖人所有的境界。如是聖諦，「亦非聲聞緣覺」所得到的「功德」，因像這樣的能觀之智，不是二乘聖人所有的功德。這麼說來，諦名雖然是相同的，理亦是從智而稱的，但二乘的智慧非常淺薄，不能窮其諦理的究竟，所以不是他們的諦理，亦不是他們的功德。因此，「世尊」！在我所了解的，「此」究竟如實的聖「諦」，唯是「如來應等正覺初始覺知」。

初始覺知，顯示這聖諦，除了佛陀得以開始覺知，不說二乘不能覺知，就是最後身菩薩亦不能覺知。如是唯佛所證所說的聖諦，二乘既不能知能說，就二乘聖者說，當然不得名為聖諦，更不得名為大聖。《涅槃經》獅子吼偈說：『世間皆處無明殼，無有智慧能得破，如來唯乃能初破，是故名為最大覺』。佛以究竟般若妙智，圓滿證覺聖諦以後，感於世間眾生都在無明殼中過生活，沒有大智慧力戮破無明殼，也就不能見到這樣的聖諦，證得無上菩提。好像卵生有情，還未破殼而出，仍在黑窟中討活計，當然不能得到自由自在的生活。

如來覺知聖諦，從無明殼衝出，「然後」乃「為」仍被「無明殼」所覆「藏」的「世間」眾生，「開」示、顯「現、演說」，使諸眾生亦得從無明殼中躍出，過其自由自在的正覺生活。如實聖諦，為佛所知，為佛所說，為佛所成就，「是故名」為「聖諦」。佛為眾生說真實不虛的聖諦法，是這樣的：為四住煩惱殼所藏的眾生，說不究竟的聖諦，為無明煩惱殼所藏的眾生，說究竟圓滿的聖諦。現在經中偏說無明殼藏，顯示二乘人猶在無明殼內。

印順大師的《講記》對此作總結的說：『諦，是如實不顛倒性，即諸法實相，法性等異名。這是諸法的實相，一切法的法性，佛出世與不出世一樣；證與不證也一樣。實相、法性或佛性，雖一切眾生平等，但唯佛能圓滿證覺，所以稱為聖諦』。《勝鬘經寶窟》卷下亦作這樣說：『良以此諦，是佛大聖所覺所說，故名聖諦』。因此，聖諦決定唯有屬於如來，亦即唯有如來應等正覺開始覺知證得。

己二 廣明

庚一 出聖諦體

辛一 歎甚深

聖諦者，說甚深義，微細難知，非思量境界，是智者所知，一切世間所不能信。何以故？此說甚深如來之藏；如來藏者，是如來境界，非一切聲聞緣覺所知。如來藏處說聖諦義，如來藏處甚深，故說聖諦亦甚深，微細難知，非思量境界，是智者所知，一切世間所不能信。

在前略說中，已略明聖智聖諦，現在再來廣明聖諦，首先出聖諦體。聖諦，不是聲聞緣覺所能了知，唯佛如來得以初始覺知，其義甚深微妙，不說也就可知。現為歎聖諦甚深最甚深義，所以特別說「聖諦者，說甚深義」。為什麼要說聖諦甚深？因為聖諦體性，不是別的什麼，就是如來藏性，亦即是佛性。不管是如來藏，或者是佛性，都是每個眾生本來所具有的，所以經論當中，或是不離眾生界有如來藏性，或說眾生有佛性故皆得成佛。像這樣的聖諦體性，經中又常說為：『甚深最甚深，微細最微細，難通達極難通達』。所以本經特別說為「微細難知」。因為體性甚深的聖諦，不特世間的一般凡夫，出世的二乘所不能知，就是登地以上的聖者菩薩，雖已略為得到聖諦的消息，但還不能完全的了達。為什麼？要知所謂聖諦，「非」是「思量境界」，思量之所思量不到的。可是凡夫、二乘、菩薩，特別是凡夫，一向以緣世俗的有漏心心所，分別外在的一切境界，像這樣的分別思量，怎麼能夠了知聖諦？「是」以唯有覺知聖諦的「智者」，始能對其有「所」了「知」。佛是最高的智者，亦是究竟的覺者，能如實的了了知見，所以證知不成問題。可是「一切世間」，不特不能了知，亦「所不能」輕易的「信」受。古德對這句話，作這樣分別說：凡夫對於聖諦，完全不知不信不見；二乘對於聖諦，信是信得過的，但還不能了知；菩薩對於聖諦，知是有所了知，但還沒有明見。還有作這樣說：二乘有少分知少分信，菩薩有少分知全分信，能夠全知全信唯佛世尊。因為如此，所以說聖諦有甚深義。

「何以故」是問。意思是問聖諦為什麼這樣的難信難解？要知「此」聖諦，不是指別的什麼，而是「說」的「甚深如來之藏」。甚深的「如來藏」，唯「是如來境界」，亦唯如來所知，當然「非」是「一切聲聞緣覺所」能了「知」，因這不是二乘所有的境界。前說凡夫、二乘、菩薩所不能信，為什麼現在只說非是二乘境界？所以不說凡夫，因凡夫從來不觀諦的，不是他的境界不說可知；所以不說菩薩，因為地前菩薩對此聖諦能信，登地以上菩薩對此聖諦有少分知，因而不用說不是他們的境界。

微細難知難解的聖諦，是約甚深「如來藏處」而說此「聖諦義」的，「如來藏處」既是「甚深」最甚深的，是「故」所「說聖諦」自「亦」是「甚

深」最甚深的，「微細」最微細的，「難知」最難知的，「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「一切世間所不能信」。一切世間所不能信的聖諦，不要以為我們完全無分，事實這是吾人所本具的，不過無始來為煩惱垢所覆，沒有能夠顯現出來，現在從聽聞正法中，知道這是本有家珍，依於如來所開示的去行，經過一個相當的時期，如實的親切的證到，不但能夠相信，而且了了明知。因此，不要以為現在不能信解，就以為永遠不能證覺此甚深難解的聖諦。如真永遠不能覺知，佛為什麼要『為無明殼藏世間開現演說』？佛之所以要為眾生開現演說，無非是望眾生從無明殼的包圍中脫穎而出，證覺如實甚深的聖諦。是以佛法行者，如常聽經聞法，對己確有很大用處，不要以為枯坐毫無意義。一般不了解聽經聞法的重要性，以為無益於佛法的修持，總是不大喜歡聽經，實在是一極大錯誤！

以甚深如來之藏說此聖諦，而此如來藏究是指的什麼？又為什麼說它甚深最甚深？如來藏，或名為佛性，或名為法性，或名如來性，或名法空性，這都是約不同的意義而說的異名，實際都是如來藏。由於眾生悉皆具有如來藏，生死流轉固然因此而成立，涅槃還滅同樣因此而成立，如來藏可說是雜染清淨依。由如來藏而有生死的流轉，於是眾生迷失佛性，自然就在苦海輪轉不息。《涅槃經》說：『是一味藥，隨其流處成六道味』，是為明證。由如來藏而有涅槃的還滅，以大乘佛法說，眾生所以會起大行發大願，完成由於本具佛性的策動，假定沒有本具佛性，雖起大行及發大願，終不能成無上佛道，由於有本具佛性，依之起大行發大願，將來必得成就菩提。聖龍樹說：『如黃白石有金銀性，由人工爐冶，故有金銀』，是為明證。是以佛說如來藏，可說是為建立流轉還滅兩大律的，假定沒有這個如來藏，生死流轉固不得成，涅槃還滅亦不得成，能說如來藏沒有它的重要性嗎？

佛說如來藏，還有一個特別的意義，是為破諸外道執著有個實在自我。《楞伽經》說：『大慧！我說如來藏者，為諸外道執著於我，攝取彼故，令彼外道離於神我妄想見心執著之處，入三解脫門得成菩提，故說如來藏』。執有神我的外道，聽到佛陀說無我，以為生死涅槃，無法可以建立，於是生

大怖畏，恐怕死後斷滅，不敢接受佛陀的無我說。為了適應這類眾生，不得不說如來藏，予以方便的攝化，告訴執我的外道，不要畏死後斷滅，我所說的如來藏，可作生死涅槃因，流轉還滅的二大律，皆可依如來藏建立，你們還怕什麼？外道聽了以後，不特不怕斷滅，並且信受如來的如來藏說，歸投到佛陀的懷抱中來！

至於如來藏的釋義，有多種不同的解說，但都是指眾生本來具有的自性清淨心，所以稱為如來藏者，約被煩惱覆藏而不清淨說。如有經說：『如來藏本性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中。如大價寶，垢衣所纏。如來之藏，常住不變，亦復如是；而陰界入垢衣所纏，貪欲瞋恚不實妄想所污』。當為無邊煩惱所覆藏時，是就隨順世間，漂流生死苦海，名為凡夫眾生；假定將覆藏的煩惱遠離，恢復自心的本來清淨，就名法身，不再名為如來藏。『所以如來藏可解說為：含攝如來一切功德，而主要是為雜染法所覆藏』。此如來藏，在一切時一切處，為一切眾生所具有，因無始來為煩惱所覆藏，所以不能如實的顯現。雖不顯現，但所含攝的無邊功德，從來沒有失去。《華嚴經》說：『大地一切眾生，皆具如來智慧德相，但以妄想執著不能證得』。當知這就是說如來藏。或說如來所證得的清淨法界，含藏一切福德智慧，而此清淨法界被稱為福慧藏，是如來之福慧藏，所以稱為如來藏。或說已證大覺的如來，能夠含攝住持一切功德，如來就是功德藏，所以稱為如來藏，可見如來藏，為凡聖所共有的。

如來藏為什麼又名佛性？所謂佛性，就是佛的體性，意顯眾生內在，本來具有佛的成分，只要遇到佛法，依法發菩提心，如實行菩薩道，將來就可成佛。如說：『又令眾生知自身中，有於佛性，發菩提心，修行成佛，故說佛性』。這就自身中有佛性，進而推知一切眾生皆有佛性，並認每個眾生將來都得成佛，自然而然的就不會去造殺生等的十惡業罪。如殺生，是就等於殺未來佛，那過失多麼的重大？由於確認眾生皆有佛性，不特不會傷害眾生的生命，且對一切眾生予以絕對的尊重。再說如真了知具有佛性，自己固然不會生起二乘的知見，對諸眾生同樣不起二乘的知見，因為大家既唯具有佛性，根本是就沒有二乘，還起什麼二乘知見？由於這種種因緣，所以復說如

來藏名為佛性。

如來藏之所以得名如來藏，還可作這樣的解說：『我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說，空，無相，無願，如，實際法性，法身，涅槃，離自性，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃，如是等句說如來藏已。如來為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。……譬如陶家，於一泥聚，以人工水木輪繩方便作種種器。如來亦復如是，於法無我離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，或說如來藏，或說無我』。這末說來，佛說如來藏，是指眾生身心的本性空寂，亦即諸法的空性，不能把它看成是常住實在的自體，亦不得認為無邊相好的如來，在眾生身心中，已具體而微的具有，假定是作這樣的看法，那就真的與外道之我，或體性清淨的梵，沒有什麼差別的了！所以為佛子者，應堅定不移的，承認諸法空性就是如來藏，不要誤解佛說如來藏的真義！

不特佛說如來藏，是諸法空寂性，就是佛說的佛性亦是諸法空寂性，所以說為佛性，不過顯示眾生有成佛的可能性。因為『一切法是從本以來無自性的，也就是本性空寂的。法法常無性，法法畢竟空；這無性即空，空即不生滅的法性，可稱為佛性的，因為，如一切法是有自性的，不是性空的，那末，凡夫是實有的，將永遠是凡夫；雜染是實有的，將永遠是雜染；已經現起的不能轉無，沒有現起的不能轉有，那就是無可斷，無可修，也就不可能成佛了（如《中論》說）。好在一切法是空無性的，才能轉染成淨，轉迷成悟，轉凡成聖。此法空性，就是可凡可聖，可染可淨的原理，也就是可能成佛的原理。所以說：「以有空義故，一切法得成」。這是稱空性為佛性的深義』。但這佛性的深義，不易為一般人所信解，所以不得不說眾生本來是佛，因為本來具有佛性的緣故。這一本有佛性的教說，不但為一般人所易信解，亦為一般人易於接受，而願向無上佛道邁進，實際佛性就是空性，不得執為本來常住的有實自體！

如來藏與佛性，由於學派不同，解說自亦有異，但本經所說的如來藏是這樣的：『如來藏的稱性功德，眾生本具；到成佛，攝得功德性的如來藏，還是一樣，但此時無邊功德，離垢障而顯發出來。真常妙有一乘的經典，都

以此為根本』。如此說如來藏，雖與法空性不大相應，但著有眾生，認為有所著落，反而信解的特別多，可知眾生著有情深，必須善為方便化導，始能信受如來藏即空性。宏揚如來藏思想的學者，如不把所教化的對象，引導到諸法空性的坦途，那就很易走上梵我一體的邪徑！

辛二 勸信解

若於無量煩惱藏所纏如來藏不疑惑者，於出無量煩惱藏法身亦無疑惑。於說如來藏如來法身不思議佛境界，及方便說心得決定者，此則信解說二聖諦。如是難知難解者，謂說二聖諦義。

前歎如來藏的甚深，此勸對如來藏信解。如來藏原本是清淨的，但因被煩惱垢纏覆，致使眾生感到甚深難解。設「若」有人「於」此「無量煩惱所纏」的本性清淨的「如來藏」，生起清淨信心而「不」再對它有所「疑惑」的話，那他對「於出」離「無量煩惱藏」所顯的如來「法身」，自「亦」會得「無」所「疑惑」。當如來藏為煩惱所纏的時候，說眾生在生死中，有惑業苦的雜染法，這是世間的事實，亦是眾生親身所感受到的，不特不會懷疑，且無條件的信受，但說眾生本來具有如來藏，而且攝藏佛果的一切功德，因為從來沒有經驗過，那就很難予以信受。對因位的如來藏不能信受，對果位的清淨法身自亦不能信受。反過來說，假使對在纏的如來藏信受不疑，對果位的清淨法身自也深信不疑，因法身是離無量煩惱之所顯的，那有不信之理？是以信有如來藏，確是極為重要的。對這如果信任不過，不特不信眾生有成佛的可能，且會誹謗宣說眾生可以成佛的大乘，這個謗法過失是很重大的！很多經論中說到信心為種子，沒有成佛的信心，怎會修大乘的妙行，不修大乘的妙行，怎會得大乘的佛果？眾生如能自信本身具有如來藏，如來藏是因，有因必有果，自然就可信解自身當來能證法身，成就無上正等正覺。

如來藏與法身，一個是在纏的，一個是出纏的，在纏的如來藏是隱，出纏的如來藏是顯，隱法身故，所以叫做如來藏，顯如來藏故，所以叫做法身，雖有隱顯的差別不同，實則如來藏就是法身，法身就是如來藏，並不是不同的兩法，這是我們所當知道的。隱顯亦可說是由於迷悟，《勝鬘經寶窟》

卷下說：『雖隨緣迷名隱，然迷實無所迷，雖隨緣悟名顯，然悟實無所悟』。《華嚴經》說：『如來深境界，其量等虛空，一切眾生入，而實無所入』。從諸法空性說：『入既無所入，則知悟者無所悟；出既無所出，當知迷者無所迷』。所以在諸法空性中，既沒有實在的隱顯，亦沒有實在的迷悟，如執有實在的隱顯和迷悟，是即有所得義，那就入於魔道。《涅槃經》說：『有所得者，是魔眷屬，非佛弟子』。真為佛弟子者，應知諸法實無所得，這是非常重要的一點，原因在於免成魔王眷屬。

還有一點要知道的，即如來藏是不增不減的：當如來藏在隱的時候，如來藏從來沒有減少絲毫，在離顛倒迷惑時，如來藏是也不曾增加絲毫。如來藏是這樣，當知法身亦復如是；法身為智光之所顯時，法身並沒有增加什麼，顛倒迷惑於生死時，法身實也沒有減少什麼。如有經說：『有佛無佛，性相常住』。大品經亦說：『雖生死道長，眾生性多，菩薩應如是正憶念：生死邊如虛空，眾生性亦如虛空，是中無有生死往來，亦無解脫者』。《般若經》中更作此說：『無縛無脫，是名菩薩大莊嚴義，若有縛脫增減，則是二見，名為醜陋，不名莊嚴，若離縛脫增減，得於正觀，名大莊嚴』。對於此義應深切的體認，假定不是這樣的話，那就是有所得，有所得法，易於信解，設無所得，那就難信難解，如來藏及佛性，皆是無所得的，當是難信難解之法，正因為難信難解，所以經中特別說明『一切世間所不能信』。

上已說明於如來藏不疑，於法身亦即無疑，現在進一步的說：若「於」所「說如來藏」及所說「如來法身不」可「思議」的「佛境界」，唯佛與佛所知，不是餘人所能測知，「及」由佛善巧而作的大「方便說」。如是於佛所證及所說的，「心得決定」不疑的信解，那就可以「信解」佛「說」的「二」種「聖諦」義。「如是」，像上所說的不思議佛境界及善巧方便說的「難信難解」的大法，就是佛「說」的「聖諦義」。對這二聖諦義有所信解，是必由對如來藏，法身信解不疑諦而來，假使對如來藏，法身不能信解，亦必不能信解二聖義，是以對如來藏，法身信解不疑，確是非常重要，絕對不可忽略。

庚二 明聖諦義

辛一 總說二聖諦

壬一 標

何等為說二聖諦義？謂說作聖諦義，說無作聖諦義。

前文除指出聖諦體，並說聖諦有二種，但那二種聖諦並未說到，所以現問「何等為說二聖諦義」？接著「謂：說作聖諦義，說無作聖諦義」，是為二種聖諦。作聖諦，又名有量四諦；無作聖諦，又名無量四諦。聖諦說為有作無作，是從行而立名的：謂舉小乘的觀諦，望於後來的修持，還有大乘的觀諦，需要繼續的修作，所以名為有作諦；若舉大乘的觀諦，望於後來的修持，更沒有餘觀可作，所以名為無作諦。聖諦又名有量無量，因二乘人能觀智，是有限有量的，所以名為有量；佛的觀智，是無限無量的，所以名為無量。天臺宗曾依此說有四教四諦：藏教是生滅四諦，通教是無生滅四諦，別教是無量四諦，圓教是無作四諦。但據本經此中文說，只有有作聖諦與無作聖諦的二種，並沒有如天臺所說的四種四諦，不知天臺依於那部經典作如此說。

壬二 釋

癸一 作聖諦

說作聖諦義者，是說有量四聖諦義。何以故？非因他能知一切苦，斷一切集，證一切滅，修一切道。是故，世尊！有為生死，無為生死，涅槃亦如是，有餘及無餘。

前標二種聖諦，此釋二種聖諦。在解釋中，先釋作聖諦。「說作聖諦義者」，就「是說」的「有量四聖諦義」。量是限量的意思，有限有量，名為有量。如二乘人以有限量的智慧，觀察四聖諦的諦境，只能了知其中的部分，若智若境都是有限有量的，所以稱為有量四聖諦。「何以故」是問，意問為什麼有作名為有量？要知二乘人的認識四諦，是由他人的教授，才得有餘的知苦、斷集、證滅、修道的有作四諦，並「非因」於「他」人的教授，「能知一切苦」，非因於他人的教授，能「斷一切集」，並非因於他人的教授，能「證一切滅」，並非因於他人的教授，能「修一切道」。他人教授的他

人，是指的無上佛陀。如佛為聲聞人說四諦法，聲聞人依之修四諦行，佛為緣覺人說十二因緣法，緣覺人依之修十二因緣行。依他開示而修的二乘行人，不是依靠自力這樣做的，所以一切都是有量，決不能知一切苦，證一切滅，徹底解決各項問題。

正因二乘不能了知一切苦，所以對於二種生死，但知「有為生死」，不知別更有那「無為生死」。有為生死，就是分段生死。分段生死，是由煩惱起作有漏業所感，所以稱為有為。無為生死，就是變易生死。無為生死，是由無明住地和無漏有分別業之所資助，所以稱為無為。正因二乘不知一切滅，對於二種涅槃，只知有餘涅槃，不知別更有那無餘涅槃。因為生死有二種，「涅槃」當「亦如是」，有「有餘及無餘」二種涅槃。二乘斷四住地煩惱，遠離有為的分段生死，所得涅槃尚有所餘，名為有餘。《佛性論》說：『二乘有三種餘：一、煩惱餘，謂無明住地；二、業餘，謂無漏業；三、果報餘，即意生身』。有此三種有餘，所以稱為有餘。假定斷盡五住煩惱，遠離分段變易二種生死，所得涅槃，不像二乘那樣的，還有三種所餘，所以稱為無餘。無餘涅槃是佛所證的，不是二乘人所證的，所以二乘不能證一切滅。或者有人這樣問道：前文明說非能知一切苦等四諦，為什麼現在只說苦、說苦滅？不說集道二諦？當知苦滅是果，集道是因，舉果可以攝因，集諦之因攝在苦果之中，道諦之因攝在滅果之中，所以集道二諦就略而不論。

癸二 無作聖諦

說無作聖諦義者，說無量四聖諦義。何以故？能以自力知一切受苦，斷一切受集，證一切受滅，修一切受滅道。

前已解說有作聖諦，現來解說無作聖諦。所「說無作聖諦義者」，是「說無量」的「四聖諦義」，無量是對有量說的，意顯無有限量的意思，亦即究竟圓滿的意思。不過在此所當注意的，就是有量與無量，看來像是對立的，實際有量是含攝在無量中的，並不是離了無量，另有什麼有量的。如分段生死苦，是有量的苦諦，而分段與變易的兩種生死苦，應名無量的苦諦，可見有量的分段生死的苦諦，就在二種生死的無量苦諦中之所含攝。如四住地

煩惱，是有量的集諦，而四住地與無明住地煩惱，名無量的集諦，可見有量的四住地的集諦，就在五住煩惱的無量集諦中之所含攝。如有餘涅槃，是有量的滅諦，而有餘與無餘的兩種涅槃，名無量的滅諦，可見有餘涅槃的滅諦，就在二種涅槃的無量滅諦中之所含攝。如少分的所修道，是有量的道諦，而無量無邊的聖道，名無量的道諦，可見少分所修道，就在無量無邊的聖道中之所含攝。如是像這樣的分析四諦，證知有量四諦，就在無量四諦之中，如將兩者看成是對立的不同兩法，那就大錯特錯！

「何以故」是問。意問佛所觀諦，為什麼是無作無量的？因佛對於四諦的認識，不是由於他人的教授，而是本於自己的自在智，「能以自」己的「力」量，了「知一切受苦，斷一切受集，證一切受滅，修一切受滅道」。知一切苦顯示無苦不知，斷一切集顯示無集不斷，證一切滅顯示無滅不證，修一切道顯示無道不修。既然四諦都是一切，所以說為無量四諦；既然一切都已做到究竟圓滿，從此以後更沒有什麼可作，所以說為無作四諦。如以苦說，《涅槃經》有這樣說：『分別苦等有無量種，非諸聲聞緣覺所知，我於彼經竟不說之』。不說變易生死苦，為二乘人所不知，就是分段生死苦，二乘人亦不能完全了知。苦諦如此，餘集滅道三諦，當知亦然。因此，佛所觀諦，稱為無量。

四諦就名四諦好了，為什麼在四諦上各加一受字？當知受這個字，就是新譯的取。有漏生死苦，都是因受或說因取而生，從來是都與取不相離的，所以說為受苦。因取而產生生命果體，不論什麼時候，領納外在境界，必有苦樂等的五種不同感受，苦是五受之一，所以稱為受苦。受集不但是煩惱的根本，亦是受生死大苦的基因，所以名為受集。從佛法的修學中，滅除世間的苦集，了知遠離一切取，就可證得涅槃，所以名為受滅。修學滅受的聖道，終於使受滅除，所以名為受滅道。本此可知，取為生死的動因，假使不是取的作怪，吾人不會在生死中流轉。如此，想證入寂滅的涅槃，必須遠離生死動因的取，所以經中佛常要我們不可取等，原因就在於此。

仍有一個問題需要加以解決的：道諦不唯說為受道，在上又加一滅字，說為受滅道，究是什麼意思？因只說受道，易為人誤會，以為這是趣向求苦

受的道，不但與受道的意義，完全不相符合，且會使人不敢修道，現在加一滅字，說為修受滅道，表示這是修學趣求滅受苦的聖道，行者自然就會樂意的修此聖道。

壬三 結

如是八聖諦，如來說四聖諦。

前明聖諦，說有二聖諦義，每一聖諦，又分有作四諦及無作四諦的兩類，「如是」分別，即有「八聖諦」，然而在「如來」方面，實際只「說」一種「四聖諦」，就是所謂無作四諦，唯有無作四諦，是佛之所知的，就佛所知而說，所以說為四諦。有說聖諦雖有有作無作的不同，而實不外苦集滅道四者，將其意分開來說，就成八聖諦，如再合起來說，就成四聖諦。所謂合說，就是將有作四諦攝歸於無作四諦。這樣，豈不是只有四諦？

辛二 別說四聖諦

壬一 二乘不盡

如是無作四聖諦義，惟如來應等正覺事究竟，非阿羅漢辟支佛事究竟。何以故？非下中上法得涅槃。

前總說二聖諦，現別說四聖諦。四聖諦雖說有二種，終於歸結唯一四聖諦。「如是」，此惟一的「無作四聖諦義」，是甚深最甚深，難通達最難通達的，因而「惟」有「如來應等正覺」，於知苦、斷集、證滅、修道的四「事」，能夠得到「究竟，非阿羅漢辟支佛」二乘人，於此知苦等的四「事」，能夠得到「究竟」。究竟，《勝鬘經寶窟》說有三種：㈠、解究竟，就是究竟了解四諦法相的一切染淨因果；㈡、行究竟，就是對於所應修的四聖諦，苦集已經斷盡，滅道已經修滿；㈢、說究竟，就是悟是如實的體悟，說也就照所悟的如實的說出。佛陀具有這三種究竟，所以說為事究竟。二乘聖者對解、行、說的三事，都沒有能夠做到究竟，所以說為事不究竟。

「何以故」是問。意問二乘對於三事，為什麼皆不能究竟？因為『聖諦是究竟圓滿的，一極不二的；而二乘是漸次證悟的，由下而中而上的。無下中上的涅槃，悟則頓悟，得則頓得，所以「非」有「下中上法」的二乘，能

「得」究竟「涅槃」。二乘不過是向涅槃界，向菩提道』。二乘之所以漸次證悟，是因他們觀四諦時，是隨別漸觀的，所以有下有中有上，不能究竟的除苦、斷集、證滅、修道，也就不能證得大般涅槃。有說二乘人有鈍根、中根、利根的差別：鈍根名下，中根名中，利根名上，如是下中上的三根，都不能得究竟涅槃。有說有學聖者名下，無學聲聞聖者名中，辟支佛名上，如是下中上的三類聖者，都不能得究竟涅槃。有說聲聞名下，緣覺名中，佛陀名上。《涅槃經》說：『聲聞之人，以小涅槃而般涅槃，緣覺之人，以中涅槃而般涅槃，諸佛如來，以上涅槃而般涅槃』。涅槃體性本是平等平等，沒有什麼三種涅槃的差別，不過由於如來所得的涅槃已經究竟，所以說為事究竟，二乘人所得的涅槃還未究竟，所以說為事不究竟。

壬二 如來究竟

癸一 略說四諦

何以故如來應等正覺，於無作四聖諦義事究竟？以一切如來應等正覺，知一切未來苦，斷一切煩惱上煩惱所攝受一切集，滅一切意生身，除一切苦滅作證。

前說二乘於聖諦事未得究竟，此說如來於聖諦事已得究竟。首先問曰：「何以」原「故」說「如來應等正覺，於無作四聖諦義事」，已經得到「究竟」？答案是：「以一切如來應等正覺」，能「知一切」的「未來苦」。原因諸佛如來，不但斷除煩惱，習氣亦已蕩盡，未來的果報絕對不起，所以說知未來苦。苦本通於三世，佛亦知三世苦，但最重要的在知未來苦畢竟不生，因過去苦已經過去，現在的苦易於知道，未來的無有窮盡，正是二乘所要遠離的，而佛已拔除苦的根源，所以知未來苦不會再來。

諸佛如來能「斷一切煩惱上煩惱所攝受」的「一切集」，不是斷除部份集諦的煩惱。此中煩惱，是指根本煩惱，亦即無明住地；上煩惱，是指隨煩惱，亦即四住地煩惱。此二煩惱，通攝分段、變易二種生死的因盡，所以說攝受一切集，亦即一切煩惱無不包含在裏面，諸佛斷盡一切煩惱，沒有任何殘餘的煩惱甚至習氣未斷。正因煩惱斷盡無餘，所以不獨能滅分段生死的色

心和合身，亦能「滅」除「一切」變易生死的「意生身」。如是「除一切苦」而得於「滅作證」。苦集滅的三諦都已講到，但道諦在文中沒有提及，可能是譯文有所脫落，因在唐代菩提流志所譯的〈勝鬘夫人會〉，明顯的說到滅道二諦：『能證一切意生身蘊所有苦滅，及修一切苦滅之道』。這樣的講到道諦，四諦說就已圓滿，應將道諦在此補充說明，不然，四諦就不圓滿。

癸二 特明滅諦

子一 因果相即

世尊！非壞法故，名為苦滅，所言苦滅者，名無始無作，無起無盡，離盡常住，自性清淨，離一切煩惱藏，世尊！過於恆沙不離不脫不異不思議佛法成就，說如來法身。

前文略說四諦，現在特明滅諦，滅諦所以特再別明，因為有人誤會苦滅，有個什麼法被毀壞了，所以不得不再加說明。此中所明的滅諦，即佛所證的聖諦，亦即如來藏法身。為此，勝鬘復尊一聲「世尊」！然後續對佛說：所謂滅苦，小乘聖者以為壞法得滅，如滅分段生死的苦集，是即名壞法滅，但事實上，並「非」是滅「壞」惑業苦「法，名為苦滅」諦。二乘所以認為壞法名滅，因為他們入無餘涅槃界，就以為灰身泯智，不再論說有個什麼。但佛所說的苦滅諦，並不是這樣的，除去了雜染法，還有清淨法在，怎麼可說壞法名滅？如現在所說的革命，不但是破壞一切，而是更要建設一切的。如只破壞而不建設，那叫什麼革命？革命又有什麼意義？

或有人問：二乘滅分段生死的苦集，說他是壞法滅，大乘滅變易生死的苦集，為什麼不是壞法滅？這兩者不能相提並論，因為大乘佛法行者，從佛法的修學中，了達變易生死的因果，原本是不生的，現在亦無所滅，無滅而滅，假名為滅。《大品經》說：『若法前有後無，諸佛菩薩則有罪過』。由這證知，大乘不可說壞法滅，與小乘自以為有法壞滅，當然是不完全相同的。

如此，應知佛「所言」的「苦滅」諦，是不可思議的無累湛然的妙有常在。為什麼這樣講？因所謂滅聖諦，是「無始無作」的：本來就有的，所以說為無始，不是生因所造的，所以說為無作，或說無始，所以無作，假定有

所作性，必然就有它的開始，那就不得說為無作。正因滅聖諦，是無始無作，所以也就「無起無盡」。起是約本無今有說的，既然不是本無今有，當然也就沒有生起；盡是約有已還無說的，既然不是有已還無，自然也就沒有滅盡。佛所證得的滅聖諦，是屬不生不滅的無為法，不像有為有漏的苦集，無漏有為的道諦，有生有滅，那有起盡？

不生不滅的無為涅槃為「離」，就是遠離一切煩惱，為「盡」，就是滅。為斷為離為滅為盡的涅槃，是沒有變易的「常住」法，是無染污的「自性清淨」。原因『一切雜染法，在自性涅槃中，從來就不相關涉。滅如日光，生死法如黑暗。光是光，暗是暗，光力不強時，似與黑暗相合，其實光明還是離黑暗的』。此離盡常住而自性清淨的滅諦，在凡夫位上為諸煩惱之所隱覆時，固然沒有為諸煩惱所染，到了佛果位上無諸煩惱而顯現時，自更沒有煩惱可染，所以佛所證得的滅聖諦，絕對是常住清淨的。

如是遠「離一切煩惱藏」，那「過於恆」河「沙」數那麼多的「不離、不脫、不異、不思議」的「佛法」，是都獲得「成就」，不再名為如來藏，而「說」為「如來法身」了。在自心中搗亂的煩惱，與滅亦即如來藏性，從來是離是盡的，根本不發生怎樣的關係，但無邊功德性與滅諦，剛剛是相反的，就是兩者從來沒有分離過，沒有脫開過，是無二無別，渾然一體的，絕對不可看成是兩個不同的東西。自性清淨的常住涅槃，好像具有光與熱的太陽，至於所攝持的佛果位上的十力、四無所畏、大慈大悲等不思議功德，就好像光明一樣，有光必然就有太陽，有太陽也就必然有光明，光明與太陽，從來沒有相離過。如上所說的無邊功德，雖也本為眾生之所攝持的，但因為諸障染之所蒙蔽，一旦離障顯現的時候，一切功德當下成就，亦即名為如來法身。法身，經中常說是諸大功德聚，或者就是大般涅槃，亦即果地圓滿顯發的滅諦。

世尊！如是如來法身，不離煩惱藏，名如來藏。

講到這兒，勝鬘復尊一聲「世尊」！然後再對佛說：如上，像上所說離障顯現一切功德之所成就的「如來法身」，當它為煩惱所纏，「不離煩惱」

覆「藏」時，但「名」為「如來藏」，不得名為法身。如來藏與法身，原本是一體的，並沒有什麼差別，所以有時說為如來藏，約在因中沒有離煩惱纏說的；有時所以說為法身，約在果上已離煩惱纏說的。在因中為煩惱纏的如來藏，雖還沒有成就不思議佛法，但過恆沙功德不思議佛法，從來為如來藏之所攝持，根本沒有離開過如來藏。如是無二無別的如來藏及法身，就是四諦中的滅諦。前文講到如來藏處，曾經說到甚深難知的聖諦，而這聖諦不是別的，就是無作聖諦中的滅諦。聖諦甚深，如來藏及法身亦復甚深。

子二 理智一如

丑一 標宗

世尊！如來藏智，是如來空智。世尊！如來藏者，一切阿羅漢辟支佛大力菩薩，本所不見，本所不得。

前明果位上的法身，不離因位中的如來藏，是說因果的相即不離；現說所證的諦理，與能證的智慧，是理智一如而不是隔別的。到此，勝鬘復尊一聲「世尊」！然後續對佛說：「如來藏智」，即「是如來空智」。為什麼這樣講？要知如來藏智是指因地的智，如來空智是指果位的智，雖說有因智與果智的不同，而實因智就是果智，彼此相即不二的，不能將兩智看成有什麼差別。因地的如來藏智，雖說是眾生本來具有的，但其功用還沒有顯發出來，仍然被煩惱之所蓋覆，其後由於依法如實再修學，到了修學成就的時候，將因地的如來藏智，究竟圓滿的顯發出來，不再為煩惱所蓋覆，就轉名為如來空智，可見如來空智，並不異於如來藏智，原是一體並沒有什麼不同的。

如來藏原本是諸法理性，亦即所謂一切諸法空性，為什麼要在下面加一『智』字，說為如來藏智？這是為了以智照理，顯示智理是不二的。前曾一再說到，如來藏中本具恆沙功德，而在恆沙那麼多的功德中，以般若為最重要，因唯般若能攝恆沙功德，其他功德是沒有這種功能的。如是以般若智，觀照如來藏性，即智即理，即理即智，智外無理，理外無智，是為真正理智一如。

印順大師的講記中說：『說到如來空智，一般總以為如來智，不但知空，也知不空；有空智也有不空智。然依本經，如來智即是空（性）智。如來智究竟證入平等法空性，也能究竟了知無邊法相。通達種種法相智，也是從不離空智，即空智所起的方便用。一樣的離相，一樣的無所得，一樣的無漏出世間，所以如來智同名空智』。如來有了這樣的空智，就不會再被恆沙煩惱所覆，所以證得清淨法身。假定以為另有一個不空智，那就不合本經的意趣。

勝鬘復尊一聲「世尊」！然後續對佛說：像這理智一如的「如來藏」的深義，是未斷無明住地煩惱的「一切阿羅漢」，一切「辟支佛」，一切「大力菩薩，本」來「所不」曾「見，本」來「所不」曾「得」的，因這唯是如來智所觀照的境界。二乘等正因沒有證見如來藏，所以不得出煩惱纏，證得清淨法身。二乘聖者不見不得，自是沒有什麼問題，大力菩薩的智慧，高過聲聞行人，為什麼也是如此？《涅槃經》說：『十住菩薩為無我輪之所惑亂』；又說：『十住菩薩，見法有性，不見佛性』。由此，可以證知大力菩薩，同樣沒有得到空智，同樣未能證見如來藏性而得清淨法身。地上大力菩薩尚且如此，地前菩薩更不用說。

丑二 釋義

世尊！有二種如來藏空智；世尊！空如來藏，若離若脫若異一切煩惱藏；世尊！不空如來藏，過於恆沙不離不脫不異不思議佛法。

前是標宗，此是釋義。為解釋聲聞等不見不得的如來藏，勝鬘復尊一聲「世尊」！然後續對佛說：上面所說的如來藏空智，是可照於空不空的二如來藏，是以應知「有二種如來藏空智」。二種如來藏到下再說，現先說明二種如來藏空智究是什麼。《寶性論》說：『如是以何等煩惱，以何等處無，如是如實見知，名為空智；又何等諸佛法，何處具足有，如是如實見知，名不空智。如是明離有無二邊如實知空相』。空智是了達空如來藏的，不空智是了達不空如來藏的。離有無二邊如實知空相，是明能了二種如來藏智，都稱為空智的所以。

「世尊」！勝鬘這樣尊聲佛陀後說：空智所照的「空如來藏」，究是什麼意思？當知所謂空如來藏，意說眾生無始以來所本具的如來藏，雖說無始就為一切煩惱垢所纏縛，但如來藏是如來藏，煩惱是煩惱，二者從來不曾融合為一，約如來藏的「若離若脫若異一切煩惱藏」說，亦即是約煩惱畢竟空說，名為空如來藏。《起信論》更清楚的說：『空者，一切煩惱無始以來不相應故』，是以空如來藏，並不是說如來藏本身沒有它的體性，而是說如來藏與一切煩惱，是若離若脫若異的，或簡單的說是離一切煩惱的。如來藏本性是清淨的，不生不滅而常住的，怎麼可以說空？如寶珠跌落在糞坑裏，糞坑雖是極為污穢骯髒的，但寶珠仍然保持它的清淨，並不隨污穢而污穢。眾生在生死中流轉不息，如來藏為諸雜染重重包圍，同樣沒有隨雜染而雜染，始終保持如來藏的本性清淨。

「世尊」！勝鬘復尊聲佛陀後說：空智所照的「不空如來藏」，又是什麼意思？謂如來藏的自體，從來是就具有「過於恆沙不離不脫不思議佛法」，亦即是說具一切功德的，名為不空如來藏。《寶性論》中有頌說：『不空如來藏，謂無上佛法，不相捨離相，不增減一法』。意說不空如來藏，在聖位沒有增加一法，因為無上佛法本自具足，從來沒有捨離過清淨自體；在凡位沒有減少一法，因為如來無為法身，本來是自性清淨的，那裏會減一法？

總之，如來藏原本只是一個：約它不與染法相應而離一切妄染，說名空如來藏；約它具足恆沙功德而與淨法相應，說名不空如來藏。空如來藏顯示非有，不空如來藏顯示非無，非有非無，名為中道，中道之法，名之為佛。

本經這裏說的二種如來藏，就是《起信論》所說的二種真如。如該論說：『此真如者，依言說分別，有二種義。云何為二？一者如實空，以能究竟顯實故；二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。所言空者，從本已來一切染法不相應故……乃至總說，依一切眾生，以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空。若離妄心，實無可空故。所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心；常恆不變，淨法滿足，故名不空。亦無有相可取，以離念境界，唯證相應故』。真如空，就是空如來藏，真如不空，就是不空如來藏。在空、不空上，加如實二字，顯示所說的空與不空，不是虛妄不實的，是就法

體的本相，而作如此說的。

不特本經說有二種如來藏，《楞伽經》亦說有二種如來藏：㈠、阿賴耶識是空如來藏；㈡、具足無漏熏習是不空如來藏。二經所說，看來好像是不同的，實際是不相違背的。本經說煩惱隱覆真實名空如來藏，是就所出離說；《楞伽》說阿賴耶名空如來藏，是就所捨說的。本經說真如理性具恆沙功德名不空如來藏，是就所顯說的，《楞伽》說無漏熏習名不空如來藏，是就所生說。

世尊！此二空智，諸大聲聞能信如來。一切阿羅漢辟支佛空智，於四不顛倒境界轉，是故一切阿羅漢辟支佛，本所不見，本所不得。一切苦滅，唯佛得證，壞一切煩惱藏，修一切滅苦道。

甚深最甚深的如來藏法門，什麼人能夠信解？勝鬘尊聲「世尊」！然後對佛說：「此」有空義與不空義的「二空智」，鈍根聲聞行者，暫還不能信解，唯有「諸大聲聞」，如舍利弗、須菩提、富樓那等廣慧聲聞，「能」夠「信」受「如來」所說，認為佛所說的，確實是這樣的，因而回小向大，走上菩提大道。就言教說，大聲聞眾雖能信受如來所說，就證悟說，那就不是「一切阿羅漢辟支佛空智」所能了知。佛與二乘同樣是空智，為什麼佛有二空智，二乘人覺了都沒有可能？

當知大聖佛陀與二乘聖者，所得雖同名為空智，但功能是有不同的：二乘人的空智，只能淨除一分煩惱，不能淨除一切煩惱，只能隨分的離於相，但是又復執著於空，唯「於」無常、苦、無我、不淨的「四不顛倒」的「境界」上「轉」。原來眾生有四顛倒，就是不淨計淨，苦計為樂，無常計常，無我計我，因此而流轉生死中。可是二乘聖者，從佛法修學中，已遠離了這四顛倒，但又於四不顛倒境界轉。如來藏性所具常樂我淨的四德，二乘人不但對之沒有認識，反而將常德妄執為無常，將樂德妄執為苦，將我德妄執為無我，將淨德妄執為不淨，亦即於常等的四德上，妄起無常等的四倒，是為於四不顛倒境界轉，不能證入如來藏智。

以「是」之「故，一切阿羅漢」，一切「辟支佛」，於如來藏，「本所不見，本所不得」。至於「一切苦滅」的滅諦，「唯佛」與佛始能「得證」。佛之所以得證如來藏而成就法身，是由「壞一切煩惱藏」而來，而壞一切煩惱藏，是就又從「修一切滅苦道」的關係。當知所謂『一切苦滅』等四句，就是說的無作四諦。因而唯佛能見得如來藏空智，二乘不見不得如來藏空智。

在此所成問題的：在三乘中為什麼只說聲聞能信而不提及緣覺與菩薩？當知在三乘中，菩薩是直往的大根性人，緣覺是較為利根的行人，聲聞是最劣的鈍根行人，最劣的聲聞行人，對佛所說二種如來藏空智，尚且能夠信解得過，利根的緣覺，大根的菩薩，能夠信解自更不成問題，所以略而不說。經中說的大聲聞，是指能夠回心的聲聞，不愚於法的聲聞，是具有廣慧的聲聞。

辛三 結成一滅諦

壬一 簡妄存真

世尊！此四聖諦，三是無常一是常。何以故？三諦入有為相，入有為相者是無常，無常者是虛妄法，虛妄法者非諦非常非依。是故苦諦集諦道諦，非第一義諦，非常非依。一苦滅諦，離有為相，離有為相者是常，常者非虛妄法，非虛妄法者是諦是常是依，是故滅諦是第一義諦。

依如來藏處說聖諦，明有作無作二聖諦，在此二聖諦中，有作聖諦是不究竟的，無作聖諦是究竟的，不論究竟不究竟的聖諦，各有四聖諦義，而無作四聖諦，是甚深最甚深的，惟佛得以究竟，現從無作聖諦中，再作一簡單的抉擇，說明前三諦是虛妄不究竟的，究竟而真實的唯一滅諦。為什麼這樣說？勝鬘尊聲「世尊」！然後對佛說：「此四聖諦，三是無常，一是常」。常的就是究竟真實，無常就是虛妄不究竟。

「何以故」是問。意問於四聖諦中，為什麼要分無常及常？當知「三諦入有為相」中。為有為相的三諦，是指苦集道的三者。苦集二諦是有漏有為法，道諦是無漏有為法。不論有漏無漏，只要是有為法，必然會有生住異滅的四相，或說生住滅的三相，或略說生滅二相。苦等三諦既皆「入」於起滅

變異的「有為相」，證明它們「是無常」的，凡是「無常者」，必然「是虛妄」不真實「法」。無常的「虛妄」不真實「法」，自是「非諦非常非依」。諦是真實不顛倒的，虛妄法是虛假不真實的，怎麼可以說之為諦？無常生滅的，自亦不可說為真常？剎那不住的有為，不是為究竟依止，亦即不能作染淨的依持，那有資格可以說為真依？

以「是」之「故，苦諦、集諦、道諦，非第一義諦，非常非依」。在此成問題的：苦集二諦屬於有漏雜染法，說它是虛妄不真實，當然沒有話說，亦沒什麼可疑，道諦是無漏清淨法，不是三界心心所虛妄分別，怎麼亦可說為虛妄？當知道諦雖不是虛妄法，但因它是有所造作的，有所造作的就不是真，不真自然是虛偽，所以非常非依。既是非常非依，不但苦集二諦應捨，就是道諦亦應捨。所以《金剛經》說：『法尚應捨，何況非法』？是以苦、集、道三諦，都不得稱為第一義諦。

苦等三諦既都不可說為第一義諦，那就當然唯「一苦滅諦」，是「離有為相」而得說為無為。凡是「離有為相」的無為，絕對「是常」住法。凡是無為「常」住法，必然是「非虛妄法」，而「是諦」實不虛的，「是常」住而不生滅的，「是」究竟所「依」止而不是不可依的。既然唯是真實常住的，是真正的歸依處，「是故」唯有「滅諦是」不可思議的「第一義諦」。

在此同樣成問題的：苦集滅道，大小乘經，都是說為四諦，為什麼本經說苦集道非諦？是不是佛陀亦會自語相違或前後矛盾？不！佛是一切智者，怎會自語相違？本經所以說苦集道不是諦，是約這三者不是佛所覺證的第一義諦而說。假定約世俗法有它的作用說，雖不是究竟真實的法，亦可將之說名為諦的。如《阿含經》中，佛常說到『無常是苦』的這話，並確實是苦的，沒有那個可說這不是苦。又如佛說八正道是道，是行入涅槃唯一而不許別異的正道，是向上、向善、向解脫所經的正軌，依此始能確證寂滅涅槃，沒有那個可說這不是行入涅槃的聖道。所以約世俗說苦集道為諦，不但沒有錯，也沒有什麼矛盾的地方！

印順大師的《講記》中，對這段經文有很好的論說，現特引錄於此：『約四諦辨二諦，聲聞乘學者中，有不同的論說。如《毘婆沙論》（七七）有四家說；《順正理論》（五八）有五說。也有立苦集道三諦是世俗，滅諦是第一義的，與本經一致。《般若經》說，四諦都是假名說，是世俗諦，而四諦的法空性，是第一義諦，這是因滅諦也通假名施設，而難言寂滅，是第一義，也即與本經的滅諦說相近。三諦是世俗，滅諦是第一義，古有此說，本經也依此作論』。是以同樣是四諦，不妨有各種說法，如以為矛盾那就錯了！

壬二 遮倒示正

癸一 遮倒見

子一 總遮凡小

不思議是滅諦，過一切眾生心識所緣，亦非一切阿羅漢辟支佛智慧境界。譬如生盲不見眾色，七日嬰兒不見日輪。苦滅諦者亦復如是，非一切凡夫心識所緣，亦非二乘智慧境界。凡夫識者，二見顛倒；一切阿羅漢辟支佛智者，則是清淨。

在前簡妄存真當中，顯示不論什麼法，如果不是真實的，就不得名之為諦，而結歸到『滅諦是第一義諦』。但這不是凡夫之所能見，亦不是二乘所能證得，乃是超凡絕聖的境界，所以現在特別再來遮除種種倒見，以示正義。於中，先遮凡夫及小乘的錯誤見解。

「不思議是滅諦」，因這是超「過一切眾生心識所緣，亦非一切阿羅漢辟支佛智慧」所能了知的「境界」。一滅諦理，出此凡聖境界，所以稱為真實，亦即是不思議。眾生的心識，是虛妄分別的，不能緣到不思議的滅諦，是可以想像的；二乘的智慧，只是生空智，所以亦不能了達不思議的滅諦。「譬如生盲不見眾色」，是說一個生下來眼睛就瞎了的生盲，不論眼前有著多麼多的五彩繽紛的顏色，總是沒有辦法可以見得到的。這喻煩惱完全未斷的凡夫，對於如來藏、法身、苦滅諦、大般涅槃，是也一點沒有辦法可以體見的。所以說『過一切眾生心識所緣』。眾生心終日在散亂中，不是分別這

個，就是分別那個，而且在煩惱的蒙蔽下，對於什麼東西的分別，都是不正確的，怎能體見無分別不思議的滅諦？又如「七日嬰兒不見日輪」，是說生下剛剛七日的嬰兒，雖可看到其他各式各樣的顏色，但是不能正見光線強烈的日輪，因為嬰兒的視線很弱，遇到強烈的日光，眼睛就沒法睜開，怎能見到日輪？這喻已斷四住煩惱的二乘，雖有清淨的空智，其心得到寂靜，不會像凡夫那樣的東想西想，但因所得空智還沒有究竟，不能正見如來藏、如來法身，其道理是一樣的，所以說『非一切阿羅漢辟支佛智慧境界』。

接著文中正式合法說：是第一義諦的「苦滅諦者亦復如是」，既「非一切凡夫心識所緣」的境界，「亦非二乘智慧」所能了知的「境界」，為什麼不是凡夫所能緣的？原因「凡夫」的心「識」，經常生起「二」種妄「見」，不斷在「顛倒」惑亂中轉來轉去，怎能正見苦滅諦的真相？二見是很多的，如執有生有滅是二見，執常執斷是二見，執一執異是二見，執來執去是二見，執有執無是二見，執有邊無邊是二見。『總之，眾生所認識的一切，都是相對的，於相對的而執為實有，所以一切都是二見』。正因為二見是很多的，所以經中沒有說明那二種見。顛倒，就是常樂我淨的四倒。為什麼不是二乘智慧所了知的境界？原因「一切阿羅漢辟支佛」的「智」慧，雖說是清淨的，亦即所謂空智，但二乘人的空智，是極為淺薄的，所以不能見深遠廣大不思議的苦滅諦。如上喻法合說，證知不思議的滅諦，確是超凡絕聖的境界，不是凡夫心識所緣，不是二乘智慧所知。

子二 別遮凡夫

丑一 遮二見

邊見者，凡夫於五受陰，我見妄想計著，生二見，是名邊見，所謂常見斷見。見諸行無常，是斷見，非正見；見涅槃常是常見，非正見；妄想見故，作如是見。於身諸根，分別思惟，現法見壞，於有相續不見，起於斷見，妄想見故。於心相續愚闇不解，不知剎那間意識境界，起於常見，妄想見故。此妄想見，於彼義若過若不及，作異想分別若斷若常。

上說二見是有多種的，現在來遮凡夫所有的斷常二邊見，因這斷常二見，是乖於中道的，所以目之為邊。「邊見者」，是明斷常二種邊見的怎樣生起。「凡夫於五受陰」，不知它的假名和合，而於其上生起「我見」，以為有個實在自我，由此我見為本，生起種種「妄想計著」，於是「生」起「二」種執「見」，當知「是名邊見」。如是二種邊見，就是通常說的「常見斷見」。印度宗教以及哲學學者，所起執見確實是很多的，如說六十二見，百八見等，可以證知。不論是怎樣的執見，皆依我見為本，所以經說：『六十二見，以身見為本』。從我見而生起的執見，既然是很多的，為什麼現在只舉斷常二見來說？『因佛法宗本，為生死流轉與解脫涅槃法。於此二而引生的倒見，不是誤認為常住的，就是錯執為斷滅的』。不論執常執斷，都無法建立生死流轉與涅槃還滅，所以大聖佛陀，以敏銳的智慧，斷定這是錯誤的思想執著。

講到二見，本經有兩種解說：先就生死涅槃明起斷常二見，次就色心二法明起斷常二見。

如「見諸行無常，是斷見，非正見」。行是遷流造作的有為生滅法，如組合生命的五陰，總是在剎那的生滅變化中，演變到最後總歸是要壞滅的，絕對沒有那個五陰，可以永恆的存在，眾生見到這個生命結束後，以為從此什麼都沒有了，於是生起五陰斷滅的斷見，不用說，這不是正確見到生命的正見。要知五陰組合的生命體，雖說最後必然會要崩潰，但它相似相續的，還有新生命而來，並不是這生命結束，就什麼都沒有了，怎麼可以妄起斷見？若「見涅槃常，是常見，非正見」。涅槃是離生死而證得的，一般以為是常住的，所以有人這樣說，涅槃實是常的，現在見之為常，乃是如實而見，應該說是正見，怎可說為邊見？要知涅槃雖說為常，是因緣常，非定性常，如果取為性常，當然是屬邊見，怎可說為正見？可是世間眾生，見到生死無常滅壞，就於諸行生起斷見，見到涅槃無為永寂，就於涅槃生起常見。殊不知這都是由「妄想見」而「作如是」的執「見」。不契於正理，不符合事實，所以是不正見，不是我佛所能同意的。這是就生死涅槃所起的斷常二見說，下面再就色心二法所起的斷常二見說。

如「於」有情「身」分所具的見色聞聲等的「諸根」，加以「分別思惟」，結果，於「現法」中，只能「見」到身分的諸根「壞」滅，而於未來世還有生命果報的現起，不能如實的見到，所以說「於有相續不見」，正因不能明見三有的相續，所以就在根壞上「起於斷見」，認為從此什麼都沒有了。殊不知現實生命體上的諸根壞滅，當未來新生命繼續而來時，仍有見色聞聲等的諸根現起，怎可執為什麼都沒有而起斷見？所以斷見，不合正理，不符事實，只是「妄想」的執「見」而已，不能認為是正確的知見。眾生不但對於色根認識不正確，就是對「於心」法的「相續」而起，也是「愚」癡「闇」昧的，「不」能如實的「解」了，以為是湛然常住的。殊「不知剎那間」生滅相續的「意識境界」，根本還是生滅無常的，在生滅無常上「起於常見」，這不是顛倒是什麼？如小兒見旋火輪的旋轉不息，以為是循環而不斷絕，同樣是一大錯誤！心識既是前後相繼不斷，並不是永恆常住的，而於其中生起常見，當然亦是由「妄想見」而來，並不是正見所見。

於諸根上起斷滅見，是唯物論思想的必然結論，認為不論什麼，過去就沒有了；於相續心上起常見，是唯心論思想的必然結論，認為不論什麼，總是永恆常住。佛陀認為這兩類思想，都有極大的危險性，所以佛為眾生說法，每一談到斷常二見，總是不遺餘力的予以痛斥！

「此」若斷若常的二種「妄想見」，都是「於彼」生死涅槃以及色心二法的真「義」，不能恰到好處的，或是太「過」，或是「不及」，而「作異想分別」，由這異想分別，這才生起「若斷若常」的執見。意謂：由於異想得太過，執取實在事相，所以就生起常見；由於異想得不及，謗無實在的世事，所以就生起斷見。如生命體上的色根，本是業果不失的緣起法，根本不是壞滅沒有，現在損減色根未來相續的功能，見到色根的暫時壞滅，即否定業果不失的緣起法，而於其上計執斷滅，這不是不及的異想分別是什麼？再如生命體上的心識，本是相續不斷的在活動，根本不是永恆常住的，現在增益心識為涅槃常住，而於其上計執是常，這不是太過的異想分別是什麼？而這過與不及的斷常二見，就是上來所說的二種邊見。

丑二 遮顛倒

顛倒眾生，於五受陰，無常常想，苦有樂想，無我我想，不淨淨想。

前遮斷常二見，此遮四種顛倒。世間「顛倒眾生」，對「於五受陰」的生命果報體，不能正確的了解，而起錯亂的認識：如五受陰的諸行，明明是生滅「無常」的，他卻錯亂的生起「常想」的顛倒，以為世間一切都是常的；五受陰所感受的一切，明明都是逼迫性的痛「苦」，他卻錯亂的生起「有樂想」的顛倒，以為感受到的都是快樂；五受陰組織的生命體，明明是「無」有實在自「我」的，他卻生起有我的「我想」的顛倒，以為生命體內有個實在自我；五受陰的諸行，明明是有漏「不淨」的，他卻生起清「淨想」的顛倒，以為生命清淨得一塵不染。像這種種的妄計，不是顛倒是什麼？『顛倒以見為體；於法必先現有錯亂的倒想，而後才成為倒見，所以經中都稱為倒想』。世間的凡夫以及外道，無不具有這四種顛倒的。

子三 別遮二乘

一切阿羅漢辟支佛淨智者，於一切智境界，及如來法身，本所不見。

前明凡夫二見及四顛倒，此明二乘所有的淨智。淨智是對凡夫二見及顛倒的垢染說的。「一切阿羅漢」聖者，一切「辟支佛」聖者，是都具有清「淨智」的，以此清淨智觀察世間的諸行無常等，雖能無倒的如實了知，但「於」如來「一切智」所了知的如來藏甚深「境界，及」如來藏離諸煩惱纏縛而成就的「如來法身」，還是「本所不見」的。換句話說：二乘人的淨智，對於眾生所執著的常等，雖能了知是無常等，但對因地的如來藏及果位的如來法身，仍是沒有辦法得到正確的認識，且如執著無常、苦、無我、不淨，確是無常、苦、無我、不淨，是就又成顛倒。『否定生死法，而不能肯定的正見涅槃的常樂我淨，所以還不是究竟的正確的知見』。所以二乘的淨智，雖勝於凡夫的二見顛倒，但仍不能緣一切智境界。

癸二 示正見

或有眾生信佛語故，起常想樂想我想淨想，非顛倒見，是名正見。何以故？如來法身，是常波羅密，樂波羅密，我波羅密，淨波羅密。於佛法身作是見者，是名正見，正見者是佛真子，從佛口生，從正法生，從法化身，得

法餘財。

佛法所最特別重視的無過正見，因為正見是德行的根本。如《雜含》二八．七五〇經說：『諸善法生，一切皆明（慧）為根本……如實知者，是則正見』。沒有得到佛法正見，是就無法得到正法，所以遮倒見後，接著示正知見。在遮倒見中，凡夫小乘固皆沒有得到正見，就是權小菩薩亦未得到正見。如此，難道凡小以及權乘菩薩永遠不能得到正見嗎？如真不能得到正見，修學佛法豈不危險？不能這樣的講，是亦可得正見，不過不是自己智力證知，而是信佛言教所得到的。所以嚴格說來，智力證知的究竟正知正見，唯佛始能具有，可知想得正見是不容易的。

信佛言教而得正見是怎麼回事？經說：「或有」一類具有大乘種性的「眾生」，或是回小向大的二乘行人，聽到佛陀宣說法身或大涅槃，具有常樂我淨的四德，深「信佛」所說的「語」言，而於法身或大涅槃，生「起常想樂想我想淨想」，認為確實是這樣的，佛陀所說非常的對，如是所生的常樂我淨想，「非」是「顛倒」錯亂的妄「見，是名」如實的「正見」。

可是問題來了：前面明說於五受陰，起常等想名為顛倒；現在同樣是起常等想，「何以」原「故」名為正見？雖說同樣是起常等想，但所望的對象不同：凡夫於生滅有為中，妄起常樂我淨的四想，自是錯誤的，所以名四顛倒；今就如來法身果德，真起常樂我淨的四想，自是正確的，所以名為正見。經說：『世間常樂我淨有字無義，出世常樂我淨有字有義』。因為有著這樣的差別，所以一為顛倒，一為正見，兩者不能相提並論。要知無常苦無我不淨，是生死法中的四種大患，為了對治這四種大患，特別宣說如來法身及大涅槃，具有常樂我淨的四德。如是明顯的，一為顛倒，一為正見，佛法行者應善分別！

為什麼定要這樣分別？因為「如來法身」，確實「是常波羅密，樂波羅密，我波羅密，淨波羅密」。既不同於凡夫在五受陰上所計執的常樂我淨的四種顛倒，亦不同於二乘於諸行上所計執的無常苦無我不淨的四種顛倒，而是隨順佛說，不是虛妄計度，所以是正見不是顛倒。佛果位上如來法身所具

有的常樂我淨的四德，說是不顛倒就好了，為什麼一一說為波羅密？波羅密，除了到彼岸義，還有事究竟的意思，或事究竟成辦的意思。最高無上的佛果，所有一切的一切，無不是究竟圓滿的，法身所具的常樂我淨的四德，自亦是圓滿究竟的，無有一絲毫的欠缺，所以一一名為波羅密。《智度論》說：『智度是真波羅密，菩薩因佛慧而得波羅密名』。

印順大師的《講記》中說：『如來法身，超越於時間性，無前無後，無始無終，無生無滅，所以是常。《涅槃經》說：「無苦無樂，是名大樂」。離去凡常的苦樂，不再有惱亂、煩動、變易，得究竟安穩的不繫樂。我即大自在，佛於一切法自在，名為法王。佛離一切繫縛，離一切雜染盡，名大淨。如來藏本也具此常樂我淨的，但如來法身，才圓滿的成就顯發了常樂我淨的功德』。正因如來法身，圓滿顯發常等四德，所以一一名為波羅密。

如來法身如此具有常樂我淨的四德，佛法行者，對「於佛」的「法身」，能「作」如「是見者，是名正見」。得到如此「正見者」，方可說「是佛」的「真子」。反過來說，沒有得到這樣的正見，自就沒有資格稱為佛的真子。有了正見始堪稱為佛的真子，因為從此定能紹繼佛位。二乘聖者雖有淨智，但因未得如是正見，只可稱為佛的庶子，或被譏為婢子，不得說為如來嫡子，可稱為佛陀嫡子的，唯有趣向佛果的菩薩。菩薩接受佛陀教化，親聞佛口宣說正法，從而得到佛的氣氛，所以說為「從佛口生，從正法生，從法化生，得法餘財」。有將前三句配合聞思修的三慧。如《勝鬘經寶窟》卷下說：『從佛口生，是聞慧也。教出佛口，依之生解，名從佛口生。從正法生，是思慧也。思從理起，名正法生。從法化生，是修慧也。行德先無，今時忽起，名為化生』。有將前三句配合聲聞等的三乘：從佛口生，是指迴趣的聲聞，因為聲聞親聞佛口所說的音聲而悟證的；從正法生，是指迴趣的緣覺，因為緣覺不直接的親聞佛陀說法，而是直觀十二因緣而悟證的；從法化生，是指直往的大乘菩薩，因為大乘菩薩由大乘法的化導而發心求證無上菩提的。還有專就大乘菩薩說這三句的：從佛口生，是佛真子的親因；從正法生，是佛真子的助緣；從法化生，是真佛子的依持。雖有多種不同說法，但每一種是都可以講得通的。

得法餘財，是說佛弟子中，有依佛的教法認真修學，而得證悟解脫，是為得到法的餘財，亦即得到少分的聖財。假使只是布施、持戒，求得人天的福報，雖能享受人天的快樂，但因沒有得到佛法的氣氛，不能說是得法餘財。有說對於佛法理解是理解，但只得到少分的理解，未能得到究竟的證悟，所以說為得法餘財。有說佛在世時，自己悟到緣起正法，並以正法施給眾生，是為佛法正財，到了佛滅度後，有能信解如來的正法，並以正法自行化他，是為得法餘財。好像世間的兒子，得到父親的遺產，有的只得有形的財寶，有的能得無形的道德、學問、高尚人格。雖說同樣是得父親遺產，當以得到德學人格為最理想，因這是無價之寶，不若有形財物可以用罄！如就大乘菩薩說，得法餘財是指大悲，唯有大悲心始能成就一切自利利他的功德法財。

戊三 如來依因——一依

己一 出依體

庚一 約勝以簡劣

世尊！淨智者！一切阿羅漢辟支佛智波羅密。此淨智者，雖曰淨智，於彼滅諦尚非境界，況四依智！何以故？三乘初業不愚於法，於彼義當覺當得，為彼故，世尊說四依。

佛法最極重要的一個論題，無過建立生死流轉與涅槃還滅，但依什麼建立這二大律，當然是個問題。為此，大小乘的各派學者，各各提出他們認為可作所依的法：如唯識學說依阿賴耶識，建立生死流轉與涅槃還滅；本經是屬真常系的大乘，則以如來藏（滅諦）為生死流轉與涅槃還滅所依，就是唯有如來藏為所依止，才能成為生死流轉，才能證得涅槃還滅，假定沒有如來藏，生死流轉固不得成，涅槃還滅亦不得成。為什麼必須如來藏方可為生死涅槃的依止？在真常者看來，可為此二者所依的，必須是真實而不虛妄的法，如是虛妄而不真實的法，那就沒有為依的資格。苦集道的三諦。或是虛妄雜染法，或是無常不究竟法，所以不可為依，可以為依的，唯一究竟真常而非虛妄的苦滅諦，所以現在特出依體。

勝鬘復尊一聲「世尊」！然後續對佛說：如前所說二乘所有的「淨智」，是「一切阿羅漢」，一切「辟支佛」的「智波羅密」。二乘的淨智所以說為智波羅密，顯示在二乘的立場，其所得的無漏四智，或所得的盡智無生智，亦可說是已經究竟圓滿，所以說為智波羅密；或說二乘惑障已盡，知苦、斷集、證滅、修道的四事，亦都已經究竟，所以說為智波羅密。

「此」二乘無學果所得的「淨智」，「雖」則可以名「曰淨智」，但是望「於彼」如來所證的「滅諦」，仍然「尚非」二乘淨智所緣的「境界」。果智尚且不能以滅諦作所緣，何「況」不及淨智的因中初學的「四依智」？佛所證得的無作苦滅諦，當更不是有學聖者四依智所緣的境界。四依智究是指的什麼？有說行者在因中初修時，依四諦所生起的智慧，名為四依智。當知這是望於無學羅漢果位，唯正觀一滅諦而得名的。有說四依智，是指依法不依人，依義不依語，依智不依識，依了義不依不了義的四依智。在這兩種說中，究以何說為正？當以後說為是，因依四諦而生的智慧名為四依智，不但文無所出，且與果智相濫，所以現在不用此說。

為什麼以後說為是？印順大師的《講記》中，有這樣很好的說明：『唐譯作「入流智」，意指四預流支。四預流支與四依，本為一事的轉說。佛令人親近善知識，目的在法不在人。從善知識聽聞正法，目的在真義而並非為了名言章句。勸學者如理思惟，即應依了義經去思惟。法隨法行，即依法而行，但這是不應依取相的分別識，而應依離相空智』。所以不應偏取觀四諦所生的四智；而應以依法不依人等四依為正義。這四依是修學佛法的依準，特別是『依法不依人，是佛法慧命所寄，是古代佛法的考證法。在依師修學時，這是唯一可靠的標準。我們要修學佛法，不能為宗派所縛，口傳所限，邪師所害，應積極發揮依法不依人的精神，辨別是佛說與非佛說』！

「何以故」是問。意問如來為什麼在此要說四依智？當知四依雖屬很淺，但是『因此得值諸佛菩薩說一乘經，為悟入一乘由漸，故須說之』。因為作此四依智說，可使「三乘初」發「業」的行人，「不」致「愚」昧「於」佛所說的教「法」真義。如佛說法的根本目的何在？究竟的意趣又是什麼？能正確無謬的了知，不會作錯誤的領會。『如法即攝受正法的正法；義即第

一義諦；了義即決定說一乘；智即如來藏空智』。有了這樣的正確知見，必然就會『依法不依人，依義不依語，依了義不依不了義，依智不依識』，就可得到四依智。四依智是求法的開始，「於彼」佛所說的一乘大法的真「義」，現在雖還不能證得，但是「當」來一定能夠「覺」證，一定能夠獲「得」。如來「為彼」三乘初業行人，不會愚於佛所說的一乘大法，所以「世尊」乃特為「說四依」，行者聞此四依，依此四依而行，也就得四依智，不會再有違於一乘大法。

庚二 據一以遮四

世尊！此四依者，是世間法。世尊！一依者，一切依上，出世間上上第一義依，所謂滅諦。

以上都是用常無常勘定唯有滅諦是真實諦，現在就據這一滅諦，以遮除其餘的四諦。到此，勝鬘復尊一聲「世尊」！然後再對佛說：「此」上所說的「四依」，是為三乘初業行人說，「是」還屬於「世間法」，因這是依教尋理，隨順四預流支說的，當然是屬凡夫的世間法，亦即所謂是不究竟的。如要說到究竟，「世尊」！我以為只有一依，根本談不上有什麼四依，所謂「一依者」，是「一切依」中的最「上」依，普勝於任何一法的。或說因中雖有依法不依人等四依，但到果上唯依一苦滅諦，所以說為一依。因中四依既稱為世間，果上一依當然是屬出世，亦即是屬出世間的。為什麼將它說為一切依上？當知所謂一切依上，就是顯示是出世間，為了簡別其後大乘是出世，所以沒有直說出世間。

究竟一依，如以世間出世間分別，是屬「出世間」依，不得說為世間依；如以上中下的三個層次分別，是屬「上上」依，不得說為中下依；如以真俗二諦的分別，是屬「第一義依」，不得說為世俗依。如此出世間、上上、第一義的一依，是真實而非虛妄的，是常住而非生滅的，是無作四諦中的「滅諦」，亦即前說『是故滅諦是第一義』。生死流轉固依於此，涅槃還滅亦依於此，可說為一切的究竟依，除此更無別依。

己二 明依義

庚一 常住不變為生死依

辛一 略標善說

世尊！生死者，依如來藏；以如來藏故，說本際不可知。世尊！有如來藏故說生死，是名善說。

眾生在生死中流轉，是一無可否定事實，但為流轉的生命體，其組織的要素，不論說為什麼，不特是生滅無常的，亦是無實自我的，無常無我的生死法，怎麼會得前後延續？『作業在現在，受果在未來，前不是後，後不是前，前後間有什麼聯繫而成為生死輪迴呢』？這實在是個嚴重的問題，不特佛教學者要對這問題加以解決，世間宗教學者同樣要解決這問題的，為了這個問題的解決，真不知絞了人類的多少腦汁！主有神我或靈魂的印度一般學者，認為這問題非常易於解決，就是有個神我在，造業的是這個神我，受果的亦這個神我，由於有這常住神我，在諸趣中來來回回，生死輪迴還有什麼問題？是以一般宗教或哲學者，不把這個當為嚴重問題。但是主張無常無我的佛教學者，認為既說無常無我，又復主張生死輪迴，是就令人感到相當奧妙，不知生死輪迴怎樣才能建立？為了探究這一問題，佛教大小乘各派學者，提出種種不同的解說。真常唯心論者，依於本經及諸真常教典，主張有個常住不變的如來藏，作為生死流轉的所依。因而真常論者，談到生死流轉，就提出如來藏，不特自認建立生死沒有問題，就是聽說此法的佛法行者，聽了也以為確實是如此的，於是不怕生命結束後，會無所著落的感到空虛！

生而又死，死而又生的眾生「生死」，不是無所依止的突空而來，而是「依」於「如來藏」而有的，假定沒有如來藏為所依，生死當然也就不可得。釋尊常在經中說：『眾生無始以來，生死本際不可得』。生死的最初邊際，為什麼是不可得的？「以」所依的「如來藏」，是常住不變的，無有本際可得的，「故說」生死的「本際」亦「不可知」。什麼叫本際？本際是本元邊際的意思，是時間上的最初邊，亦即是最初的開始。眾生的生死流，一直是在不息的奔放，求它最初從那兒來的，無論如何都找不到。『如現生是從前生來的，前生又從前生來的，這樣一直推上去，生死的最初怎樣』？說老實

話，在現象中，尋求這最初的，最究竟的，或最根本的，永遠是不可得的。

因而，佛陀為眾生說法，只好老實的說無始來本際不可得，決不欺騙眾生說最初有個什麼東西。如有人一定要追求一個元始，佛就不客氣的斥為戲論。『依本經的解說，如地依於空，空無所依，不可再問空何所依』。因此，勝鬘復尊一聲「世尊」！然後續對佛說：總之，「有如來藏故說」有「生死」，生死是依如來藏而有的，當知這個人所說的這話，「是」就「名」為合理的「善說」，亦即是不顛倒的正說。要知生死是流轉無常法，定要有個常住的法為它所依，到了這個生命結束後，另一個新生命繼續而來，是就不致陷於斷滅，所以生滅無常的生死，不能不依常住不變的如來藏。假定有說不依如來藏有生死，那不但不是善說，且簡直的是戲論。《勝鬘經寶窟》卷下說：『依如來藏有生死，作此說者，名為善說，是不顛倒；若三種眾生外道、二乘、空亂意菩薩，不依如來藏而有生死，作此說者，名曰顛倒』。

真常論者所以非說依如來藏有生死不可，原因印度有些宗教學者，不是執邪因，就是執無因，根本不能建立生死的流轉。如無因論者，說自然而有生死的，並不需要什麼為生死依；如邪因論者，或說自在天為生死因，或說神我為生死因，或計無性為生死因，或計微塵為生死因。諸如此類的，實皆不可為生死因，所以特說生死依如來藏，或說依如來藏有生死。既說依如來藏有生死，如來藏是本際無始不可知的依如來藏而有的生死，當亦是本際無始不可知的，假定不是依如來藏有生死，那就不得說無始來有生死，這實在是值得我們所應特別注意的！

辛二 別釋依義

壬一 生死依

癸一 生死是如來藏

世尊！生死生死者，諸受根沒，次第不受根起，是名生死。世尊！生死者，此二法是如來藏。

在明常住不變為生死依中，首是略標善說，現則別釋依義，或是廣辨依相。前文說得很清楚：『生死者，依如來藏』；『有如來藏故說生死』。是

則如來藏與生死，有著極為密切的關係，不言可知。但二者究竟是一還是異，還得加以明白的說明，現在先說兩者的不異。勝鬘復尊一聲「世尊」！然後續對佛說：所謂「生死、生死者」，究竟是指什麼而言？「諸受根沒，次第不受根起，是名生死」，這是對什麼是生死的解說。諸根，是指眼等六根，於中加一受字，稱為諸受根，受是取的意思，意顯眼等六根，能夠領納六塵，所以名為受根，或六根能容受六識的安住，所以名為受根，或說六根是有執受法，為本識執取而為生命自體，能夠生起覺受，所以名為受根。

『諸受根沒』，是說本識所執受的諸根，當本識牢牢的執取它時，不但是個活潑潑的生命，而且六根各能取於自己所取的六境，到了本識放棄執取任務時，不但諸根不再有取境的作用，就是生命亦宣告結束，到了諸根崩潰全無執受時，『次第不受根起，是名生死』。次第不受根起，應說次第受根不再生起。但組織生命體的六根，是剎那生滅的，當諸受根前一剎那滅，後一剎那生，像這樣的相續而起，仍有受境的作用，名之為生，如諸受根剎那滅壞，次念不再生起作用，是名為死。《勝鬘經寶窟》卷下說：『次第不受根起者，應言受根不起，此言無有受根次第續起，此云生者已死，故言是名生死』。

勝鬘解釋了什麼是生死，為了說明生死與如來藏的不二，復尊一聲「世尊」！然後續對佛說：所謂「生死者」，是說「此」生死「二法」，是依如來藏而有的，離了如來藏就沒有生死可得，所以當下就「是如來藏」。如患眼病而有赤眚的人，見到空中有花在生在滅，千萬不要以為在虛空之外，另有什麼花的生滅，空花的或起或滅，實際就是虛空性，並不是離了廣大的虛空，另有什麼花的生滅自體。有情的生死是依如來藏，所以生死就是如來藏，不可說二者有什麼差別，其道理也是如此。天親論師亦曾有說：『眾生界即涅槃界，不離眾生界有如來藏性』。龍樹《中觀論》亦說：『生死之實際，及以涅槃際，如是二際者，無毫釐差別』。《仁王經》更明白說：『菩薩未成佛時，以菩提為煩惱，菩薩成佛時，以煩惱為菩提』。所以生死二法，若就體性而論，就是如來藏，不能把它看成有獨立體。

癸二 生死依如來藏

世間言說故有死有生：死者諸根壞，生者新諸根起。非如來藏有生有死，如來藏離有為相，如來藏常住不變。是故如來藏是依是持是建立。世尊！不離不斷不脫不異不思議佛法。世尊！斷脫異外有為法依持建立者，是如來藏。

前說生死是如來藏，是明二者的不異；此明生死依如來藏，是說二者的不一。生死與如來藏既是沒有差異的，為什麼說依如來藏有生死？當知這是隨順「世間」的「言說」而說「有死有生」，亦即在世俗諦上，隨順顛倒眾生而說的，若就第一義諦說，根本沒有生死可說。因為離了真實的如來藏，是沒有什麼雜染妄法的。如水興起波動時，波是依水而有的，假定沒有水，怎會有波浪？同樣的理由，設若滅去了波浪，水也是不可得的，不但沒有水，連水的濕性也不可得，所以波浪和水是不可分開的。波浪如生死，水喻如來藏，波浪不能離水，生死不離如來藏。龍樹大士說：『於生死人則有生死，於不生死人則無生死』，也就是這個意思。

所謂「死者」，就是「諸根」的作用毀「壞」。當一個人的生命，活潑潑的存在時，眼等諸根各有它的作用，如眼見色耳聞聲等。可是到了一個人的生命結束，眼不能見，耳不能聞，是為諸根作用毀壞。所謂「生者」，就是「新」的「諸根」生「起」。當一個人的生命種子，在惑業力的滋潤推動下，再來感受新生命時，諸根就又逐漸生起。諸根的或起或壞，固可說有死有生，但並「非如來藏」體，亦是「有生有死」的。為什麼？要知如來藏體性，是清淨湛然的，所以沒有無常變異的生死現象。如眼患有赤眚病的人，常見空中狂華亂舞，似乎整個虛空都變成了華，但在眼睛明亮沒有眼病的人，所見的虛空只是淨明空，根本不見什麼華的影子或生或滅。病眼人見空華生滅，是喻生死人有生死，空的本身原來是沒有華的，是喻不生死的人則無生死。

所以說『非如來藏有生有死』，因為「如來藏」是「離」生住異滅的「有為相」，而是不生不滅常住不變的，由「如來藏」的「常住不變，是故如來藏是依是持是建立」。是依，是說如來藏為無邊功德之所依止；是持，是說如來藏能攝持一切功德而不失；是建立，是說一切佛法皆依如來藏而得建

立。印順大師的《講記》中說：『《寶性論》引此文，釋為「常、恆、清涼、不變」。常即無生，恆即無死，清涼所以無病，不變所以無老。有為相，是依無明住地煩惱所起的顛倒亂相，如來藏從來離垢，所以無生老病死的諸相。自身無生死相，卻為一切眾生生死流轉的所依，如虛空雖無花生花滅，而妄見的花生花滅，還是依空而有。要說如來藏為生死依，且順便說為涅槃依』。

為此，勝鬘復尊一聲「世尊」！然後續對佛說：如來藏所以說為是依是持是建立，原因在它具有超過恆河沙數那麼多的「不離不斷不脫不異不思議佛法」。如來藏的體性是無為，所以不離；不是煩惱所能繫縛的法，所以不斷；不是生滅變異的有為法，所以不脫；不論怎樣的千變萬化，其體總是那樣的無有改變，所以不異；不是凡夫二乘所能心思口議的，所以不思議。當知這就是不空如來藏，因為其中具有如恆河沙那麼多的無邊功德，而且無邊功德與如來藏，是二而不二，不可說為別異的。

勝鬘說了不空如來藏，復尊一聲「世尊」說：「斷脫異外有為法依持建立者」，當知這就「是如來藏」。是斷是脫是異的虛妄雜染法，不能作生死的所依。虛妄雜染法稱之為斷，有生滅變異相的稱之為脫，有品類差別的稱之為異。除了是斷是脫是異的法，不可為生死的所依，另有不離不斷不脫不異的如來藏，不但可為清淨功德法所依，亦可為生死雜染法所依。如是清淨無為法，不但可作有為法所依，亦能持諸有為法，且能建立諸有為法。可作虛妄雜染的有為法之所依止、攝持、建立的，當知就是不空如來藏。如是不空如來藏，具有恆沙功德。

前說如來藏與法身是不異的，為什麼只說依如來藏故有生死，不說依法身故有生死？因說如來藏，同時也就顯現蓋覆如來藏的生死，若說法身，同時也就能夠彰顯法身所有的波羅密功德，所以法身的開顯，總是側重在清淨方面，因此不說依清淨法身有雜染生死。如來藏有空不空的兩種，為什麼只說生死依不空如來藏，不說生死依空如來藏？當知空如來藏是空去障真的虛妄而顯的，不空如來藏是說如來藏本身，具有種種染淨的功用，虛妄雜染的生死法，是如來藏所有的染用，所以說依不空如來藏有生死。

印順大師的《講記》中，對這作總結的說：『有人說《起信論》，立真如生無明義，實在不妥當。只可說，依真如而有無明，……無明是不離於真如的。但真如非生死緣起法，不可說真如生無明。本經說如來藏為依；《楞伽》、《密嚴經》，說如來藏藏識為依；唯識論以阿賴耶識（識藏）為依。如來藏為依，是真常妙有的大乘經的本義，專依賴耶說所依，是受著西北方論師的影響』。

壬二 為縛脫依

世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。何以故？於此六識及心法智，此七法剎那不住，不種眾苦，不得厭苦樂求涅槃。世尊！如來藏者，無前際，不起不滅法，種諸苦，得厭苦樂求涅槃。

前說如來藏為生死依，現說如來藏為縛脫依。縛是生死繫縛，脫是涅槃解脫，兩者都是依於如來藏而成立的，所以必須先立如來藏為依持義。勝鬘深深了解這點，特再尊聲「世尊」說：眾生所以厭生死苦求涅槃樂，皆是由於本具的如來藏，假「若無」有常住不變的「如來藏」，那世間的眾生，根本就「不得厭」生死「苦」，更不會「樂求涅槃」的大樂。生死是不理想的，有諸痛苦的逼迫，任何眾生都感覺到的，如要將這痛苦的生死，予以徹底的解決，首要知道它是一大苦聚，從而對它生起迫切的厭離，希望早日脫離苦聚的生死，如不知苦厭苦，生死怎得解脫？正因了知生死是苦，並對生死有所厭離，這才進一步的要求得到安樂自在的涅槃。

厭苦以求樂，這本是人的常情，但在生死中求樂，能不能求得快樂，固然是一大問題，即或讓你求到樂，亦不過是有漏樂，有漏樂不是真樂，實是行苦的一種，且隨時有失去可能，但顛倒眾生不知，終日在苦中作樂，致為我佛說為可憐愍者！厭苦不能厭一般苦，要徹底的厭離生死大苦，求樂不能求一般樂，要徹底的樂求涅槃大樂。不管是厭生死苦，或者是求涅槃樂，都不是沒有原因而生起這樣的心理，實是依如來藏而有厭苦求樂的動能，所以說如來藏為縛脫依，假定沒有如來藏，縛脫就無有所依。

「何以」原「故」沒有如來藏就不能厭生死苦求涅槃樂？要知「於此六識及心法智」的「此七法」，都是「剎那」剎那「不住」的在生滅變化，並不是常住不變的法。六識及心法智的七法，是指有漏的七識。六識，為眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，大家都是這樣講的，從來沒有什麼諍論。至於心法智，有不同的看法：有說就是第七識，有說是與六識相應的心所。然依『楞伽經義』，即第七末那識。如說：『其餘諸識，有生有滅，意意識等念念有七』。『七識不流轉，不受苦樂，非涅槃因』。末那是印度話，中國譯為意；真諦三藏就常將之譯為心；所以本經所說的心法智，實是第七末那的異名，不可作其他的解說。心法智的智，是約凡夫的顛倒智說，乃是一種妄想執著，不得看成是真智慧。龍樹《智度論》中所說的『心想智力』，等於本經這兒所說的心法智。

如「此」六識及心法智的七法，由於念念生滅，剎那剎那不住，因而這前七有漏識，不但「不」能「種」生死的「眾苦」，亦「不得厭」生死的大「苦，樂求」寂滅「涅槃」的大樂。所謂種生死苦，就是造善惡因，不造善惡業因，怎會有生死苦？但這不是說眾生不行善造惡，而是行善造惡以後的業種，沒有辦法可以把它保持，因為有漏的前七識，是剎那生滅不住的，那有能力保持業種？業種散失無法保持，怎麼成為未來生死的動因，感受未來生死的果報？如承認有如來藏，種下的苦種依附於它，當就成為招感善惡趣果報的業因。是以生死流轉，依於常住的如來藏而得建立。

在流轉中的眾生，對依如來藏而有的生死大苦，感到不是個味兒的時候，亦即不能忍受生死大苦逼迫時，必然會使人想到在生死大苦的背後，有個究竟安樂解脫自由的所在，雖從來不曾直接的接觸過它，但相信確有這樣一個自由天地，正因對此有著高度的信心，所以在為生死大苦逼迫得難以忍受時，希求如何得到自由安樂的信念心，就愈為強烈，希望很快的能夠得到自由解脫！眾生，特別是人類，在重重痛苦包圍中，所以不致陷於絕望悲觀，且對前途抱著無限光明的憧憬，就因有這能得自在安樂的信心支持，不然的話，怎能在痛苦生活中生存下去？

這樣，生死流轉，固依如來藏而建立，涅槃解脫，當知亦依如來藏而建立。所以勝鬘復尊一聲「世尊」說：如來藏為什麼能為生死繫縛與涅槃解脫為依？原因就是「如來藏」，前前「無」有「前際」，現在無有起作，未來無有壞滅，超越時間而沒有時間的邊際，是屬「不起不滅」的常住「法」，所「種」的「諸苦」業種，能夠保持不失，對所受的痛苦，能夠憶念不忘，所以「得厭」生死「苦，樂求涅槃」樂。由於這樣的關係，能為生死涅槃作所依，亦即依如來藏而有生死，依如來藏而得涅槃。

在此所當特別注意的，就是『不起不滅法』下面的『種諸苦』三字，是說具有如來藏的眾生，依於虛妄分別的心識，種下諸苦的業因，並不是說如來藏本身，令種諸苦的業因；不特種諸苦是如此，就是厭諸苦亦然，是說具有如來藏的眾生，在受生死大苦時，動起厭苦的念頭，並不是說如來藏本身，令厭生死的大苦。假定說如來藏，種諸苦的業因，厭患生死苦，那就大錯特錯！

辛三 遮倒解

世尊！如來藏者，非我非眾生非命非人。如來藏者，墮身見眾生，顛倒眾生，空亂意眾生，非其境界。

前明一切眾生有如來藏，作為生死的所依，對於生死的建立，自是非常的易於說明，但就因此，有人以為如來藏，與外道所說神我，沒有什麼差別，因為外道所說的神我，也是建立在自作自受的前後一貫性，沒有這貫通前後的神我，自作自受的業感關係，是也沒有辦法可以建立的。龍樹《中觀論．本住品》說：『眾生身中有神我，名為本住，本住者，神為諸根之本，苦樂等諸根，依神得住。又我本來已有，體是常法，苦樂等法依之得住，故名本住』。依照這一說明，佛法所說的如來藏，與外道所說的神我，差別究竟在什麼地方？好像根本沒有辦法可以分別！為了簡別如來藏不是神我，所以現在特別遮除倒解！

勝鬘尊聲「世尊」！然後續對佛說：所謂「如來藏者，非我非眾生非命非人」。我、眾生、命、人，都是我的異名。我是主宰義，自在義，統一義

，永恆義。依五蘊假和合的生命體，本來沒有一個實在的自我，但由虛妄分別心的計度，妄執有個實在的自我，所以名我。眾生，是說眾緣和合而生，或說從無始來，在生死苦海中，或昇或沉的，生了又死，死了又生，經過無數次的死生，所以名為眾生。命是壽命，是說在一期生命中，能令前後相續不斷，所以名之為命。人，『即行人法的，如有意識，有智慧，能用手，能說話的』，說名為人。如是四個不同名稱，並非是指四類不同的有情，實際就是一個神我，不過約四義不同，安立四種不同名稱。次為顯示如來藏，不同於外道的神我，所以說為『非我非眾生非命非人』，亦即《金剛經》說的『無我無人無眾生無壽者』。是以佛法所說的如來藏，絕對不是外道所說的神我，而是佛教所常說的無我，亦即一切法空性。《楞伽經》說：『無我如來之藏』，正是顯示這一意趣。所以為生死涅槃依的如來藏，不能把它看成我相、眾生相、命相、人相的實有自體的神我。

不是外道神我的「如來藏」，不特不是有四相的顛倒有情所緣的境界，亦不是其他三類眾生所了知的境界：㈠、「墮身見眾生」，是指一般凡夫外道，因為他們在五受陰的內在，妄想計著有個自我，所以名為墮身見眾生。有了身見或我見的凡夫外道，必然不能正確的了知無我如來之藏。㈡、「顛倒眾生」，這不但是指於五受陰，無常計常，苦計為樂，無我計我，不淨計淨的眾生，就是二乘人於法身所具的常、樂、我、淨的四德，生起無常、苦、無我、不淨的四倒，亦包括在顛倒眾生之內。像這樣起四顛倒的眾生，同樣不能正確的了知無我如來之藏。㈢、「空亂意眾生」，是指初學大乘的行人，多修習空觀，為空見所惑，誤解空之為空，名為空亂意眾生。《涅槃經》說：『十地菩薩為無我論之所惑亂』，更加提高了空亂意眾生。不過本經這兒所說，是為空見所亂的初學大乘的行者。《佛性論》說：散動心的人，亦即初修大乘行而信如來藏的菩薩有兩種：一、唯信滅除諸法的空，如諸法在沒有分析時，當然是有的，但若分析到無法再分析時，是就說為空。所謂空亂意眾生，就是指的這類眾生。二、唯信有一真實的空，就是諸法雖然是沒有的，但空之所以為空不能說沒有，但像這樣的了解空，同樣為空之所亂，雖然說是偏於有，仍然屬於空亂意眾生。甚深無我如來之藏，是無上佛陀以

及高級菩薩的境界，「非」此三類眾生的「境界」。

《勝鬘經寶窟》卷下說：『如來藏非我人眾生，橫計我人眾生，不識如來藏，如來藏非是無常無我，計無常無我者，不識如來藏。如來藏非空非有，若計空有者，亦不識如來藏。是故如來藏言亡慮絕，不可思議，豈得言有如來藏一物，為生死作依持建立？若言有如來藏為生死作依持建立者，是有見眾生』。如來藏是大乘甚深境界，自非是上面所說的三類眾生，能以如來藏為所緣境。

庚二 自性清淨為入道因

辛一 列五藏

世尊！如來藏者，是法界藏，法身藏，出世間上上藏，自性清淨藏。

前說如來藏為生死涅槃所依，而且說得頭頭是道，好像沒有什麼不當，可是仍然成問題的；能依的生死是雜染的，所依如來藏是清淨的，因而在一般人的觀念，清淨的就是清淨不應有染，雜染的就是雜染不應有淨，現在染淨混在一起，是就難以令人了解。為了解答這個難題，特來說如來藏的自性清淨。如來藏的自體，是無有垢穢的，其性本來清淨，說不上有污染，至生死雜染法，依如來藏，只是依附而已，既不會變成清淨，亦不會染污如來藏，如來藏仍然保持它的自性清淨，是則說生死雜染依如來藏有，有什麼不可克服的難題？更有什麼不易理解的地方？

如來藏是自性清淨的，為了說明它所以自性清淨，特先列出五藏名字，而實都是如來藏的別名，在大乘經中，到處都可見到這些名字。「如來藏者」，是第一個名字，以自性為義。如即真如，亦即一切法的自性，因為一切諸法，不出如來自性，以無我為相，亦即法空性。「是法界藏」，為第二個名字。界即境界，也就是因義。『發心修行，以及成就無量功德法，都依於如如法性。如如來藏有過恆沙功德，為一切清淨法因，又以法空性為所緣境，引生無漏功德法，故名法界』。法界的意義本有多種，一般就事理兩方面說明：就事說，法是諸法，界是分界。諸法各有它的自體，而各各分界不同，所以名為法界，或是總該萬有，特說為一法界，亦即華嚴宗所說的事法界。

就理說，指真如的法性，謂之法界。本經所說的法界性，是約理說。如《攝論》說：『法界者，一切淨法因故』。《中邊論》說：『聖法因為義故，是故說法界』。「法身藏」，是第三個名字。《佛性論》說以至得為義，意說由修菩薩大行，到達最高佛果，成就佛果一切功德，名為如來法身，因佛所得法身，是一切大功德法的聚積，所以名為法身。《起信論》說：『從本已來，性自滿足一切功德，所謂自體有大智慧光明義故，徧照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故，具足如是過於恆沙不離不斷不異不思議佛法，乃至滿足無有所少義故，名為如來藏，亦名如來法身』。《起信論義記》說：『隱時能出生如來，名如來藏；顯時為萬德依止，名為法身』。《維摩詰經》慧遠疏說：『佛以一切功德法成，故名法身』。總之，為一切有為無為功德之所依止，名為法身。《佛地論》說：『力無畏等諸功德法所依止故，亦名法身』。「出世間上上藏」，是第四個名字，約真實義而得名的。如來藏常住不變，真實清淨，沒有它的因緣相，所以名出世間，望於虛浮不實的世間，當然是真實的。『出世間義通二乘，這是出世間的上上法，所以名出世間上上藏』。「自性清淨藏」，是第五個名字，約秘密義而得名的。自性清淨的如來藏，沒有任何一相可取，是甚深最甚深的。發心修行的行者，如與如來藏相順相應，那就得到很大的利益，或是稱為賢人，或是稱為聖者；假使與如來藏相違而不相應，那就會有極大的損害，不是成為顛倒凡夫，就是成為邪見外道。此自性清淨藏，實際就是如來藏，因吾人本有的心，自性是清淨的，離一切妄染的，所以，或名自性清淨心，或名自性清淨藏。如上所說的五藏，皆是隨義而安立的不同名稱，並不是有五種不同的自體，如論它的自體，只是一如來藏。

辛二 釋二事

此自性清淨如來藏，而客塵煩惱上煩惱所染，不思議如來境界。何以故？剎那善心，非煩惱所染；剎那不善心，亦非煩惱所染。煩惱不觸心，心不觸煩惱，云何不觸法而能得染心？世尊！然有煩惱，有煩惱染心，自性清淨心而有染者，難可了知。

前文所說的五藏，最後自性清淨藏，有再加以說明的必要，所以現在特再略為說明。「此自性清淨」的「如來藏」，原是本性清淨的，然「而」又為「客塵煩惱」及「上煩惱」之「所染」污，這確是「不思議」的屬於「如來」所有的「境界」，唯有諸佛如來始能明白的了解，不特不是凡夫所可思議，亦是二乘所不能知。為什麼會如此？要知所有煩惱，都是一種客體，凡是屬於客體，都不會久留的，過了一個時候，必然是要去的，所以說為客塵。至於如來藏是主體，不特自性清淨，而且本來如此，所以說為自性。自性清淨的如來藏，既然本來如此清淨，為什麼在眾生位上，所見一切是不清淨的？當然是由煩惱覆蔽如來藏的關係，如來藏雖為煩惱之所覆蔽，但並沒有失掉它的本來清淨的自性。如是不染而染，染而不染的『無我如來之藏』的境界，實太甚深微妙，是以凡夫二乘，無法測其底蘊，唯有具上智的佛陀，始能窮這甚深微妙的境界。

「何以故」是問。意問自性清淨的如來藏，為諸客塵煩惱之所染污，而仍保持它的自性清淨，為什麼是這樣的難以了知？因為，「剎那善心」生起現行時，不能同時有煩惱的生起活動，亦即在善心中，沒有貪瞋癡惑，所以「非」是「煩惱所」能「染」污，亦即淨中沒有垢穢，因為煩惱垢穢，是生起的善法之所對治的，怎能染污自性清淨的如來藏？如「剎那不善心」生起現行時，因為不善心的本身，就是貪瞋癡等的染污心，至於善心早已落成過去，這個時候唯有垢穢沒有清淨，怎麼能夠染污本淨的自性？所以說「亦非煩惱所染」。《勝鬘經寶窟》卷下說：『前句（剎那善心）有淨無垢，有所染無能染，不成染義；後句（剎那不善心）有垢無淨，有能染無所染，亦不成染義？如帛與泥合時，可得名染，唯泥無帛，唯帛無泥，並不成染義。若善心與不善心兩共合者，如泥帛合，可為染義，而二心未曾共俱，垢時無淨，淨時無垢，何得有染』？有人這樣問道：善心生起時，是對治煩惱的，說它不為煩惱所染，這當然是對的，而不善心生起時，自性清淨的如來藏，為什麼亦不為煩惱所染？因為煩惱與如來藏，是真妄不相合的，虛妄的煩惱怎能染污本淨的自性？

前正明如來藏及有染義，接說兩不相觸釋成無染。不論善心不善心，都名為心。「煩惱不觸心」者，『善心不善心家二種煩惱並不觸：有煩惱時無有善心，故煩惱不觸善心，煩惱即是不善心，一體之法亦無相觸，故煩惱不觸不善心』。「心不觸煩惱」者，是說善不善心，皆不觸到煩惱，因為有善心時，根本沒有煩惱，如指端的不自觸，一切無有相觸，怎麼可說心觸煩惱？『因為法法是不相到的，各住自性，煩惱是煩惱，心是心，就是同時能生起，也還是互不相入』。如此，『云何不觸法，而能得染心』？是說彼此兩法完全沒有相觸可能，怎麼能說煩惱染污淨心?

勝鬘復尊一聲「世尊」！然後續對佛說：「然」而在事實上，確實是「有煩惱」，同時，確也「有煩惱」能「染」污「心」。如是不染而染，不論什麼人都無法可以否認的。因為前心是淨，後心是染，當染心生起時，能障於清淨善心，這不是染是什麼？怎麼可說不染？本來「自性清淨」的「心，而有染」污的現象，其中道理實很深細微妙，在凡夫二乘的確是「難可了知」的，能夠徹底了知的唯佛與佛，沒有到達這個程度之前，唯有仰信如來，認為佛所說的不錯，現我只可接受，決不敢以否認，否認或予毀謗，其過失是很重的!

丁四 證說

戊一 勝鬘推佛

惟佛世尊，實眼實智，為法根本，為通達法，為正法依，如實知見。

在講一乘道果的一科文中，共分四個段落，首先是佛命勝鬘更說攝受正法，其次是勝鬘接受佛陀的慈命，進而勝鬘正式廣說如來一切果德，這在前面都已清楚的講過，現在是如來為之證說，就是證明勝鬘的所說，沒有絲毫的錯誤。此再分為兩個小段落，就是勝鬘推佛與如來述成。

如來果德是佛果位上所具有，不特甚深最甚深，且亦不是勝鬘所證悟的境界，因而不免有人這樣懷疑：勝鬘既沒有證悟到這最高境界，那她上面廣說如來一切果德，是否契合佛果上的事，自是一大問題。為了解釋人們可能產生這樣的疑惑，所以現在特別推尊佛陀，請求佛陀慈悲為之證明，以使眾

生對她所說的果德，生起無所懷疑的信心。因而勝鬘說：在我想來，「惟」有你「佛世尊」，具有「實眼」，了了分明的見到自性清淨心為煩惱所染，染而不染的實際情形，亦惟你佛世尊，具有「實智」，決斷無訛的照於此理，而且一切佛法皆從佛出，是以亦惟你佛「為法根本」，你佛所以如理的說出一切法，是「為通達」一切諸「法」性相的關係，因而亦惟你佛可以作「為正法」所「依」，所以對於一切諸佛所說的攝受正法，能「如實知」、如實「見」，當亦可為我所說的作大證明。

戊二 如來述成

勝鬘夫人說是難解之法問於佛時，佛即隨喜：如是！如是！自性清淨心而有染污，難可了知。有二法難可了知：謂自性清淨心難可了知，彼心為煩惱所染亦難可了知。如此二法，汝及成就大法菩薩摩訶薩乃能聽受，諸餘聲聞，惟信佛語。

「勝鬘夫人說」了如上甚深「難解」的妙「法」，又特敬「問於佛」，請佛為之證明「時，佛」陀立「即」生起「隨」順大歡「喜」心，認為勝鬘所說的契理契機，因而為之證成說：「如是！如是」！換成白話說：是的！是的！你說得一點不錯！『勝鬘所說的甚深法，約義理，通於如來究竟果德的一乘、一諦、一依；從文段說，由如來藏自性清淨為客塵所染的難可了知而來』！

佛對勝鬘所說生起隨喜心後，立即再為述成的說：言亡慮絕的「自性清淨心而有染污」，這實在是「難可了知」的。這是總明染淨二法，都不是容易了知的。其次再分別的說：「有二法難可了知」：㈠、「自性清淨心」，是「難可了知」的；㈡、「彼」自性清淨「心為煩惱所染，亦難可了知」。應知不論什麼法，如果一向清淨而沒有染污的，或是一向染污而沒有清淨的，說來自然使人易於了知，可是眾生的心自性，本來是清淨的，但為煩惱所染，雖為煩惱所染，而自性還是清淨。古德對這作這樣說：『以雖淨而常染，以雖染而常淨』，如是染淨混成一團，究竟是染是淨，確實令人難以了知！

印順大師的《講記》中說：『論到這真妄的根源，以及真妄相關處，真是難可了知！賢首家說的「隨緣不變，不變隨緣」，即可為此義的說明。為煩惱所染是隨緣，雖隨緣而自性清淨不變；雖不失自性清淨，而確是隨染緣，為生死依，起一切虛妄法。矛盾而統一，統一中存有矛盾，真妄的相關處，是如此』。怎麼能為一般人所了知?

「如此」自性清淨心及自性清淨心為煩惱所染的「二法」，的確是甚深難知的，不是一般人所能理解，唯有像「汝」勝鬘「及」諸「成就大法」的「菩薩摩訶薩，乃能聽」聞「受」持如是二法。有說大法菩薩，就是大力菩薩，有說是登地以上的菩薩，有說是八地以上的菩薩。不論有著怎樣不同的說法，但總不是指初發心的菩薩，而是久修大行的菩薩，因為這兒所說的聽受，不只是對此大法的信仰，而是經過智慧的抉擇，確實有了深刻的理解。初發心的菩薩，尚且不能聽受，何況二乘行人？所以「諸餘聲聞」緣覺，「惟」有「信」受「佛語」，認為佛是真語者，實語者，所說不會虛假，自己雖還不能以智解領會，但可確信佛說是不虛的，對佛所說不能不信。

丙二 大（一）乘道因

丁一 如來說

戊一 標

若我弟子，隨信，信增上者，依明信已，隨順法智而得究竟。

所說一乘道果，是以一乘為主，不但有一乘的自體，還有一乘的境界，更有駕御一乘的人。所說一乘，是指乘的自體，所說乘境，是指無邊聖諦，所說乘人，是指佛的真子。前二已經說過，現說第三乘人。本經，從開始一直到這兒，都是勝鬘所說，現在則是佛說，因為勝鬘是親切信受大法的人，由她來說明信受的利益，是不怎樣方便的，所以由佛親自宣說，更會使人信解一乘深法。

佛開始說：假「若」有為「我」佛「弟子」，聽聞甚深一大乘大法，「隨」即生起高度的「信」心，當然是極為難得的，開始修學佛法的行者，不論是修一乘大法，或者是修二乘小法，都是要以信心為主，假定沒有真切信

心，是不會進入佛門的。龍樹《智度論》說：『佛法大海，信為能入』，就是此意。此中所說的我，是佛陀的自稱，隨順世間而假說的。弟子就是從師受教的人，如聲聞行人及菩薩行者，都是從佛受教的，都可稱佛的弟子。古德說：『學在師後曰弟，解從師生曰子』，合稱弟子。

學佛原有兩類不同的根性：㈠、隨信行的根性，就是相信他人所說的言教，隨信入於佛法以修行，是屬鈍根類的眾生；㈡、隨法行的根性，就是重於自己的理智，隨智而深入佛法以修行，是屬利根類的眾生。本經的宗要，在明佛果位上的功德，非信不足以入道，所以重在信心。

對於一乘大法能夠生起淨信的佛子，不是普通的佛子，是能紹隆佛種的真子。如以菩薩的階位說，是十信位。他們或是隨所聽聞的教法而起信心，或是隨所有事生起不疑的信心。《維摩詰經》說：『所未聞，聞不疑』，就是指的這類菩薩。「信增上」，是說隨信行的菩薩，所有信心逐漸深固，發生強有力的力量，絕對不再有所動搖，或說不論遇到怎樣艱苦，信心絲毫不會屈伏退失。《維摩詰經》說：『深信堅固，猶若金剛』。如以菩薩的階位說，已是十解菩薩。隨信，如五根中的信根；信增上，如五力中的信力。顯示信心的增上，不同於初起的信心

如是信增上的菩薩，「依」於「明信」，進而「隨順法智」。明信，顯示信中含有相當的明慧，亦即是理智的正信，不是什麼感情的迷信。一般不解佛法者，動輒說佛教迷信，實是對佛教的誤解，殊不知佛教是最重理智的明信，不論一個什麼論題，必要經過理智抉擇，始能對其有所信受，怎麼可以譏為迷信？這從經中所說明信，可以得到最大證明。得到慧解的明信，再隨順智慧觀察正法，就可成就法智，進而隨所成就的法智，悟入甚深微妙的正法，於正法「而得究竟」決了，不會再有疑惑而退轉。如以菩薩的階位說，這已是登地以上的聖者菩薩。悟入正法的初地菩薩，本是不可說究竟的，因為前面還有一段很長的菩薩道要走。望於佛陀固然是不究竟的，望於信解行位的菩薩，不妨方便的說為究竟。『修學佛法，有此信位、解行位、證入位的三階』，這是我們所不可不知的。

戊二 釋

隨順法智者，觀察施設根意解境界，觀察業報，觀察阿羅漢眠，觀察心自在樂禪樂，觀察阿羅漢辟支佛大力菩薩聖自在通，此五種巧便觀成就。於我滅後未來世中，若我弟子隨信信增上，依於明信隨順法智，自性清淨心，彼為煩惱染污，而得究竟；是究竟者，入大乘道因。

前文說到隨順法智，但這句話難以理解，所以現特再予解釋。所謂「隨順法智者」，因為將要捨凡入聖的躍登初地，不如想像那樣的容易，必要多多的修習觀解，方能真正的有所趣入，所以特明五種巧便觀，說隨順法智是入大乘的道因。五種巧便觀，分別解說如下：

一、「觀察施設根意解境界」：古德有把這說為觀十八界。根是指的眼等六根，意解是指眼識等六識，境界是指色等六塵。觀察施設根者，有情生命體上的六根，是因緣和合而生的，並沒有根的實自性。《華嚴經》說：『觀眼無生無自性，說空寂滅無所有』。《大集經》亦說：『若有說言眼見色，乃至意能知諸法，是人輪轉生死中，無量億劫受諸苦』。說有實自性的諸根，為什麼就會流轉生死？要知『我們的一切認識活動，就因為這六根，六根照了六塵，引發心理的活動——六識。根境識三者和合就有觸。觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有等，生死的流轉，就是從六處的認識活動出發的。解脫，也還是從六根下手，所以《阿含經》的〈六處誦〉，特別注重『守護六根』。這因為六根取境的時候，如能認識正確，不生煩惱，不引起行業，那就觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生、老死滅了』。明白六根的無自性空，應知六境、六識，同樣是無自性空，因為亦是因緣和合而有的，因緣和合的必是無自性空。施設兩字，貫通十八界，意顯這都是假名安立的，各各沒有它的實自性。對此十八界法門，能夠觀察如實解了，就名為巧便觀。

對此觀察，雖可作為十八界觀，但亦有把這個說為唯識觀的，意說色等六塵境界，但是自心妄見其有，實際都是心識之所變現的，並沒有實在客觀的色等。如要有心分別外在的境界，然後才有境界的現起，離了心識而外，

根本沒有境界可得，證知所有外境，都是心識所變，這在唯識學上，說得很清楚的。印順大師的講記中，對這有很好的解說：『然應解說為：意解境界，明唯識法門。本經重在菩薩大行，如來果德；而於眾生生死虛妄法的因果緣起，略而不詳。如論到生死虛妄邊，應為一切境界，唯心所現。意解，即意言，一切境界，唯是意識——一意識，攝得一切虛妄分別心心所法——所現起的影像。依《楞伽經》，每說：如來藏藏識，施設根塵器界。這是阿賴耶識的自性緣起』。如萬有諸法的現象，為什麼會有的？當知是以阿賴耶識為諸法的因緣性而有的。阿賴耶無始來受諸法的熏習，所以能為萬有諸法生起的因緣性，假使沒有阿賴耶識，就沒有一一法不同的現象出現！

二、「觀察業報」：唯識學上說有二種緣起，前者是說自性緣起，此則是明愛非愛緣起。業有善業不善業的種種業，報有可愛不可愛的種種報。如由善業所感得的善趣生命體，是就名為可愛的果報，如由惡業所感得的惡趣生命體，是就名為不可愛的果報。《攝大乘論》說：『復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣惡趣能分別愛非愛種種自體為緣性故』。該講記說：『自體，就是名色所構成的生命體。這名色的自體，在善趣惡趣之中，可以分為可愛的和非愛的。可愛的就是由善業所感得的善趣自體；不可愛的，就是由惡業所感得的惡趣自體。分別說明這種種差別自體的原因，就是十二支緣起，所以十二緣起，名分別愛非愛緣起』。對此善惡因果，能夠善巧觀察，是為觀察業報。有以為佛法講空，就沒有善惡果報，殊不知諸法雖空，而因果不失不亡。《中觀論頌》說：『雖空亦不斷，雖有而不常，業果報不失，是名佛所說』。佛陀建立因果的不斷不常，開顯業果的不亡不失，完全本於性空緣起的幻有而來。《華嚴經》說：『智慧分別無業相，善解因緣非無業』；《維摩詰經》說：『無我無造無受者，善惡之業亦不亡』；《無量壽經》說：『業果報不可思議』。對這不可思議的業果報，能如實的善巧觀察，是就不會破壞業果。

三、「觀察阿羅漢眠」：上兩種觀察，是屬虛妄雜染的觀察，現在這觀察，是觀察阿羅漢的清淨果。眠是隨眠，指微細的潛隱的煩惱。如前所說，阿羅漢已經斷除了顯現的四住煩惱，但還有隱微的潛在的無明住地煩惱在；

斷除四住煩惱，猶如已經覺醒，尚未斷除的無明住地煩惱，好像還在眠中。行者對此如能善巧觀察，是就名為觀察阿羅漢眠。假使進一步的，對深隱的無明，亦能觀察覺了，是就名為大覺，不再名阿羅漢。有作這樣的說：阿羅漢入於無餘涅槃，好像『醉三昧酒，入無為坑』那樣，是為眠而不覺；一旦遇到佛菩薩的善緣，為說一乘大法，喚起他的佛性，使他從無為坑中跳出，從三昧醉酒中醒悟過來，是就名之為覺。對於此義能善觀察，是為觀察阿羅漢眠。

四、「觀察心自在樂禪樂」：有說心樂是慧樂，禪樂是定樂。《智度論》說：『納衣行乞食，動止心常一，一切諸法中，皆以等觀入』，從『動止心常一』看，好像是定樂；從『皆以等觀入』看，應說是慧樂，所以這是慧樂，不能看成定樂。禪樂，是修色界四禪定而感受的妙樂。定能攝心向內，不被外境所牽，使心向外流散，長期的這樣修學，逐漸的生起輕安，就可得到禪樂。印順大師的《講記》中，有作這樣的解說：『心自在樂，是心離煩惱，心得解脫而有的離繫樂。禪樂是修四禪所得的現法樂住。心自在樂，慧解脫阿羅漢能得；得現法樂住的禪樂，即俱解脫阿羅漢』。我以為這一解說，不但非常的好，且更契合經義。如將心自在樂，解為四禪定樂，當就與經義不相應。

五、「觀察阿羅漢辟支佛大力菩薩聖自在通」：二乘及大力菩薩，都是已得意生身的聖者。因而他們，或能引發種種神通，隨意無礙得大自在，或通解諸法能得自在，名為聖自在通，或聖自在聖通，就是指的神通，因為有了各種神通，就可自在隨意變化，要想怎麼樣就可怎麼樣，不會受到任何阻塞障礙。佛法通常雖說有六神通，但最重視的是第六漏盡通，因這已經捨離一切有漏事，不會再為煩惱所惱所染污，而且這唯佛教三乘聖者所得。至於餘五神通，是共世間的，沒有什麼希奇。在此成問題的，就是二乘已經證得無學果位，為什麼現亦說在入大乘道因中？當知這兒說的二乘聖者，是約迴小入大者說，不是指入無餘涅槃者說，所以亦特攝在淨因之中。

如上所說的五種巧便觀，後三種的觀察，重於二乘及大力菩薩的行證，無論從那方面說，都沒有得到究竟，如對這些作究竟想，那就大錯特錯，所

以要正觀察。到了「此五種巧便觀」得到「成就」，是即名為隨順法智。

不錯，只是這樣的觀察，還沒有得到究竟，然怎樣才得究竟，需要再加以說明：佛說「於我滅」度以「後，未來世中，若我弟子」，有能「隨」順於「信」，且使「信」心「增上」，進而「依於明信，隨順」五善巧觀的「法智」，如是一步一步的進修，就能漸漸得到究竟。得到什麼究竟？那就是「自性清淨心，彼為煩惱染污」，本是甚深最甚深，確是難以了知的，可是，由於五種巧觀的成就，有了隨順法智，證信自性清淨，對之決了無疑，是就「得」到「究竟」。如「是」於『自性清淨心，彼為煩惱染污』的深義，能夠達到「究竟」，就是「入大乘道因」。《勝鬘經寶窟》卷下說：『此名佛果為大乘道，彼究竟者，能入彼乘，名入大乘，與佛作因，名大乘因』。

戊三 結

信如來者，有如是大利益，不謗深義。

佛法以信為入門的初階，為佛子者，首當具有純潔無疵的淨信，因為有了純潔的淨信，才能得到佛法的利益，假使沒有純潔的淨信，縱有佛法的無邊大益，在你也是無法受用的，亦即根本不可能得到的。所以現在說：如有「信如來」的教說，再由信而明解而證悟，都是從信所得的利益。信佛言教，既「有如是大利」大「益」，當就「不」會毀「謗」如來所說甚「深」的法「義」，可見信是極為重要的。因為，『佛弟子對於佛法的不斷努力，一貫的本於純潔無疵的淨信。這樣的信心現前，能使內心的一切歸於清淨，所以譬喻為「如水清珠，自淨淨他」。這樣的純潔心情，為修學正法的根基，一切德行依此而發展』。

丁二 勝鬘說

戊一 請說

爾時勝鬘白佛言：更有餘大利益，我當承佛威神，復說斯義。

「爾時」，是指如來說了信心得大利益以後的時候。於是「勝鬘」稟「白佛」陀「言」：除了你老所說信心利益以外，「更有」其「餘」的極「大利益」，是不能不說的，現「我當承佛」的「威神」加被之力，再來說這大

利益事，所以說「復說斯義」。這是勝鬘的請說，所以要承佛力的加被。因為信心所得的利益，只是屬於自利的，現在所要說的更大利益，則是屬於利他的。唯有自利利他的兩利圓滿具足，方是一乘大法的特色。

戊二 許說

佛言：便說。

勝鬘既然請求更說餘大利益，「佛」也就對勝鬘「言」：好，你要更說斯義，那你現在「便」可自由的宣「說」，我會給你加被，使你完成心願。

戊三 正說

己一 讚歎三善

勝鬘白佛言：三種善男子善女人，於甚深義，離自毀傷，生大功德，入大乘道。何等為三？謂若善男子善女人，自成就甚深法智；若善男子善女人，成就隨順法智；若善男子善女人，於諸深法不自了知，仰推世尊：非我境界，惟佛所知。是名善男子善女人仰推如來。

「勝鬘」得到佛陀慈悲許說，立即稟「白佛言」：有「三種」學佛的「善男子善女人」，對「於」自性清淨心的「甚深」法「義」，能夠得到三大利益：㈠、「離自毀傷」，是說深信如來所說的法義，不論了解不了解，對之都相當尊敬，決不會予以毀謗，或作顛倒的解說，是為遠離毀傷自己，不致造下謗法的重業，以自己來毀傷自己。㈡、「生大功德」，是說對佛所說的深義，予以正確的了解以後，進而照所了解的深義，如實修習自利利他的六度四攝的菩薩大行，於是出生廣大無邊的功德。㈢、「入大乘道」，是說對佛所說的深義，從純潔的信仰而得如實的了解，由如實的了解而依以切實踐行，以是成就趣入大乘的道因。「何等為三」是問。意問所說三種善男子善女人，究是指的那三種？請為說明！

講到三種人：㈠、「謂若」有諸「善男子善女人，自」己已經「成就甚深」的「法智」。這類人，是指對於甚深法義而得究竟的初地以上的菩薩。因已成就甚深法智，對於自性清淨不為煩惱所染的微妙道理，能夠悟證不生誹謗。㈡、「若」有諸「善男子善女人」，已經「成就隨順法智」。這類人

，是指前作五種善巧觀行而得成就的解行地菩薩。因已成就隨順法智的行者，雖還沒有悟證甚深如來藏自性清淨心，但能了解甚深的一乘妙義。㈢、「若」有諸「善男子善女人」，對「於諸」甚「深法」義，由於自己的智慧不夠，「不」能「自」己對之有所「了知」，但能做到『不知為不知』，並沒有妄自高大的以為自己了不起，還能「仰推世尊」，是為解行前的信位菩薩。這類人，承認這種甚深法義，確是「非我」所能了知的「境界」，可是並不因為自己不知，就否定什麼人都不知，事實佛是完全了知的，所以說「惟佛所知」。佛如實知而又如實的說出，我是佛的弟子，當如佛說而信，因為諸佛所言，絕對無有異的，「是名善男子善女人仰推如來」，亦即是隨信行的行者。

在此所當知道的：前面佛陀所說，先說信增上，次說隨順法智，最後說得究竟，明顯的是從劣說到勝；現在勝鬘所說，先說成就甚深法智，次說成就隨順法智，最後說到唯信不知，明顯的是從勝說到劣。佛與勝鬘為什麼有這不同的說法？佛之所以從劣說到勝，是約一人次第進修，分為三個淺深層次；勝鬘所以從勝說到劣，是約多數有情差別，分成三類不同的人。因而，兩者不同的說法，並沒有什麼差別！印順大師的《講記》中說：『這三類人，雖有程度的淺深，但都能得到上面所說的三大利益。也可以說：成就信增上，能離自毀傷；成就隨順法智，能生大功德；成就甚深法智，能入大乘道』。

己二 降伏餘惡

除此諸善男子善女人已，諸餘眾生，於諸深法，堅著妄說，違背正法，習諸外道腐敗種子者，當以王力及天龍鬼神力而調伏之。

前是讚歎三善，此是降伏餘惡。意謂「除此」前說三種「善男子善女人」而外，復有「諸餘」需要降伏的頑劣「眾生」，向來對「於」佛所說的「諸」有甚「深」的「法」義，雖是本所不知本所不見，亦即一點認識都沒有，但卻「堅」固的執「著」他的「妄說」，以為他的妄說是很對的，因而「違背」如來所說的「正法」。是個怎樣違背正法的妄說？『如佛說無我如來之藏，

他們卻說有實在的自我；佛說大般涅槃有常樂我淨的四德，他們卻執為是無常不淨苦無我』；佛說諸法都是緣起無自性空，他們卻要執著有實在的諸法。諸如此類，不是違背正法是什麼？他們所以這樣堅執自己的妄說，並且把這妄說說成最高的真理，引導眾生走上邪知邪見的歪路，原因他們是「習諸外道」的「腐敗種子」，經常受諸外道錯誤思想的熏習，於是『堅固執著，隨起言說，唯此諦實，餘皆愚妄』。

如是不離無明的愚痴顛倒的凡外眾生，由於成為腐敗種子，所以永在生死苦海輪迴不息。所謂腐敗種子，是說這類眾生，本有佛性種子，可生菩提之芽，現因長期受到邪知邪見的熏習，使那本有佛種，不能生菩提芽。為了化導這類眾生，應該設法予以降伏，所以說「當以王力及天龍鬼神力而」加「調伏」，使之捨邪歸正，開發本有佛性，堪以紹隆佛位。當以王力調伏，是『在世間的顯露邊，藉王臣的權勢，運用政治力量來降伏他們，或驅逐，或禁閉』，使他們捨邪歸正，走上佛法的正道。當以天龍鬼神力調伏，是『還有在秘密方面，以天龍八部鬼神的力量，來降伏他們，使他們捨邪歸正，走上佛法的正道』。如是調伏這類有情，就可完成利他的功德。

種子腐敗的凡外眾生，以度化眾生為己任的佛菩薩，從來不捨棄他們，仍要設法去感化他們，因為他們雖一時走上錯誤的道路，但只要以正當方法予以感化，必然會轉過頭來走上正覺之路，終於達到成佛的目的。不過佛菩薩的感化眾生，所用方法不完全相同的：有時用柔軟苦切的語言，慢慢的說服眾生；有時用幽顯的威勢之力，予以強有力的降伏。現在這類惡性成型的眾生，對他說什麼有意義的道理，他總是不會接受的，唯有用威勢之力，始能使他們降伏，所以這裏特說用王力等。

戊四 證說

爾時，勝鬘與諸眷屬頂禮佛足。佛言：善哉！善哉！勝鬘！於甚深法方便守護，降伏非法，善得其宜，汝已親近百千億佛，能說此義。

「爾時」，即「勝鬘」說完經的時候。為了感謝佛陀對她的慈悲攝受，為了報答佛陀加被她說法圓滿的恩德，特率領同來的「諸眷屬」，向佛辭行

，「頂禮佛足。佛」見到勝鬘一行，來向他老禮謝，自己又將回到祇樹給孤獨園，乃乘這個最後機會，特再讚歎勝鬘「言：善哉！善哉」！你這樣的護正摧邪，實在是太好太好了！「勝鬘」！我對你說：從今以後，你「於甚深」的「法」義，應要好好的「方便守護」，隨順眾生的機宜，「降伏非法」的惡人，做得恰到好處的「善得其宜」。不但不讓正法被破壞而毀滅，同時亦可挽回腐敗種子，入於佛陀的正法之中。『原來，護法是有兩方面的：如信受佛語，依佛說去修學證入，攝受眾生入正法中，這是正常的守護佛法。另外還有不得已的方便守護，即為了降伏腐敗種子，不得不如此』。最後，佛再對勝鬘說：「汝」不是一個初發心的學佛者，而是在過去生中，「已」經「親近」了「百千億」這麼多的「佛」，才「能說」出「此」甚深的「義」理，不然的話決說不出這番道理！

從『如來妙色身』句起，直到『能說此義』句止，是本經的正宗分，可說已經告一段落，以下是講流通分。

卷005

甲三 流通分

乙一 付囑流通

丙一 勝鬘流通

爾時，世尊放勝光明，普照大眾，身昇虛空，高七多羅樹，足步虛空，還舍衛國。時勝鬘夫人與諸眷屬，合掌向佛，觀無厭足，目不暫捨，過眼境已，踊躍歡喜，各各稱歎如來功德，具足念佛還入城中，向友稱王稱歎大乘。城中女人，七歲已上，化以大乘。友稱大王，亦以大乘化諸男子，七歲已上，舉國人民，皆向大乘。

佛陀每次說法，特別是說大乘法，不是專為利益現前聞法大眾，而是還要利益未來一切眾生，所以特別付囑流通，希望這個大法，永遠流傳下去，不要有所間斷。本經所說流通，分為兩大段落，就是勝鬘流通與如來流通。

此段經文，是明勝鬘流通。勝鬘所以流通此經，因在佛前宣說一乘大法，得到佛陀慈悲為之印證，知道這法是有益於眾生的，而且從佛放勝光明中，雖沒有明說要她流通，但已知佛是希望她流通的，所以不特此後要不斷的弘揚這大法，而且回到城中立刻展開宣傳一乘大法的工作。

「爾時」，是指佛陀讚許證說勝鬘所說以後的時候。佛原住在舍衛國的祇樹給孤獨園，因應勝鬘的致敬感念，特普放清淨的光明，運用應有的神足通，來到阿踰闍國弘揚佛法。現在弘化事畢，「世尊」又「放」殊「勝光明，普照大眾」，好像來時放淨光明一樣。來時放光，是為加被勝鬘宣說一乘大法，去時放光，是為囑付勝鬘流通一乘大法，是以佛陀放光，都是有其慈意，不是無因無緣。來時佛是乘空而來，現在要回去時，亦是「身」體漸漸的從地上「昇虛空，高」達「七多羅樹」的高度。《勝鬘經寶窟》卷下說：『初應從空而來，今說經竟還乘空而去。乘空而來，蓋不來而來，來無所來；乘空而去，此是不去而去，去無所去』。多羅樹，是貝多羅樹的簡稱。有說此方無不翻，有說可譯為肘，就是從肘到中指盡的地方，約七尺的樣子。一多羅樹高七尺，七多羅樹共約四十九尺，亦即五十尺左右高。樹的質地很堅固，樹葉長得多而密，樹下好像一間房子，雖下很大很久的雨，沒有一些雨點侵入。樹葉乾了可以刻字，古時經典的流傳，就是將字刻在貝多羅樹葉上，紮成一卷一卷的予以保存。佛身昇上虛空以後，「足步虛空」，運用神足通力，履行於虛空中，回「還舍衛國」去。所以運用神通，足步虛空而回，不是佛陀好為表現，而是令眾生起敬信，誠意奉行一乘大法。

當佛足步虛空回去「時，勝鬘夫人與諸眷屬」，看到佛陀這樣安然的在空中行走，就很恭敬的「合掌向佛，觀」佛的相好莊嚴，「無」有「厭足」的，「目不暫捨」的，一直在看，大有不忍佛陀就這樣快的離去。像這樣的觀佛，觀到「過」了「眼」所能見的「境」界，到見不到佛陀為止，想像她們是怎樣的尊敬佛與愛慕佛，認為能親近到佛，並且得到佛陀的開示，確是極為希有難得的。

勝鬘及諸眷屬，恭敬的送佛回國以後，雖感到當下是一片空虛，但想到剛才聽聞到一乘大法，所以個個仍「踊躍歡喜」的，感到心中有著無限的法

喜，而且這都是佛陀所帶給自己的，所以她們「各各稱歎如來」的不可思議「功德，具足」想「念佛」的相好，明記佛所付囑。印順大師的《講記》中說：『念佛，不但是口頭誦持。念，是內心的明記不忘；時時繫念著佛，名為念佛。對佛有完全的了解繫念，方是具足念佛。這有四種：㈠、念佛名號，這是極淺的。㈡、念佛相好，這也還是形式的。㈢、念佛功德，即佛所成就於內的，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，即觀法實相。以本經說，攝受正法，般涅槃，無作滅諦，如來藏，如來法身等，都是攝得功德的實相念佛』。所以這裏說的具足念佛，應當特別重視！

勝鬘目送如來去後，便從王宮「還入城中」，首先向她的夫君「友稱」大「王，稱歎大乘」佛法的殊勝。友稱大王是個有宿根的人，聽了大乘佛法的殊勝，立刻就深信佛，如法奉行大乘。從此，夫婦共弘一乘大法，化導全國每個人民。如「城中」的「女人」，凡是「七歲已上」的，都由勝鬘「化以大乘」，而「友稱大王，亦以大乘」法「化諸男子」，使「七歲已上」的男子，亦都信學佛法。友稱是國王，勝鬘是王后，帝王帝后都熱心於大乘佛法的教化，所以沒有經過好久時間，阿踰闍國的「舉國人民」，不論是男是女，是老是少，悉「皆」趣「向大乘」，奉行大乘，以大乘佛法為每個人民，修養身心的唯一準則，成為佛化國家，並使國家達於無比的隆盛！

丙二 如來流通

丁一 重說經文以付囑

戊一 集眾

爾時世尊入祇洹林，告長老阿難，及念天帝釋，應時帝釋與諸眷屬，忽然而至，住於佛前。

「爾時」，指佛回到舍衛國的時候，佛一回到舍衛國，立即「入祇洹林」。洹是印度話，中國譯為林，應名祇林，或名祇園。佛在阿踰闍國與勝鬘，共同弘通的一乘大法，祇洹林的大眾，並沒有聽到，所以這時佛特集眾，重行扼要的加以宣說，使祇林大眾亦聽到這大法。

首先「告」訴「長老阿難」：長老是一種客氣的稱呼，顯示其人的道高德重。阿難是佛的從弟，中國譯為慶喜，因他是佛成道日生，為最值得慶喜的佳事，所以得這含有紀念性的名字。在佛的弟子中，他屬多聞第一，又是佛滅結集經藏的人，有受持如來的經典，傳布流通的重責大任。佛告阿難，不但付囑他將此大法流行於人間，並且令他召集祇林的比丘大眾，以便來聽佛說大法。

同時佛又心「念天帝釋」。印度叫做釋迦提婆因達羅，亦有說為釋迦因陀羅提婆，現在簡譯為天帝釋，義譯為能天主，是三十三天的天王。在諸天中，帝釋與佛法的關係最為密切，因他居住在須彌山頂，較為接近人間，所以佛在人間，為諸大眾說法，時來聽佛說法。『由於他，須彌山頂的夜叉群——執金剛神，都受持佛法，護持流通』。龍樹大士曾這樣說：人間佛法的流通，在出家的佛弟子中，佛陀大都付囑阿難；天上佛法的弘傳，在在家的佛弟子中，佛陀大都付囑帝釋。由於這樣的關係，所以現在佛陀，特告阿難及念天帝釋。

入祇洹林是身業，告命阿難是口業，心念天帝釋是意業，是為佛的三輪不思議化。在佛陀心念天帝釋的當兒，「應時，帝釋與諸眷屬」，亦即率領天龍八部，「忽然而至」祇洹林，「住於佛」的面「前」，聽候佛的付囑，佛一起念，天帝釋為什麼會立即而至？是即所謂聖心相鑒，感應道交，不可思議的境界，不能以我們的凡情測度。

戊二 說經

爾時世尊，向天帝釋及長老阿難，廣說此經。

「爾時」，指人天大眾齊集祇洹林的時候。「世尊」看到人天大眾都已來到，立即「向天帝釋及長老阿難」，並諸齊集人天大眾，「廣」為宣「說此」勝鬘「經」。佛之所以廣說此經，目的在於使阿難及帝釋，聽了這一乘教典後，或於人間，或於天上，流通此一乘大法，使每個聽到這大法的，都能得到一乘大法的利益。

戊三 付囑

己一 付囑帝釋

說已，告帝釋言：汝當受持讀誦此經。憍尸迦！善男子善女人，於恆沙劫修菩提行，行六波羅密，若復善男子善女人，聽受讀誦，乃至執持經卷，福多於彼，何況廣為人說？是故憍尸迦，當讀誦此經，為三十三天分別廣說。

前已廣為說經，現正付囑流通。先付囑帝釋，再付囑阿難。《勝鬘經寶窟》卷下說：『前為說令其解，今付囑使其化他；又前說令其然燈，今付囑令其傳燈；又前為說生其智慧，今付囑生其功德；又前為說明佛是善知識，今顯菩薩是善知識也』。佛陀廣為「說」經「已」後，就又「告」訴「帝釋言：汝當」盡你所有的力量，「受持讀誦此」勝鬘「經」。受是領受於心，持是憶念不忘。領受，由於淨信的力量，憶持，由於正念的力量。對照經本以微妙音聲宣唱名讀，離開經本以微妙音聲宣唱名誦。常時讀誦經典，為聞法者應有的初步工夫，因多讀誦經典，不特易於憶持不忘，而且易於領會其中的義理。

到此，佛再叫聲「憍尸迦」！憍尸迦，是帝釋的別名，因帝釋前生姓憍尸迦。如龍樹說：『過去時波羅奈國，有婆羅門姓憍尸迦，聰明多智』，就是指此，從因得名。佛對天帝釋說：假定有諸「善男子善女人，於恆」河「沙劫」這麼久的時間中，「修菩提行，行六波羅密」，其所得的殊勝功德，當然是不可限量的。但「若復」有諸「善男子善女人，聽」聞、「受」持、「讀誦」此《勝鬘經》，「乃至」暫時的以手「執持」此「經卷」，那他或她所得的「福」德，是就「多於彼」修菩提行，行六波羅密的善男子善女人，亦即所得功德超勝於他，「何況」更進一步的「廣為」他「人」宣「說」？其所得的福德，自是更為廣大殊勝！

印順大師的《講記》中說：『行菩薩行，修六波羅密的，也必是從受持讀誦大乘經而來，為什麼不及受持讀誦本經呢？這不外乎當機讚歎，勸發受持而已。也可以說：有發菩提心而修菩提行的，不知眾生有如來藏性，不能決定能不能成佛，雖修廣大菩提行，還未到達不退位，可能會退為小乘。如聽了如來常樂我淨、如來藏、大涅槃，那就決定趣入大乘，不再退失。久修

大行而還可以退的行者，比之聽聞而已不再退轉，決定趣入一乘的行者，當然是不及多多』。是以受持讀誦一乘大教的人，自然是很殊勝的。

還有說修菩提行的有二類人：一、專門重視事相的修行，如修事六度的菩薩。二、了達生死即涅槃的行者，所修諸行能與法空性相應。如本經所說的攝受正法，是就勝於偏重事行而修。以「是」之「故」，佛又叫聲「憍尸迦」說：聽受讀誦乃至執持此《勝鬘經》卷，以及廣為人說，既有這樣大的殊勝功德，那你應「當讀誦此」勝鬘「經」，並在你的善法堂中，時「為三十三天分別廣說」此經，讓諸天眾也能得到這一乘大法的殊勝利益。

己二 付囑阿難

復告阿難：汝亦受持讀誦，為四眾廣說。

佛囑天帝釋受持讀誦及為諸天廣說後，「復告阿難」說：「汝亦」應當「受持讀誦」此《勝鬘經》，「為」人間的比丘、比丘尼，優婆塞、優婆夷「四眾」弟子，分別「廣說」此經，使人間的佛弟子，也能得到此一乘法的法益。

丁二 列舉經名以付囑

戊一 出經名

時天帝釋白佛言：世尊！當何名斯經？云何奉持？佛告帝釋：此經成就無量無邊功德，一切聲聞緣覺，不能究竟觀察知見。憍尸迦！當知此經，甚深微妙，大功德聚，今當為汝略說其名，諦聽諦聽，善思念之。時天帝釋及長老阿難白佛言：善哉！世尊！唯然受教！佛言：此經歎如來真實第一義功德，如是受持。不思議大受，如是受持。一切願攝大願，如是受持。說不思議攝受正法，如是受持。說入一乘，如是受持。說無邊聖諦，如是受持。說如來藏，如是受持。說如來法身，如是受持。說空義隱覆真實，如是受持。說一諦，如是受持。說常住安隱一依，如是受持。說顛倒真實，如是受持。說自性清淨心隱覆，如是受持。說如來真子，如是受持。說勝鬘夫人師子吼，如是受持。

天帝釋聽完此經，受慈命流通此經，認為這是自己應盡的責任，理當遵照佛陀的慈命去做，但本經應叫什麼名字？又當怎樣的如法奉持，佛並沒有開示我們，對此還不怎樣明了，得請佛陀再為開示。所以「時天帝釋」復「白佛言：世尊」！你老對我們所廣說的此經，應「當」以「何名」稱來稱說「斯經」？又應當「云何奉持」此殊勝法門？佛說每一部經，特別是說大乘經，說到相當的時候，必有聽眾提出是何經名以及如何奉持，請示佛陀，佛陀亦必為之解說。如是說明經名及奉持：㈠、讓聞法大眾，知道這是什麼法門，與其餘的法門究有什麼不同；㈡、因所說經文很長，開顯義理又極繁多，聽後不一定都能記得，所以特略舉出這經名，讓聽眾能憶持全經要義，不致聽後茫然一無所知。所以問答經名以便受持，確是極為重要。

「佛」應天帝釋的請問，就「告」訴「帝釋」天說：「此」勝鬘「經」所說法門，因為重在佛的一乘果德，所以「成就」了「無量無邊」這麼多的「功德」。如是具諸功德的殊勝法門，不說具縛凡夫不能測知，就是「一切聲聞緣覺」的二乘聖者，亦「不能究竟」的予以「觀察」，自亦不能究竟的了「知」，究竟的證「見」。為什麼？「憍尸迦」！汝「當」了「知此」勝鬘「經」所說的義理，是「甚深」最甚深，「微妙」最微妙的，而且是諸「大功德」的積「聚」處。試看本經的開始，從勝鬘夫人的發心歸依，在佛陀面前的發三大願，接著修菩薩的廣大行，一直到廣談佛果位上的種種果德，無一不是無邊功德的集成。內容既是這樣的無比豐富，其所要安立的名稱，從各個不同的角度表達，自然是也很多很多的。不過，現「今」我不能為你說那麼多，「當為汝略說」此法門的「名」字，你們應當「諦聽諦聽！善思念之」！換成白話說，就是要好好的攝心靜聽，聽了以後，還要依名如理思惟，咀嚼經中所含蘊的深義，對任何論題都不要隨便的忽略過去！

當「時，天帝釋及長老阿難」，得到佛陀慈悲允為略說經名，就很歡喜的同「白佛言：善哉」！太好了！「世尊」！你老這樣的慈悲，我們「唯然」謹「受」你老的「教」言。唯然，是允諾的意思，而且答應得很快；受教，是接受如來的教言，以求從中得到廣大的教益！

佛應請說出經名，各經經名多少不同；有的經典只說一個經名，如《金剛經》，有的經典說有三個經名，如《藥師經》，其他經典的經名，或多或少沒有一定。本經則說有十五個經名，可說是特別多的，而且每說一個經名之後，都要聞法大眾，一一『如法受持』。佛所說的十五個經名，是就經中的各個重要論題，安立各個不同的名稱，果能記住這些重要論題的名稱，對於全經內容也就可以思過其半。至於為什麼如是次第宣說，大可不必追求，因為只是說出某個論題的大意。古來大德講註此經，依此經名分十五章，使諸聽眾或讀者，不但可以得到一個清楚而又深刻的概念，並且明瞭的知道經文的各個段落，便於如法的受持不忘，實不失於一大方便。現依經名次第，略為說明如下：

㈠、「此經」名為稱「歎如來真實」功德的「第一義功德」，如前勝鬘稱歎如來無量無邊的殊勝功德。頌說：『咸以清淨心，歎佛實功德』等。㈡、此經名為「不思議大受」，就是勝鬘在佛前所受的十大受，每受都說從今日起直至菩提，常能守持不犯。㈢、此經名為「一切願攝大願」，就是勝鬘於得戒後，復發三大願利益安慰一切眾生，而所發的這三大願，能將所有菩薩所發的一切大願，無不攝盡無餘。㈣、此經名為「說不思議攝受正法」。從此以下的各個經名，上面都冠一個說字。『因為以上是勝鬘自己的事，此下才是勝鬘說法。從廣義說，全經都是攝受正法。約狹義說，指宣說大乘——攝受正法即正法，攝受正法即波羅密，攝受正法即攝受正法者等』。從此開始說法，所以用一說字。㈤、此經名為「說入一乘」，是明一乘究竟果，顯示小乘果的不究竟，因而會三乘歸一乘，說小乘只了分段生死，尚有變易生死在，因而還有恐怖，不能為真歸依，唯佛是真正歸依處。㈥、此經名為「說無邊聖諦」，『無邊即無量，這應總指如來境智，自聖智聖諦以下，一直到抉擇四諦宗一諦』。

聖諦是指無作四諦，而這唯佛究竟了知，既不是聲聞緣覺諦，亦不是聲聞緣覺的功德。㈦、此經名為「說如來藏」，如來藏是真如的別名，被煩惱纏時名如來藏，離煩惱纏時就名真如，如來藏而實不離煩惱藏的。㈧、此經名為「說如來法身」，為無量煩惱藏所蓋覆的如來藏，是就因位而得名的，

假定離諸煩惱的雜染，顯出清淨無垢的法界，為一切功德之所依止，稱為法身，亦名出無量煩惱藏法身，是就果位而得名的。㈨、此經名為「說空義隱覆真實」，這有兩種說法：一、是說空如來藏。真實為如來藏性，如來藏雖為煩惱之所隱覆，但從來不與煩惱相應，所以說之為空。隱覆真實的煩惱，好像黑暗一樣，真實不與煩惱相應，顯示猶如光明，兩者是相互敵對的。有光明時就沒有黑暗，黑暗來時光明就暫隱。二、如來藏甚深最甚深，不是二乘人的空智所能了知的，二乘人的空智，只能在無常、苦、無我、不淨上轉，不能真正的見到如來藏性。如來藏為空智之所隱覆，所以說為空義隱覆真實。七、八、九三個經名，雖各有它所詮顯的意義，而實都是無邊聖諦的一分。

㈩、此經名為「說一諦」，就是一滅諦。四諦中的苦、集、道三諦，是無常的，是虛妄不究竟的，一滅諦是常的，是真實究竟的。虛妄不究竟的三諦，是非諦非常非依，真實而究竟的滅諦，是諦是常是依。(十一)、此經名為「說常住安隱一依」，一依，如前經說：『一依者，一切依上，出世間上上第一義依，所謂滅諦』。如來為攝化愚法眾生，把四諦說為四依，在四依中，唯一滅依，為最殊勝，因它是常住真實法。(十二)、此經名為「說顛倒真實」，顯示如來藏是顛倒真實所依。如來藏是生死流轉的所依，假定有說生死不是依如來藏有，那就是顛倒；如來藏是涅槃還滅的所依，假定有說涅槃是依如來藏有，那就是真實。還有一種說法：說依如來藏有生死涅槃，這是真實的善說；說離如來藏而依我等有生死涅槃，是即不真實的倒說。或說『即隨身見的眾生起二見，與起四顛倒及空亂意的眾生，迷如來的法身涅槃，偏執無常苦無我不淨的四倒；聞佛說法身如來藏性，即是真實』。(十三)、此經名為「說自性清淨心隱覆」，顯示如來藏，除了本身這個名稱，還有其他的四種異名，如法界藏等。

以此說明如來藏的自性，是清淨而不是染污的，縱然為客塵煩惱及上煩惱所染，但如來藏仍是自性清淨，並沒有隨它們的所染，失去本來的清淨自性。(十四)、此經名為「說如來真子」，顯示於佛法身得正見者，名為是佛真子，因是『從佛口生，從正法生，從法化生』。(十五)、此經名為「說勝

鬘夫人師子吼」。以廣義說，全經都是勝鬘師子吼，因本經是勝鬘所宣說的；約狹義說，如此章後面經文有這樣說：『諸餘眾生，於諸甚深法，堅著妄說，違背正法，習諸外道，腐敗種子者，當以王力及天龍鬼神力而調伏之』，是為勝鬘夫人師子吼。

在這十五個經名中，前四名是顯一乘妙行；說入一乘是顯一乘極果；從第六名至第十三名，顯示一乘勝境；最後兩個經名，是顯修學一乘妙行的行人。

戊二 囑流通

己一 付囑

復次，憍尸迦！此經所說，斷一切疑，決定了義，入一乘道。憍尸迦！今以此說勝鬘夫人師子吼經付囑於汝，乃至法住，受持讀誦，廣分別說。

前文已出經名，現在付囑流通。「復次」，佛又叫聲「憍尸迦」！當知「此經所說」的法門，能夠「斷」除「一切」的「疑」惑。『如二乘能不能成佛？菩薩會不會退墮』？關於這些問題，向來有所疑惑，現因經中說一切眾生有如來藏，三乘皆得入於一乘，這些疑惑皆為斷除，不必再為這些問題之所困擾！既斷一切疑惑，此經自是「決定」真實究竟「了義」教說，佛法行者，果真依之而行，必定皆得趣「入一乘道」，不會徘徊在二乘道中。本經有著這樣的重要性，所以佛特以本經付囑天帝釋。叫聲「憍尸迦」！然後對他說：現「今」我「以此說勝鬘夫人師子吼經，付囑於汝」，希望你從今以後，「乃至」佛「法」仍然「住」在世間的時期，都應當「受持讀誦，廣」為天人以及一切眾生，加以「分別」解「說」，使諸眾生皆能得到此經的法益，千萬不要辜負我今日對你的付囑！

己二 受囑

帝釋白佛言：善哉！世尊！頂受尊教。

「帝釋」受到佛的付囑，立即稟「白佛言：善哉」！好極了。「世尊」！我當「頂」戴「受」持如來的「尊教」，將此大法一直流傳下去，以利益未來無央數的眾生，請佛不要以此為慮！

乙二 大眾奉行

時天帝釋，長老阿難，及諸大會，天，人，阿修羅，乾達婆等，聞佛所說，歡喜奉行。

流通分分兩大段，付囑流通已經講完，現在來說大眾奉行。在天帝釋向佛表示頂受尊教完畢的「時」候，「天帝釋」與「長老阿難，及諸大會」中的諸「天」並「人」，還有「阿修羅、乾達婆等」的八部眾，聽「聞佛」陀「所說」，個個生大「歡喜」，悉願依教「奉行」。

天即三界諸天的天子，在生死流轉中，屬於善趣，不論在那方面，都比人間更為勝妙。人即人間的僧俗四眾。人類是極其尊貴的，諸如出家，了生死，成佛，唯有人類始有可能，所以做人，特別是做個學佛的人，應生希有難得之心！阿修羅，亦有譯為阿素洛，義譯為非天，是說此類眾生，有天人的福報，無天人的德行，多行諂詐猜疑，所以名為非天。乾達婆，亦有譯為健闥縛，義譯為尋香，就是作樂神，能為天人奏樂作樂。此作樂神，不食酒肉，唯求香以資自己的生命，所以名為尋香。又能從自身中放出香味，所以名為香神。牠是奉侍天帝釋而司奏伎樂，但只能奏出一般的俗樂，與緊那羅所奏的法樂不同。

『等』是等於其餘的夜叉、迦樓那、緊那羅、摩睺羅伽、龍的五部眾。夜叉，有譯為藥叉羅剎婆，義譯為能噉鬼、捷疾鬼、勇健、輕捷等。約牠能食噉人，說名能噉鬼；約牠行動的迅速，說名捷疾鬼；約牠能自如的飛行空中，名為勇健，有地行夜叉，空行夜叉，天行夜叉的三類。迦樓那，有譯為揭路荼，依義，或譯為金翅鳥，或譯為妙翅鳥。居四天下的大樹上，兩翅相去三百三十六萬里，鳥翅有種種寶色莊嚴，以龍魚為牠的食品。《增一阿含經》說：『日別食一大龍王，五百小鳥，達四天下，周而復始，次第食之』。緊那羅，或譯為緊捺羅、緊陀羅、甄陀羅、真陀羅、緊捺洛等。舊譯為人非人，或譯為疑神，因看起來好像是人，但頭上有角，人們見了，生起似人非人的疑念，故得此名。新譯叫做歌神，能為帝釋天奏樂，但牠所奏的是法樂，與乾達婆所奏的俗樂不同。慧琳《音義》十一說：『真陀羅，古云緊那羅

，音樂天也。有美妙音聲，能作歌舞。男則馬首人身能歌，女則端正能舞』。摩睺羅伽，有譯為摩呼洛伽，義譯為大蟒神。因其形態，是人身蛇首，所以名為蟒神。有譯為大腹行，因其是以胸腹行走得名。龍是中國話，印度叫做那伽。《智度論》說：『那伽，秦言龍』。龍之為物，身長無足。《善見論》十七說：『龍者，長身無足』。為八部眾之一，有神力，能變化雲雨。天臺《輔行》四說：『龍得小水，以降大雨』。慈雲之《天竺別集》上說：『天龍一鱗蟲耳。得一滴之水，散六虛以為洪流』。如上所說，是為天龍八部，人非人等，當時亦參預法會，聽聞如來說此大法，不特皆生大歡喜心，並且皆願依教奉行。

最後，謹將印順大師《講記》的總結錄此，以供參攷。『本經所說的教義，雖簡略而極重要，可與其他教典相互研讀。如說一乘，可研究《法華經》。說如來藏為生死涅槃依，可研究《楞伽經》。說如來果德、法身、涅槃，可研究《大涅槃經》。發願受戒，可讀《菩薩本業瓔珞經》等。一乘佛教的重要論題，本經都略有論到，可作真常大乘的概論讀』！本經既有這樣的重要性，且所包含的論題很多，是以佛法行者，對此不得不善為聽聞，更不得不善為學習以求深入！