胜鬘经讲记

印顺法师

卷001

——民国四十年夏在香港屯门净业林讲——

悬论

一 叙大意

《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》，简称《胜鬘经》，为真常妙有的大乘要典。《法华经》、《涅槃经》、《楞伽经》等经的要义，本经都包含得有。在南北朝时代，流通极广。今先以三义，来略明本经的要义：一、平等义，二、究竟义，三、摄受义。

一、平等义：大乘佛法有一名句：「一切众生皆得成佛。」这句话，是极深刻、极伟大的。一切众生都可以成佛，这是不简别任何人的，人人都可以成佛的。在六道中轮转的其他众生，无论如何，也终于会有修学佛法的能力，达到成佛的目的，不可说这些众生可以成佛、那些不可成佛，而是普为一切众生的，所以佛法极其平等。比之一般，佛法才是真正的大平等、究竟的真平等。佛法虽是为一切众生的，一切众生皆成佛的，但仍以人类为本；其他众生，要到人的地位，才能发心修学而成佛。所以唐朝裴休的〈圆觉经序〉说：佛法是遍为一切众生的；然其真能发菩提心的，唯在人道。以人言人，佛法是不简别什么人的，约本经作三点来说：

(一)、出家与在家：佛法有出家与在家的两类。有以为佛法是出家人的，或出家众是特别重要的。其实，约大乘平等义说，学佛成佛以及弘扬正法、救度众生，在家与出家，是平等平等的。像本经的胜鬘夫人，就是在家居士，她能说非常深奥、圆满、究竟的法门。若说大小乘有什么不同，可以说：小乘以出家者为重，大乘以现居士身为多。维摩居士，中国的学佛者，都是

知道的，他是怎样的方便度众生呀！考现存的大乘经，十之八九，是以在家菩萨为主的，说法者不少是在家菩萨，而且也大多为在家者说。向来学佛者，总觉得出家胜过在家，然从真正的大乘说，胜过出家众的在家众，多得很。有一次，文殊与迦叶同行，文殊请迦叶前行说，你是具戒、证果了；迦叶转请文殊先行说，你早已发菩提心领导众生了：结果是文殊先行。发菩提心的大乘学者，虽是在家众，也是被尊敬的。从佛教的史实上看：晋时法显去印度时，见到华氏城的佛教，多亏了一位在家居士罗沃私婆迷的住持。唐时玄奘到印度去，先在北印度，从长寿婆罗门学中观；次到中印度，跟胜军论师学瑜伽。近代中国，如杨仁山居士等，对佛教的贡献及影响，就很大。小乘说，出家得证阿罗汉果，在家就不能得；以大乘佛法说，一切是平等的。反之，佛在印度的示现出家相——丈六老比丘，是适应印度的时代文明而权巧示现的，不是佛的真实相。如佛的真实身——毘卢遮那佛，不是出家而是在家相的。不以出家众为重，而说出家与在家平等，为大乘平等的特征之一。

(二)、男子与女人：现在人都在说男女是平等的，不知佛法原就主张男女平等的。以小乘说，比丘得证阿罗汉果，比丘尼同样得证阿罗汉果。以大乘说，修功德、智慧、断烦恼，自利利人，男女是一样的。如《宝积经》中的〈胜鬘会〉、〈妙慧童女会〉、〈恒河上优婆夷会〉等；《大集经》中的〈宝女品〉；《华严经》中善财童子所参访的善知识中，有休舍优婆夷、慈行童女、师子频申比丘尼等；《法华经》的龙女；《维摩诘经》的天女等。大乘佛教中的女性，是从来与男众平等的。但过去，佛教受了世间重男轻女的影响，女众仍不免有相形见拙之处。这在大乘佛法的平等上说，男女平等而且都应荷担佛法的！摩诃波阇波提比丘尼圆寂后，佛就将她的舍利对大众说：要说大丈夫，她就是大丈夫了。因大丈夫所能做的，她都做到了。这可见大丈夫，不是专拘形迹的；能依佛法去做，作到佛法所当作的，不论是男是女，都是大丈夫。经中每说女子闻佛说法即转女身为男身，《法华经》中的龙女转丈夫身成佛，这不都显示这一番深义吗？本经是极深奥圆满的一乘大教，而由胜鬘夫人说法，开显了男女平等的真义。

(三)、老年与少年：在形式上，传统的声闻僧团，是重年老上座的，因而佛教养成重老的习惯，说什么「和尚老，就是宝」。其实，佛教所重的上座，是胜义上座，即能证真而解脱的；那怕是年轻比丘或沙弥，如解脱生死，就是上座。其次，有智慧上座，就是受持三藏的大德法师。有福德上座，他的福缘殊胜，得信众信仰，能因他而得财力，修寺、塑像等，为佛法服务。这三类，胜义上座是专精禅思的；智慧上座，是受持三藏的；福德上座，是勤劳僧事的杰出者。此外，还有生年上座，即指出家多年的老比丘，这只是由于衰朽龙钟，而得他人哀愍推许而已。其实，老有何用？释迦佛成佛时，才三十五岁，七、八十岁的老外道，还要归依佛呢！大乘经中，充满青年信众；许多童男童女，都是发大乘心的。《华严经》的善财童子，《般若经》的常啼菩萨，都是修学大乘法的好榜样。罗什三藏受学《中论》时，不过才十几岁。《佛藏经》说：老上座们斗诤分散为五部；唯有「年少比丘多有利根」，住持了佛法。「沙弥虽小不可轻」，小乘经本有此意，到大乘佛法中，才充分的开展出来。胜鬘夫人，为波斯匿王及末利夫人的爱女，年纪极轻，弘通大乘法教，引导七岁以上的童男童女都信修佛法。从青年夫人的弘扬大法、一切青年的修学佛法来看，显示了大乘佛法的青年老年平等，决不拣别少年而有所轻视的。

二、究竟义：上约人说，此约法说。大乘佛法说平等，不是但求平等，甚至普遍降低，而是要求普遍的进展、提高、扩大，而到达最究竟、最圆满的。佛法说的究竟平等，就是成佛，人人都可到达这一地步，所以是极平等而又最究竟。本经从一乘章到自性清净章，都发挥这佛乘的究竟圆满义。佛法中有声闻、缘觉，但这是方便说的，不是究竟真实。究竟圆满处，唯是如来——即是一切众生皆得成佛的佛；如来才是究竟。这可从如来功德、如来境智、如来因依三点去说。

(一)、如来功德：佛的果德是究竟圆满的，不是小乘可比。所证的涅槃，如来是无余涅槃，小乘是少分的涅槃。所断的烦恼，佛是断尽五住，二乘只断除了前四住的烦恼。所离的生死苦，佛是永离二种死，二乘只离去了分段生死苦。所修的道，佛是一切道，因此而得过恒沙的一切佛法、得第一义

智，二乘只是修少分道，得初圣谛智。不论从那方面看，唯如来的常住功德才是究竟的。

(二)、境智：境是佛所悟证的——谛，是一灭谛，即诸法实相；智是悟证实相的佛的第一义智——平等大慧。智所悟的实相、境所发的实慧，都是究竟圆满的。通常说「如如、如如智，是名法身」，即此一灭谛与第一义智。依《佛地经论》说：佛果功德，就是以四智菩提、圆成实性——五法为体。所以从佛的无量无边功德中，统摄为智与境，都超越二乘，圆满究竟。

(三)、因依：如来的能证智与所证理，一般的说来，要到如来才究竟。其实，究竟的真如，是常恒不变；智慧与无边功德，也是不离于真实而本有此功德胜能的，一切众生本来具有的，这就是经中所说的如来藏（即佛性）。如来藏即一切法空性，即一灭谛；而为功德胜能的所依因。人人有如来藏，因而人人都可成佛。从如来究竟的境智，推求到根源，即指出如来究竟所依的如来藏。如长江大河，一直往上推，可以发现到它的发源处。人人有如来藏，只要能本著如来藏中的称性功德智能，引发出来，就是如来。如来是究竟的；由于一切众生有如来藏，所以一切众生平等，一切终于要成佛而后已。这一思想，在真常妙有不空的大乘经中，发挥到极点。

三、摄受义：这从人法的相关说。受是领受、接受；摄是摄取、摄属。摄受正法，就是接受佛法、领受佛法；使佛法属于行者，成为自己的佛法，达到自己与佛法的合一。所以摄受正法，在修学佛法的立场说，极为重要。如不能摄受佛法为自己，说平等、说究竟，对我们有什么用？众生本有功德智慧的根源，但还是凡夫，具足又有什么用？原因在不能摄受佛法，不能使佛法与自己的身心合一，未能从身心中去实践、体验。世间没有天生弥勒、自然释迦，弥勒与释迦，都是从精进勇猛中修学佛法而成。必须使佛法从自己的身心中实现出来，这才能因一切众生平等具有究竟的如来藏，而完成究竟的如来功德。

摄受正法，也应分三义说，即信、愿、行三者。通常以为念佛须具足信、愿、行；其实，凡是佛法，都要有此三者。『信为欲依，欲为勤依』，以信

为依止而起愿欲的求得心；有了愿求心，就能精进的去实行。但此中最要者，为信；真常妙有的大乘法，信是特别重要的。如有人能了解佛法，但不依著做去，这就证明他信得不切。如真能信得佛法，信得佛的功德、智慧的伟大，信得佛法的救度众生的功用，信得人生确为众苦所逼迫，不会不从信起愿、从愿去实行的。信心是学佛的初步，如胜鬘夫人一闻佛的无量功德，就欲见佛；见佛即归依生信。紧接著，就是发誓愿、修正行，一切都从信心中来。等到说明如来藏为「大乘道因」，即广为劝信。极究竟的如来乘，唯有极切的诚信心，才能摄受、成就。所以《华严经》说：「信为道源功德母。」《大智度论》说「信如手」，手是拿东西的。要得佛法，就应从信下手。佛法的无边智慧、功德宝，如有信心，就可尽量取得（摄受）；否则，即是入宝山而空手回。佛乘是究竟而又平等的，从平等到究竟，关键就在摄受正法。摄受正法，以信为初门；有信而后立大愿、修大行，本经中都是有所说明的，这即是从叹佛功德到摄受正法章。

平等、究竟、摄受——三个意义，为本经的核心、精要，特先为略说。

二 释经题

《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》。经，简别律与论。经是一切经的总称；有大乘经、小乘经，今说方广，即简别了小乘经。方广，又是一切大乘经的通名。大乘经的部门很多，凡是说一佛乘而声闻、缘觉是不究竟的，即可称一乘经与大方便经。如《法华经》有十三个名字，其中就有称为《一乘经》与《大方便经》的。这是大乘经中会三归一教典的通名。本经在这一类大乘经里，别名为胜鬘师子吼，因为这是胜鬘夫人所说的。所以经题有三层通别，现在再分开来讲：

「胜鬘」：胜鬘夫人，是波斯匿王和末利夫人的女儿。传说是七地菩萨——也有说是八地的。从世间的名义说，梵语室利末利，此云胜鬘。末利是母（末利夫人）名——此云鬘。印度人多以父母的名字立名，如舍利弗是提舍的儿子，即名优波提舍。室利，此云胜。所以，胜鬘是父母希望女儿的才貌福德超越母亲的意思。鬘，是印度的装饰品，是用花结成的，挂在颈项或

头上。如从佛法「依德立名」的意义说：鬘指种种功德，圣贤以功德为庄严——鬘。如《大涅槃经》说「七觉妙鬘」、「德鬘优婆夷」；《维摩诘经》说「深心为华鬘」。例如《华严经》，是以菩萨大行的因华，庄严无上的佛果。法身（如来藏）是一切众生所具有的，但因没有功德庄严，而法身还不能显现。菩萨发菩提心，修自利利他行，就是为了庄严一乘的法身。今胜鬘夫人，修一乘行，弘一乘教，即是以功德鬘庄严一乘的佛果。人天功德、二乘功德，都可以说是庄严。然菩萨的大行庄严，是庄严中的殊胜；是殊胜的功德鬘，所以名为胜鬘。

「师子吼」：师子，为兽中王。经中每喻佛菩萨的说法，如师子吼。师子吼的含义很多，现在简为二义来说：一、无畏说：师子吼时，在一切兽类中，无所怖畏而得自在。今胜鬘夫人在佛前说一乘大法，纵横无碍，无所怖畏，所以赞美为师子吼。胜鬘夫人说法，能『降伏非法』——『习诸外道腐败种子』（〈胜鬘章〉）。如师子一吼，百兽畏伏。无畏说，是含有无畏于他而令他畏伏二义的。本经称师子吼，特别是指一乘法说。如说：『说一乘道，如来四无畏成就师子吼说。』（〈一乘章〉）成就四无所畏，而畅说一乘究竟义，故名师子吼。二、决定说：传说师子是一往直前而不走曲径的。说法有二种：一、方便说，即是不究竟不彻底的，说过后，还须另加解释。二、决定说，即是肯定的、究竟彻底的。本经说：『以师子吼，依于了义，一向记说。』一向记说者，即究竟而肯定的说法，不再改变修正的。这种决定的说法，与师子的一往直前一样。佛法中的法门，有人天乘法、声闻乘法、缘觉乘法，这都是方便的说法；而此菩萨大行，如来极果的唯一大乘法，为最究竟彻底的了义说。今胜鬘夫人亦作此究竟了义说，所以名胜鬘师子吼。

「一乘」：关于一乘，古来诤论极多。为三乘中的大乘就是一乘呢？还是离大乘之外另有一乘？中国自光宅法云、天台智者以来，都倾向于后说。论到一乘，一是不二义，唯此而更无第二，所以名一；乘即车乘，运载自在，喻佛法的令众生从生死此岸运至涅槃彼岸，出三界而到一切智海。佛法中，有的地方说五乘：人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘、菩萨乘。有的地方说三乘：声闻乘、缘觉乘、菩萨乘或大乘。现在说一乘，即简别不是（五乘）三

乘。声闻乘和缘觉乘，不是究竟的，所证的涅槃，也不是真实无余的涅槃。真得究竟涅槃，即是成佛，所以一乘即一佛乘。为简别声闻和缘觉乘，否定声闻与缘觉乘的究竟，而说一乘，这是无诤的。但一乘，是三乘中的大乘——即无二唯一大乘呢？还是于声闻、缘觉、菩萨三乘之外另有一乘呢？这就有异说了。其实，对二说一，或对三说一，是一样的。如手中只有一颗荔枝，而对小孩说：我手里有三样果子，有梅、有杏、有荔枝。等到伸开手来，手中只有一颗荔枝，余二皆无。这即如《法华经》说的『唯此一事实，余二则非真』。但也可以说并无三果，唯有一果；以初说有三果，开手时只有一枚。如《法华经》说：『但以一佛乘故为众生说法，无有余乘，若（第）二若（第）三。』由此看来，简三说一与简二说一，根本是一样的，并没有什么矛盾。如【图：Y03p0013_01.svg】

图，我们指右边的二线，说此二是短的，而说左边的是长的。一长两短，这是一种说法。约上下而论：或者并没有三根长线，长线只有一根，这又是一种说法。所以，无论说无二唯一或无三唯一，大乘是贯彻始终，即是一乘，而不可破的。不过，约菩萨的修行说，都名为大乘；约简别声闻、缘觉果的不究竟说，唯有佛果才是究竟的，这称为一乘，也即是大乘。所以，《法华经》专说一乘，又说『佛自住大乘』。大乘与一乘，可作如此观：

菩萨乘（因）——大乘

/

/

佛 乘（果）———乘

待二乘（三乘）而说一乘，略有二义：一、破二明一，二、会三归一。破二明一是：佛说声闻、缘觉乘法，有的即执此二乘所证的涅槃为究竟，不再想发菩提心进入佛乘。为了说明二乘非究竟，所以『开方便门，示真实相』。开方便门，光宅即解说为「开除」；即『正直舍方便，但说无上道』。因为偏执极深，所以非彻底破除不可。然菩萨修行而未成佛果，并不自执菩萨行为究竟，所以只说『余二则非真』，不破菩萨乘。会三归一是：成佛虽不

一定要经历二乘，然声闻、缘觉乘果是一佛乘的前方便。《法华经》说：五百由旬，声闻、缘觉走了三百由旬到化城；这虽没有真的到达目的地，但所走的三百由旬，还是五百由旬里面的三百由旬。所以只要明了二乘不是究竟的，那么过去所行所证的小果，都是成佛的方便，会入一乘了。《法华经》说：『汝等所行是菩萨道。』这就是说，声闻、缘觉乘果，不失为一乘的因行，所以说会小归大。使二乘知道二乘不是究竟的，不妨破；使二乘人知道是一乘的方便，即应当会。关于菩萨乘，初学菩萨也有误以为确是三乘究竟的，有的也还想退证小乘；知道二乘非真、三乘同归一乘，即不再退堕了。依此，也可说会三乘而同归于一乘。总之，一乘的重心，在说明二乘非真，在显示如来果德。大乘是贯彻因行果德的，而多少侧重菩萨因行（本经可为确证）。上来，大体依三论师说。

「大方便」：《法华经》亦名《大方便经》，有〈方便品〉。方即是方法；便是便宜，即适应义；方便是适应环境根性的方法。众生的根机不一，如到处都用真实法门，是不一定被信受的。必须用方便去接引，然后归到真实。方便的定义，依《法华论》说：佛法唯是大乘，为适应众生的根机，说声闻、缘觉、人天乘法，这些都是方便。方便可由二方面去说：从法的方面说，这是不究竟的；如从说法的人说，方便即是善巧，比执实无权是更不容易的。如果只说唯有一佛乘，或为二乘根性说声闻、缘觉乘法而不能会归到一乘，这即是不够巧便。佛有巧妙的方便，唯一佛乘而能够随机分别说三乘，说三乘而能会归于一乘。为实施权，又会权归实，这真是无比的大方便。今本经也是这样，初说于大乘出生二乘及人天法，次又会二乘入一佛乘。二乘法不单是方便假说，还是趋入一乘法的大方便。上题胜鬘师子吼，是能说了义的人；一乘大方便，是所说的究竟法。

「方广」：梵语毘佛略，此云方广，也译为方等；这是大乘经的通名。如《华严经》称《大方广经》；《法华经》别名《方广经》；《涅槃经》有《方等泥洹经》等。方等是一切大乘经的总称，不应看作一分大乘经的别名。方是正而不偏邪；广是广大义，等是普遍义。大乘经文富义广，中正而离边邪，所以名为方广。

「经」：梵语修多罗，此云线，有贯串的功能，如线贯花而成鬘。佛随机说法，结集贯串为部，佛法得以摄持而久住，故喻之为修多罗。中国人称圣贤的至理名言为经；经也本是线，所以顺中国的名言，译名为经。

三 明传译

「刘宋天竺三藏求那跋陀罗译」。求那跋陀罗，此云德贤，或功德贤，中印度人，精通经律论三藏，故尊称为天竺三藏。本经为求那跋陀罗在江苏丹阳译出的。刘宋，指国王姓刘的宋朝，简别不是赵宋。刘宋继东晋之后，建都南京。德贤经锡兰、广州来，于刘宋元嘉年间译出此经。本经的异译，有唐武后时，菩提流志三藏所译的《大宝积经》里的第四十八会，名〈胜鬘夫人会〉。据传说古代还有一译本，是东晋安帝时昙无谶三藏译的，简称《胜鬘经》，或名《胜鬘师子吼一乘方便经》，此经已不传。现在所讲的，是刘宋求那跋陀罗的译本。

四 论顿渐

一、顿教与渐教：顿渐的教判，是刘宋时慧观法师所提出的。佛初说华严大教，是顿教；此后，渐引众机，从阿含、般若、到涅槃等，是渐教。顿渐二教，以大乘为究竟，而约说法的方式说。据此而论本经，不是最初说，所以不是顿。胜鬘夫人初见佛即悟入究竟一乘、作师子吼，也不能说是渐教。所以古人称本经为偏方不定教，为后来天台宗判顿、渐、秘密、不定化仪四教所本。约说教的顿渐说，本经是属于非顿非渐的不定教。

二、顿悟与渐悟：古代判本经为顿悟门，因为胜鬘夫人久处宫闱，一见佛闻法，即能深悟究竟一乘。但胜鬘夫人怎样会顿悟的呢？如本经中说『我久安立汝，前世已开觉』；『胜鬘已亲近百千亿佛，能说此义』。这可见胜鬘夫人也不是一步登天的，还是因久劫修学，才会一闻顿悟的。由此，从学者的修学说，佛法是渐而非顿的。学佛，切不可好高骛远，为顿教、圆教等好听的词句所欺。尽他说即身成佛、当下成佛，一切还要问自己。只要脚踏实地，发心修学，功到自然成就。佛法中或说即身成佛等，是专为懈怠众生说的。有些人听了要久劫熏修，就畏难而退，所以说即生可以成办，摄引他

发心向佛。如好高骛远而夸顿说圆，那是图侥幸而贪便宜的腐败种子！

三、顿入与渐入：修学大乘法，有二条路：一、最初即发菩提心，顿入大乘，名直往菩萨。二、先发小乘心，或证小乘果，然后回心向大，这是迂回曲入，名渐入大乘。一乘法中，直往的顿入大乘，如《华严经》；经小乘而渐入大乘的，如《法华经》。但从所入的唯一大乘法门说，并无不同。本经是属于顿教直往大乘的。不但胜鬘如此，化七岁以上的童男童女学大乘法，也都不经小乘的曲径。大抵，古代依出家众而开发到一乘，回小而向大，经中即有次第渐学的文证。如从在家众而开发到大乘，即是直往大乘。中国的佛教，形迹上，根本没有学小乘法的，都自以为大乘，所以应直以大乘佛法为教，不必先学小乘。直依大乘经论而趣向大乘，即是顿入；但是否能顿悟，那就要问自己，有否夙习三多（见《般若经》）、五事具足（见《解深密经》）了！

卷002

正释

甲一 序分

乙一 证信序

如是我闻，一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。

一切经典，可分三分，即序、正、流通。序分，是叙说法会发起的因缘。由此因缘而开始说法，即为正宗。说法，不但为当时的听众，还远为未来的众生，所以末后有流通分。这是一切经的一般体裁。

序分又分通序、别序。通序，是一切经所共同的；别序，是每一经的各别发起因缘。这通、别二序，又称为证信与发起。证信序，是结集经的叙述语，以表示不是杜撰的，而是亲从佛听来的，从佛弟子展转传下来的。其中，叙明时间、地点、有什么人在场同听。记载翔实，确实可信。所以龙树《大智度论》说：『说方、时、人，令人心生信故。』

「如是我闻」指法，指这部经典，为我亲从佛所听来的。如是，有信顺的意思。如说：如是的！就表示信得过；假使信不过去，就说不是这样了。佛法无论深浅，一律要以信心为先。同时，佛说是这样的，佛弟子传下来，大家都说是如此的，彼此没有异议。所以，如是又含有无诤的意思。佛法本无实我，但随顺世俗有假名我，假名说我。依缘起法相说，依耳根发耳识而成听闻。但不离根识而安立假我，假我是总，根识是别，废别取总，所以说我闻。

「一时」，指说法的时候。各地的时间不同，历法不同。佛法遍传于各地，所以不指定某年、月、日，总称一时。简单的说，就是感应道交、法会始终的时间。

「佛」，指说法主。梵语佛陀，简称为佛，义为觉者。觉有二义：一、觉悟，是觉悟宇宙人生的真性。二、觉察，是觉了一切事相。正觉法性，声闻、缘觉也是有的；不过佛不但是正觉，而且普遍觉了世出世间的一切法，名正遍觉者（即三藐三佛陀）。约事理说，佛是具足了觉悟、觉察，而于觉究竟圆满的。若约自他说，佛不但完成了自觉，且觉悟于他；自觉觉他而究竟圆满了的。所以，佛陀的大觉，应著重于无师自悟的创觉，不同声闻的依佛而开觉；更应著重于普遍一切的明觉，不同二乘的觉了少分。佛是通号，凡能具足觉察、觉悟，以及觉自、觉他、觉圆满者，都名为佛。但此中所说的，指释迦牟尼。因为约现在的这个世界说，唯一佛无二佛。说到佛，就知是释迦牟尼了。

「舍卫国祇树给孤独园」，指佛教化的住处。舍卫实是城名，国名为憍萨罗。舍卫城是憍萨罗国的京城。舍卫城，是六大城之一；佛在此说法的时间很长，传说有二十五年。此地，离佛故乡的迦毘罗卫不远；佛的祖国，就是属于憍萨罗的。舍卫的意义，是有名闻。印度古代，舍卫是极重要的大城，为文化、经济的中心。人才济济，物产丰富，有名于当时，所以叫舍卫。在舍卫国城南，约三、四里地方，有祇树给孤独园。园的梵语是僧伽蓝，即僧众住处，有山水、有树林，出家众都住这些地方，所以印度的僧寺，都名僧伽蓝。祇树，是祇陀太子的树。祇陀是王太子，园门处的树木，是属于他

的。给孤独即须达多长者，为舍卫城的首富，多作慈善事业，特别救济孤独无依者——少而无父母的孤儿，老而无子女的独汉——所以人们尊称他为给孤独长者。园是长者造的，树是太子布施的，所以合名祇树给孤独园。

一般经的通序，此下还叙列有诸大阿罗汉，或千二百五十弟子，或有大菩萨、诸天龙神等，为在场的听众。本经没有同闻众，因本经正宗，在阿逾阇国说；当时的听法众，也不在祇园内。所以叙说佛在祇园时，对于同听众，略而不论。

乙二 发起序

丙一 外缘发起

丁一 论女德共商接引

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

此下是发起序。有二：一、外缘发起，即由王及夫人的助缘引发。二、内因感悟，即由胜鬘夫人自己过去的善根，见佛闻法。外缘发起中，先论女德共商接引。

「波斯匿王」，是憍萨罗国的国王，译为胜军。「末利」即鬘。戒律中说：末利夫人是迦毘罗卫国的大名长者的使女，出身贫苦。一次，见到佛，生欢喜心，作微薄的供养。她在大名长者的花园内做事，胜军大王某次到花园来，末利照应得很周到，王知道是大名长者的使女，就向长者求为夫人。末利夫人突然的幸遇，自觉为供佛的功德，从此信佛甚深。由于夫人信佛，也就引王信佛。「信法未久」，约信解大乘法说。在本经以前，佛在给孤独园将说《大法鼓经》时，王及夫人击鼓奏乐来听法。佛说我今将击法鼓，即宣说真常大我的法门。在这次法会中，王及夫人对真常妙有的法门有了真切的信解。信法不久，就想起了自己的女儿。父母对子女，是特别爱护的，当然也愿望女儿能见佛生信。当时，胜鬘夫人早是远嫁到阿逾阇国去了。夫妇俩「共相谓言：胜鬘夫人，是我」们的「女」儿，而且她是「聪慧利根，通

敏易悟」的。随听而能明了，是聪；随意识的观察而能抉择是非，是慧。聪而又慧，所以她的根性是锐利的。通是无碍滞，即听到什么，就能了解什么。敏是迅速的悟解——如常说的敏感、敏捷、敏悟，都有速疾的意义。由聪故通，由慧故敏，利根所以易悟。聪慧利根，是赞他的性能；通敏易悟，是赞他的慧用。这样的利根敏慧，「若」有机会「见佛」闻法，那「必」然的会迅「速」的悟「解」正「法」，而「心得无疑」。无疑，浅一点说，是坚定的信解；深一点说，就是证悟。但胜鬘夫人不在舍卫国，而在阿逾阇国，「宜」乎及「时遣」人送「信」给她，引「发其道意」——即对佛法生起信心来。在讨论这问题时，是以王为主体的，所以「夫人」就欢喜的「白」大王说：对的！「今正是时」，应该马上派人送信去！

丁二 遣信使发其道意

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

「王及夫人」这样决定了，立刻就写一封给「与胜鬘」夫人的「书」信。在信中，「略」为「赞」叹「如来」的「无量功德」。佛的功德是无量无边的，在书信中，当然不能详说，只好简要的告诉她，引发她的敬信。信写好了，「即遣」宫「内」的使「人名旃提罗」的送去。旃提罗，不是个人私名，即内监，也就是黄门的通称。「使人奉」了王及夫人的「书」信，即「至阿逾阇国」去。阿逾阇国，是憍萨罗的东都；意义为不可克，即城垣坚固，是不易为敌人所攻破的。城中有王，名有称王，即胜鬘夫人的丈夫；这也是属于波斯匿王统治的。使者到达阿逾阇国后，即直「入」王「宫内」，将波斯匿王及末利夫人的书信，恭「敬」的「授」与「胜鬘」夫人。

丙二 内因感悟

丁一 奉书欢喜

胜鬘得书，欢喜顶受，读诵受持，生希有心。

此下说胜鬘夫人的内因感悟。胜鬘在过去生中，深植善根，所以一遇波斯匿王与末利夫人的外缘引发，即能见佛开悟。「胜鬘得」父母的来「书，

欢喜顶受」。顶受，形容以恭敬心接受父母的来信。家书抵万金，所以心生欢喜。「读诵」书中的文句，「受持」而不忘书中的文义。对于书中的略赞如来无量功德，胜鬘过去虽曾久修菩萨行，然现生却还没有听过。由于过去的宿根深厚，所以一听到赞叹佛的功德，即「生希有」难得的「心」想。

向旃提罗而说偈言：

我闻佛音声，世所未曾有，所言真实者，应当修供养！

印度的习俗，遇见尊长，总是说偈称赞。旃提罗是内监，本用不著说偈的，然因为他是代表父母来的，而送来的书，又是赞叹佛功德的，所以胜鬘也「向旃提罗」「说偈」。偈，梵语为伽陀，等于中国的诗。胜鬘说：「我闻佛音声」，觉得这是「世」间「所未曾有」过的。父母送来的书信，是用文字写成的；文字是代表语言的。所以胜鬘见到信中的文字，即等于听到父母的语言，因文字而间接的听到，所以称为我闻。听到佛名，或听到三界无常、有漏皆苦，即会深生感动，身毛皆竖，而生起希有难得想，这是久习善根的明证。胜鬘又说：书中「所言」的佛功德，如是「真实」不虚的话，那你对我是大有恩德的，我胜鬘「应当」敬「修供养」。据梵文的本意，应译为『我当赐汝衣』。就是说：如果确如你（旃提罗）持来的书中所说的，那么，我送件衣料犒劳你。供养，不限于对尊长；对平辈或下辈，也可以说供养。如供养三宝等，那应说『恭敬供养』。

丁二 感佛致敬

仰惟佛世尊，普为世间出，亦应垂哀愍，必令我得见。

胜鬘夫人聪慧利根，才闻佛的功德，就知道佛的功德不可思议。佛的出现世间，但有诚恳的信心，就可以见佛闻法，所以即诚恳的求佛降临。「仰惟」的惟，即思惟的意思。思惟父母、三宝，约尊敬的意思说，称为仰惟。如约自谦的态度说，称为伏惟。「佛」为一切世间所恭敬，故名「世尊」。当时，佛虽住舍卫城，然佛不单是为了舍卫城的人，而是「普为」一切「世间」而「出」于世的。佛既以大慈大悲为本，普为一切众生而出于世，即必然的慈悲普应，难道没有自己的分吗？所以，我以诚敬心、清净心思慕佛的

功德，佛是「亦应垂哀愍」的。垂是自上而下；哀愍，即慈悲。这是说：佛也应以慈悲心来下度于我，而「必令我得见」于佛的。这不但表示了胜鬘的信敬，更显出了胜鬘的利根，深刻理解大乘的深义。

即生此念时，佛于空中现，普放净光明，显示无比身。

上是感，这是应。佛是无感不应而从不失时机的。所以，「即」在胜鬘夫人「生」起求佛慈悲使我得见的思「念时」，「佛」即「于空中现」身了。胜鬘居深宫中，因为她的诚信恳到，所以佛以神通来化，在高空出现。如来现身空中时，「普放净光明」。佛身生有丈光相；但在教化众生的时候，又时从毛孔、眉间等放光明，以表示大法光明的普照世间黑暗。在清净的光明中，「显示」佛的「无比身」相。佛身微妙，无可为比。显示，即显现这无可比喻的佛身，而使胜鬘等得见。

谈到见佛，还可以有各式各样的：一、与佛同时出世而见佛，这是一般的。二、如胜鬘见佛，因胜鬘根熟，诚信求见，于是祇园的如来，即于定中，以无作神通力，来阿逾阇国的王宫上空。等到法会圆满，佛又放光，『足步虚空，还舍卫国』，可见这是如来乘通而来的。这样的见佛，不但是胜鬘一人见，宫女们也是见到的，这都是生在佛世的。如来涅槃后，即大多由众生自心所现见的。如遇到恐怖的时候，忆佛念佛，因而见佛的；或因定心清净，在定中见佛的；更有因思慕如来而梦中见佛的；或恍惚中见佛的。梦境、幻境，就是定境，也著重于自心所现。如《般舟三昧经》说：修般舟三昧而现见阿弥陀佛。行者即思惟：佛既没有来，我也没有去，纯由自心而见，所以自心见佛、自心作佛。这与生在佛世见佛，或感佛现通来化的见佛，略有不同。

胜鬘及眷属，头面接足礼，咸以清净心，叹佛实功德。

「胜鬘及眷属」，如宫女等，同时见到空中显现的无比身，都一致的向佛行「头面接足礼」，即是顶礼。以自己最尊的头面，去接触对方最低下的足，这是表示恭敬的最敬礼，是身业致敬。佛于空中现身，胜鬘和她的眷属在地上，怎能以头接触到佛足呢？依经末所说『世尊放胜光明，普照大众，

身升虚空，高七多罗树，足步虚空，还舍卫国』；可见佛还是从空而下到地上的，否则回去时何必身升虚空呢？经中但说现身虚空，而没有说到地面，不过经文简略而已。「咸以清净心」，这是意业致敬。「叹佛实功德」，这是口业致敬。本经虽称胜鬘夫人说，但实不限胜鬘一人，胜鬘是个领导的代表者。见佛、礼佛、赞佛等，都是胜鬘和她的眷属所共作的。

上来约事浅说。如约义深说，那么胜鬘是无始来蕴界处中的胜功德相；悲心为本称女；总为菩提心。这是由于善知识的般若（母）、方便（父）所熏发，成习所成性，如父母所生。远嫁阿逾阇国，即菩提心芽为极难破除（不可克）的生死杂染所碍，未能还到故乡田地，如《法华经》的穷子流浪一样。但菩提心熏习成熟，展转增胜，名利根易悟。这由于善知识的外缘熏发，菩提心功德增长，以有漏修慧，趣向临入于真如，即诚求见佛。刹那第一义空智现前，如来藏出缠而法身显现，名佛于空现。具无边称性功德庄严，即光明无比。以菩提心为主的胜鬘及相应无漏心所功德的眷属，与如如法身契合，名为接足。三业相应而称叹佛德，即宣示自证心境。这所以为佛所摄受、为佛所授记了。

甲二 正宗分

乙一 菩萨广大因行

以下是正宗分。正宗分判二大科：一、菩萨广大因行，二、如来究竟果德。约经中自说次第，可分为十五章，现在依义而另作如此判。菩萨的因行是广大的，如来的果德是究竟的。大乘是通因通果的，菩萨的因行是大乘，如来的果德也是大乘。约佛的果德，也名为一乘。若离大乘而另谈一乘，那是离因说果了。菩萨的因行与如来的果德，是一贯的，修菩萨的因行，所以得如来的果德；依如来究竟的果德，所以发起菩萨广大的因行。本经特别的显示此意，足以纠正世俗似是而非的谬说，所以约此科经。

丙一 归信

丁一 赞佛德

菩萨广大因行，又分归信与愿行二科。学佛应先归依，然后再受戒、发愿、修行，这是一切佛法所共依的轨道。此下赞佛而求佛的慈悲摄受，即是诚信而归依。声闻乘中，受归依时说：『我某甲，从今日乃至尽形寿：归依佛，两足尊；归依法，离欲尊；归依僧，众中尊；为优婆塞，愿大德忆持慈悲护念。』归依处即三宝。依本经说：三宝一体，法宝、僧宝依如来而立，唯如来是常住，是究竟真实归依处，故胜鬘专以如来为归依处。归依，即是依托于他而得到救护的意义。归依文说『愿大德忆持慈悲护念』，即求摄受与救护。信敬归依处，而请慈悲护念摄受于我，才是圆满归依的意义。所以在这归信门中，先是赞佛德，其次是请佛慈悲摄受。胜鬘虽久修大行，亲见如来（现证）；然为了显示众生的学佛次第，所以先申归信。但也可说：现证即是于佛（法僧）而得证信，赞佛即显示自证的境地。

如来妙色身，世间无与等，无比不思议，是故今敬礼。

赞佛德中，先总赞。古德谓以此为赞佛的化身，与下一颂合为赞法身德。这可能是这样的，因为胜鬘以至诚心感佛现身而见佛，见此佛而赞此佛身；从所见明净无比的佛身，而深见如来的真实功德。胜鬘所赞，当前现见的即明净的无比佛身。所以直下赞叹说「如来妙色身」。如来为十号之一，即契证诸法的如如实相者。妙色身，即色相微妙的佛身。《法华经》龙女赞佛说『微妙净法身，具相三十二』，与胜鬘所见所赞，恰好一样。佛是超世间而到达究竟的，所以现在「世间」的凡夫、圣人，是从来「无」有可「与」佛相「等」的；世间的一切法，也「无」有可以「比」喻如来的。《华严经》说：佛身一切不可为喻。有时以虚空比佛身，实际也还是不足为喻的。无人与如来相等，无法为如来作喻。众生能知的心识、能诠的语言，也都不能缘了他、诠表他，所以说是「不」可以心「思」口「议」的。无与等、无比、不思议，赞色相微妙的如来身。如来有这样的微妙色身，「是故」我胜鬘及眷属，现「今敬礼」。

如来色无尽，智慧亦复然，一切法常住，是故我归依。

此下有三颂是别赞。一般都以三德赞佛，即一、智德，二、断德，三、恩德。真常大乘经的赞佛，也有三德，如《大般涅槃经》说：一、法身德，二、般若德，三、解脱德。般若即智德，解脱即断德。《涅槃经》称此为『三德秘藏』，这三德是不一不异、不纵不横的，总名为大般涅槃。胜鬘夫人见如来妙色身而别赞佛德，可约此三德解说。依本经说：圆具三德，即名『如来妙色身』。

别赞中，先赞法身德。赞叹佛德，也就是说明归依的对象。法身，旧有二说：一、佛有二种身，即化身、法身。佛有三身，即法身、报身、化身。这样，法身是二身或三身的一身。二、法身即佛身的总名。所以说二乘名解脱身，如来名法身。这样，法身是总摄佛身的。今应依后义说。「如来」法身的微妙「色」相，是「无尽」的。佛有无量相，相有无量好，如来色相光明是遍一切处的。但真常大乘经，特著重一『常』字。常住的，即是无尽、无断灭的。色相常住而无尽，如来的「智慧亦复」如此，也是常住而无尽的。一切法不外乎色与心；无漏心中，以智为主。这即是说：佛的心色都是无尽的。常住无尽的，才是究竟的归依处。所以接著说：如来大功德聚的「一切法」，都是「常住」的。「是故我」胜鬘及眷属等，至诚而「归依」真实常住的如来。

在这里可以附带说明的，是（因圆果满的）如来有色相呢？还是无色相的？这在中国古代，大有诤论。有人说：佛是无色的。有人说：佛是有色的。研究真常妙有的大乘经根本义，是宣说如来有色的。这是针对二乘而来，小乘如说一切有部等，说佛入无余涅槃，即灰身泯智，不可谈有色有心；如上座部等，说佛入无余依涅槃，色是没有了，但能断烦恼的净智是有的，这即是有心而没有物质的。与大乘近似的大众部说『如来色身实无边际，……诸佛寿量亦无边际』；『佛遍在』；所以，入无余依涅槃（也可说不入涅槃的），不但有智，也还有色。大众部等，和《法华经》、《胜鬘经》等经的思想极近。常住妙有的大乘，评破声闻乘者说如来涅槃是无色的，所以特重视『解脱有色』。本经赞佛的功德中说『如来色无尽，智慧亦复然』，即显如来有色义。《涅槃经》说：『如来舍无常色获得常色。』又如《涅槃经》（五）

说：『言非色者，即是声闻缘觉解脱；言是色者，即是诸佛如来解脱。』《大法鼓经》也说『常解脱非名，妙色湛然住』；又说『诸佛世尊到解脱者，彼悉有色，解脱亦有色』。妙色湛然的如来解脱，显示了真常大乘的特色。如来的究竟果德，是有心也有色的。这在一切众生，是本来具足此清净德相的，名为如来藏。所以说：『如来藏具相三十二。』这是佛法中妙有真常大乘的根本义，后来是多少修正（如《楞伽经》）了，但我们还是应该知道这一问题的真相的。

降伏心过恶，及与身四种，已到难伏地，是故礼法王。

此赞解脱德。众生为惑业系缚而受生死的苦果；佛能不为惑业所系缚而解脱生死得大自在，成解脱德。

「降伏」，是使烦恼与染业不起。伏本是对断说的；伏是暂时的压抑不起，断是连根拔除、彻底解决。但经论中，也有名伏为（暂）断，以断为（永）伏的。这里说的伏，也是指究竟断说的。「心过恶」，总指内心的一切过恶，主要的是烦恼根本。这一切都彻底的解决了，所以说降伏心过恶。

「及与身四种」，是说又降伏了依身的四种过恶。佛法所说的身，含义有狭有广。狭义的身，是身根；广义的身，是根身——五根都名为身的。或对口意说身；或对心说身。今对心说身，这是广义的。凡通于身口，而表现于行动上的，都属于身，就有杀、盗、淫、妄的四种过恶。这四种过恶，在家的五戒、沙弥的十戒、比丘戒、菩萨戒，都以此为根本戒的；其他的戒，大都是这四恶的方便、眷属。但能究竟远离而清净的，唯有佛。远离身心的过恶而究竟清净，即显示了佛的解脱德。

「难伏地」，就是佛地。佛有十力、四无所畏的大功德。所以能降伏一切，而不为一切所降伏，这因为「已」离去身心的一切过患，而「到」达佛地了。佛有此功德，「是故」我今敬「礼法王」！法王即佛，王是自在义。众生有惑业的系缚，所以不得自在。佛离一切系缚，当然于一切法得究竟自在，成大法王了。

知一切尔焰，智慧身自在，摄持一切法，是故今敬礼。

这是赞般若德。尔焰是印度话，译为所知，所知即心识觉了的境界。众生的心境是有碍的，仅能知道得少分。佛智于一切境界，无不圆满通达，所以说「知一切尔焰」。大众学者说：『一刹那心了一切法，一刹那心相应般若知一切法。』所以通常说：佛有一切智、一切种智。「智慧身自在」，说能知的智慧得于境自在。身，梵文为迦耶，译义为聚。智慧身，即智慧聚。佛有无量无边的智慧，所以称智慧身。智慧对境，固然是无不通达，而同时又能「摄持一切法」在心中。摄如镜子的摄取外境而影现于镜中；持是保持而不失义。佛于一切境界，能于一念心中现前，念念知一切法，从来是不忘失的（无忘失法），所以或称佛智为大圆镜智。佛的大般若聚如此，「故今」向佛「敬礼」！

敬礼过称量，敬礼无譬类，敬礼无边法，敬礼难思议！

这一颂，结赞佛德。佛德无穷，赞是赞不完的，所以只好总结的赞叹一下。「过称量」、「无譬类」、「无边法」、「难思议」，都是形容佛德广大无边而叹不能尽的。称是称轻重的，量是量长短的，这都是数量的多少。佛的功德超过了称量，不可以数量说的，如《净名经》说：『无有量，已过量。』譬是比喻，类是类似。佛的功德，是一切不可为譬喻，一切不可为等类的，即前文所说的无比。无边，是没有限际。世间法，在时空中是有限际的。佛的究竟功德法，是『竖穷三际，横遍十方』，是『无始无终』、『无边无中』的。思是心思，议是口议。佛的功德，是超思议的境界，不能以我们的心去思想、以我们的口去言说。佛德是赞叹所不能尽的，所以举此四义来结赞。

丁二 求摄受

哀愍覆护我，令法种增长，此世及后生，愿佛常摄受。

通常的归依，末后说『愿大德忆持慈悲护念』，也就是求摄受的意思。胜鬘夫人，在赞过佛德，接著就求佛摄受，所以这即是大乘的归信。「哀愍」，即悲愍。「覆护我」，即求佛护庇的意思。为什么请佛加被慈护呢？「令」我的「法种」能得以「增长」！法种，是法身的种子。一切众生本有法身的

种子，所以人人皆可以成佛；使本有的功能，生长发展起来，才有成佛的希望。这就需要假藉外缘的熏习引发，如归依、受戒等都是。真谛《摄大乘论释》说：常、乐、我、净的四德，是法身的种子，为未来佛德的根源。求佛覆护，不是神教式的保佑，而是在佛的加被摄受下，自己去精进修学的！「此世」，指现在；「后生」，指未来。菩萨发心，尽未来际，所以说：不特现在，就是未来，也「愿佛」慈悲「常」常的「摄受」我！

我久安立汝，前世已开觉，今复摄受汝，未来生亦然。

佛认可胜鬘夫人的归信，所以就说：「我」很「久」就「安立」你了。安立，与施设义同。我人在生死中；佛以佛法教化我们、引导我们，使我们安立于佛法中。如佛以发菩提心、行菩萨行教化众生，使众生发心修行，即名为安立在大乘中。佛久已用大乘法教化胜鬘，使她安立在大乘法中。胜鬘请佛现在、未来摄受她，佛推到过去，说在过去生中就覆护你、摄受你了！而且，胜鬘也不是现生才悟解如来的甚深义，「前世」也早「已开觉」——开悟过了。过去既摄受了你，现在又请求我，我当然「今」世「复摄受汝」，就是「未来生」也还是这样。

我已作功德，现在及余世，如是众善本，惟愿见摄受！

尔时，胜鬘及诸眷属头面礼佛。

修学大乘法者，在这一生中，好像是初学的，说不定过去已久学大乘了，不过在生死中流转，暂时忘却。如遇佛菩萨善知识，一经指点，立即就能了解复得过去的修学。现在，胜鬘经佛指示，即知过去生中长期修学，所以随即又对佛说：「我」在过去生中，确「已作」了种种的「功德」，可是不以过去所作的功德为满足，「现在」以「及」未来的「余世」，还要在佛法中前进修学。我以「如是众」多的功德「善本」——善根，不断的熏修增进，故「惟愿」佛陀能慈悲常加「摄受」！

「尔时」，就是归信圆满的时候。佛既慈悲而应允摄受胜鬘，所以「胜鬘及诸眷属」——宫女们，为了感谢佛的摄受，诚敬的「头面礼佛」。

佛经可从不同的意义去看：从浅处看，胜鬘见佛、归佛、礼佛、赞佛、求佛摄受，佛摄受她。从深处看，胜鬘因见佛而赞叹如来，是她从悟证到诸法如如的真理胜解佛的功德，所以称性赞叹，即吐露她的悟境。正因她所悟的能正见如来究竟德相，所以佛就摄受她，进而为她授记。

丁三 蒙授记

戊一 胜鬘得记

己一 记因

授成佛记，可有通别两种：泛说一切众生皆可成佛，这是通记；若专说某一众生得佛，是别记——也可说是未发心授记与已发心授记。另有现前授记与不现前授记。今胜鬘是已发心而在佛前授记。此科分二，先明胜鬘得记。

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

得记中，先授因，即预记胜鬘未来的因地。这时，「佛于」大「众中」，「即为」胜鬘「授记」说：「汝」深解佛的功德，而称「叹如来」所有的「真实功德」。你即「以此」叹佛功德的「善根，当于无量阿僧祇劫」，在「天人之中，为自在王」。劫即时间，有小、中、大的三类不同。阿僧祇的意思，是无量数，为华严数量中的第一百二十六位。天人中为自在王，是说她未来因地所得的果报。胜鬘还要经长期的修行才成佛；于此长期——无量阿僧祇劫中，都是在天人中为自在王的。一般说三大阿僧祇劫成佛；但在大乘经中，常说要经无量无数的阿僧祇劫呢！菩萨救度众生，以神通愿力，虽处处都可受生；但约菩萨大行所感的果报说，不但不到恶趣去，在天人中也永久是自在的领导者。如维摩居士，『若在长者，长者中尊……若在居士，居士中尊……若在刹利，刹利中尊……若在婆罗门，婆罗门中尊』。菩萨为了摄化众生，常居领导地位，所以都在人天中作王。经中说：十信为铁轮王，十住为铜轮王，十行为银轮王，十回向为金轮王；十地中，初地为四大天王，二地为忉利天王，三地为焰摩天王，到十地菩萨为四禅天王——这是说胜

鬘未来修行期间的殊胜果报。

菩萨的人天中作王，不是为了享受。胜鬘将来的「一切」所「生处，常得见」到「我」——佛；每次见佛，都「现」于佛「前」，从甚深的悟境中，「赞叹」佛的功德，「如今」胜鬘的赞佛，毫「无」别「异」。佛又对胜鬘说：在这长期的修习中，「当复供养无量阿僧祇佛」。供养，不仅是物质的供养，真实的大供养，是要如佛所说，依著去行。见佛闻法，而照著去行，即是供养佛的真意义。供养这么多的佛，再经「过二万阿僧祇劫」的长时间，就可以成佛——这是说胜鬘未来因中的长期修习。

己二 授果

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

授果，即预记胜鬘的圆成佛果。成佛时，必有化主、化土、化众、化法，今即依此四而分别的记别。先说化主：到那时，胜鬘「当得作佛，号普光如来应正遍知」。因胜鬘见佛时，『佛于空中现，普放净光明』；她即由此见佛赞佛，增长成熟功德善根，故成佛时，名为普光。如来、应、正遍知，是佛的通号。佛的通号，详有十号，简称世尊；经中常处中说此三名。如来，梵语多陀阿伽度，即契合诸法如如而成就的意思。应，梵语阿罗诃，即阿罗汉，常译为应供，其实含有应杀贼、应无生、应供的三义。二乘应受人天的供养；佛应受世出世间一切凡圣的供养。正遍知，梵语三藐三佛陀，或三菩提，即正确而普遍的觉者。

次说化土：「彼」普光「佛」的清净「国土」中，是「无诸恶趣」，唯有人天。在人天中，又没有「老、病」与「衰、恼」及「不适意」等「苦」。秽恶世界的众生，有生、老、病、死的四苦，净土的众生，虽还有生死，但没有衰老与疾病。有情的身体，是四大和合的。或依身的四大粗劣；或环境、气候、饮食等不适；或烦恼增盛而多欲多忧，就不免为老、病痛苦所缠绕。净土中，依身的四大精妙；环境、气候、饮食等都好；烦恼又轻微，自然就

没有老、病苦了。衰是外物的衰落，如经济从富有而贫乏等；恼是心中的热恼。此外，净土中无爱别离、怨憎会苦，所以也没有人事的不适意。上来是说净土中无苦果，下说无苦因。因为在将来的普光佛国中，「亦无不善恶业道名」，不善恶业道，即杀生等十恶业道，及十恶业道的加行、后起等。净土众生，以法自乐，修学精进，只行善，不作恶，所以连恶业的名称，净土中也是没有的。

次说化土中的化众：「彼」净佛「国」土中的「众生」，「色」身是健美的，体「力」是充沛的，「寿命」是长久而不中夭的。此三者圆满，即化众报体的圆满。彼国众生，不特报体是圆满的，就是受用的「五欲众具」，也「皆悉」微妙「快乐」。五欲，是色、声、香、味、触中极美妙的。衣食行住等所需的一切，叫做众具。五欲与众具，学佛者大都看作毒蛇猛兽，而主张厌离五欲，少欲知足。其实，五欲与众具，并不一定是危险品，问题在我们自己能否自主的受用，不被它所转。净土的五欲众具，当然是胜于秽土的；但这是净土的庄严。由于众生的烦恼轻微，虽深入于声色娱乐中，而能不为境界所转，不成为堕落的原因。所以，欲在我们的心中，而并不在外物的境界。净土中五欲众具的精妙，「胜于他化自在诸天」。在我们这个世界中，五欲最好的，即欲界第六天中的他化自在天。到色界初禅天，即没有了香、味的受用；二禅以上，不再受用五尘，还说什么五欲！所以，唯有他化自在天的五欲，最为微妙快乐。净土中的五欲，还胜过于它，可见是更加微妙快乐了。经中常说净土的微妙五欲——声香光明，美味妙触，七宝庄严，园林池沼，这是适应欲界众生的欲求而说，以此方便而引导众生。论到究竟成佛的净土，遍法界身，住寂光净土，那里还能作这样的描写呢？

次说净土中的化法。由于境遇的不同，法门也就有差别。在「彼」普光如来净国土中的「诸众生」，所修学的，是「纯」粹的唯「一」的「大乘」教。释尊出现在娑婆世界，所以说有三乘。特别是当时的印度，充满了自利的、独善的、苦行的学风，为适应这类众生的根性，所以说声闻、缘觉法。如根性利、富有利他的意向，当然就专以大乘法教化了。净土的众生，大抵是唯一大乘。然论到一大乘，也还有不同：有从二乘回向入大乘的，到底不

免带有自利的习气，以智证为先。有从天乘而发趣大乘的，常含摄有神教的秘密因素，所以都以信仰为先。有从人乘而直趣大乘的，即所谓人本的大乘佛法，都特重人间的利乐悲行。普光如来的净国土中，以人乘直趣大乘而兼摄得天行一分。这一纯一大乘的净土中，「诸有修习善根」的「众生，皆」随愿行而来「集于彼」。因为胜鬘在因地修菩萨行时，与广大的众生结法缘，所以到成佛的时候，过去被他所摄受、所教化的众生，自然就集彼国中，成为他的化众。

戊二 大众得记

胜鬘夫人得受记时，无量众生诸天及人，愿生彼国，世尊悉记皆当往生。

当「胜鬘夫人得」到「受记」的「时」候，被胜鬘所摄受的「无量众生」——「诸天及人」，也都发「愿」要「生」到「彼国」土去。当时，胜鬘在王宫中，宫女们是她的眷属。因佛于空中现，又有诸天来参预法会。他们都要生到彼国，面见普光如来，听闻正法。「世尊」见他们有这样的愿心，也就都为他们授「记」，说他们「皆当往生」。这不但是普光佛的慈悲愿力、摄受众生，主要是由这些众生与佛因中有深切的因缘，同愿同行，才能往生佛土。《维摩诘经》说『直心是菩萨净土，菩萨成佛时，不谄众生来生其国』等，也是这个意思。这不是说：由佛修成净土，让大家发愿往生。而是如来在菩萨因地中，以种种法门教化，摄受众生，众生随菩萨修学。净土，由于佛的成就，也要有同愿同行的大众，共同发愿、修行，才能实现。现在修净土行者，每每只知道有净佛国土可去，不知随菩萨发愿修行。这等于但求果实，不事耕耘，净土怕还远呢！

丙二 行愿

丁一 受十大受

戊一 胜鬘受戒

己一 受戒仪

归依以后，应发愿修行。既立志大乘归依，应受大乘戒、发大乘愿、修大乘行。此下十受、三愿、摄受正法的三章，即是大乘行愿。先明受十大受

：上受约能受说，是领受、承受、禀受；下受约所受说，即所受的戒。十大受，唐译作十弘誓。因为，受戒以发愿要期遵行为相的；所以大乘的三聚戒，即愿断一切恶，愿度一切众生，愿成熟一切佛法。约受戒说，即愿；约持戒说，即行。

大乘戒与声闻戒不同：一、通戒与别戒：释尊适应时宜而制的戒是别戒，如在家者受五戒，沙弥、沙弥尼受十戒，式叉摩那受六法戒，比丘、比丘尼受具足戒。不但有浅深层次，而且是男女别受的。七众弟子，就是约所受戒的不同而分。菩萨戒是通戒，信佛的七众弟子都可以受。如先受五戒，再受菩萨戒，即名菩萨优婆塞或菩萨优婆夷；沙弥受菩萨戒，名菩萨沙弥；比丘受菩萨戒，即名菩萨比丘。菩萨戒，是不问在家出家、男女老小，为一切发菩提心者所通受。二、摄律仪戒与三聚戒：声闻七众所受的，是摄律仪戒，著重在防非止恶。此上，虽还有定共与道共戒，但不是由受得的，也还是著重于离恶的。菩萨戒，除摄律仪戒外，还有摄众生戒、摄正法戒。菩萨以化度众生为主，所以以摄化众生为愿行，受持不犯。学菩萨法而成佛，不是离染不作就算了；如园地中，不但是拔掉莠草，还要种植有用的植物。所以，菩萨应广学一切佛法，圆成一切功德，非常的积极。菩萨戒的内容，有这三方面，即显出大乘的特色。

三、受戒仪式：声闻七众戒，都要从师受，特别是受具足戒，要有三师七证等，是极重仪式的。菩萨戒即不重仪式。《菩萨璎珞本业经》，说有三品受戒：上品从佛受，这是顶难得的。中品从佛弟子受。下品，如佛不出世，或佛过去了，千里内无佛弟子可师，即在佛像前受。甚而没有佛像，依《普贤观经》说，可观想释迦佛为和尚，文殊为阿阇黎，弥勒为教授，即可受戒的。无佛、无佛弟子时，虽可在佛像前或观想佛受戒，但如有佛弟子时，仍应从佛弟子受戒为宜。四、新得与熏发：声闻戒可说是外铄的，大乘戒可说是本有而熏发的。如受七众戒，经受戒仪式而得戒，犯了根本重戒，戒就失了。同时，声闻戒是尽形寿的，一期的生命结束了，戒也随之失去。所以声闻学者，或以戒体为无表色，或以为不相应行。接近大乘的经部师，以为是心相续中的思功能，也还是新熏的。菩萨戒是自心本具的，所以《菩萨璎

珞本业经》说：『一切菩萨凡圣戒，尽心为体……心无尽故，戒亦无尽。』《梵网经》也说：『金刚宝戒，是一切佛本源，一切菩萨本源，佛性种子。

一切众生皆有佛性；一切意识色心，是情是心，皆入佛性戒中。』这可见，众生本具如来藏心中，本有防非止恶的功能，有慈悲益物的功能，有定慧等无边净功德法的功能。受戒，不过熏发，使内心本有戒德的长养、发达而已。所以，心为戒体，一受以后，即不会再失。死了，戒还是存在。犯了重戒，或者也说失了，但不妨再受。菩萨初发心以来，自心的戒德，日渐熏长。现在再受戒，也不过以外缘熏发，使他熏长成熟而已。五、关于戒条：比丘戒，通常说有二百五十戒，其实，如《僧祇律》本仅二百十八；而旧传有部律，凡二百六十戒；仍可说大体相近。菩萨戒，如《梵网经》为十重四十八轻戒；《瑜伽师地论》为四重四十三轻戒，出入很大；但重戒也还是大致相近的（见下表）。一般受戒，以为一条条的受。其实，受戒而引发内心中的防非止恶等的功能，决不限于条文的。决非戒律中没有说到的，就一定可做。如酒戒，佛弟子从居士到比丘，都是要受持的；可是没有说到烟，也没有禁止鸦片、海洛因等毒品，有人就以为：佛没有制烟戒，即不妨吸烟。

不知佛在世时，还没有吸烟及鸦片等毒品的恶习，所以未制。如从佛制饮酒——麻醉剂，有害身心来说，这当然也应禁止，不可以吃。戒律的明文规定，不过应机而择要的举例而已。菩萨戒，经论所说多少不同，也应作如此理解。今胜鬘受十大戒，戒条虽少，而包括的意义很广。

尔时，胜鬘闻受记已，恭敬而立，受十大受。

先说胜鬘受戒的仪式。「尔时」，即那时候。「胜鬘」夫人「闻」佛为她「受记」以后，她就「恭敬」的「而立」在佛前，发愿「受十大受」。受戒，一般是恭敬而跪著受的，今胜鬘立著，这也许因佛在空中的缘故。一般受戒，先由戒师为作羯磨，问受戒的：『能持否？』受戒的回答：『能持。』但现在佛没有说，胜鬘即直说要受什么，这可见胜鬘是深入了佛法，熟悉菩萨的戒法。而且，受菩萨戒，佛像前也可以受，观想也可以受，这有谁为作羯磨呢？胜鬘所面对的，是乘通而现的佛，实与观想受戒等类似。所受的十

大受，即约三聚戒为三类：前五是摄律仪戒，次四是摄众生戒，后一是摄正法戒。

己二 受戒事

庚一 摄律仪戒

世尊！我从今日乃至菩提，于所受戒不起犯心。

这是摄律仪戒的总相。胜鬘对佛立誓说：「世尊！我从今日」起，一直到「菩提」场成佛为止，在这长期修学中间，对「于所受」的一切「戒」，决「不起」一念的毁「犯心」。犯心都不起，当然不会有毁犯的事实了。发心受戒的，本来都可能不犯。但由于内心的意乐不净，不能从起心动念处用力；久而久之，烦恼日强，戒力也日渐薄劣，于是乎不能严持而犯戒了。大乘的特重意戒，是极为重要的。如对所受的戒，能做到不起犯心，才算净戒圆满。

世尊！我从今日乃至菩提，于诸尊长不起慢心。

本来，戒最重者，是杀、盗、淫、妄。如《梵网经》、《菩萨璎珞本业经》的十重戒，都先制杀等。但瑜伽戒及本经所受的十戒，都没有说到，这不是不受此戒，实因这是七众共制的戒，所以在菩萨戒中，可以略而不说。「诸尊长」，在家的，即父母、伯叔、师长等；出家的（佛也在内），如和尚、阿阇黎、上座、大德等。佛教一向尊重上座，所以对于尊长，要生恭敬心，「不」应「起」轻「慢心」；近如自己师长，远如过去的大德。有了轻慢心，即但见过失，不见功德，会觉到他们也不过如此。从轻慢尊长心而发展下去，会生起邪见，抹煞一切。毁谤三宝，谤大乘法，都从此慢心中来。这在《梵网经》中，是毁谤三宝；《瑜伽师地论》是谤菩萨法藏。对于尊长的慢心，成为修学大乘法的最大障碍，所以应谨护而不犯。

世尊！我从今日乃至菩提，于诸众生不起恚心。

「诸众生」，虽泛指一切，而主要的是人。「恚心」，即瞋心，与此相近的，如忿、恨、害等，与慈悲心相反。菩萨以慈悲心为本，若以瞋心对众生，缺乏慈悲，即失大乘与菩萨的意义。声闻法的大患是贪心，心起贪染，

就难于出离世间。大乘法的大患是瞋心，心起瞋恚，就不能摄受众生。所以大乘法有忍波罗蜜多，以防制瞋心。于众生起瞋恚心，《梵网经》、《瑜伽师地论》，都有此重戒。

世尊！我从今日乃至菩提，于他身色及外众具，不起嫉心。

菩萨发心要使一切众生都得福乐，所以对众生所有的福乐，应心生欢喜。不应如一般人那样，想自己比别人好，对于别人的福乐生嫉妒心。因此，胜鬘说：我「于他身色及外众具，不起嫉心」。他身色，指众生的身体康强、相好庄严。外众具，指众生所有上好的衣服、饮食、住宅，以及种种什物等。对这些，都不起嫉妒心。此戒，等于《梵网经》和《菩萨璎珞本业经》的「自赞毁他」戒。自赞毁他，就是由于不能随喜他人的好事而引起；根底，即是嫉妒心。

世尊！我从今日乃至菩提，于内外法不起悭心。

胜鬘说：我「于内外法不起悭心」。内外法，可作二释：一、内法，指自己的身体；外法，指身外的饮食衣物等。二、内法，指佛法说；外法，指世间学术技能说。菩萨所通达的一切法，都是为了一切众生。举凡世出世法，有人来求，菩萨不应有悭吝不舍的心。悭吝不舍，即失去菩萨的精神了。

上面讲的四条摄律仪戒，一是于尊长起慢心，二是于一般的众生起恚心，三是于他人的起嫉心，四是于自己的起悭心。前二约尊卑说，后二约自他说。菩萨以利益众生为前提，如毁犯了这四戒，即失菩萨戒。杀、盗、淫、妄等四根本戒，确然是重要的，但还共二乘。此慢、恚、嫉、悭四心，为利益众生的最大障碍，为菩萨的不共重戒。在《梵网经》中，属于十重戒的后四；也即是瑜伽菩萨戒的四他胜处法。今对列如下：

《菩萨璎珞本业经》《梵网经》《瑜伽师地论》本经

（十不可悔戒）（十重波罗提木叉）（四他胜处法）

杀————同

盗————同

淫————同

妄语———同

说菩萨罪＼／沽酒

沽 酒／＼说菩萨罪

自赞毁他—同————同.....嫉

悭————同————同————悭

瞋————同————同————恚众生

谤三宝——同————谤菩萨藏.....慢尊长

庚二 摄众生戒

世尊！我从今日乃至菩提，不自为己受畜财物，凡有所受，悉为成熟贫苦众生。

以下有四戒，属于摄众生戒。胜鬘宣誓说：「我从今日乃至」成「菩提」，决「不自为己受畜财物」。畜，与蓄同。一般人的蓄积财物，是为了自己、为了自己的家庭。为自己而蓄积财物，为现社会一切罪恶的根源。声闻乘中，出家，即舍弃自己所有的一切财物，根本否定了私有的经济，不敢聚蓄。但菩萨不应像声闻比丘的少事少业少希望住，为了救度众生，所以有积蓄财物的必要。不过菩萨的积蓄财物，不是为了自己，是「凡有所受」的，一切都「为」了「成熟贫苦众生」。以财物去救济那些贫苦的众生，众生得到了救济，就可以摄化他们，使他们成熟佛法的善根。初发菩提心时，要有这样的愿心：凡属于自己所有的一切，一切都施舍而属于众生；随众生的需要而施与一切。但这不是说把所有的财物一次布施完了就算事（这就类同小乘了），这些财物，还是要去经营它、发展它，但这是为了众生而经营，不再看作自己的，自己仅是一管理者。除了自己的生活——合理的消费而外，适应贫穷众生的需要而随时布施。菩萨布施波罗蜜多的真精神，是社会主义心行的实践。

世尊！我从今日乃至菩提，不自为己行四摄法，为一切众生故，以不爱染心、无厌足心、无罣碍心摄受众生。

「四摄法」是：布施、爱语、利行、同事。菩萨要摄受众生，非实行这四法不可。布施，是用财（经济）、法（思想）去施给众生，众生受了布施，自易接受菩萨的指导。爱语，是凡有所说，都从众生著想，发为亲爱的语言；不得发粗恶声，盛气凌人。人是有自尊心的，欢喜听好话的。利行是：菩萨作事，都要为众生的福利打算，肯帮助人得利益，众生自然欢喜，乐意接受菩萨的教化与指导。同事，是说菩萨要以平等的身分，与众生站在同一阶层上，来共同工作。如维摩诘，入刹帝利中，就作刹帝利事，于是能领导刹帝利；入农工中就作农工，于是能领导农工。这四摄，不但菩萨非实行不可，世间的任何团体组织，乃至帮会的领导者，也是需要这些的。如合不上这四条件，就是家庭、师徒间，也会涣散而貌合神离。有了这四条件，人就都会摄聚团结起来，所以这是想摄受领导众生所必备的条件。但世间人的实行四摄，是为了自己或自己这一部分人的利益，是为了要作领导者，才使用这些方法去吸引组织别人。菩萨是「不自为己」的利益——领袖欲，而是「为一切众生」的福乐。菩萨要教化众生，就必需要具备四摄。所谓『未成佛道，先结人缘』，与人结缘，就容易教导人学习佛法。菩萨行四摄法，是为了利济众生，因此要以三种心去行：一、「不爱染心」：父母、子女、师徒、眷属等，虽也有少分的四摄行，但这是出于私欲的爱染心。菩萨不应如此，否则爱染心重，就会党同伐异，甚至曲解对方、丑诋对方，而为自己方面的错误辩护。二、「无厌足心」：菩萨的发心是广大的，不能因为摄受了一些众生，就心满意足起来，应有摄受一切众生、度尽一切众生的宏愿。三、「无罣碍心」：菩萨应依般若波罗蜜而心无罣碍，如有执著、有罣碍，这对于摄受众生，就成为大障。「摄受众生」一句，通贯上三种心，即菩萨应以『无爱染心摄受众生』、『无厌足心摄受众生』、『无罣碍心摄受众生』。以此三心而行四摄，是菩萨摄众生戒的要行。

世尊！我从今日乃至菩提，若见孤独、幽系、疾病，种种戹难、困苦众生，终不暂舍，必欲安隐，以义饶益，令脱众苦，然后乃舍。

上二戒，重在摄受众生；以下二戒，重在菩萨救度众生。胜鬘说：我从此以后，「若见孤独、幽系、疾病，种种戹难、困苦众生，终不暂舍」。年小而无父母的叫孤；年老而无子女的称独。幽，是被幽禁于监牢里；系，是为绳锁等所系缚。疾病，即生理和心理的种种病痛。孤独、幽系、疾病，这三类，都是世间的大苦。此外，还有种种：戹与厄同；战争、水灾、火灾等，是厄难；贫穷、无知识等，是困苦。菩萨见到这些苦痛的众生，无论有否力量援助，决不起暂时的舍弃心——由他去，谁管得了。因为菩萨以救济众生为事业，所以对苦痛众生，「必欲安隐」（隐与稳同）——必定要使他得到安乐。这需要「以义饶益」，用合理的义利，使众生得利益、「脱众苦」。众生脱离痛苦，得到安乐，菩萨「然后乃舍」。菩萨是应该救济众生的，但没有救济众生的能力和不想救济众生，这是不同的。菩萨可能还没有能力去救济，然而也决不会舍弃众生，始终存有救济众生的心，觉得非设法使他脱离众苦才行。

世尊！我从今日乃至菩提，若见捕养众恶律仪及诸犯戒，终不弃舍，我得力时，于彼彼处见此众生，应折伏者而折伏之，应摄受者而摄受之。

众生中，有住于恶律仪的。律仪的梵语，是三波罗，是护的意思，护即防非止恶、遮灭罪恶的意义。受了具足戒等，即名得律仪，有了护令不犯戒的功能。恶律仪，其实不是律仪，由于众生的立意作恶，内心有了罪恶力量，反而能遮断一切善事。佛弟子的生活来源，应建筑在正当职业上。凡是依赖杀盗淫妄而生活的，就是恶律仪者。阿毘达磨论说十二恶律仪，如《俱舍论》（十五）说：『屠羊、屠鸡、屠猪、捕鸟、捕鱼、猎兽、劫盗、魁脍、典狱、缚龙、煮狗、及罝弶等。』《涅槃经》说十六恶律仪，《杂集论》十五恶律仪，但现在只简略的说「若见捕养众恶律仪」。捕如捕鱼、捕鸟等；养如豢养猪、羊等。经论中说的十二、十六，都还不过是举例而已，实际上，这类的事情是很多的。扼要的说，凡是依杀盗淫妄为职业而生活的，都是恶律仪。如屠者（养者也是）、猎者、脍子手等，是杀业类；土匪、走私、漏税、聚赌抽头、贪官污吏，是盗业类；卖淫、设妓馆，是淫业类；纵横捭阖、靠宣传吃饭等，是妄业类。还有酿酒、沽酒、贩卖鸦片、巫卜等。总之

，凡是作于众生有害的事业来解决生活，都是恶律仪。又有众生，虽非恶律仪，但是「犯戒」者，不能专精守持而犯戒。菩萨如见到恶律仪及犯戒的，不因为他们的罪恶而弃舍，反而要发心「终不弃舍」。但犯戒已不容易摄化，而恶律仪者，这是他的生活与改业问题，更不易得到解决。虽不能一一的为他解决，应这样的存心：等「我得力时」一一的济度他。得力时，即在佛法中得到力量，而堪能感化的时候；也是在思想或政治上有了力量，能纠正恶律仪的众生，使他改营正常职业的时候。到那时，应「于彼彼处」所，「见此」恶戒犯戒的「众生，应折伏」的即加以「折伏」。因为众生刚强难服，不能纯以德服，菩萨就使用威猛强力的手段打击他、制伏他，使他们不敢作恶。如「应摄受」的，即加以「摄受」，这是用柔和的手段，以恩德去教化他们。折伏与摄受，同是出于菩萨的慈悲、教化众生的方法。方法尽管不同，只要出于悲心，能使众生因此而离恶行善，即是菩萨的正行。如应折伏而不折伏，纵恶养奸，即犯菩萨戒。

何以故？以折伏、摄受故，令法久住。法久住者，天、人充满，恶道减少，能于如来所转法轮而得随转。见是利故，救摄不舍。

对恶律仪及犯戒人，「何以」要「折伏、摄受」呢？因要这样，佛「法」才能「久住」世间。如世间的恶律仪及犯戒者多，那就是恶法增长、善法损减。要想佛法在这样的人群中发扬起来，那是不可能的。因为大家都作不律仪与犯戒，做的人多了，时间长了，习以为常，反而要把不律仪及犯戒看作当然的行为，连辨别是非心也没有了。例如中国古代，女子缠脚，这风气盛行的时候，谁也不觉得它不对，如父母而不为自己的女儿缠足，还要引起亲属邻里的指责。如前清鸦片盛行时，不但以鸦片待客，连小儿也就学会了。恶律仪与犯戒的人多了，必然的会善法减少、恶法增长。恶因恶果，人间走向堕落，学佛法会被讥笑，当然就难得存在。所以，菩萨从护持佛法的立场，要发心折伏、摄受众生，以达到正法久住的目的。正法久住于世间，善因善果，所以「天、人充满」，地狱、畜生、饿鬼等「恶道减少」。佛法虽普为一切众生，但修学佛法，至少要得到暇满（离八难）的人身，或进而至于天才行。所以如天、人充满，即「能于如来所转法轮而得随转」。如来所转

法轮，约声闻说，是四谛法轮；依本经说，即一乘的无作四谛法轮。法轮，是把佛法喻如轮子一样。佛以所悟证的和所得的功德教化众生，而使它于所化的众生身心上转；即使众生也因而证悟，圆满种种功德，这就称为转法轮。今菩萨发心，使世间人、天充满，即能如佛所转的法轮而转。这样，佛法即久住世间，而众生也普得利益了。胜鬘说：我「见是利故」，于恶律仪和犯戒的众生，要发心「救摄不舍」。依本经所开示，唯有发心救摄众生，才能护持佛法。这对于不能多作救摄众生事业的中国佛弟子，该是怎样的重要呀！

庚三 摄善法戒

世尊！我从今日乃至菩提，摄受正法终不忘失。何以故？忘失法者，则忘大乘；忘大乘者，则忘波罗蜜。忘波罗蜜者，则不欲大乘；若菩萨不决定大乘者，则不能得摄受正法欲、随所乐入，永不堪任越凡夫地。

此为摄善法戒。胜鬘先标示摄正法戒说：从今以后，我「摄受正法」，「终不忘失」。本经以下的义理，都从摄受正法而来，所以应特加注意。甚么是摄受正法呢？如释尊成道后，觉得世间一切法没有可以为佛所依的；佛因证正法而成佛，所以说：『诸佛于正法，恭敬尊重，奉事供养，依彼而住。』（《阿含经》）这可见，正法是佛所自证的，也即是真如、法性、实相。这是不偏不邪的究竟法，所以名正法。又如《华严经》说：『正法性远离，一切语言道，一切趣非趣，皆悉寂灭性。』趣，即六趣轮回；非趣，即二乘涅槃。正法性是远离凡夫的生死、小乘的涅槃；生死与涅槃，于正法性中皆不可得。又如《妙法莲华经》，依梵语 Saddharma-pu□□arīka 也可译为正法芬陀利（芬陀利是白莲花）；如竺法护的译本，名《正法华经》。本经说一乘，《法华经》也说一乘，而一乘的根源，即正法。『诸法实相者，言辞相寂灭』，这是正法的说明。佛证此法而成佛，即一乘与佛乘的宗本。所以摄受正法一句，应特别留意。摄受，可通深浅：初发心的，如听闻、摄持而领受、记忆在心，也名摄受。如《菩萨璎珞本业经》说：『一切诸法门，摄我心中，念念不去心。』然从此深入，如精勤修行、证悟而实现正法，即是究竟的摄受。总之，为正法而学习、修行、悟证，都名为摄受正法。

次说明摄受正法的重要。「何以」需要摄受正法呢？因为，「忘失」正「法」，「则忘大乘」；若「忘大乘」，「则忘波罗蜜」。这里说忘失正法即忘失三事：正法、大乘、波罗蜜。正法，虽可摄正行，而著重于佛所自证的诸法实相，这是学佛的根本目的，不能忘失。如忘失了，即忘失大乘。大乘虽通摄一切，而著重于菩萨因行——发菩提心，修六度四摄行。如忘失了大乘，也就忘失波罗蜜。波罗蜜，此云到彼岸，有六波罗蜜、十波罗蜜、八万四千等波罗蜜，以及佛果的四波罗蜜。这里，可约究竟成办的果德说。这是境行果次第：忘失理性，即忘失因行；忘失因行，即忘失果德，一忘即一切忘了。

上明忘失三事，此下更说二种不欲：「忘波罗蜜者，则不欲大乘」，这是说没有大乘的胜解欲，欲即愿欲。如没有重视，甚至完全忘却波罗蜜的如来果德，这当然不想修大乘行，于大乘不起胜解的愿欲。「若菩萨不」能以胜解心「决定」趣入「大乘」，「则不能得摄受正法欲」，这是说没有正法欲。不想趣入大乘，这对于如来自证的正法，也就不求摄受了。既不决定趣入大乘，也就不能「随所乐」而悟「入」圣果——不能入圣，所以也就「永不堪任越凡夫地」。本经特重于摄受正法——受持如来自证的正法，是有甚深意义的。不知此正法，说妙谈玄，那里能理解得一乘的心髓！

三事二欲，可以多种不同的方言去说，今且约此意。

我见如是无量大过，又见未来摄受正法菩萨摩诃萨无量福利，故受此大受。

胜鬘的所以「受此大受」，即由于「见」到忘失正法的「如是无量大过」，同时「又见未来摄受正法」的「菩萨摩诃萨」有「无量福利」，即摄受正法就能趣大乘行、得波罗蜜果等。菩萨摩诃萨，为菩提萨埵、摩诃萨埵的略称。菩提萨埵，译义为觉有情，即求得如来正觉的有情。摩诃萨埵，译义为大有情。发大愿、修大行、断大见、趋大果，于一切有情中大，所以又称为摩诃萨埵，这是初地以上的大菩萨。

戊二 摄众同行

己一 胜鬘立誓

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

菩萨修行，本不为自己，重于教化大众。胜鬘受十大戒，在阿逾阇国及当时会众中，起著领导作用。为了摄引大众都能受此大戒，所以于佛前立誓现瑞。

法，是从佛自证而宣说出来的，所以称世尊为「法主」。《阿含经》常说『佛为法根，佛为法本』，也即是此义。胜鬘说：我受十大受，如来「现」前「为我证」明，也「唯」有「佛世尊」才能「现前证知」，证知我确能受戒而持行。「而诸众生」中，有「善根微薄」的，听说受此十大戒，「或」者会「起疑网」，「以十大受」是「极难度」的。疑惑是网一样的，为疑网所缠缚，即不能正信佛法了。度，即到彼岸，也是究竟成办义。十大受过于广大，本是不容易究竟圆满的，所以善根微薄众生会疑而不信，不但自己不能受戒修行，还要疑菩萨也不能受持，即还要毁谤正法。所以「彼」疑谤的众生，「或」者要因此而在生死「长夜」中流转不息，常起种种「非义」的不「饶益」事，「不得安乐」。谤法的罪重，会历劫受恶果而得不到安乐。所以胜鬘于受十大戒后，「为」了「安彼」善根微薄众生，「今」又「于佛前说诚实誓」。诚实誓，即真诚的誓愿。

我受此十大受如说行者，以此誓故，于大众中，当雨天华，出天妙音。

立誓说：如「我受此十大受」而真能「如说行」的，即「以此」诚实的「誓」言「故，于大众中」，空中「当雨（落下）天华」，发「出天」上的「妙音」。华喻发菩提心、受十大戒，将来必得大果；妙音声是有所诠表的，表示胜鬘所说的誓愿必有实行，所以求雨华、出音来证明。

这类誓愿，即谛语，本经谓之为诚实誓，大乘及本生谈中多载此事。菩萨由于自心清净、功德庄严，特别是言行一致，所以能依誓言而现不思议事。

己二 大众除疑

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

胜鬘夫人「说是语时」，「虚空中」即「雨众天华」，并发「出妙声」说：「如是如是，如汝所说」，受十大戒而能如说修行，是「真实」不虚的。胜鬘发诚实誓，即刻有此瑞相。「彼见妙华及闻音声」的——与会的眷属及阿逾阇国人「一切众会」，大家都「疑惑悉除」。胜鬘发诚实誓，本非要显自己的伟大，不过望大家能信受除疑，也照著去作。所以大众断疑生信，即「喜跃」得不可说，大家都「发愿言」：我们愿「恒与胜鬘常共俱会」。恒，是常常时义。现在与胜鬘俱会一处，将来生生世世也愿与她俱会一处，而且要「同其所行」。胜鬘受十大戒，我们也要受十大戒，也要如说而行。前面说过，菩萨净佛国土，是要摄受大众、一起发愿、同住共行，才能成就的。

己三 世尊印许

世尊悉记一切大众，如其所愿。

这是「世尊」印可胜鬘的眷属等，为他们授记：「一切大众」发愿与胜鬘同住同行，将来一定能「如其所愿」而成就的。记，不一定授成佛的记，凡预记未来事，都可以称为授记的。

丁二 发三大愿

戊一 胜鬘发愿

己一 发愿意趣

尔时，胜鬘复于佛前发三大愿，而作是言：以此实愿，安慰无量无边众生。

十大受也是发愿，不过这是誓受即行的；今发三愿，是求乎未来的。依文说，此三愿即从摄受正法戒引生。论愿体，即菩提心，即《法华经》所说的『一切智愿』，所以能含摄得菩萨的一切大愿。

先说发愿的意趣。「尔时」——「胜鬘」受毕大受时，她又「于佛前发」如下所说的「三大愿」。她这样说：「以此实愿，安慰无量无边众生。」胜鬘所发三大愿，不是空言无实，而是要从实行去完成的，用此去安慰一切众生的。佛菩萨的安慰众生，不是说几句安慰的语言，是真能使众生得到实利的，所以称为实愿。菩萨以利益众生为先，这不是为自己的菩提心，真是大愿！

己二 发愿体相

以此善根，于一切生得正法智，是名第一大愿。

三大愿中，第一是：「以此」先来所修积的称赞佛德、受持大戒等「善根」，「于一切生」中，能「得正法智」。愿于生生世世中，得到正法的智慧，也即是《法华经》的『佛之知见』或『平等大慧』。从发心以去，无论为闻、思、修慧或无漏大慧，都愿不失正法的如实知见。有了正法知见，虽历劫在生死中，不致颠倒沦坠，不致急求自了，而能尽未来际去救度众生，不疲不厌。正法智，虽是自得正智，然实为安慰众生的基础。如菩萨而没有智慧，生死苦痛不了，那里能度众生？这「是」胜鬘的「第一大愿」。

我得正法智已，以无厌心为众生说，是名第二大愿。

胜鬘说：「我得正法智已，以无厌心为众生说。」本为安慰众生而愿得正法智，那么得了正智，自然要随时随地为众生宣说此成佛的正法。有缘就说，有问就说，决无丝毫的厌烦心。如有了厌心，即舍弃众生，菩萨的事业就败坏了。所以文殊开示善财童子，首先要有无厌足心。这是「第二大愿」。

我于摄受正法，舍身命财护持正法，是名第三大愿。

胜鬘说：「我于摄受正法」时，或为自己受持体悟，或教众生摄取受持，这是并不容易的。菩萨修行正法、弘宣正法，每有极多的困难事。教化人而反受世人的责骂捶打，如《法华经》常不轻菩萨所受的。或遭遇魔外猖狂，而佛法大受摧残时，还要有「舍身命财护持正法」的勇气与决心。如以自己的劳力去助人，或以自己的身体施人与代人受苦，名舍身。因护持正法而失去身命，名舍命。施舍自己的钱财，名舍财。总之，为了护持佛法，不惜

牺牲自己的身命财产。唯有护持正法，才能摄受正法。如以为学了佛，就得佛菩萨保佑，永得安乐度日，这不是菩萨心行。菩萨以利益众生为本，要有摄受正法的正法智，更要有舍身命财而护持正法的决心。中国学佛者，虽自称大乘，而真能从饶益众生、护持正法去作的，实在太少。中国佛教的衰落，并不意外！

戊二 如来印成

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

胜鬘发过了愿的「时」候，「世尊」认为她的大愿极好；而三愿的广大，有的众生还不能知道，所以「即」为「胜鬘」「记」别说：你发的「三大誓愿，如一切色」的「悉入空界」一样。色即是物质，凡有质碍都名为色，如五根五境的十色界。虚空界，是遍一切色——物质的，凡有色法处，即有空界。如这里有桌或墙，似乎有质碍处，没有虚空，其实空是无碍而无所不在的。「如是，菩萨」所有的「恒沙诸愿，皆悉入此三大愿中」。恒是恒河，河中的沙很多，所以取以比喻数量的众多。佛菩萨的大愿，也是多得难以数量的，然都含摄在这三大愿中。诸愿如众色法，三大愿如虚空。空遍一切色法，如三大愿遍一切愿，而一切愿摄入于三大愿中一样。三大愿，体即菩提心愿。菩萨发菩提心，不外乎上求菩提、下化众生。得正法智，就是上求菩提；为众生说，就是下化众生。发菩提心，又有两种：或见众生苦而发心，经中常说：『菩提所缘，缘苦众生。』或见佛法衰落——信众放逸，或政治摧残而发心。菩提心愿，重要在救济众生、护持正法。见众生苦而发心，就是为众生说；见佛法衰落而发心，就是不惜身命护持正法：这也就是为人与为法。总括的说：得正法智是大智慧，为众生说是大慈悲，舍身命财护持正法，是大勇大精进。这三者，是菩提心的内容，所以三大愿，能统摄菩萨的一切大愿。

丁三 摄正法行

戊一 略明摄正法愿

己一 请说

行愿中，先是十大戒，次摄十戒于三大愿，现在再摄三大愿于摄受正法中。摄受正法，是十大戒的第十戒，也是三大愿的要素。本经广明一大乘；菩萨的行愿、如来的功德，都是以摄受正法为根本的。上已明发愿，这需要从自利利他去实行，所以本章重在摄受正法的大行。又分二科，先承上而略说摄受正法愿。行愿本是不可分离；内心热烈的欲求，即是愿；有真诚的愿欲，必有真实的精进修行。然行必由愿，所以分别说明。依文科别为四，先明请说。

尔时，胜鬘白佛言：我今当复承佛威神，说调伏、大愿真实无异。

当佛印证三大愿完毕的「时」候，「胜鬘」又禀「白佛」陀说：「我」已说了十大戒、三大愿，现「今当」再仰「承佛」的「威」德「神」通力，「说调伏大愿真实无异」。胜鬘自受戒、自发愿，虽也承佛的威神，但还是自己的本分事。此下说菩萨的大行，也有为胜鬘所知而未能证实的，所以特别说到仰赖佛的威神加被。调伏，为梵语毘尼的义译，即指胜鬘所受的十大戒。大愿，即指胜鬘所发的三大愿。从调伏与大愿的究竟根本处说，即是真实无异的摄受正法。真实无异，即真如的异名。

己二 许说

佛告胜鬘：恣听汝说。

「佛」经她的请求，就「告胜鬘」说：照著你的意思（恣），「听」许你「说」好了。

己三 正说

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

「胜鬘」得佛允许，就禀「白佛」道：上面虽说『菩萨恒沙诸愿，皆悉入此三大愿中』；但从究竟根本而统摄来说，「菩萨所有」的如「恒」河「沙」那样的「诸愿」，「一切皆入一大愿中」。这一大愿，即「所谓摄受正法」。「摄受正法」，才是「真」实无异的「大愿」。摄受正法愿的甚深广

大，并没有说到；这要在广说摄受正法行，才充分的开显出来，这仅是承前总结而为下文的张本，如标题一样。

己四 赞说

庚一 正叹所说深妙

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

经中凡重要处、深奥处，佛常先为广大赞叹，以起众生的信心。如《法华经》将说一乘，佛先赞叹『诸佛智慧甚深无量，其智慧门难解难入』。本经也如此，所以胜鬘一论到佛法根本——摄受正法，「佛」即「赞胜鬘」说：「善哉！善哉！」你的「智慧方便」，多么「甚深微妙」呀！智慧与方便，都是智慧，而约义有二。重要的分别在：约自证正法说，是智慧；约依语言文字而为他说，是方便。正法，是不可思议的，能应众生的心思口议而说，所以是善巧方便。或如实知正法，是智慧；由于众生根机钝劣，不能『如实法相说』，要用善巧方便，作不了义、不尽然的说法，是方便。胜鬘能如实知摄受正法，能了知从一乘而出生诸乘，诸乘终入一乘，所以赞她的智慧方便甚深微妙。所以有甚深智慧与微妙方便，因为「已」在过去生——「长夜」中，种「殖」了福德智慧的「诸善本」。不然，那里能有此甚深微妙的智慧方便？胜鬘以智慧方便所说的摄受正法，未「来世」中的「众生」，要是「久种善根者，乃能」理「解」你「所说」的。如来赞叹胜鬘与听众的智慧深、修习久，目的在说明胜鬘所说的法门殊胜广大。

庚二 引叹所说同佛

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

佛法，是佛佛道同，也是师资道同的。以此证明胜鬘所说的正确，以加强众生的信心。如《法华经．方便品》，也引证过去诸佛都是：未能直说一乘而巧说三乘，后又会三乘而归于一乘。所以佛说：「汝」今「所说」的「摄受正法」，「皆是过去」诸佛「已」经「说」的，「未来」诸佛「当」要

「说」的，「现在诸佛」「今」正「说」的。现在有十方诸佛，释迦佛也可摄于现在佛中，为显释尊是此娑婆世界教主，所以特别说：「我今得无上菩提，亦常说此摄受正法。」诸佛所说，与胜鬘所说一样，即显示法门的正确。

庚三 结叹所说功德

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

「如是，我说摄受正法所有」的「功德」，不是有限有量，而是「不得边际」的。无边际的功德，众生是难于究竟了知的。但「如来」的「智慧」，也是无边际的；依智慧而说深法的「辩才」，「亦无边」无「际」的。摄受正法的功德，与如来的智慧、辩才，是相应的：由正法的功德无边，如来的智慧也无边，说正法的辩才也无边；由如来智慧与说法的辩才无边，所以能圆满的了知、圆满的说明正法功德。『唯佛与佛，乃能究尽』，如说函大盖也大。「何以」如来的智慧、辩才能如此？因为「摄受正法」，实在「有大功德、有大利益」，无量无边；佛的智慧、辩才，从摄受正法中来，所以也是无量无边的了。这一赞叹中，说明了正法的究竟圆满，如来智慧与辩才的究竟圆满，而为依正法而说一佛乘的宗本。

戊二 广明摄正法行

己一 法大

庚一 请说

此下文广义深，而主要在说明（一乘）大乘的广大义。一般说大乘与一乘，唯知高推玄妙，不知一乘与大乘的所以究竟，应先知它的广大义。一乘与大乘，有二要义：一、出生：从大乘中，引生无边的佛法；虽法门无量，而一切佛法以大乘（一乘）为根本。二、收入：虽流出一切佛法，而在佛陀本怀，无非使众生渐入佛乘；即一切佛法以一乘（大乘）为究竟。《法华经》重于说一乘，而佛先入无量义处三昧，说《无量义经》，明出生无量法门义。如不知大乘的出生、广无量义，即不能知会归一乘的究竟义。本经的摄受正法章，显示出生广大义；次一乘章，即显示究竟收入义。广大义是什么

？即大乘的大。上面说摄受正法有三：正法、大乘、波罗蜜。忘失正法即忘大乘，忘失大乘即忘波罗蜜。现从摄受正法的广大义——大乘义，而论摄受正法即正法、即波罗蜜、即摄受正法者。此章分法大与人大二科。摄受正法的广大义是法大；由所摄受的正法广大，能摄受正法者也就伟大。法大，约多义说大；人大，约胜义说大。

胜鬘白佛：我当承佛神力，更复演说摄受正法广大之义。

明法大中，先请说。「胜鬘」又「白佛」说：「我当」再「承佛」陀的威德「神」通「力，更」「演说摄受正法」的「广大之义」。大乘法体，确不是对小，而是绝对的。依言施设，摩诃（大）有大、多、胜三义，即以多及胜来显示大义。约数量，众多名大；约质量，殊胜名大。今明法大，即以众多显大，即含容大。

庚二 许说

佛言：便说。

庚三 正说

辛一 总示

胜鬘白佛：摄受正法广大义者，则是无量，得一切佛法、摄八万四千法门。

此即总明法大的广大义。古德有说：广大是总，别说有三：一、无量，二、得一切佛法，三、摄八万四千法门。或有总分为四：即广大、无量、得一切佛法、摄八万四千法门。以此三义、四义科文，多不贴切。现在简单的说：「摄受正法广大义」是什么？「则（与即同）是无量」义。无量义有二：一、「得一切佛法」，二、「摄八万四千法门」。一切与八万四千，为无量的异名；无量，所以是广大。依摄受正法（大乘），能得一切佛法，凡从佛如来自证正法所流出的一切法，都是佛法，广摄五乘。得一切佛法，即三义中的正法。佛的法门，传有八万四千，是教化众生的方法。《大乘贤劫经》中，说有八万四千波罗蜜；《大毘婆沙论》等，说有八万四千法蕴，都即此八万四千法门。门有开通、关闭二义，佛说法，也有此二义，如说离恶生

善；离染成净；离生死，入涅槃；远离戏论，通达真实；所以称法门。八万四千法门，从摄受正法中出生。此即三义中的波罗蜜义。

辛二 别说

壬一 摄受正法即正法

癸一 举喻

子一 大云注雨喻

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

摄受正法的广大义，即大乘的大。先说摄受正法即是正法，也即是解释『得一切佛法』，共有四个譬喻。第一大云注雨喻，举喻说：「譬如劫初成时，普兴大云。」依佛法说：世间坏到什么都没有的时候名空，共经二十小劫——空劫。以后，因众生的业感而世间又开始成立，进入成劫。世间初成的时候，虚空中有大风生，因风的鼓荡力，大云弥漫，从大云而降大雨；有众生出现。现在即举此喻，所以说从大云「雨（落下的意思）众色雨及种种宝」。不是直从虚空中落下珍宝，而是雨众色雨；从雨水凝结而成宝，宝也可说是从云所降下的。

次合法说，「如是，摄受正法」，如大云一样，能「雨无量福报及无量善根之雨」。这无量的福报，如种种宝；无量善根，如众色的雨水，这都从摄受正法大云而出生的。正法，上面说过，即诸法实相或真如，为佛所圆满悟证的。怎样从摄受正法而出生无量善根、福报呢？劫初成时，喻众生无始以来就如此的，无始假说为始。众生虽流转生死中，而杂染法不离于本净的正法，正法为众生的本性，法尔如此，相摄相依。生死众生所以能有善因、善果，能发菩提心、修菩萨行，以至成佛，即因众生无始来成就了摄受正法，而起随顺法性的一切净德。今举二经为证：一、《仁王般若经》说：『众生识初一念识，异木石，生得善，生得恶，恶为无量恶识本，善为无量善识本。』这说明众生从无始以来，即成就了净善功能和染恶功能，与唯识宗所说的善恶种子相近。由此为因，出生种种善恶法。二、《菩萨璎珞本业经》

说：『一切善受佛果，无明受有为生灭之果。是故善果从善因生，是故恶果从恶因生。故名善不受生灭之果，唯受常佛之果。』所以道生法师说：『善不受报。』虽因善业而感人天乐果，究其实，人天善法是成佛因，一切善法从摄受正法而来。一切众生有如来藏，无始来就有随顺如来藏性的功能；无量福德及无量善根都从此出生。此处所说摄受正法是不离正法，为依持义；也即随顺正法义。所以，约大乘为根本义，即人天乘法及声闻、缘觉等法，都从大乘正法而出生。约一乘究竟义，那么表面虽有人天善法、声闻、缘觉等善法不同，究其实，这些都是随顺真如性的。一切从正法流，一切必还入于正法而同归于一乘。此中无量善根，约因说；无量福报约果说。也可以说：无量善根是善的等流因（果），无量福报是善的异熟（因）果。

子二 大水起世喻

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

世间「劫初成时」，起大云而降大雨，世间成一「大水聚」。由水的渐渐凝结，「出生三千大千界藏」。依佛法说：四大洲的中间有须弥山，日月在须弥山的中腰旋转，须弥山上有二天：四王天及忉利天。离须弥山顶，以上有四空居天：夜摩天、知足天、化乐天、他化自在天，合为欲界。畜生、饿鬼、地狱，不离四洲。此名一小世界。这样的一千小世界，名小千世界，上有初禅，大梵天王为小千界主。一千个小千世界，成一中千世界，上有二禅天。一千中千世界，成为一大千世界，上有三禅天。因为大千世界，是经过小千、中千而成为大千的，所以称为三千大千世界。这三千大千世界，合有一百亿须弥山；每一须弥山有四大洲围绕，合为「四百亿种种类洲」。世界成立时，从地面说，有四百亿种种类洲各名差别；从四百亿种种类洲所依而统摄为一的说，即三千大千界，所以称为大千界藏。

次合法说，「如是」，由无始来的众生「摄受正法」，所以从正法「出生大乘」的「无量界藏」。大乘法含摄一切的一切，为一切善因善果根本，如三千大千界藏为根本、为总摄，而有四百亿种种类洲一样。一、「一切菩萨神通之力」，经中常说菩萨游戏神通，游戏是自在义。大乘菩萨，有神通等功德自在力。二、「一切世间」的「安隐快乐」，指人间的善因善果。安隐，即无危险无恐怖的意思。三、「一切世间」的「如意自在」，约诸天的善果说。诸天有深彻的禅思及报得神通，所以称如意自在。四、「及出世间安乐劫成」，这是说声闻、缘觉乘法。声闻与缘觉，虽没有得究竟涅槃，然因已断除部分染法，所以也能得出世间的安乐。菩萨神通，世间的安隐快乐，诸天的如意自在，声闻、缘觉的出世安乐——这四者，喻如四百亿种种类洲。菩萨等法，都依大乘无量法界藏而成，如四百亿种种类洲依三千大千界藏而有一样。劫成二字，不易解（劫，疑是报字的笔误。但古来同作劫，不敢异说）！菩提流志译为具足，所以，这是圆满成就的意义。这大乘无量界藏的根本，从菩萨的神通自在，「乃至」出世间安乐；「天人本」来「所未得」的，「皆于」摄受正法「中出」。这与上喻大同。上喻略为善因福报；今广明善因为大乘无量界藏；福报为从菩萨神通自在到声闻缘觉的出世安乐。此二喻的摄受正法，都约众生法尔，而依正法、随顺正法而起善因善果说。

子三 大地持重喻

又如大地，持四重担。何等为四？一者大海，二者诸山，三者草木，四者众生。

先举喻：「又如」大水聚所成的「大地」，能任「持四」种「重担」：「一者大海，二者诸山，三者草木，四者众生」。大地低下处，水聚为海；耸起处为山；地上生诸草木丛林，有人及傍生等众生。这四者，都依大地而得住。

如是，摄受正法善男子善女人，建立大地，堪能荷负四种重任，喻彼大地。何等为四？谓离善知识无闻非法众生，以人天善根而成熟之；求声闻者，授声闻乘；求缘觉者，授缘觉乘；求大乘者，授以大乘。是名摄受正法善

男子善女人，建立大地，堪能荷负四种重任。

次合法。「如是」，若「善男子善女人」，发摄受正法心，修摄受正法行，即「摄受正法」——学大乘的菩萨。菩萨修学，和「建立大地」一样，「堪能荷负四种重任」。荷，是担在肩上；负，是揹在背上。四种极重的担子，菩萨能毅然的负起来，「喻彼大地」的担四重担一样。菩萨能适应众生的根机而为说法，如不能适应根机，虽所说极妙，不但无益，还要引起诽毁，如久病人服大补品，消受不了。因此，菩萨须遍学种种法门。众生的根性无量，菩萨要发心普救一切众生。本经以菩萨喻大地，总摄所化为四类。「非法众生」，指作恶事的，这是连人的资格都不够。「无闻」，说他无知识，对于佛法从来没有什么闻熏。「离善知识」，即所亲近的都是恶人。像这样——离善知识无闻非法的众生，不但不能教化成佛，就是出世的声闻、缘觉法，也不行。那么，即应「以人天善根」来「成熟」他。人天乘法，即教令归依三宝，住正命，知因果，修习布施、持戒，修四无量心。由这样的积集人天善根，能成就人天善果。若连此都做不到，即人身还不保，何况成佛！佛法广大无边，然依人天善法为基础，虽浅近，而实在重要！所以释尊说法，总是先说『诸佛常法』，即是布施、持戒、因果等人天善法；这是第一类。第二、若众生志「求声闻」果的，菩萨即「授声闻乘」法。第三、若有欲「求缘觉」果的，即「授缘觉乘」法。众生中，有的曾积集闻熏，又能亲近善知识，可是根性钝劣，佛所以为说二乘法。依《法华经》说，声闻乘法是四谛，缘觉乘法为十二因缘。其实，四谛与十二因缘是相通的。不过，四谛法从苦果入手，从苦而集、而灭、而道。十二因缘，重在观察生死的缘因。声闻、缘觉的不同处，是：声闻虽是小乘，而是聚众群居的；缘觉则厌烦集体的生活，要离群索居去住茅蓬、岩洞。声闻仍为人说法；缘觉不愿为人说法。从声闻、缘觉的风格上，有此二乘的不同；据所证所得说，大体是相近的。又声闻是从佛闻法声而得悟的；缘觉又名独觉，即由自己发心修证，出于无佛的时候。第四、若有要「求大乘」果的，即「授以大乘」。这是一类志行广大的众生，为利济众生、住持正法而发菩提心、修菩萨行，以成佛为目的。遇到这类的众生，菩萨即以自己所行的大乘法来教化他。菩萨能教化

这四类的众生，「是名摄受正法善男子善女人，建立大地，堪能荷负四种重任」。

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

这是结赞菩萨。菩萨为利济一切众生而发心，坚决的负起度生的重担，众生如有救护的需要，菩萨即自动的称众生的根性去援助、扶导。菩萨「普为众生」作「友」，是「不」待「请」求的。他以「大悲」心「安慰」众生，「哀愍众生，为」一切「世」间正「法」的生「母」。因为人天乘法、声闻法、缘觉法、菩萨法，都从菩萨的慈悲教化而出生。

子四 大宝依地喻

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

上喻菩萨如大地，能负重任；此喻四类众生得大宝藏，是依菩萨大地而有的。先举喻：「如大地」上「有四种宝藏」，藏即矿藏。四种宝藏，经中并未明说，但约宝的价值不同，说有差别。「一者无价」宝，这是最贵重的，如摩尼珠等。「二者上价」宝，「三者中价」宝，「四者下价」宝。宝价虽有高低不等，但都是宝，都是依地而有的，所以说「是名大地四种宝藏」。

次合法说：「如是，摄受正法」的「善男子善女人」，以正法化众生，如「建立大地」一样，使「众生」依于摄受正法的菩萨，而「得」「四种最上」的「大宝」。四种大宝，就是四种正法——人天法、声闻法、缘觉法、大乘法。文句，如上文可知。人天的正法如下价宝，声闻乘正法如中价宝，缘觉乘正法如上价宝，大乘正法如无价宝。「如是，得」四种「大宝」的「众生，皆由摄受正法」的「善男子善女人」——菩萨，以正法教化，方「得

此奇特希有」的「功德」法宝。这是大乘的共义；《般若经》也说：由有菩萨的修行般若，而有如来、声闻、缘觉、菩萨、人天善法的出现世间。

次略结说：众生所得的四「大宝藏」——正法，「即是摄受正法」——大乘所含的广大无边义。这两句文，在四喻中，都应作如此结。如说：无量福报、无量善根，即是摄受正法。大乘无量界藏等，即是摄受正法。堪能荷负四种重任，即是摄受正法。但上文简略，特在此末喻结显，以别起下文。

癸二 结成

世尊！摄受正法，摄受正法者，无异正法，无异摄受正法，正法即是摄受正法。

这是承上而结显四喻。「摄受正法」是标，次牒而解说。「摄受正法者」，要知道，「无」有别「异」的「正法」，也「无」有别「异」的「摄受正法」，这是不可施设别异的，所以说：「正法即是摄受正法」。依此义，判经文为摄受正法即正法，而是解释得一切佛法义。摄受正法广大义，就是大乘义。大乘与正法不二；正法即大乘，大乘即正法。正法为诸法实相的异名，即平等平等、一切无差别空性。依此明大乘义，所以即正法而无差别。

初二喻，约理摄以明摄受。一、正法性是本来如此的；一切众生无始来即摄受正法，这因为众生不离法性而有随顺法性义。由于摄受正法，流出无量福报、无量善根，即是正法；如古来说『无不从此法界流』。二、以众生无始来摄受正法，有善因福报。此一切善因，为大乘无量界藏，而从此出生菩萨、缘觉、声闻、天、人的福乐自在；此即福报。此以善因为大乘无量界藏，即显大乘为一切正法本，这都由无始来摄受正法而流出的。次二喻约行摄以明摄受。摄受正法，即菩萨修行。菩萨发菩提心，修利他行，证正法性；宗旨即在摄持领受正法。所以《大般若经》说：不为阿耨多罗三藐三菩提——如来果德而发菩提心，为一切法本性空寂而发菩提心。这样，菩萨以正法为正确，而起摄受正法（大乘）行；发心闻法，修学而证悟得正法。由此，以人、天、声闻、缘觉、菩萨的正法教化众生，即能负四种重任。因菩萨的摄受正法，四类众生即依之而得正法四宝。所以从理正法而有行、果的正

法，关要即在摄受正法。由于法尔的摄受正法，所以有善因善果的可能。由于菩萨的摄受正法，所以有五乘正法的建立。约理摄而说，正法与摄受正法，是不可说有差别的。约行摄而说，摄受正法即证入正法，这也没有能证所证的别异可说。正法平等，所以广大众多的摄受正法，也无二无别。此说大乘的出生义，即所以成立一乘究竟意义。

壬二 摄受正法即波罗蜜

癸一 总说

世尊！无异波罗蜜，无异摄受正法，摄受正法即是波罗蜜。

摄受正法的广大义（大乘），即无量。上明得一切——五乘佛法；此说摄八万四千法门。八万四千法门，要在六波罗蜜，所以再为论说。大乘即六度，六度即般若，般若即实相，这是大乘经的共义。如《般若经》中，佛命须菩提说般若波罗蜜，而须菩提广说大乘；佛印成说大乘即波罗蜜。今胜鬘也对「世尊」说：摄受正法的广大义（大乘），是「无异波罗蜜，无异摄受正法」的。这二者不是隔别，「摄受正法即是波罗蜜」。波罗蜜是到彼岸义，为修行成佛的法门，菩萨摄受正法——发心修学大乘法门，不出六波罗蜜，六波罗蜜即大乘的异名。

癸二 别说

子一 施波罗蜜

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

菩萨摄受正法，怎么即是波罗蜜呢？此下即约六度别说。先说施：因为「摄受正法善男子善女人」——菩萨，他的一切修行，都是以利他为先，一切为了成熟众生，为了建立正法。众生的根性不同，菩萨去成熟他的法门也就有别。如「应以」布「施」而「成熟」的众生，菩萨就「以」布「施」去「成熟」他。如从矿中采出来的生铁，不能用作工具；必须锻炼成熟铁，方可作用具。众生修学佛法，也如此：第一步是种善根；进而使他成熟；最后才能得度脱。悭贪心重的众生，菩萨用种种东西去施给他，使他欢喜，修学

正法而成熟善根。还有喜欢布施的众生，见人布施即欢喜，菩萨即以施成熟他。施有种种，此中且说财施。以种种身外的财物布施，名外财施；「乃至舍身支节」，如施头、目、髓、脑、手、足等，名内财施。这样的去「将护彼意」，将就他、顺从他的心意，使他内心欢喜，不生烦恼，善根得以渐渐「成熟」。对「彼」布施「所成熟」的「众生」，即使他「建立」——安住于「正法」中。如人天善根成熟了的，即使他住于人天正法中。声闻、缘觉善根成熟了的，即使他住于二乘正法中。大乘善根成熟了的，即使他住于大乘正法中。护持正法，建立正法，是要学者从修学正法中去安住的。度生与护法，即是同一内容的二项意义。像这样以布施成熟众生、建立正法，「是名檀波罗蜜」。檀那是梵语，中国译为布施。经论中说，波罗蜜要具备几个条件：一菩提心相应，二住大悲心，三以般若无所得智慧为摄导，四要回向法界众生。这样而能修布施，才名布施波罗蜜。本经且约度生住法说。利他即是自利，离了为法为人，那里有菩萨行？

子二 戒波罗蜜

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

此下文句相同的，准上可知。「应以戒」而「成熟」的众生，菩萨即以戒去成熟他。菩萨有三聚净戒，此中且说摄律仪戒。不作恶而修清净行，就是戒。一切烦恼、恶业，从六根门头来，如眼见色的好坏而起贪瞋。如贼从门入，诸烦恼贼从根门入，所以要「守护六根」。这不是闭眼不见、塞耳不闻，而要在正念正知。正知，是对境界有正确的认识，不为境界所转。如见金银珠宝，而正知为五家共有，也就不会起贪心了。正念，是对于佛法的正知正见，要时刻忆念不忘。有正念正知，就能守护根门。持戒，不但不作恶，而且要行善，所以要修集清「净」的「身口意」三「业」。严持戒律，三业清净，「乃至正四威仪」——行住坐卧等小事，也能威仪庠序，不落于疏散放逸。以此而「成熟众生」、「建立正法」，「名尸波罗蜜」。尸罗，是梵语，意云清凉，义译为戒。

子三 忍波罗蜜

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

「应以忍」而「成熟」的众生，菩萨即以忍辱去成熟他。忍有种种，现约众生忍说。「若」「众生」来欺害，能忍受而不起烦恼。「骂詈」，是粗暴而不堪入耳的恶言。「毁辱」，是当面予以侮辱。「诽谤」，是背后说人坏话。「恐怖」，是以迫害的手段恫吓。菩萨遇到这样的众生，应「以无」瞋「恚心」对待他。不但不起恚心，而且要以「饶益心」去可怜他。觉得众生不知是非善恶，是很可怜的，应当设法使他得到利益。「第一忍力」，是最坚强的忍辱力，在任何情形下，都能忍受众生所加于自己的一切。不但内心不生烦恼，「颜色」也「无」有「变」异。一般人，遇到人的骂詈毁辱，即面色变了，筋也浮起来，这是不能忍的相貌。摄受正法的菩萨，就是割截身体，也颜色不变，这就证知他能忍。如佛在往昔生中，为忍辱仙人时，为歌利王节节支解身体，而颜色毫无变异。这样的为法为人，「是名羼提波罗蜜」，羼提是梵语，中国译为忍。忍在大乘法中，是极重要的。能忍就不起瞋心；如不能忍而瞋心一起，即失慈悲心，即失大乘，而不成菩萨了。

子四 精进波罗蜜

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

「应以精进」而「成熟」的众生，菩萨就以精进去成熟他。佛法所说的精进，是向上、向善的努力。菩萨「不起懈怠」心。懈怠心与精进心相反：止恶行善的努力是精进；懒惰而不能勇于修善止恶，是懈怠。不但不起懈心，而且要「生大欲心」。欲是正法欲；大欲，是普度众生欲、普修善法欲、究竟菩提的证得欲。经论说『欲为勤依』，有为正法的大欲，才能起「第一精进」的心行。「乃至若四威仪」——行住坐卧时，也能精进不懈。这样的为法为人，「是名毘梨耶波罗蜜」，毘梨耶即精进的梵语。

子五 禅波罗蜜

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

「应以禅」定而「成熟」的众生，菩萨即以禅定去成熟他。禅，梵语禅那，译为静虑；虽通于定慧，而重于定。「不乱心」是心不散乱。乱与定反，内心动乱，就不得定，所以应起不乱心。「不外向心」，外向心即向外驰求，有了此心，定就不成。《大智度论》说：修禅定要先呵五欲，如以外境的五欲为微妙，心眼向外，决难得定。常人以为外境是乐，不知从内心所发的定乐——现法乐住，超过一切外向的快乐。「第一正念」，即坚固的正念。正念如绳，使行者系念一事，心于一处转，不向外驰求散乱，即能得定。得了定，那就对「乃至」过去「久」远或前些「时所作」、「所说」的，「终」能「不忘」不「失」。心乱即易于忘失，禅心明净，即记忆力强，能得不忘失。学佛者每以为念佛念经可以开智慧，其实，这是由于一心专念的因缘，心意集中，得定力或近似的定力，增长记忆而已。经中说得定即陀罗尼，就是此意。

子六 般若波罗蜜

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

「应以智慧」而「成熟」的众生，菩萨就以智慧去成熟他。般若波罗蜜，是广大的、如理如量的诸法性相，菩萨都由般若而得通达。菩萨智慧，不限于胜义慧，如《瑜伽师地论》说：『菩萨求法，当于何求？当于五明处求。』即应于世出世间一切学问中求；菩萨遍学一切法门即如此。要这样，「彼诸众生」，向菩萨「问一切义」的时候，菩萨才能「以无畏心而为演说一切论」。一切论，或总称五明，或十八大论、六十四论等，总之即世出世间的一切学问。一切学问，佛教总归纳为五明，明即智慧，即学术的通名。五明

是：一、内明，是不共的佛法。二、声明，是文字学、音韵学、文法学等。三、因明，是论理学。四、医方明，是医学与药物学。五、工巧明，如本经所说的「一切工巧究竟明处」，是理论科学、应用科学。不但专在学理上说，「乃至种种工巧诸事」，也是从传习、经验而得的宝贵知识。明即智慧，处为所依，如研究医药，医药即为智慧所依处。菩萨是要通达一切事理的，如善财童子参访的善知识，有聚沙成塔的建筑师，有航海家，有政治家，有法官，有医生，有语言学者等。如众生是泥水木工，即为说建筑泥木的智慧；如（佛）为牧牛人，说十一种养牛法等；即能摄受众生，「成熟」他，使住于「正法」中。「是名般若波罗蜜」，般若译为智慧。

癸三 结说

是故，世尊！无异波罗蜜，无异摄受正法，摄受正法即是波罗蜜。

如所说，「是故」知道菩萨摄受正法的广大义，实「无异」于「波罗蜜」；波罗蜜也「无异」于「摄受正法」，因为「摄受正法即是波罗蜜」多。此上，即解说摄受正法——大乘与波罗蜜多不二，即明广大义中的摄八万四千法门。

己二 人大

庚一 请说

世尊！我今承佛威神更说大义。

以上约法大显广大众多义；此下约人大，明广大殊胜义。有大法而后有大人；有大人而后修大法。人法相成，所以胜鬘请佛允许她再「说大义」。

庚二 许说

佛言：便说。

庚三 正说

辛一 总示

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

约殊胜义明人大，显菩萨心行的难能可贵——伟大。能为一切大众生的上首，所以名菩萨摩诃萨。总论本章，上面有二文：一明摄受正法即正法，二明摄受正法即波罗蜜，今明摄受正法即摄受正法者。「胜鬘白佛：摄受正法，摄受正法者」，初句标论题；次句的摄受正法者，指摄受正法的这句话。在摄受正法的真义中，「无异摄受正法，无异摄受正法者」——人。这是说：离人无法，离法无人，人法平等平等。菩萨所以名为菩萨，就因他能摄受正法；因修习般若波罗蜜——摄受正法而名为菩萨，所以菩萨不能离摄受正法。如说学者，即必不离学而可施设。又菩萨是五蕴假者，一切法不离法性。人、天、声闻、缘觉、菩萨、佛，都不离正法性，以正法性为本性。菩萨是摄受正法的实现者，所以说「摄受正法善男子善女人，即是摄受正法」。

辛二 别说

壬一 自舍三事以摄受正法

癸一 明舍行

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

有「何」所「以」，说摄受正法者即是摄受正法呢？因为，「若摄受正法善男子善女人，为摄受正法，舍三种分」，即是摄受正法。分，可译为种或事，即事类的意思。三分是「身」，指头目脑髓等一切身分；「命」，即寿命；「财」，指一切身外的财产什物。菩萨为了摄受正法，不惜牺牲一切身命财。不像一般人，为自己利益打算，而行布施。为真理、为自由、为众生而不惜一切的施舍，才是难得的。菩萨本生谈中，舍身命财的故事很多；如刺血疗疾等。这可从二方面说：一、就事的，即身体、生命、财物的牺牲。事相的施舍，一般人也有能做到的。二、达理的，能了达身体是四大五蕴的假合；寿命仅是数十百年的相续假；财物更是实无自性、五家所共的。达身命财的实性不可得而不执著为我我所，即是舍。此与《般若经》的三轮——自、他、物体空相等。但这不可执理废事，通达身等的毕竟空寂性，而又能为法为人而施舍，这才是菩萨的大舍。初学者，可先于事上著力；渐渐摄受

正法，而能即事契理，了达身等的空寂，即为护持正法、利济众生而修舍行。

癸二 明常德

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

众生有漏的身命财，都是无常不坚固的。身有老病死苦；寿命有一期的分限；财物是五家所共的。所以《维摩诘经》说应修三坚法，《涅槃经》也有此意。今先明因舍不坚身而得如来常住法身。「舍身者，生死后际等」。生死后际等，可作二种解释：一、过去无量无边的生死为生死前际，未来直至成佛为生死后际。后际等，即尽未来际的意思。菩萨舍身，是穷生死、尽未来际的，如说：地狱未空，誓不成佛，这约事说。二、约理说：生死，即众生的生死；后际，即涅槃。二乘舍生死而证涅槃，这是不平等的。菩萨达诸法毕竟空寂，知生死即涅槃、涅槃即生死，生死涅槃，平等平等。菩萨这样的达生死涅槃平等，而尽未来际，为度众生而舍身，即能「离老病死」；这是一般众生身的三大病——有老、有病、有死。菩萨摄受正法而成佛，所以离老病死。《法华经》也说：『病即消灭，不老不死。』离无常老病死身，即「得不坏常住无有变易不可思议功德如来法身」。坏即浮脆不坚固义；离老病死，所以得不坏身；经中每称佛身为金刚身或坚固身。不为老病死所坏，即是常住。常住，所以是无变易的。常身的功德无边，不可以心思口议，故名不思议功德。有此不坏常住无变易不可思议功德的，即是如来法身。依法成身，名为法身。如《唯识三十论》说：『不思议，善，常，安乐，解脱身，大牟尼，名法。』

舍命者，生死后际等，毕竟离死，得无边常住不可思议功德，通达一切甚深佛法。

「舍命」能尽「生死后际等」。成佛时，能「毕竟离死」，寿命的存续，或几十年、几百年，或远至八万大劫，总是有分限的，难逃一死。菩萨舍无常命，所以能离死而「得无边常住不可思议功德」的常命。边，即边限；佛所得的功德，是竖穷三际而没有边限的，所以称无边。常命是无边的，不

像众生无常命的有限。不可思议功德，如上说。常身，为如来法身；常命是慧命，所以能「通达一切甚深佛法」。众生的命，因无明起业感果而延续。佛得一切种智，即以通达一切甚深佛法的智慧为命。

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

「舍财」的，成佛时能「得不共一切众生无尽无减毕竟常住不可思议具足功德」。世间的财物，是共其他众生的，如说五家所共——劫贼、水、火、恶王、恶子孙。今佛得常住法财，自证所得，是不共一切众生的。世间财物，是愈用愈减，是有尽的；佛的法财是圆满究竟、无尽无减的。不可思议具足功德的具足，即圆满的旧译。佛所得财可为二种：一内财，二外财。上来别约内证功德法财说。「得一切众生殊胜供养」，约外财说。这句话应读作：得殊胜一切众生供养。凡是众生，都能享用一些财分，财分的享用，即可说供养。说佛得胜过一切众生的供养，即佛住净土的受用。常说佛的受用身于庄严净土中，受用净土的妙境。

坚实而常住的身命财，只有成佛，才能到达圆满究竟的。菩萨为了摄受正法，而舍不坚固的三分，即能获得佛果的坚实常住的法身、慧命与净财。但这里，不是说如来果德，是约菩萨修因，以远明此常德的可得。

癸三 赞行人

世尊！如是舍三分善男子善女人摄受正法，常为一切诸佛所记，一切众生之所瞻仰。

胜鬘赞叹说：像上面所说「舍三分」的「善男子善女人」，即是「摄受正法」。这摄受正法者，「常为一切诸佛所」共赞叹、共授「记」。又为「一切众生」「所瞻仰」。因为菩萨为利益众生而难行能行，为一切众生的领导者，自然为一切众生所推重了。因此，摄受正法的菩萨名为大。

壬二 化他诤讼以护持正法

癸一 明护法行

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

胜鬘次说：「善男子善女人摄受正法者」，在「法欲灭时」，是特别精进的。佛法常住，但约佛法住世间说，即显然的，因释迦牟尼佛出世而有佛法的产生；有产生，将来就有灭亡。佛法将灭亡的时候，有一显著的现象，是佛弟子的腐败。佛弟子中，「比丘、比丘尼」，是出家的。比丘，此云乞士。尼为女声，即出家的女众。出家者以乞化为生，所以称比丘。「优婆塞、优婆夷」，是在家二众。梵语优婆塞、优婆夷，此云近事，即亲近承事三宝而修学佛法的。夷，也是女声。佛弟子本有七众，此外有沙弥、沙弥尼，和式叉摩那。但这三众，是初入佛法的，对于佛法的衰灭，不起大作用，所以这里不说。正法住世的慧命，即寄于比丘等四众。但法将灭时，他们是「朋党诤讼」，四众弟子互相结党，不能如水乳合。党同伐异，互相水火。由相诤而相讼，由诤讼而「破坏离散」。佛法因见地的多少差异而聚讼纷纭、而宗派纷纭，已不尽合佛意。后来，已不是为法而诤讼，是为了寺庙财产的主权与享用，与一般俗人同样的吵闹，以至于聚讼公庭。寺庙财物，本是公有的，现在要据为私有；再渗杂地方、派系、眷属观念，完全成为一争权夺利的非法朋党。出家者利用在家二众的权位势力，诤讼不休。有些在家二众，因曾经布施或利用自己的名望势力，也争取发言与支配权。这样的诤讼成风，即使寺庙多，出家众、在家信佛的人也不少，佛法也必日趋衰灭。摄受正法的菩萨，不以为这是末法的时候、推为劫运而不问。发大精进心，本著「不谄曲、不欺诳、不幻伪」的立场来护法。不谄曲，即心住质直，不行谄曲；若存谄曲心，即离佛法；这是菩萨的意业净。不欺诳，这是口业净。菩萨以如实语为众生说，不作诳诈说。如众生不遵正法而行，菩萨即以正法去说服他。不幻伪，是身业净。幻是变幻，伪是虚假。菩萨无论做什么事，都脚踏实地，不玩花样，不耍手段。以这样的质直、诚实、光明，使四众弟子能「爱乐正法」，于真理自由有爱乐欣求心；能「摄受正法」，有摄取领受的意愿与实行。这才能使远离正法的四众弟子，回复到正法中来，「入法朋中」

。从前是朋党诤讼破坏离散，现在是安住于纯正的正法中，而成为正法的集团。学佛的人，如为名闻利养而出家，觉得庙产不保，于是舍道返俗，到了这步田地，佛法怎能不亡！佛在世时，随佛出家的弟子，都是为正法的感召而来。佛没有供给衣食住，也没有名位权利可得，只是『导之以法，齐之以律』。四众弟子，就是这样的在正法中结合起来；佛是以正法来摄取于僧的。要护持佛法，要有为正法的心，爱乐正法、摄受正法的真实行愿！

癸二 赞叹行人

入法朋者，必为诸佛之所授记。

四众弟子，为菩萨导「入」正「法」中，都成为伟大的、难得的发菩提心的佛种姓，所以为「诸佛」「所」记别。

庚四 证说

辛一 胜鬘推佛

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

菩萨在佛前说法，理应请佛印证。所以胜鬘先总结说：「我见摄受正法如是大力」——舍身命财，建立正法。次即仰推如来说：「佛为实眼实智」，眼能见、智能知，佛的知见，是究竟圆满的。所以称佛眼为如实眼，佛智为如实智；实眼即佛眼，实智即一切种智。佛「为法」的「根本」、「为」能究竟「通达法」的，所以「为正法依」。一切一切的法，佛「悉知」悉「见」。佛有实眼实智，所以能通达一切法；因为通达一切法，所以为法根本、为正法依。胜鬘的意思是说：佛知见一切法，如我上面所说的，对或不对，佛是知道的。

辛二 如来赞成

壬一 随喜

尔时，世尊于胜鬘所说摄受正法大精进力，起随喜心。

当胜鬘推赞佛「时」，「世尊」对「于胜鬘所说」的「摄受正法大精进力，起随喜心」。随喜，就是随顺她所说的，而起同情心、欢喜心。

壬二 赞叹

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

此下以三喻赞叹：第一大力士喻。佛印可说：「如是，胜鬘！」确乎「如汝所说」的「摄受正法大精进力」那样，这确是伟大的、极难得的。「如大力士」，如有人「少触」他的「身分」，就会「生大苦痛」，忍受不了！这如菩萨「少摄受正法」，即能「令魔」王生大「苦恼」。魔，是恶者，是能障碍我们行善法者。障碍善法的领导者，称魔王；其他障碍善法的，为魔子孙。摄受正法，为一切善法的根本。因为菩萨摄受正法，一切世间出世间的善法都从此出生，所以障善的魔就是见了少少的摄受正法，也生大恐怖。学人天、学二乘，至多不过是个人证解脱。而菩萨摄受正法，就要度尽一切众生，所以佛说：「我不见」其「余」的某「一善法令魔忧苦，如少」少「摄受正法」那样。

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

二、牛王喻。大力士喻，以菩萨摄受正法，对一切善法说；此牛王喻，是以摄受正法——大乘法，对二乘法说。印度的牧牛者，在牛群中，选一高大雄壮的为牛王，头上身上都饰以庄严具。所以「牛王」的「形色无比」、形态高大、毛色纯净，「胜一切牛。如是，大乘少摄受正法」，如牛王一样。大乘法的自体、功德、相用，都是伟大的，「胜于一切二乘善根」。二乘的善根，就和平常的牛一样。大乘的所以殊胜，即因为是「广大」的。

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

三、须弥山王喻。这是以摄受正法的菩萨，对初学菩萨而说。「须弥山王」，在四大部洲中间，译义为妙高。在一切山中，须弥山出水八万四千由旬，最为高显，所以称山王。不但极高，而又是众宝所成，「端严殊特，胜于」七金山铁围山等「众山。如是，大乘舍身命财，以摄取心摄受正法」的菩萨功德，犹如山王；「胜」于「不舍身命财初住大乘」的「一切善根」。初住大乘，即初于大乘中发心修学。摄受正法的根本义，即以般若证得正法——实相。闻思修习，不过是开始摄受正法的学习。真能了达身命财的毕竟空寂——舍身命财，比起初住大乘的菩萨以有漏心著相修行，这当然超胜得多。初学菩萨都不能相比，更「何况二乘」！《金刚经》说：释迦牟尼在然灯佛所得无生法忍，胜前所行一切功德。大乘初学的有漏心行，不如得般若的无漏行；最后身菩萨，不如佛；这是大乘经的共义。这不是权实或了不了义的问题，是初学、久行、圆证的问题。二乘证涅槃，自以为究竟了，其实没有成佛以前都是不究竟的，所以否定他；二乘非真实，佛乘是真实，会归于一乘。菩萨从来没有自以为究竟，以成佛为究竟，这何须说权说实？怎能以初行为权教、久行为实教，或者久行为权教、圆证为实教呢？那些自称实教、圆教的学者，难道就没有初学、久行等分别吗？一般人每引此等经，明大乘不是究竟的，而说离大乘的一佛乘，实在不对！依上面的三喻，可见摄受正法的大乘实证，胜过五乘共的人天法、三乘共的二乘法，而且也胜过初学菩萨的大乘。此三喻，文从舍身命财的大精进来，然义与本章相关：如摄受正法即正法，今以大力士为喻；摄受正法即波罗蜜，今以牛王为喻；摄受正法即摄受正法者，今以须弥山王为喻。

壬三 劝学

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

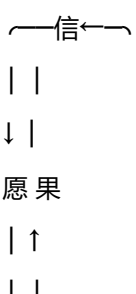
总结本章，劝弘通修学。「是故，胜鬘！当以摄受正法开示众生、教化众生、建立众生。」《法华经》说『诸佛以一大事因缘故出现于世』，即『欲令众生开示悟入佛之知见』。《法华经》的佛之知见，本经名摄受正法，

诸佛实知实见的，即此摄受正法。所以应约法华四事，释此经三句。发明义理或指示修行的方法——开显正理、示如实行，名开示。教化，即化导众生而使悟解；建立众生，即《法华经》的入佛知见，入即证入，住于果证。如来出世，唯以此四为大事因缘，所以要胜鬘以此三事化众生。次说：「摄受正法」，有「如是大利、如是大福、如是大果」。大利，即利益；大福，即福报；大果，即果证。可以说：开示众生使得大利，教化众生使得大福，建立众生使得大果。「我于阿僧祇劫，说摄受正法」的「功德义利」，也「不得边际，是故摄受正法，有无量无边功德」。摄受正法，既有这样的无量无边功德，所以菩萨应该开示、教化、建立众生于正法中，而众生应欢喜修学。

乙二 如来究竟果德

丙一 一（大）乘道果

上明菩萨的因行——归依、受戒、发愿，菩萨所修行事。今即说到如来的果德，近于《法华经》、《涅槃经》赞叹佛果功德，会归一佛乘。胜果由于修因，所以学佛的，不应以赞叹如来果德的究竟为满足。明果德又分二：一、一（大）乘道果，二、大（一）乘道因。真实说来，大乘就是一乘。一乘道果，明佛的果德。显示究竟的果德，即为了众生的起信修行，所以次明大乘道因。信佛果德，发心修行，即大乘菩萨道。在明如来果德中，点出菩萨道因，一切众生有如来性——即是正法。一切众生无始来摄受正法，是修大乘道因，一切众生由此都可成佛。所以统论全经，先归信，次受戒发愿，次修行，然后论如来果德；果即一切众生都有此正法性的圆满开显；所以又依此正法而起信。信、愿、行、果，周而复始的展转相成：



⌣→行⌣

丁一 命说

佛告胜鬘：汝今更说一切诸佛所说摄受正法。

一乘道果中分四，先命说。前面胜鬘受戒、发愿，是自动的，不由佛说；到了说摄受正法时，由胜鬘请说，经佛允许而后说。现在将明一乘的果德，由佛命令胜鬘说，这不是没有理由的。发愿、受戒，应该自动发心的。摄受正法，胜鬘虽已修已证，然也还有未曾究竟的，所以须启佛而说。现在将要说明的是一乘果德，是佛自证；胜鬘虽也曾听闻思惟，但没有自证，所以要由佛的命令，才敢宣说。

丁二 受说

胜鬘白佛：善哉！世尊！唯然受教。

「唯然」，是表示答应，唯命是从的意思。

丁三 正说

戊一 如来果德

己一 大乘出生会诸善

正说中有三大科，初一乘章，总明佛果的功德——菩提涅槃，也即是明一乘。自第六无边圣谛章到第十一谛章明如来境智，即佛知见的境界，也即是明一谛。自第十一一依章以下明如来藏性。如来智境的一谛，即正法性，一切众生本自具足，而为佛果功德的因依；也即是明一依。于如来果德中有二：一、大乘出生会诸善，二、如来究竟会三乘。

庚一 总会诸善

辛一 法说

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

说摄受正法，有正法、大乘、波罗蜜三事。上一章，明摄受正法即正法，即波罗蜜，即摄受正法者；明摄受正法的广大殊胜，即意明大乘。到此，

始明确点出，所以，「摄受正法」，「是摩诃衍」——大乘，可视为上来的结论，也据此以生下文，为一乘一谛一依所本。「何以」要说摄受正法是大乘呢？「摩诃衍」是大乘的梵语，大乘的所以名大，由于它能「出生一切声闻、缘觉、世间、出世间善法」。声闻、缘觉是二乘善法。世间是人天法；出世间是声闻、缘觉、菩萨法。这五乘善法都依大乘——摄受正法而出生，如摄受正法即正法中说。

辛二 喻说

世尊！如阿耨大池，出八大河。如是，摩诃衍，出生一切声闻、缘觉、世间、出世间善法。

「阿耨」达「大池」，华语无热池，在雪山香山的中间。本经说「出八大河」，与《涅槃经》同。但其他经论，都说出四大河。四大河是：恒河、印度河、缚刍河、徙多河，这四大河都从阿耨达池流出。现在说出八大河，古来的解说是：每一大河，又有四支流为眷属，所以《阿含经》、《大毘婆沙论》，都说二十河。今以佛出东方，以恒河为本，及恒河四眷属河为五；加余方的印度河、缚刍河、徙多河，即成八河。次合法说：「如是，摩诃衍」如阿耨达池；「出生一切声闻、缘觉、世间、出世间善法」，如从大池流出的八大河。

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

大池喻出生，此种子喻增长。「如一切种子」，种子有根茎等五种，喻五乘善法，「皆依于地而得生长」。根等的种子，如不安置在田地里，是不会生长的。「如是，一切声闻、缘觉、世间、出世间善法」，都「依于大乘而得增长」。大乘法如地，世出世间五乘善法如五种子。

辛三 结说

是故，世尊！住于大乘，摄受大乘，即是住于二乘，摄受二乘、一切世间、出世间善法。

世出世间善法，依大乘而得出生与增长，「是故」凡属修学大乘法的，能安「住于大乘，摄受大乘」，于大乘法爱乐精进，「即是住于二乘，摄受二乘」，以及「一切世间、出世间善法」。这可作二释：一、如依大乘法而住，声闻、缘觉等五乘法，也自然能成就，如栽竹而鸟自然飞来一样。菩萨住于大乘法中，二乘等善法也自然成就，不必另为人天、二乘善法而修加行。二、大乘法出生一切善法，菩萨住大乘中，大乘即含摄得人天、二乘的善法。二乘等善法，即是大乘的初门。如《法华经》，以趣宝所喻而说五百由旬。菩萨经历五百由旬；二乘的三百由旬，不就是五百的前三百吗？所以从大乘菩萨道的观点，二乘法即是菩萨法。菩萨的功德智慧中，含摄了二乘的功德智慧。所以，不是说先学小乘再学大乘，而是说学了大乘法就含摄得二乘功德。同时，切勿以人天善法，声闻缘觉法为不足学，这些善法，大乘法中必然具足。

庚二 别会六处

辛一 总明

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

这是于五乘正法中，别会声闻法的六处入大乘。有六事，为佛法起行生智处，名为六处，这都是关于戒律方面的。说如来常住、究竟一乘的教典，都重视戒律。如《涅槃经》、《大云经》等，这应该与重律的学派有关。勿以为大乘是可以轻视戒的！在一乘中，戒与大乘法不相违。

六处，是佛所曾说过的，所以说「如世尊说六处」。六处是：「正法住、正法灭，波罗提木叉、毘尼，出家、受具足」。六处为三对：一、正法住与正法灭，为一双。正法，或与像法相对，如说正法千年、像法千年。或总称如来圣教，如《法灭尽经》等说。正法住世，即佛法住世。依声闻乘学者说：出家者能依戒律和合而住，如法羯磨、说戒等，即正法住世；若出家者不能如法如律而住，即正法灭。二、波罗提木叉与毘尼为一双。波罗提木叉，译为别别解脱。如比丘、比丘尼戒经，是一条一条的，能受持此戒，身口意

的恶业，即得别别解脱。如受不杀生戒，杀生的恶业即得解脱。持一一戒，即别别的解脱毁犯恶业，所以名为别解脱。毘尼，译为调伏，或译为灭。如法律的修学，对于身口七支的恶业，就能降伏而灭除了。波罗提木叉与毘尼，其义是相近的；不过，波罗提木叉约别说，毘尼约总论。或波罗提木叉是止持，毘尼不但明止持，还说作持。波罗提木叉狭，而毘尼含义宽。三、出家与受具足为一双。出家，指离开父母、妻子的家庭关系；放弃家族的私有财产，从佛受归依，而度著乞食的生活。受具足，是受比丘、比丘尼戒。具足是圆满的意思，圆满即涅槃，所以或译为受近圆戒。即受了这种戒，就趋向邻近涅槃。佛说的六处，侧重于出家的声闻弟子，但不要以为局限于小乘，因为佛本是「为大乘」法而「说此六处」的。六处依大乘法而来，为大乘而说，实为大乘的内容与方便，所以六处即会归于大乘。

辛二 别释

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

怎知为大乘说此六处呢？先约正法住灭说。正法的住世与灭尽，依大乘说，「正法住」世，根本就是「为」了「大乘」而「说」的。世间有大乘法，有修学大乘者，「大乘住」世，「即」是「正法住」世。同样的，「正法灭」，也是「为」了「大乘」而说。如世间没有依大乘而修行的，「大乘」法即「灭」，也就是「正法灭」。正法，本约佛的所证说；大乘即正法，大乘行者即正法的摄受者。所以正法的住与灭，实依大乘而说。出家的佛子，能依律而如法修学，大乘法即能住世，并非离大乘的根本，如声闻者所说的。依《涅槃经》说，正法是不会灭的；说正法灭，约一分小乘说。依大乘说：说经过几久，正法就灭，是佛策励我们的。正法本无所谓住灭，其关键在乎人。人不能依大乘学，正法即灭；有人修学，正法即住。

次约「波罗提木叉」与「毘尼」说：这「二法」，探究它的含「义」，实是同「一」的，不过「名」字有「异」，这已如上面说过。这也不是声闻乘的，与波罗提木叉无异的「毘尼」，「即大乘学」。因为，「依佛出家，而」后才得「受具足」。受持具足戒，即成毘尼与波罗提木叉。先出家，次受戒，一般都以为是小乘。其实，毘尼与波罗提木叉，从受具足而安立；受具足，又是依佛出家而有的。一切从佛而来，依佛出家，受具足戒等，从大乘法海所流出，即大乘法的一分。「故说大乘」是「威仪戒，是毘尼，是出家，是受具足」。威仪戒，即波罗提木叉——别解脱戒的古译（《阿毘昙心论》也如此）。推究声闻法的根源，知道无一不含摄在大乘中，无一不从大乘中流出，所以这一切即大乘学。

出家与受具足，上面已顺便说到，今别会入。依上解说，「是故」声闻的「阿罗汉」们，「无」有「别」异的「出家」与「受具足」。阿罗汉，译为应供，应杀贼，应无生，即声闻乘的第四果。约世俗称誉而说，可通四果，即指声闻法的行证者。他们没有别异的出家与受具足，因为诸「阿罗汉」是「依如来出家」、依如来「受具足」戒的。如离了如来，即没有出家与受具足。所以声闻经律中，称他们为『随佛出家』者。从六处去别别推究，可见这都是为大乘而说。

己二 如来究竟会三乘

庚一 开章略说

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

上来的六处为大乘说，即论到阿罗汉的无别出家受具足，他们是依于佛的。显示二乘的根源为如来，这可以进一步说明二乘不究竟，会归于如来究竟的一乘了。

一、「阿罗汉归依于佛」；二、「阿罗汉有恐怖」：这略开二章，二大论题。归依三宝，虽也归依阿罗汉僧，然实以如来为本。佛时，大弟子游化人间；有人闻法欢喜而求归依的，每说：『莫归依我，应归依如来。』佛为究竟归依处，不但常人应归依佛，即阿罗汉自身，也还是归依佛。这是《阿含经》与毘尼所常见的。恐怖，是生死恐怖。生死未了，长夜茫茫；当老死到来时，内心总不免恐怖。依声闻乘学者说，阿罗汉是了生死，得涅槃，没有恐怖了的。其实，还有恐怖。依《阿含经》及毘尼所说，比丘修无常，特别是修不净观的，极端的厌恶世间，常受老病饥渴的困恼，因而有自杀的。所以说：『愚夫于无间狱受剧苦蕴，生苦怖心，不如众圣于有顶蕴。』所以一旦放舍身命，看作『犹如舍毒器』一般。声闻圣者，于生死流转，是有极重苦怖的。

次略解罗汉的有恐怖。「阿罗汉于一切无行怖畏想住」，这可作二释：一、约有余依说：一切行是生死流转法，一切无行，即无生死的涅槃。罗汉虽说已了生死，于涅槃中住，但还有怖畏心。如小孩为狗所怖，投到母亲的怀抱中，仍有恐怖一样。所以经中举喻说：「如」有「人执剑」，「欲来」伤「害」自「己」，虽自己已到达安全区，但还是心有余怖，战兢不已。因此，「阿罗汉」虽说证涅槃，但「无究竟」的安「乐」。律中说：佛在王舍城，提婆达多放醉象害佛时，诸阿罗汉都逃散了，这是罗汉有怖畏心的明证。二、约无余依说：行即道行，阿罗汉虽已修道，而没有一切道行，没有修集断无明住地而证得的种种功德智慧；还有变易生死；不能通达生死涅槃的平等性，仍不免有恐怖，不得究竟安乐。

再从有怖畏而论到归依佛。「依不求依」，这是说，凡能为人作归依的，他决不再别求归依。自己已得究竟自在，还依他做什么？如世间的「众生」，是「无依」无怙的，有「彼彼」——各式各样的「恐怖」：如不活畏、恶名畏、大众畏等。因为有「恐怖」，所以别「求归依」。如一般的归依山神、水神、梵天、玉皇、上帝等；佛弟子归依三宝。虽所归依的对象不一，而归依的动机是一致的由于有怖畏。「如是，阿罗汉有怖畏」心，因「怖畏」心，而「依于如来」。有怖畏心，归依如来，可见阿罗汉的不安乐、不究竟。

庚二 依章广说

辛一 二乘有生死怖畏

壬一 略说

癸一 举智断以明宗

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

先广释有怖畏。又先略说，「阿罗汉」与「辟支佛」，都是「有怖畏」心的。辟支佛即缘觉，也就是独觉，于佛不出世时自悟得证。阿罗汉，必从佛出家受具足；辟支佛，也有不从佛出家受具足的，所以上文但说阿罗汉。然有怖畏心，所证悟的境界，都与罗汉一样，所以此处并举二乘。二乘的有恐怖，由于智德、断德的不究竟，依《阿含经》及毘尼说，证阿罗汉果的圣者，能自记『我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有』；经律中也常以此赞叹阿罗汉。声闻学者（一切有部）说：我生已尽，生是生分，指烦恼，所以是断集智。梵行——道已立，是道已修成就了，是修道智。所作已办，约证涅槃灭谛说。出家所要作的，是了生死而证涅槃，大事已办，为证灭智。不受后有，是知苦智。现在生死是本有，未来生死是后有，苦果断尽无余，这一生死了，不再起未来生死，故名不受后有。总合的说：于四谛能知苦、断集、证灭、修道，究竟完成，为二乘圣者所证得的境界。依本经说，二乘于四谛的知断证修，是没有做到究竟的。他还有生死怖畏，「故」知「阿罗汉、辟支佛，有余」变易「生」死「法不尽」，「故」仍「有生」，不能说我生已尽。我生已尽，约知苦智说。《阿含经》摩呾理迦（《瑜伽师地论》八三）也有此说。「有余梵行不成」就，所以所修的道「不纯」。契经每说『纯一梵行』，无漏道行，再没有一些烦恼夹杂，方名为纯。二乘还有烦恼，所以修道还没有到达纯一究竟，不能说梵行已立。二乘为了证涅槃灭，但还不是真正涅槃，如《法华经》说：『我虽说涅槃，是亦非真灭。』应作的「事」，既「不」曾到达「究竟」，而「当」来还要「有所作」，这不能说

所作已办。不受后有，本经约断集智说。二乘虽断除了四住烦恼，而无明住地还未断，「不」曾能完全「度」过「彼」烦恼大海，「当」来还有生死，还「有所断」，这不能说不受后有。上来说明了二乘的智德未圆。因为不尽、不纯、不究竟，所以二乘「去涅槃界」还「远」呢！涅槃界，即最清净的无漏法界，这即是二乘的断德未成。《法华经》说：二乘所到达的是中途的化城，去宝所还有二百由旬。由于二乘的有怖畏，得到了二乘智未圆、断未成的结论。也正因为智断没有圆成，所以还有怖畏。

癸二 约权实以明义

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

上面「何以」说阿罗汉、辟支佛所得四智不圆满，及还没有证涅槃呢？因为，「惟有如来应等正觉得般涅槃」，究竟的圆证涅槃，只有佛。梵语般，是入义。涅槃，旧译为灭、为灭度。实含有二义：一、消散义，即种种苦痛都已消灭。二、安乐义，即解脱苦痛而自在。所以玄奘译为圆寂，即德无不圆，累无不寂的意思。本经举四种功德，说明如来所得的涅槃，也合此二义。如来能得般涅槃，因为他「成就一切功德」。而「阿罗汉、辟支佛不成就一切功德」，所以说去涅槃界远。二乘实不能得般涅槃，而《阿含经》等说阿罗汉「得涅槃」，这「是佛」的「方便」说，是权巧的假说，不是究竟的真实说。

这样的开权显实，一共有四节，文义都大同。差别的，第一是成就一切功德，第二是「成就无量功德」，第三是「成就不可思议功德」。一切，就功德的总相说，该括一切的一切。无量，就一切功德中，每一功德又有无量差别。不思议，是说这无量无边的功德，不是人天、二乘、菩萨所能思议的。

这三节，总明佛般涅槃的德无不圆。

第四是第一清净功德：「唯有如来得般涅槃」，因为「一切所应断」的「过」患，「皆悉断灭」。过即过患，指一切烦恼及习气，这一切是应断除的，而佛已经都断除了，即涅槃的累无不尽义。「成就第一清净」，清净即一切众生本具的法界性或如来藏性。虽本性清净，而佛的无漏法界，为最清净法界，是远离了一切烦恼及所知障所显，所以名第一清净。「阿罗汉、辟支佛」，还「有」剩「余」的「过」患，不断所知障习，所以所证法性，「非第一清净」。

《一乘宝性论》，初依《宝鬘经》释。次说：八地菩萨得一切功德，九地菩萨得无量功德，十地菩萨得不可思议功德，佛得第一清净功德。然这里是明佛的涅槃胜过二乘，不须约菩萨地说。

癸三 辨深浅以结成

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

再结论说：「唯有如来得般涅槃」。也就因此，唯有佛「为一切众生」「所瞻仰，出过阿罗汉、辟支佛、菩萨境界」。出过即超胜义。如来般涅槃，是超胜过二乘果德及大乘因地。菩萨，即大乘因位；就是最后身菩萨，也不如佛。约此义，也可说会三乘归一佛乘。「是故阿罗汉、辟支佛，去涅槃界远」。上文说佛超过三乘境界，而结说，但明阿罗汉、辟支佛。这因为，二乘极果，自以为所证的涅槃是究竟的，而菩萨从来即以成佛为究竟，不以菩萨为究竟；所以佛超胜菩萨，而不须说菩萨去涅槃界远。所以说二乘涅槃是方便，是权说，不能说大乘涅槃是方便权说。古代于三乘外，别立究竟一乘，实在无稽！

壬二 广明

癸一 略标有余教

言阿罗汉、辟支佛观察解脱四智究竟得苏息处者，亦是如来方便有余不了义说。

上来略说，特重二乘的涅槃非真；此下广明，特重二乘的四智未圆。佛在《阿含经》等，曾说「阿罗汉、辟支佛观察解脱四智究竟得苏息处」。观察解脱，即阿罗汉所证五分法身——戒、定、慧、解脱、解脱知见中的解脱知见。阿罗汉、辟支佛，确切地知道：我已得解脱，知道自己解脱到什么程度。究竟二字，可通上下文读。若顺上说：阿罗汉、辟支佛观察解脱四智究竟，即是说明二乘解脱知见的内容，自觉于四谛智得究竟。若顺下说：究竟得苏息处，即明究竟涅槃。息即休息，苏即苏醒，苏息处，意指从生死中得解脱而有的自在，也即是涅槃。《法华经》火宅喻说：诸儿为得车乘玩好，出于火宅，露地而坐，即是此意。经中虽曾这样说，但这当然也「是如来方便有余不了义说」。方便说，对真实说，是权巧方便的假说。如来说法，有有余意无余意二类。有余意说，不能如语文的表面作解，因为这是或约少分，或约特殊等而说。无余意说，即可如所说解义，更无余意。有余意说，是方便假说；无余意说，是究竟说。不了义说，对了义说。了，即完了，对于所说的，已经究竟显了而无遗余，也即是究竟彻底的意思。如说诸法无我，这是了义说；若说有有情有众生，即是不了义说。现在说：阿罗汉、辟支佛观察解脱四智究竟得苏息处，这是如来的方便说非真实说；是有余意说非无余意说，是不了义说非了义说。

癸二 别释权实义

子一 约分段生死通昔说

丑一 别说二死

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

通释上来所说的方便说，从二种生死去说明：平常说了生死，其实「有二种死」。一般都称为二种生死，本经但说死。可作如此释：从生到死，一般都特别感到老死的恐怖，所以这里但约二种死说。「二」种死是：「分段死、不思议变易死」。分段死，即如我们的生死，三事和合结生名生，生了

以后经数十百年，寿暖识三离灭名死。死了又生，生了又死，一期一期的生死，是分为一段一段的，也可说是分位生死。这种分段生死，如一般凡夫、二乘中未证得无余依涅槃的都是。变易生死，是没有这分段相的。虽前后延续，无分段的生灭相，然而还在刹那不住的生灭变化著。此如生灭，一般人的分段死，如分位生灭；变易死，如刹那刹那变化的刹那生灭。一般所说的阿罗汉、辟支佛入无余涅槃，即没有了分段生死，而还有微细生灭的前后相续。这种微细的生死，不是凡夫、二乘所能思惟的，所以名不思议。本经解释说：「分段死」，「谓虚伪众生」，虚伪即虚妄，是不真实义。唐译为相续。相续有三种：即烦恼相续、业相续、苦相续。合三相续为分段生死。凡夫而外，二乘入无余依涅槃前，菩萨未得无生法忍前，都是分段生死。「不思议变易死」，是「阿罗汉、辟支佛、大力菩萨意生身」，一般所说的入无余依涅槃的阿罗汉、辟支佛，即起意生身的变易生死。大力菩萨，即悲愿神通自在的菩萨。阿罗汉、辟支佛、大力菩萨，这三种圣人，都还有变易生死。意生身，或译意成身，这种身是很微妙的。意有三种作用：(一)、无碍，(二)、迅速，(三)、遍到。三种圣人所得的微妙身，如我们的意识，不受时空的限碍而迅速一样，随意所成，所以名意生身。意生身还是生灭变化的，一直到「究竟无上菩提」——成佛，生灭变化的意生身才没有。因为，唯有佛地，障习都清净了，功德都圆满了，无欠无余，再没有变易的可能，所以赞佛为常恒不变清凉。

这里，应一谈意生身。一、《阿含经》中，意生身也是有的。什么是意生身？有处约中有身说：如从人中死到傍生中受生，在这人死以后，未生畜生间，也有生死身，名中有，或称意成身。或约色无色界身说：《阿含经》也说二种涅槃：一、有余涅槃，二、无余涅槃。约古典的《阿含经》义说：得不还果名有余涅槃；得阿罗汉果，名无余涅槃。三果圣人，上生而更不还来欲界受生，所得上界身，即名意生身。佛在世时，优陀夷与舍利弗，曾诤论意生身有色无色的问题，优陀夷硬说意生身是无色的，被佛呵斥。这样，阿那含果得有余涅槃，有意生身：阿罗汉果得无余涅槃，意生身也没有了。今《胜鬘经》略为不同：阿罗汉、辟支佛是有余涅槃，有变易生死，名意生

身；证得无上菩提，才是无余涅槃，无意生身。由此可知，《阿含经》中，约声闻行者，辨有余无余，及意生身。而大乘同据这种旧说，而予以新的解说，约二乘果与佛果，而辨有余无余与意生身。所以我常说：佛法本无大小，一切是依著同一的传说，而作不同的解说。

二、大力菩萨意生身，约菩萨位次说，这略有二说：古典的解说，如《大智度论》说：『七地菩萨舍虫身。』他是主张七地菩萨得无生法忍的，舍虫身即舍分段身。一般众生的身体，是一大虫聚。因为是虫聚，所以有病有老有死。今七地菩萨舍虫身而得法性生身——意生身，虽有刹那生灭，而不再有一般的病老死苦。由此，七地菩萨以前有分段生死，七地以后有变易生死的意生身。《大法鼓经》也如此说：『七种学人及七地住菩萨，犹如生酥。意生身阿罗汉辟支佛得自在力及九住十住菩萨，犹如熟酥。』前面说七种学人（小乘）及（大乘）七住地菩萨如生酥，后面又说及九住、十住菩萨，可见得意生身的阿罗汉、辟支佛，及得自在力的菩萨，即第八（住）地。这是从来有异说的，或说七地得无生忍，或说八地得无生法忍。此七地或八地以上，只有变易生死的意生身，大体还是一致。但在法相的经论中，所说又不同。如真谛译的《无上依经》、《佛性论》，及功德贤译的《楞伽经》，都明显的说初地菩萨得意生身。《楞伽经》专约菩萨说有三种意生身：一、三昧乐正受意生身，指初地到六地的菩萨。二、觉法自性意生身，即七地与八地菩萨。八地的意生身，与阿罗汉、辟支佛所证的涅槃相等。三、种类俱生无作行意生身，这是九地、十地菩萨的意生身。如依此说，那么本经名大力菩萨，应等于《楞伽经》的觉法自性意生身。此二说本有不同，然古人的会通，或依龙树说：钝根七地得无生法忍，利根初地得无生法忍。唯识者说：智增上菩萨，初地得意生身；悲增上菩萨，八地得意生身。

丑二 成立四智

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

上辨二种死，即为了说明过去说二乘四智究竟的意趣。所以接著说：在这「二种死中」，约「分段死」，「说阿罗汉、辟支佛智我生已尽」，并不是约变易死说的。阿罗汉、辟支佛修习圣道，能「得有余」的「果证」，所以「说梵行已立」。二乘的圣道——梵行，能得阿罗汉的有余果，而不能得如来的无余果证。二乘所得的有余果证，是「凡夫人天所不能办」的：声闻的「七种学人先所未作」。小乘有二：一学人，二无学人。得阿罗汉果名无学：以前有七种学人——初果向、初果、二果向、二果、三果向、三果、四果向，名学人。凡夫人天所不能办，七种学人也还未作到，而阿罗汉、辟支佛是作到了。即约此「虚伪烦恼断」，「说所作已办」。虚伪烦恼，即见所断惑八十八及修所断惑十。依本经下文说，即断了四住烦恼。「阿罗汉、辟支佛所断」的四住「烦恼」，被断除以后，「更不能受后有」，所以「说不受后有」。这样，尽分段生死苦，断能招分段的四住烦恼，修有余的圣道，成办有余的灭谛；佛约此而说二乘得四智究竟。

子二 约无明住地论今教

丑一 标

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

阿罗汉所断的烦恼，无力再受后有；但他所断的烦恼，只是一分，还有烦恼没有断除的，还有力量再受生死。所以说：「非尽一切烦恼，亦非尽一切受生，故说不受后有。」本来，生死是苦果，生死的原因是烦恼，烦恼尽了，生死也就不了而自了。如断树根，树即干枯一样。二乘断分段生死，变易生死还在，这由于还有未断的烦恼；这「烦恼，是阿罗汉、辟支佛所不能断」的。今即从此二乘未断的烦恼，显示二乘有余，而归于究竟的一乘。

丑二 释

寅一 约五住论不断之惑

卯一 无明体别

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

论到二乘的烦恼未尽，先应总明烦恼头数，才能确明二乘所不断的是什么。

烦恼，是烦动扰乱，使现在未来的身心，不得安隐。统而言之，「烦恼」可分为「二种」，二种是：「住地烦恼，及起烦恼」。住地，唐译为习地，习即熏习。地有所依住与能出生的意义。如草木，从地而生，依地而住。起是现起，即显现于现在的现行。如疟疾，潜伏期，如住地；冷热发作的时候，即现起。烦恼也如此，贪心或瞋心现起时，是起烦恼；有时虽不现起贪瞋，如常人的欢喜布施时，如婴孩及熟睡无梦时，不能说他没有烦恼，烦恼还是潜在的，这就叫住地。住地即熏习，种子；起即现行。

「住地烦恼」又可分为「四种」，即是：「见一处住地，欲爱住地，色爱住地，有爱住地」。这可约二方面说：一、约修行断烦恼说：可分为二种，即见道所断的，与修道所断的。见是证见谛理。见谛时所断的，为迷理的，即迷于真理，障碍正智的烦恼。一旦正见谛理，惑也就息灭了。然见道虽能断迷理的烦恼，但还有未断的——修道所断惑；这是迷事而起的。触境随缘，于事相还生起种种的错乱染著。例如鸦片，嗜好的如以为是有益的，这是颠倒是非；如了解它是毒品，不再以为好的，即颠倒想除。此如见断的见谛所断。可是，虽知鸦片是毒品，瘾来了仍不免要吸它，这是事的染著；如修道所断惑，要逐渐的舍除它。所以说：『理必顿悟，事则渐消。』证见的悟道，不是一切都成就了，还得从现实生活去不断练磨（修），消除不合理的染著。二、约烦恼说，也可分二种，即属于见的，与属于爱的。见惑是思想的错误，如执我、执常等。爱是事行的染著，如贪、瞋等。今综此二意，解释四种住地：见一处住地，是各式各样的见，集在见所摄的一处，而是见道时一处顿断的。见有执著性，坚定的认为如此。《菩萨璎珞本业经》分为七见，即我见、常见、断见、邪见、见取见、戒禁取见、疑见，此即见道所断的属见的一切。《阿含经》说：断三结，得须陀洹果；三结就是我见、戒

禁取、疑——七见的重要者。属于爱的，又分为三种，这因为修道所断惑，是三界分断的：欲界的修所断惑，色界的修所断惑，无色界的修所断惑。欲爱住地，即欲界的一切修所断烦恼；色爱住地，是色界的一切修所断烦恼；有爱住地，是无色界的一切修所断烦恼。这都是爱所摄的，所以都名为爱。外道误认无色界为涅槃，不知这仍在生死中，所以名为有——生死的存在爱。修所断惑，《菩萨璎珞本业经》中说为六种著，即贪、爱、瞋、痴、欲、慢。贪、爱、欲三，即三界爱的别名。《菩萨璎珞本业经》所说，与一切有部的见断八十八随眠相合，不过开合的不同。

「此四种住地，生」起「一切」现「起」的「烦恼」。从见一处住地，生一切见的起烦恼；从欲爱住地，生一切欲爱所摄的起烦恼；从色爱住地，生色爱所摄的一切起烦恼；从有爱住地，生有爱所摄的一切起烦恼。所以起烦恼，从住地烦恼说，也应有四种。

起是什么意思？「起者」，「刹那心刹那相应」。刹那是生而即灭的一念的别名；心是刹那刹那的，名为刹那心。烦恼刹那生起，与刹那心相应，名刹那心刹那相应。烦恼是心所，心是心王，王所是相应的。如眼识了别色境，与之相应的烦恼，也在色境上转。心与烦恼，所缘同，行相同，同时的相应而合作，名为相应。但住地，是不与心相应的，如心起善时，并无起烦恼相应，而住地烦恼还是潜在的；它不与刹那心同缘同事。这「心不相应」的，为「无始无明住地」。

依上文说，烦恼有二种：(一)、住地，(二)、起。住地有四，从四住地生起的是起。起烦恼是心相应；心不相应的，名为无始无明住地。此无始无明住地，与四住地是同还是异？四住地，是心相应还是不相应？四住地，是住地，当然也是心不相应的。依本经所说，四住地而外，别有无始无明住地。所以一般所说的五住烦恼，实以本经所说为本。在本经译者——求那跋陀罗所译的《楞伽经》（卷四）中，每说『四住地无明住地』。虽对校魏唐的《楞伽经》译本，只说四种熏习、四种地，或四种习。但依本经及《菩萨璎珞本业经》，四住地外，应别有无始无明住地。所以依本经辨析，起烦恼有二：(一)是四住地所起的——恒沙上烦恼；(二)是无始无明住地所起的——过

恒沙上烦恼。住地烦恼也有二：(一)是四住地，(二)是无始无明住地。

佛法本源于《阿含经》、毘尼，今略为叙述。总摄一切烦恼，为见一处及三界爱——四种，为佛法共义，大乘不共说有五种。然《阿含经》及毘尼说：阿罗汉断烦恼，但有不断的，名为习气。此习气，即本经的住地。罗汉不断习气，辟支佛稍侵习气，唯有佛，烦恼习气一切断尽。二乘不断的习气，在声闻学派中，称为不染污无知。无知即无明的别名；习气，是极微细的无明，这与大乘的无明住地一致。龙树说：『声闻辟支佛习气，于菩萨为烦恼。』声闻学者，以为习气是不染污的，无碍于生死的；而在大乘学者看来，习气是微细的染污，还是要招感变易生死的。二乘不断，而唯佛断尽的无明，大乘学者说，菩萨在修行中，已分分渐除；佛究竟断尽无明。所以，或分无明为十一重、二十二愚等。大乘所说的无明住地，实为根本教典所固有的，不过与声闻学者解说不同。

又《阿含经》中说烦恼有缠与随眠的二类；声闻学者，大抵以为缠是心相应的，随眠是心不相应的。心不相应的随眠，是潜在而没有现起的，经部师等即解说为种子或熏习。所以见一处与三界爱烦恼，约种习与现起说，即四住烦恼（随眠）及起烦恼（缠）。这都是二乘所能断的——四住及起；而不能断的，是无始无明住地。本经即综合这些教义而建立。四住的起烦恼，最明显无诤；而习地的称为无明，也是一般所公认的，所以本经在说到起烦恼的心相应时，即说心不相应的无明住地。而心不相应的四住地，与无明住地的起烦恼，且略而不论。天台宗说：烦恼有见思、尘沙、无明的三惑。见思惑即四住地，尘沙惑即从无明起的过恒沙烦恼，无明惑即无明住地，这实依本经而立。然应大分为二，别分为四：一、四住地，二、无明住地。此二类各有它的起烦恼。

《菩萨璎珞本业经》说见（七）爱（六）的四住地，以见烦恼为生得一住地，爱烦恼为作得三住地。由于无明不了一法界相，无始来即存在，名无始无明住地。依《菩萨璎珞本业经》意，不了一法界的无明，是无始而有，极难理解。因无明而众生起一念识，心住于缘（即成为心境相关的存在）时，即生得有见烦恼。因迷理的见惑，又起作得的爱烦恼。生得与作得，都称

为住地，也应都有现起的。所以生得与作得，并非种子与现行，而是本性成与习所成（依现成种，种又生现）。由性成的生得，引生习成的作得。心境的相对存在时，就有生得的烦恼的存在。但此生得以前，昧然不觉而还不可说心说境时，就是无始无明住地。无始的无明，不但凡小不知，十地菩萨也不能知道究竟，唯佛能知。所以，《菩萨璎珞本业经》的五住地，是可以假说为从无明而生得见，从见而作得爱，分为三阶段的。此与本经略不同：见爱四住地，是没有说到生得与作得，而是同有住地与现起。但此依烦恼微细根源的无始无明住地，并无不同。

卯二 无明力大

辰一 法说

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

无明住地，比于四住烦恼，力量要大得多。先法说。「此四住地」的功「力」，为「一切上烦恼依种」。上烦恼，或译为随烦恼。名义有通有别：约通义说：一切烦恼，都是随逐心识而烦动恼乱的，或依随种习而生起烦恼的，所以一切烦恼，都可名随烦恼。约别义说：烦恼中有根本烦恼，如见、爱等，即依于分别四住的（如有部九十八随眠等）。此外，如无惭、无愧、忿、恨、掉举、惛沉等，是依贪等烦恼而生起的，是烦恼的分位等流，所以名随烦恼。这里，应约通说，依心依种习而生起的名随烦恼，也就是前面所说的起烦恼。这一切起烦恼，以四住地烦恼为种，以四住烦恼为所依。一切起烦恼依四住地而生起，四住地的力量是很大了，但是「比无明住地」的力量，「算数譬喻所不能及」。两相比较，或用数目——如说八分之一（八与一之比），或十六分之一（十六与一之比）等，或比喻——如说恒河沙、微尘等。无明住地的力量，比起四住地的有限力量来，是不可以用算数譬喻去较量的。「如是，无明住地」的「力」用，比「于有爱数四住地，无明住地其力最大」。在四住地中，有爱住地最胜，所以举以例余，数即等类的意思。这里的无明力大义，不是约感招生死说，是从它的深细、不容易断除、为一

切烦恼所依说。

辰二 喻说

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

次举魔王为喻：「譬如恶魔波旬」。梵语魔罗，译为杀者，以伤害众生的善法为义。魔，是一切魔的通称。波旬，是这一世界中魔王的名字，译为极恶。恶魔波旬，是四魔中的天魔。居欲界顶，名他化自在天。生他化自在天的有情，不都是魔王，魔王是他化自在天的领导者，和世间的国王一样。魔王占有他人的功力或变化力所得的果实，供自己享受，所以名他化自在。波旬「于他化自在天」中，最为殊胜，本经凡说六事：一、「色」殊胜，即相好庄严。二、「力」殊胜，即精力充足。三、「寿命」殊胜，约合人间九百二十亿年。四、「眷属」殊胜，魔子魔孙多得很。五、「众具」殊胜，即资身物的众多精美。六、「自在殊胜」，即神通力的自在。魔王有这六种殊胜，比其他的天子天女，是极为超胜的。魔王的殊胜，如无明住地；其他天子天女，如其余四住地。所以说「如是，无明住地力，于有爱数四住地，其力最胜」。有爱等四住地，有力能为一切起烦恼的依种；而无明住地，不但为「恒沙等数上烦恼依」，更能「令四种烦恼久住」。恒沙等数，形容它的数多，一切起烦恼，即一切见修所断的现行烦恼。四种烦恼，即四住地，约种习说。从无始以来延续不断的久住，是由于无明的力量。这样，四住地及依四住地所起的随烦恼，都依无明住地而生起了。这如树木的枝叶花果，依于树干而有的，而干是依根而有的。所以，树根不但为树干的依因，也为枝叶花果的依因。由此可见无明住地的力量之大。

本经的无明住地，即所知障；四住地及上烦恼，为烦恼障。烦恼障是以我我所执为本的，由我我所执而起贪等烦恼，由此而招三界分段生死苦。所知障，是迷于一切法空性，而不能彻了一切所知的实事实理；为一切法空智的障碍。烦恼障是人执，所知障是法执。我执必依于法执，烦恼障是依所知

障的；所知障或法执，是烦恼障或我我所执的所依，即此处无明住地为上烦恼及四种烦恼所依的意义。

辰三 结说

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

承上文而总结说：无明住地，是「阿罗汉、辟支佛智所不能断」的。阿罗汉与辟支佛的智慧，能悟人无我，不能通达法空如来藏性，所以不能断无明住地；这「唯如来」的大「菩提智」「所能断」。从它的为烦恼根本说，唯如来能断说，都可见「无明住地最为大力」。

唯如来菩提智所能断，这含有一些问题。一、证菩提智而成佛的时候，无明住地已经断尽了。断此无明住地的，是菩萨最后心的金刚喻定，起如金刚的智慧，能断无明住地。金刚喻定是无间道，成佛得菩提智是解脱道。佛菩提智现前，无明住地再也不会生起了，所以说菩提智能断。

二、菩萨也能断无明，这是大乘的通义。如说断十一重无明（或断二十二重愚）——十地各断一分，等觉断一分而成佛。天台宗说四十二分无明，初住以上能断。贤首宗说五十二分，从初信起就能断无明了。无明住地，即是所知障，而本经说此障唯如来菩提智能断，当知这是约究竟断尽而得般涅槃说的。若约分断说，初地等菩萨也能断。如黑板上写满粉笔字；如揩去三、四个，这当然也是揩去了，但也可以说，黑板上的字，还没有能揩去。其他经论，约少分断义，说初地等菩萨能断无明，本经约究竟断，所以唯如来能断。又如经论中说得阿耨多罗三藐三菩提，约究竟说，唯如来能得；若约分证说，初地菩萨也能得无上菩提。又如有处说，初地菩萨得无生法忍；有处说八地菩萨得。要知道，大乘的行位，第八地，是一特殊阶段。初地以上的菩萨，虽也能证法空性，但真俗未能融通，有相与无相还相杂而起。到八地，真俗能一念并观二谛无碍，纯无相智任运而生。所以多处经中，说八地得无生忍，说八地（或七地）以上断无明习。然有处说初地能断能得；有处又说如来能断能得，约究竟说，唯在如来。总之，经论虽所说不同，事实是不

会两样的。这也可以说：约佛法本义说，唯如来（对二乘说）能究竟断、能圆满觉。初期大乘说，八地即能断能觉；后期大乘即初地能断能觉了。然站在后期大乘的立场，可以说，约但证法空性说，在初地；约无相无功用的智境说，在八地；约究竟圆满说，在佛地。

卯三 无明业异

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

再说明无明住地的作用不同。

「又如取缘」。即取为缘，取是四住地烦恼的总称。佛曾总约三界见修烦恼，立为欲取、见取、戒禁取、我语取——四取。这些烦恼，都有取著境界招感生死的力用，所以统名为取。分段生死，依四住烦恼的发业润生而感果。因烦恼所引发，而造善不善不动业，名发业。起布施等善心造善业等，也还是由烦恼间接引发的。发业而外，烦恼还有润业而使生起的功力，如谷麦等种，播入土里，还要灌水施肥才能抽芽。由烦恼造业；再经烦恼的滋润熏发，才能感果。烦恼所发所润的业，名有漏业，漏即烦恼的别名。烦恼是招感生死的助缘，「有漏业」是招感生死苦果的亲「因」，由此因及缘，「而生三有」。三有是欲有色有无色有——三界报，即分段生死。烦恼有见一处住地等四名，而能感的分段生死有三：(一)造善业生欲界人天善趣，(二)不善业生三恶趣，(三)不动业生色无色界天。分段生死，有此烦恼、业、果三者，现在举以为例说：「如是无明住地」为助「缘」，「无漏业」为亲「因」，能感「生阿罗汉、辟支佛、大力菩萨三种意生身」的变易生死。甚么是无漏业因？唯识家说：是慈悲愿力等。然无漏业因并不能正感生死，所以声闻初、二、三果，有爱住地烦恼未尽断，如回小向大，仍由烦恼润业。但因悲愿等无漏业，熏发有漏业，能转分段身为变异意成身，如神通延寿。如二乘

证罗汉果，入无余涅槃，四住烦恼已尽，即不能回小向大了。然本经不应这样说，依嘉祥大师说：如二乘不染污无知，于大乘是染污；如变易生死，对一般的有为生死而名无为生死，其实还是有为的。今称无漏业，也对一般的有漏说，其实还是有漏业。因为阿罗汉、辟支佛所修的戒定慧业，菩萨所不共修习的悲愿，都没有究竟清净，所以由无明为助缘，无漏业为亲因，能感变易生死。由此，二乘人就是入了涅槃，也可以回小向大。《大智度论》说『有妙净土，出过三界，阿罗汉、辟支佛生在其中』，这都足以为证。「此」阿罗汉、辟支佛、大力菩萨「三」乘「地」中，「彼三种意生身生，及无漏业生」，都是「依无明住地」而生起来的。无漏业与三种意生身，都是「有缘」而生起的，并「非无缘」。切勿以为四住烦恼已尽，有漏业无惑润生，即没有缘感生死了。「是故」，「三种意生身及无漏业，缘无明住地」。凡夫也有无明住地，但没有无漏业，所以没有意成身。等到四住地烦恼断了，无明住地的作用，才显发出来。如锣鼓声停止的时候，微小的声音就发现了。那时，无明住地即助无漏业而感生意生身。这样，「有爱住地数四住地，不与无明住地业同」。四住地助有漏业而感三有身，无明住地助无漏业而感意生身。所以应确切的认定「无明住地异，离四住地」而别有；这是「佛地所断，佛菩提智所断」，而不是阿罗汉、辟支佛、大力菩萨所能断的。

寅二 约三人辨不断之失

卯一 二乘无漏未尽

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

为「何」不说阿罗汉、辟支佛也断无明住地呢？因为「阿罗汉、辟支佛断四种住地」，无明住地不能断，所以「无漏不尽」。漏是烦恼，有烦恼即不清净，所以二乘的无漏，未得究竟。因为无漏不尽，所以虽修圣道，而「不得自在力」。虽证得少分灭，也「不」能「作证」。作证，即是证得涅槃，所作已办而究竟了的意思。这三句，无漏不尽是断集不究竟（兼摄知苦）；不得自在力是修道不究竟；不作证是证灭不究竟，所说的「无漏不尽」，

「即是」指「无明住地」而说，这显示了二乘的无漏不究竟。

卯二 三圣智断有余

辰一 总说

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

「阿罗汉、辟支佛」断分段生死，自以为是涅槃，其实未得真灭。菩萨以成佛为究竟，未成佛时，当然是不究竟的。所以二乘及「最后身菩萨」，直到成佛的前一刹那，都是「为无明住地」「所覆障」。由无明住地，蒙蔽真实，不能彻见一切法的如实性相，所以说「于彼彼法不知不觉」，不觉即不见。或知约达一切如幻法相，见约证一切法空性。菩萨虽也分得法空智，分见法空，然未圆满未究竟，故说不知不见。经说菩萨的见法性，如隔轻纱。上明智有余，「不」得真「知」真「见」，所以「所应断」的，都「不断」，断惑而「不究竟」，此说断有余。不断不究竟，是除佛以外，三乘圣者所同的。推求所以不断不究竟的根源，即由于无明住地烦恼。

辰二 别说

巳一 约三事明有余

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

再分别的说。先说三事有余：「以不断」无明住地，故「名有余过解脱」。过患——烦恼的解脱，是不究竟的，所以仅是有余解脱，「非离一切过」的无余「解脱」。过患没有能究竟解脱，所以离惑所显的真法性，如二乘但见我空真如，大力菩萨见一分法空真如而不彻底，都不够清净，仅「名有余清净，非一切清净」。唯佛证得最清净法界，才是无余清净。阿罗汉、辟支佛的戒定慧功德，菩萨的悲愿六度功德，都未究竟，所以「名成就有余功德，非一切功德」。此中，解脱约解脱德说，清净约法身德说，功德约般若德说；三圣都是有余而非究竟的。

巳二 约四事明有余

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

这样，因为阿罗汉、辟支佛及大力菩萨，「成就有余解脱，有余清净，有余功德」，所以，能知苦而只能「知有余苦」；能断集——烦恼，而只能「断有余集」；能证涅槃——灭，然只能「证有余灭」；虽也修圣道，而只能「修有余道」。阿罗汉、辟支佛及大力菩萨，于知断证修的四谛事中，都是有余，即根源于无明住地的不断。

辰三 结说

是名得少分涅槃；得少分涅槃者，名向涅槃界。

从上智断有余，三事有余，四事有余，可知阿罗汉、辟支佛的证得涅槃，仅「得少分涅槃」。「得少分涅槃」，所以「名向涅槃界」，不是到达究竟涅槃，不过在到涅槃的路上，走向涅槃界而已。所以前面说：『离涅槃界远』。二乘的涅槃非真，所以经文结示二乘是向涅槃界；菩萨未得般涅槃，是共明的事实，所以略而不论。

卯三 如来乃为究竟

辰一 明常住涅槃

巳一 约四事明

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

以下，对二乘有余而说如来究竟。先示常住涅槃的德相，为如来所得。上来说，二乘（与菩萨）不知不见不断，所以三德、四谛都是有余的，不是究竟涅槃。反之，「若」能遍「知」三界内外的「一切」——分段、变易生死——「苦」，「断」四住及无明住的「一切」烦恼——「集」；「证」三界内外的「一切」有漏离系「灭」；「修」三乘共及大乘不共的「一切」圣「道」。如这样，才能得究竟常住的涅槃。世，有迁流变化的意义，凡堕在迁流变化中的，就名世间。世间即是无常的。坏就是死。也可以说：坏是分位的突变的分段死，所以说「无常坏世间」。病是渐变的变易死，所以说「

无常病世间」。离此分位的、刹那的二种无常，就「得」究竟「常住」的「涅槃」，在这涅槃界中，不生不灭，再也没有无常的转变。能达到这样的常住涅槃，就可以「于无覆护世间」「为护」，于「无依世间」「为依」了。覆是覆蔽，护是保护，依是依止。世间有情的所以无覆无护无依，就因为一切在不息的变化中，没有究竟的归宿处，也就没有究竟的安隐。如证得常住涅槃，即得究竟的归宿，身心绝对的安乐，再也没有恐怖了。如风雨中得到荫覆，危难中得到保护，孤苦零丁时得到依止处。但这不是说佛为众生的依护，是说常住涅槃为无常世间的依怙。《阿含经》中，每喻涅槃为覆、为依、为护、为洲、为舍宅等，都是约离一切生死怖畏而说。世间是无常的，无常即是苦，所以经中常说：『我以一切行无常故，说三界是苦。』涅槃是常住的，离无常的坏病，即离苦而得究竟的安隐了！

巳二 约三事明

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

这可说是为常住涅槃下一注解。四事圆满的涅槃，为什么是常住的？「法无优劣故得涅槃」，是总说。一切法的本性，是平等而无优劣的，如《金刚经》说：『是法平等，无有高下。』一般说的大乘优，小乘劣，一乘优，三乘劣，浅深高下，都是为了众生转迷成悟所作的施设，如直论一切法性，法性是平等的，有什么优劣可说？此优彼劣就是相对法，非不二法。法法平等，是本来如此的。因为法法本来如此，所以能证得此无优劣的平等性，就能实现常住涅槃。如有优劣，即有无常变化，即不是涅槃了。由于一切法的本来平等，所以能证的「智慧」也就平「等」，称为平等大慧。平等有普遍的意思，智慧达一切法平等，遍一切法而转，所以有平等智。以此平等大慧，断一切烦恼过失，得大解脱自在，所以「解脱」也是平「等」的。约智证离垢所显的「清净」法界说，虽随智而似有分满，而实本性清净，也是平「等」的。智慧等是般若德，解脱等是解脱德，清净等是法身德。从此三德的平等，显得大般涅槃的常住究竟，所以《大般涅槃经》说：涅槃是三德秘藏。这三德的平等，从法性平等无优劣而显。所以在无二的法性中，一切智慧、

一切解脱、一切清净都圆融不二、不即不离、相摄相入，而名大般涅槃。三德一一是绝对究竟不二的，所以如伊三点，不一不异，不纵不横（《宝性论》引此文，明智慧解脱法界的不离）。「是故，涅槃」是「一味等味」的，即所「谓解脱味」。一即不二，等即平等。不二平等，也即是圆满究竟。味，显涅槃是安乐自在的。一切圣者，以证得此法味为究竟；究竟，即是平等不二。如江湖河池的水，一经流入大海，即成同一咸味。众生流转生死时，千差万别；到得究竟涅槃，唯一平等的解脱味；涅槃即在此解脱上显出。这本为《阿含经》旧说，但今从般若、解脱、法身的三德平等，以明涅槃的一味等味。显示了究竟常住的涅槃，非二乘所见的灰身泯智可比。

辰二 明无余断惑

巳一 不断之过失

午一 总说

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

上文出究竟涅槃体相；但无明住地不断，即不能证得，要无余断惑的佛地，才能圆成。所以说：「若无明住地不断、不究竟」的话，就「不」能「得一味等味」的「明解脱味」。明就是般若。前文说解脱味，依《宝性论》所引，也是明解脱味。本来，涅槃是不二而备三德的，所以或简说解脱；或说般若（明）解脱；或详说般若、解脱、法身，意义并无不同。「无明住地」如「不断、不究竟」，因为它是烦恼根本，所以「过恒」河「沙等」的烦恼——「所应断法」，也就「不断」了。如「过恒沙等所应断」的烦恼「法」，「不」能究竟「断」的话，那「过恒」河「沙」数的一切功德「法」，「应」该「得」的也就「不」能「得」，「应」该「证」的也就「不」能「证」。应得不得的是无量道；应证不证的是无量灭。烦恼与道是相违的，道修成了，烦恼就灭；烦恼起了，道就不能修得。又烦恼与灭，也是相违的，证灭必然断烦恼；烦恼不断，即不能证灭。所以，这里总括的说：无明不究竟断

，就不能断一切烦恼，也不能得一切（道与灭）功德。

午二 别说

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

这里别说不断的过失，且重在烦恼滋生一边。

「无明住地」含摄一切微细的所知障种，烦恼习气，故称为「积聚」。经论说阿赖耶无始来为一切过患所积集；说阿赖耶为过失聚，也与此意相同。过失聚的无明住地，「生一切修道断烦恼上烦恼」。这句话，可这样的解说：生一切修道断烦恼——上烦恼。简单的说，生起一切随烦恼；这一切随烦恼，为修道所断的（唐译缺『修道断烦恼』句）。此中说的修道断，并非与见道所断相对的修道所断，是泛指道谛应修的修道。修道与随烦恼相违，有随烦恼，即障修道；修道即能断此随烦恼。约别义说，今不论一般凡夫所有的烦恼；然二乘圣者，得无漏道，而有根障、定障，不能得佛一样的深定、大智。声闻学者称此为不染污无知，今即说为从无明住地所起的随烦恼，使二乘及菩萨的修道不得究竟圆满、不得无余清净。这种障于修道，而为大乘不共修道断的，即所知障。

「彼生心上烦恼」下，共有十一句。彼，即无明住地，上烦恼是随烦恼。心上烦恼，是障心的烦恼。或可说：心本性净，修道时，障于自性心而不得究竟净的烦恼。心上烦恼，为总说，因为一切随烦恼都是随逐心而为烦动恼乱的。其他十句为别，解义也准前可知。「止」为奢摩他，是寂静的意思。系心一处而不散动，名止。「观」为毘钵舍那，即分别观察。止观与定慧略同，然古德说『止观定慧之根』，即止观重在初修。禅与正受，都是修止所成的定。「禅」那译为静虑，指色界四静虑的根本定说。「正受」，梵语为三摩跋提，或译为等至，指四无色定及灭受想定说。方便与智，都是修观所

成的智慧。「方便」，梵语沤和，即是智慧的善巧；「智」即般若。二者的不同是：达诸法真性的是智，了差别事相的是方便。般若又名根本智或如理智，方便又名后得智或如量智。「果」指声闻果、辟支佛果，以及菩萨的分证果，以道及灭——功德为体。「得」约能证能得的得说。也可说：果是道果，得是灭得。「力」是十力，「无畏」是四无所畏，然菩萨也有十力等。如所说的十一种上烦恼，都是属于修道的，与定慧修证有关，所以不妨说为修道所断上烦恼。这修道的「过恒沙等上烦恼」，不是二乘果智及菩萨因智所能断的，唯有「如来」一念相应的大「菩提智所断」。这「一切」，「皆」是「依」于「无明住地之所建立」的；「一切上烦恼」的现「起」，无不是「因」于「无明住地，缘」于「无明住地」。总结这一切随烦恼的根源，以显示不断无明的无边过失。《大树紧那罗王经》说：紧那罗王会作乐，大迦叶听了他的音乐，不期然的欢喜得起舞。天冠菩萨见了，便对迦叶说：你是世尊的尊德上座，怎么听了音乐，喜跃得如小儿一样？迦叶说：我是声闻，对三界的五欲虽能不染著，但对大乘微妙功德还不能无染。这可作为二乘所知障习现行的明证。所以，二乘断三界内的烦恼障，而于大乘无漏功德，还有随烦恼现行，古人或称之为界外烦恼。

「世尊！于此起烦恼」，这是呼应前文，结示无明住地与起烦恼的差别。上文，初说住地烦恼有四，次说生起烦恼，四住地及四起烦恼，为二乘所断的；而接著对论起烦恼与无明住地的差别——心相应、心不相应。此中说无明住地及生起过恒沙上烦恼，为如来菩提智所断，而为二乘所不断的。接著也对论起烦恼与无明住地的别异。文义影显，实因为初期佛法，但明四住烦恼及四起烦恼。次于四住中，别出甚深细的无明住地；从此而又出过恒沙的起烦恼。《阿含经》时举烦恼为见、爱、无明。五住地说，似即偏据此特胜义，以二乘见道断为见，二乘修道断为（三）爱，以如来究竟断尽的为无明。

巳二 能断之功德

午一 一切悉断

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

说明无明住地断而一切断，先承前依无明而建立说起。「过于恒」河「沙」等，而为「如来菩提智所应断」的烦恼「法，一切皆是无明住地所持所建立」的。建立，是安立的意思，持是持续不失的意思。接著，举喻说，「譬如」谷麦等「一切种子，皆」是「依」于大「地」而出「生」而「建立」而「增长」的。所以反过来说，「若地坏」了，从「彼」所生的种子、芽、茎等，也就「随」而失「坏」了。「如是」下，合法。「过恒沙等如来菩提智所应断」的上烦恼「法」，既然「一切」都是「依」于「无明住地」所「生」起所「建立」所「增长」，那么，「若无明住地」究竟「断」了，从它所生起的「过恒沙等如来菩提智所应断法」，自然也就「随」之「断」尽了。三乘所以不能断一切起烦恼，即因未断此无明住地。

午二 一切悉证

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

上说二乘及菩萨，为无明住地所覆而不知不断，因此三事有余，四事有余。现在反过来，先说能断才能见：「如是一切」住地「烦恼」及现起的「上烦恼」，假使能「断」了，那么，也就能证得「过恒沙等如来所得」的「一切诸」功德「法」。二乘及最后身菩萨，为无明住地所覆障，所以于一切法不能如实知觉；如来断尽了，所以于一切法「通达无碍」，得「一切智见」，无所不知，无所不见，成就一切种智。

次说三事无余：「离一切过恶」，即一切解脱；「得一切功德」，即一切功德（般若）；「法王法主而得自在，证一切法自在之地」，即一切清净

——法身德。王是自由自在；佛于一切法得自在，所以名为法王。主是作得主，佛能转一切法，一切法随佛转，所以名为法主。如于一切法不得清净，被烦恼所系缚，即不能为法主法王了。一切法自在地，是佛地，或称为涅槃山，或说为宝所。法身有二义：约法性说，名一切清净。得最清净法界，由于具一切功德，离一切烦恼所显，所以法身又即是白法所成身，功德聚名法身。离缚而成一切功德，法身即一切自在义。

次说四事究竟：「如来应等正觉」，能如上所说的，圆证三德大般涅槃，所以能真「正」的作大「师子吼：我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有」。这就是一切苦尽，一切集断，一切道修，一切灭证的四事圆满。三德为佛内证功德，表示出来，就是宣说我生已尽等。「是故」，「世尊以师子吼，依于了义一向记说」，总结如来的究竟。唯是佛，才能一向肯定的作此了义彻底的宣说。阿罗汉，虽也如此说，其实是少分的，不了义的，还须要解说。上来，广明二乘的三事、四事不究竟，佛的三事、四事究竟，根本在无明住地的断与不断；不断无明住地，有变易生死、恒沙烦恼，不具一切功德；断无明住地，就没有变易生死，断过恒沙上烦恼，得一切功德。无明住地是所知障，是声闻学者所称为不染污无知的。依此而明二乘的不究竟，似乎二乘学者也非承认不可。

壬三 结成

癸一 开大小二途

子一 标

世尊！不受后有智有二种。

二乘有生死怖畏，所说的四智是方便说，所以现在结归究竟，会二乘入一乘。

前说智有四种：我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有。这且以不受后有——尽一切烦恼，尽一切受生功能为例。圣者证得圣果，有自证智，能知以后更不受后有。然「不受后有智有二种」：一、如来智，二、二乘智。

子二 释

丑一 如来不受后有智

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

依前所标而解释，先明如来的不受后有智。「如来以无上调御降伏四魔」。调御，如野马野象，性情□戾，要经过调伏训练，才可驾御。众生的烦恼，也暴戾难伏，须以佛法修持，才能降伏。在圣者的调御烦恼中，佛是无上的调御者：自离烦恼而得究竟，是自调伏；又能为调御师，教化弟子，是调伏他。由于如来能无上调御烦恼，离一切过患，所以能降伏四魔。四魔是：(一)、烦恼魔，这是众生心中的魔，由此障碍一切功德善法。(二)、五蕴魔，众生的有漏身心，杂染不净，即是魔。有身即为饥渴冷暖等所困恼，有心即起种种烦恼。(三)、死魔，发心修行，每因无常到来，使善法不得成就，故称死为魔。也可说：死为大苦恼事，所以是魔。(四)、天魔，即他化自在天。前三魔，即众生自己的有漏身心，后一才是外来的。现在，佛断尽一切烦恼，即降伏烦恼魔。得法身，即降伏蕴魔。清净法身，无为常住，即降伏死魔。得不动三昧，神通自在，即降伏天魔。四魔都降伏了，所以如来超「出一切世间」。若属世间，即落于魔数。以佛超出了世间，所以「为一切众生」「所瞻仰」。一切众生，归依于佛，以佛为崇仰的典型，而发心以求成佛。上约累无不寂的解脱德说。以出离一切过患，即「得不思议法身。于一切尔焰（所知境）地」，「得无碍」而于「法自在」。佛于因地广大修行，故果得成就无边智慧。如此，即达到究竟，「于上更无所作」。一切功德圆满，一切境界通达，一切过患消除，所以更无所作事了。此时，住于佛果的「无所得地」，离一切戏论妄想分别。在所证的功德中，有「十力勇猛」，十力即处非处智力乃至漏尽智力，佛具足十力功德，而无所不能，故称勇猛。又得「升于第一无上无畏之地」，这是远离一切生死怖畏的涅槃地。也可以说：无畏即四无所畏。于自所证所说法，决不为他所指责，能自信而无所怖畏。从如来以无上调御到一切众生所瞻仰，是解脱德，明过无不尽；从于一切尔

焰地到升于第一无上无畏之地，是般若德，明德无不圆。二者间的得不思议法身句，是法身德。以不思议的法身，是由过无不尽，德无不圆所成。累无不尽，所以得法身；法身即一切功德所成就。这三德无余圆满的如来，于「一切尔焰」境，以「无碍智」去「观」察，「不由于他」，而起自知自证的「不受后有智」。自证知五住烦恼断尽，再不能感二种生死，所以能作「师子吼」：我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有。

丑二 二乘不受后有智

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

经中又说阿罗汉、辟支佛得不受后有智，这是约「阿罗汉、辟支佛度」分段「生死畏」而说的。二乘从「次第」的修行中，「得解脱乐」果。约见谛说：先见苦谛，次见集谛，次见灭谛，次见道谛。约断烦恼说：先断见一处住地，次断欲爱住地，再色爱住地，有爱住地。约证果说，先证初果，次证二果，再三果、四果。二乘这样的次第修证，也能得解脱乐，离生老死怖。得解脱乐时，「作是念：我离生死恐怖，不受生死苦」。离生死恐怖，约现法心得安乐说；不受生死苦，约当来不感苦果说。又前句明尽智，次句明无生智。二乘于金刚喻定断四住烦恼，于下一念得尽智，知生死已了。次念得无生智，知后不再生。「阿罗汉、辟支佛」这样的「观察时」，由尽智无生智现前，能「观第一苏息处——涅槃地」，自觉已「得不受后有」。因此，二乘也名得不受后有智。总之，二乘虽但断四住，但度分段，也确有不受后有的证智，然与如来所得是不同的。

癸二 入一乘究竟

子一 会入一乘

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

前明如来与二乘，都有不受后有智，即在说明二乘智的不究竟；不究竟，所以终于要回入大乘，结成一乘的究竟。

「彼」二乘人「先」来「所得」的境「地」，决不执小乘而拒大乘，对如来所说的正法——唯以一佛乘化众生，是能明白的，所以「不愚于法」。因此，阿罗汉、辟支佛也是「不由于他」的，从自己所知所证中，「自知」所「得」的还是「有余地」，自知将来「必当得阿耨多罗三藐三菩提」。二乘自知有余，与上说二乘能得不受后有智，似乎相矛盾！其实不然。依《法华经》说，舍利弗等得阿罗汉果，从前是曾从佛发过菩提心的。在初受佛化时，发菩提心，求成佛道，都是不愚于法的。依此说，先所得地，即过去从佛发菩提心的因地。本经下文也说『三乘初业，不愚于法，于彼义当觉当得』。依《般若经》等说，先所得地，即三乘所证的境地。经说：阿罗汉与辟支佛的智德、断德，都是菩萨无生法忍。所以论到谁能信受甚深般若波罗蜜时，即说见谛——即初果，及阿罗汉，是能信受的。若不能信受，《法华经》说，他们是未得谓得的增上慢人。所以，如后世小乘学者，否认大乘，这正可以证明他们，并没有自证的觉境。无论依《法华经》的过去因地，或依《般若经》的现在证地，二乘都自知是不究竟的，能深信大乘成佛法门的。然见道证果而住于二乘果，未能进学大乘，确乎也是有的。如舍利弗、目犍连等，在法华会前，不知道自己也是菩萨。许多经里，都说阿罗汉对于大乘成佛法门感到高妙，而痛惜自己但求得阿罗汉果。依《法华经》说，发过菩提心，而中间退失了，佛即以方便教化摄引他们，所以不知自己是菩萨。然二乘证智，既自以为所作已办，同时又从自证的见地，觉得应有平等一味的果证。如舍利弗说：『我等同入（一）法性，云何如来以小乘法而见济度？』二乘知道同入一法性，虽不敢说出来，内心上是应有此感觉的。因此，列席于大乘法会，甚至还会为菩萨说般若大乘。一经佛为他们说『汝等所行是菩萨道』，就恍然自悟，回小向大了。阿罗汉果，证得无二无别的法性，为什么不求趣大乘呢？这因为，一类厌离根性，对于三界生死，视同牢狱怨家，一向求于解脱安乐。所以外厌生死，内求定乐，重于禅定（乐）的修习。等到深入禅定，受解脱乐时，也觉得大可安然无忧，不能进一步的趣入大乘。

这也有二类：一、现生即因佛说法，回小向大。二、深味定乐的，堕无为坑，一时转不出来。经过若干时间，从三昧乐中起，如醉酒的人苏醒一样。这时，自己即会觉得烦恼、业、苦，都还是有余的。这就一定会从佛闻法，回心向大。如《法华经》说：『我灭度后，复有弟子，不闻是经，不知不觉菩萨所行，自于所得功德生灭度想，当入涅槃。我于余国作佛，更有异名。是人虽生灭度之想，入于涅槃，而于彼土求佛智慧，得闻是经，唯以佛乘而得灭度。』所以阿罗汉、辟支佛的先所得地，都是不愚于法的，二乘人终究会自己知道是有余的。

二乘自知所证的不究竟，要进一步的求证佛果。「何以」必然会如此？因「声闻、缘觉乘，皆入大乘」。如摄受正法章所说，二乘法从大乘法所出生；二乘法即大乘法的少分，即大乘的初因。所以声闻、缘觉乘，无不回归于大乘。「大乘」，以成佛为目的，故约所证的佛果说，「即是佛乘」。这样，虽说有「三乘」，其实「即是一乘」。《楞伽经》也说：说有声闻、缘觉、菩萨三乘种姓，说有三乘差别，是为初学者而施设的。证入无差别法性，都无所得，即知三乘即是一乘。

子二 普摄众德

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

大乘经部类不同，都有它的重心论题。其实，这些大乘经所示的不同论题，如真实的解了它，都是一致的。如《法华经》专说一乘，《大涅槃经》特明涅槃，《般若经》广谈般若，《华严经》说法界，《大集经》说三昧，《金刚经》说无上正等菩提等。如不悟体一名异，就会随文偏执，不能融会。依本经说，佛法即是一乘，此一乘即通菩提涅槃等。所以说：「得一乘」即「得阿耨多罗三藐三菩提」；得「阿耨多罗三藐三菩提」，「即是涅槃界」；得「涅槃界」，「即是如来法身」。一乘、无上正等觉、涅槃界、如来法身，这四名的内容，是一致的。《大智度论》引罗睺罗跋陀罗〈赞般若波罗蜜偈〉也说：『般若是一法，随机立异名。』依此义，天台宗五重玄义出体

时，必以该经的重要论题为体，并会通其他的同体异名。然体虽一，约义不同，所以安立不同名字。如一乘，约唯一无二，而由此运载成佛说；阿耨多罗三藐三菩提，约如来的智德说；涅槃，约断德说；法身，约清净功德所显说。虽随名异说，而这些德性，一切都是该摄圆满的。

子三 显示究竟

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

上说一乘即无上菩提、涅槃界，即是如来法身。现在说，法身与一乘，不但相即，而且是究竟的。从法身说，一切众生所本具，但没有圆满显发。如来的法身，名究竟法身，以无边功德为庄严，所以说「得究竟法身」。究竟法身，约果德说，所以即「究竟一乘」。一乘，也是约唯一佛果说。大乘，重于菩萨的因行；一乘，著重于佛的究竟果德。如《法华经》所说：『佛自住大乘，如其所得法，定慧力庄严，以此度众生。』即是大乘与一乘同一，并约佛德说。此下，是究竟法身的解说。「无异如来，无异法身」。《金刚经》说：『如来者，即诸法如义。』如来与法身，无二无别。一切众生本具法身，体如而来，能究竟显了法身，所以说「如来即法身」。法身是如此的，所以「得究竟法身」，「则究竟一乘」。什么是「究竟」？究竟「即是无边不断」的意思。不断，是常住无尽义。约时间说，是竖穷三际。无边，约周遍无际——无有分限说；约空间说，是横遍十方。彻始彻终，彻内彻外；又无始无终，无中无边，这即是究竟的意义。大乘经说涅槃、法身、般若等，都是尽虚空遍法界尽未来的。此外，没有相对的，这才达到究竟圆满的地步。

辛二 如来为常住归依

壬一 抉择三归

癸一 明如来是归依

上说二乘有生死怖畏，此下说如来为常住归依。归依三宝，这是大家都知道的，但究竟归依处，还需要抉择。有情的所以求归依，是由于心中有怖

畏，得不到究竟安隐。那么所归依的，当然要究竟才是。佛法僧三宝中，僧即学佛大众；法即佛所说而学众依著奉行的道。然修学者也有是有漏的，有恐怖的；法，也有有漏法，不究竟法，这怎么可为归依？所以，大小乘中，都各有抉择的。有的声闻学者说：归依佛是归依佛的无漏功德；归依僧，是归依有学无学人所有的无漏功德；归依法即是涅槃——择灭，解脱涅槃法是可归依处。本经所说不同：法指向涅槃的道，道是有为法，有生灭法；僧是三乘众，还没有究竟成佛；这怎可为归依？唯有证得究竟涅槃的佛陀，才是真归依处。灭谛——涅槃，声闻学者及一切空相应的经论，都说是法宝。但本经极力显扬佛果的功德，以此灭为第一义灭，而属于如来所证所显，所以唯如来为归依。这是本经的特色！

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

承上文的如来究竟，是无边不断，所以接著说：「如来」是「无有」过去、现在、未来「限齐时住」的。限齐是分限，即有界限的。如来没有时限可说，这即是常住的。「如来应等正觉」，又是「后际等住」，即尽未来际住的。所以《法华经》说：如来寿量如微尘不可尽，『寿命无量阿僧祇劫，常住不灭』。或以为佛入涅槃，即息化而不再化度世间。而大乘说，成佛证大涅槃，是尽未来际常在的。常住，是超越于时间性的。而起用于时间中的，是无尽——恒。同时「如来」有「无限齐」的「大悲」心，不是为某一世界某一类有情，而是于一切众生起大悲；悲是拔苦的心行。内有无限大悲心，所表现出来的，就是「无」有「限齐」的悲事，「安慰世间」众生，这即是无限的悲心与悲行。上来直明如来真相，所以如说有「无限大悲」，能「无限安慰世间」的；那他即使没有明说如来，而「作」如「是说」的，也可说「是」「善说如来」了。「若复」有人这样「说」：尽未来际的「无尽法」、超越时限的「常住法」，能为「一切世间」「所归依」的，那他虽不直说

如来，也是恰到好处，「名」为「善说如来」了。「是故」，能「于未度」未脱的「世间，无依」无护的「世间」，能尽未来际——「与后际等」的「作无尽」的「归依」，及「常住」的「归依者」，那就是说「如来应等正觉」。佛果所有的功德，今不摄属道谛，摄属于常住涅槃的灭谛，为灭谛所有的一切德用，如来摄得无漏无为的常住体用，所以唯佛为归依处。

癸二 辨法僧是归依

子一 约世俗简非

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

法僧是不是归依处？到底法与僧是什么？「法」，「即是」佛所「说」的「一乘道」，法为佛所说的修行方法，是道谛。佛说道法的目的，本是但为『开示悟入佛之知见』，为了成佛证大涅槃，所以是一乘道。虽有时说为三乘道，但这是方便说，实际只有一乘道。所以说：『汝等所行是菩萨道。』「僧」呢，即「是三乘众」。佛为适应世间初机，说有三乘法；依此修行，有声闻、缘觉、菩萨的三乘众。僧是和合义，即三乘学众，同以证入涅槃为理和的。「此」法僧的「二归依，非」是「究竟」的「归依」，只可「名」为「少分」的、相对的「归依」。「何以」这样说？佛「说一乘道法」，是因行；目的是为「得究竟法身，于」证得究竟法身的果德「上，更无说一乘法事」。如从这边，过到河的那边，需要渡船。但船不是目的，到了河的那边，船也就用不著了。所以有说：『渡河须用筏，到岸不须船。』道是方法，非究竟的目的处，所以这不是究竟归依处。「三乘」圣「众」，虽说得道得解脱，但还「有恐怖」，还要「归依如来」，「求」得「出」离生死，而「修学」一乘道，「向阿耨多罗三藐三菩提」前进。自己依于别人，怎能为别人归依？「是故」法与僧「二」归「依，非究竟」归「依，是有限」的、少分的归「依」。不依一乘道，不成究竟佛，所以一乘道也是少分归依处。

三乘众是随佛修学的，学佛者要有同参师友，所以也可归依。经说：归依僧，僧如护病者。约此义，三乘众也可说有限归依。但这都不是究竟归依处，都不合于常住无尽、无限大悲安慰的定义。

子二 约胜义会归

丑一 夺

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

于究竟的第一义谛中，会三归依为一归依。先遮夺。「若有众生」，因「如来」的神通、教化，而对佛生起尊敬心，不生我慢固执，名为「调伏」。被调伏的众生，「归依如来」，听佛说法，「得」到佛「法」的「津泽」。如破裂的瓦罐，油液从裂缝中润出，名津泽。得法津泽，就是从佛得到法的气分，得佛的法味。得法味，所以「生」起「信」仰爱「乐心」来。所以，「归依」于「法」及依法而修的「僧」，「是二归依」，从根本的归依如来而来。这样，「非此二」是真「归依」处，说归依法与僧，实「是归依」于「如来」。

丑二 会

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

那么，法僧都不是归依处吗？不！也可说为归依的。因为，「归依」最胜「第一义」谛，即「是归依如来」，归依常住大悲的如来，并非归依现生现灭的化相。第一义谛，指如来不可思议微妙常住的真体，所以也不是归依世俗的如来。从如来即第一义说，「此」法僧「二归依」的「第一义」谛，也即「是究竟归依如来」了。就世俗相说，三乘众有恐怖，不是究竟归依处。然约第一义说，三乘众同有如来藏性，与如来不二。一乘道法也如此，法法不离法性，不离第一义如来藏性。这可见，法、僧二归依的第一义，就是归依如来，法、僧也即有可归依的真义了。如来是圆满成就第一义的；法道，是不离第一义，而还在修行的过程中；三乘众虽没有究竟成就，而不离第一

义如来藏性。如黄金是金，金矿呢？就现象还不是真金，但经炼净后，就显现真金。不可说这是金，那不是金，应说矿藏的本质，也就是金。所以约第一义说，法、僧也是归依处，也是等于归依如来。这意思说：约归依第一义说，「无」别「异」所归的「如来」，也「无」别「异」的法、僧「二归依」，二在第一义谛中，是平等无别的，所以归依「如来」，「即」是「三归依」。

依此，归依佛法僧三，实即归依众生自己。佛法与外道的不同，也就在此。外道要归依一外在的神；佛法归依三宝，或归依如来，而同是本身所具有的，本具如来藏性，即真归依处。依此修行为僧；以此为修行，即法；修行圆满成就，就是佛。所以，一切众生本具如来藏性；归依三宝，无非依如来藏性为本，而使其显发出来，达到究竟。

壬二 会入一乘

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

归依中，说到一乘道，即依此显示三乘的会入一乘。佛「何」「故」「说一乘道」？约一乘的教意说：这是「如来」的「四无畏成就」，所作的「师子吼说」——决定了义说，即是契理的真实法门。又是「如来随」顺「彼」众生「所欲」的「方便说」，即是应机的善巧法门。佛法不但要契理，还要契机。一乘是究竟的，但因众生不能接受，不能一概的宣说一乘。不能不为实施权而说三乘。如三乘学者，有可会归的机宜，这才称机而说一乘。所以说一乘，是师子吼说，也是方便说。本经名为师子吼一乘大方便，就是一乘道教的契理与契机。约一乘的教义说，一乘「即是大乘，无有」究竟的「三乘」。如《法华经》中，长者引子出火宅时，说有三车，等到出来时，唯一大白牛车。「三乘」，从唯一大乘所出生，所以又会「入于一乘」。这里所说的「一乘」，「即」是「第一义乘」，即法身如来藏甚深不可思议的常德。

上来，主要的说明：二乘有恐怖，如来是归依；宣说一乘道果。

戊二 如来境智

己一 略说

庚一 明圣智

辛一 上上智

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

如来境智，即从如来果德中，著重于智慧与谛理的论究。如来的智慧，所证悟的谛理，也得从不同于声闻、缘觉的智慧与谛理去说明。先略明圣智，次明圣谛。于明圣智中，先说上上智。

「声闻、缘觉初观圣谛」，圣谛，即圣人所成就谛，即真谛、第一义谛，谛是如实不颠倒的意思。声闻、缘觉初观圣谛，初观即第一类的观圣谛智，与如来的第二类观圣谛智不同。声闻、缘觉的观圣谛智，是「以」第「一」类圣「智断诸住地」——四住地；又「以」第「一智」成办「四」事——「断」集、「知」苦、修习道谛「功德」、及「作证」灭谛涅槃。依声闻、缘觉的第一智，也能「善知此四」谛「法义」。但这不过是声闻、缘觉的圣谛智，断四住烦恼，于四谛能知断证修而已，不是究竟的！因为「无有」第二类的「出世间上上智」。出世间智是通于声闻、缘觉的；出世间上上智，即如来智。所以声闻、缘觉是「四智渐至」的，先生苦谛智，再生集谛智、灭谛智、道谛智。又是「四缘渐至」的，先缘苦知苦，再渐缘集、灭、道谛。声闻、缘觉无论是断烦恼、生智慧、证谛理，都是渐次的，所以没有出世间上上智。如来所得出世间上上智，无论是断烦恼、生智慧、证谛理，都是「无渐至法」，换句话说，是顿的，是顿起佛智、顿证谛理、顿断无明住地烦恼的。这样没有渐次的顿智，才「是出世间上上智」。

渐断渐知与顿断顿知，这是佛法中的大问题。在小乘学派中，如说一切有、经部、犊子部等，是主张渐见四谛而渐证。大众、分别说系，如法藏部等，是主张顿见灭谛而顿证的。在顿见者看来，初学者虽有苦集灭道的次第渐观的修习，但论到真智见理，这必然是顿的。不见谛则已，证见即顿入四

谛。大乘以平等法性为第一义谛，所以也是理必顿悟的。本经以渐属声闻、缘觉法，以顿属如来法。顿渐的歧异，就是大乘与小乘的不同。

辛二 第一义智

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

出世间上上智，即第一义智，约名义不同，所以别说。「金刚喻」定，或金刚喻智，即「是第一义智」。以金刚喻智慧的能破一切烦恼，断尽无余。金刚喻，本为三乘所共。如证阿罗汉的前一念心，起金刚喻定（智），断烦恼，证无学果。然约破尽一切烦恼的金刚喻智说，声闻、缘觉是不配称金刚喻智的。金刚喻智，要到等觉后心。这时，顿断一切烦恼，即引起佛智。所以说：「非声闻、缘觉不断无明住地初圣谛智是第一义智」。这意思说，声闻、缘觉的初圣谛智，但断四住地，不能断无明住地，所以不应名为金刚喻智；也就不配称为第一义智。声闻、缘觉的所以不能称为第一义智，因为「无」有第「二圣谛智」，不能「断诸住地」。这第二类圣谛智，名为第一义智的，是「如来应等正觉」所圆满成就，「非一切声闻、缘觉境界」。如来所圆成的，是「不思议空智」。佛智，是不可思议的，这不是凡夫、二乘、十地乃至最后身菩萨所能思量拟议的。空智，即通达一切法性空的般若。唯有佛才能究竟通达。空智，与般若经等相同，但解释起来，多少不同。二乘不达法性空，这与般若学系所说三乘同证法空说不同。唯识家也说，二乘人不断所知障，所以不能通达一切法空性的圆成实。本经所说，与唯心论者相同。佛的不思议空智，能「断一切烦恼藏」。藏是积聚义，犹如库藏。无明住地烦恼，众多积聚，生起一切烦恼上烦恼，所以名一切烦恼藏。「若坏一切烦恼藏」的「究竟智，是名第一义智」，即是佛智。声闻、缘觉没有这第二类智，不能坏一切烦恼藏，所以不名第一义智。

上面所说的出世间上上智，约顿渐的意义说。此第一义智，约能不能断尽无明住地说。由于声闻、缘觉智渐次而非顿得，分断而非究竟，所以他的「初圣谛智，非究竟智」，只能说是「向阿耨多罗三藐三菩提智」。这不过是通向无上菩提过程中的因智，并不是究竟的果智。《般若经》也说：以一念相应妙慧，断一切烦恼习气而成佛，这都是约究竟断说。

庚二 明圣谛

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

说明圣谛，先解说「圣」的字「义」。圣，梵语阿梨耶，与正的意义相近。能证见正法，得正性决定，名圣。圣应有究竟圆满的意义，不究竟不圆满的，不配称为圣。所以，「非一切声闻、缘觉」可称为圣，因为「声闻、缘觉成就有量功德」，「少分功德」。不究竟，不圆满。《阿含经》等，也称声闻、缘觉为圣，这只是依成就有量的少分的功德，「故名之为圣」。如约究竟圆满功德说，唯佛名为圣。圣人所成就的，圣人所宣说的，名为圣谛。这样论到「圣谛」，即「非声闻、缘觉谛」，这是声闻、缘觉所没有成就的。也「非」是「声闻、缘觉功德」，是属于圣谛的。「此」究竟如实的圣「谛」，唯「如来应等正觉初始觉知」，即唯佛与佛乃能究尽。初始觉知，《涅槃经》说：『世间皆处无明觳，无有智慧能得破，如来唯乃能初破，是故名为最大觉。』佛圆满证觉了，「然后为无明觳藏世间，开现演说」。世间众生，都在无明觳藏里。觳即卵。众生为无明藏所围裹，没有智慧，不能证无上觉，如卵中有情，还不能破觳而出。佛破无明觳藏，得大自在，这才为无明觳藏的众生开示、显现、演说。如实的谛理，为佛所成就宣说，「是故名圣谛」。

谛，是如实不颠倒性，即诸法实相、法性等异名。这是诸法的实相，一切法的法性，佛出世与不出世一样；证与不证，也一样。实相、法性或佛性

，虽一切众生平等，但唯佛能圆满证觉，所以称为圣谛。

己二 广明

庚一 出圣谛体

辛一 叹甚深

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

此下广明，先约如来藏，也即是佛性，来说明圣谛的体性。「圣谛」是什么？是「说」那「甚深义，微细难知」的。大乘经常说：『甚深最甚深，微细最微细，难通达极难通达。』因为，圣谛是凡夫、二乘，甚至菩萨也不能完全了达的，要有穷深极细的佛智才能通达。圣谛「非思量境界」，思量即凡夫二乘菩萨的寻思。以有漏、或缘世俗事的心心所，分别境界，即思量境界。圣谛是无漏无为的，所以不是寻思心所及。所以，这「是智者」自觉自证「所知」，是「一切世间所不能（不易）信」的。佛法是唯有圣者证知的，一般人从来没有知道过。言说不到它，分别心推度不到它。然听闻、思惟佛法，不是没有用的。如佛『为无明翳藏世间开现演说』，佛从无可言说处作方便善巧说。如画月一样，用树梢和云层等来衬托，使人能明白它是个月亮——当然不是真的月亮。但真的月亮，可能从此而认识。依佛所说，听闻、思惟，照著做去，即可证到。切勿因为甚深微细难知，而生起无从明了的错觉。

上来略明圣谛的难信难解。然圣谛究「何以」如此？因为「此」圣谛，是「说」那「甚深如来之藏；如来藏」「是如来境界」，这当然「非一切声闻缘觉所知」了。圣谛微细难知，即由于约甚深如来藏说圣谛；甚深如来藏，是如来证知的境界，不是声闻、缘觉所能了知的，所以圣谛也就甚深难知了。

什么是如来藏？依《佛性论》，这可以从：一、（所）依止藏，二、隐覆藏，三、（能）摄持藏的三义来说明。如即如如，无二无别的谛理，真谛是法法如是的。如如，本没有什么来不来。如宝珠，本来明净，即无所谓来不来，然约琢磨宝珠的尘垢，使宝珠的明净，能具体的显露出来，所以名来。因此，如来即体如而来，而如如实没有来不来可说。如——如来，即法空性。如《金刚经》说：『如来者，即诸法如义。』约所证说，但名如如，约能证说，即如如智，如如、如如智，平等不二，名为如来。如何是如来之藏？藏，是胎藏的藏。约依止义说，藏是依止义，如胎藏为所依止处。如来——一切平等法性，遍一切处，一切众生不离此如来性，不出法性外；如如法性为众生的所依止处，即如来藏。所以有处说：『一切众生是如来藏。』约隐覆义说：法性是本来清净的，但无始以来，为烦恼垢所隐覆，不能显现。如婴儿在胎藏中一样。如来平等法性，为烦恼所覆障，所以名如来藏。约摄持义说，如来，即契证如法性而来的，具有十力、四无所畏、三不护、十八不共法等无边功德。但这些如来功德，不是到成佛始生，否则就成为无常了。众生位中，就摄持得无边功德性。《华严经》说『一切众生，皆具有如来智慧德相，但以妄想执著而不证得』，即是如来藏义。众生位中过恒河沙的称性功德，近于唯识宗所说的无漏法种。平等法界中，摄持得无边功德性，故名为藏。所说如来藏义，都是约众生位说的，即显示一切众生的真净因。如来藏的称性功德，众生本具；到成佛，摄得功德性的如来藏，还是一样，但此时无边功德离垢障而显发出来。真常妙有一乘的经典，都以此为根本。

以下结叹。本经依「如来藏处说圣谛义，如来藏处甚深，故说圣谛」也「甚深，微细难知，非思量境界，是智者所知，一切世间所不能信」。

辛二 劝信解

若于无量烦恼藏所缠如来藏不疑惑者，于出无量烦恼藏法身亦无疑惑。于说如来藏、如来法身不思议佛境界，及方便说心得决定者，此则信解说二圣谛。如是，难知难解者，谓说二圣谛义。

如来藏甚深难知难解，是约因地的性德说。它难信难解，而又非信解不可。如不能信解，这对一乘的如来果德，也就不能信解。如来藏虽是摄持得净法功能的自性清净性，但为无量的烦恼所缠缚，而不得显现，如摩尼宝珠的为垢秽所覆一样。「若」有人「于」此「无量烦恼藏所缠」的本性清净的「如来藏」，生信而「不疑惑」的话，那他对「于出」离「无量烦恼藏」所显的如来「法身」，如净治了垢秽的摩尼珠，也必然的「无疑惑」。说众生有惑业苦的杂染法，这是容易信受的；说众生有如来藏，摄持佛果的一切功德，难于信解。对此能信而不疑，对如来法身，也就能信而不疑，因为这即是如来藏离烦恼所显的。所以信有如来藏性，极为重要。

「于说如来藏、如来法身」——唯佛所知的「不思议」的「佛境界，及」由佛善巧而作的大「方便说」，我们如能于佛所证的、所说的，「心得决定」不疑的信解，这就可以「信解」佛「说」的「二」种「圣谛」义。「如是」，向上所说的「难知难解」，就是佛「说」的「二圣谛义」。信知二圣谛义，也必由于如来藏法身的信而不疑。这是说，信得如来藏及法身，即能信得圣谛。

庚二 明圣谛义

辛一 总说二圣谛

壬一 标

何等为说二圣谛义？谓说作圣谛义，说无作圣谛义。

所说的二圣谛义，到底「为说」那「二」种？即：一、「说作圣谛义」，二、「说无作圣谛义」。作圣谛，又名有量四谛；无作圣谛，又名无量四谛。天台宗依此立四教四谛：藏教是生灭四谛，通教是无生灭四谛，别教是无量四谛，圆教是无作四谛。然依本经说，只有二种四谛：一约声闻、缘觉智境说，即作圣谛，或名有量圣谛；一约如来智境说，即无作圣谛，或名无量圣谛。作，是功勋、加行，约修行说，依四谛修行——知苦、断集、证灭、修道。二乘名作圣谛，由于四谛事还未究竟，还有苦应知、集应断、灭应证、道应修。佛于四谛事圆满究竟了，不须再作功行，所以名无作圣谛。

壬二 释

癸一 作圣谛

说作圣谛义者，是说有量四圣谛义。何以故？非因他能知一切苦、断一切集、证一切灭、修一切道。是故，世尊！有为生死，无为生死，涅槃亦如是，有余及无余。

「说作圣谛义」，就「是说有量」的「四圣谛义」。有量是有限的意思，即但得一部分，如知少分苦、修少分道。「何以」说这是作的有量的呢？因为，「非因他能知一切苦」，非因他能「断一切集」，非因他能「证一切灭」，非因他能「修一切道」的。二乘，不是自力的，是依佛的。因佛说四谛，修四谛行；说十二因缘，修因缘行。依他而修的二乘，智慧狭劣，决不能知一切苦、证一切灭。「是故」，生死有两种：一是「有为生死」，一是「无为生死」。有为生死即分段生死，无为生死即变易生死。一般说来，二乘已证入无为了，无为是不生灭的；二乘得无为，而有变易生死，这似乎是矛盾。其实，二乘虽证入无为而不尽；证入无为而还有有为的生死。如大力菩萨，已证得法性，也还有『法性所生身』。虽是悲愿无漏力起，而也还是生死身。生死有此二种，「涅槃亦如是」：一是「有余」涅槃，一是「无余」涅槃。有余是二乘所证的，无余是佛所证的。有量四谛中，所说断生死、证涅槃，实不过约断有为生死、证有余涅槃而说。

此中经文，依《宝性论》所引，文句略不同。唐译只有『涅槃亦如是』一句；《宝性论》作『有有为涅槃，有无为涅槃』。

癸二 无作圣谛

说无作圣谛义者，说无量四圣谛义。何以故？能以自力知一切受苦、断一切受集、证一切受灭、修一切受灭道。

「说无作圣谛义」，就是「说无量」的「四圣谛义」。无量是无有限量的，即究竟圆满义。有量与无量，不是对立的，有量是含摄在无量中的。如有量的苦谛，是分段生死苦；无量的苦谛，即分段与变易的二生死苦；有量的集谛，是四住烦恼；无量的集谛，即四住地与无明住地；有量的灭谛，是

有余涅槃；无量的灭谛，即有余与无余的二涅槃；有量的道谛，是少分的净智道；无量的道谛，即一切的无漏道。「何以」佛谛是无作、无量的呢？因如来「能以自力知一切受苦、断一切受集、证一切受灭、修一切受灭道」，所以是无量的。究竟圆满，所以无作。进一步说，苦有无量相，如老苦，即有种种不同；集、灭、道亦如此。二乘不但不知变易生死苦，就是分段生死苦，也不能尽知。如《涅槃经》说：『分别苦等有无量种，非诸声闻缘觉所知，我于彼经竟不说之。』此中四谛，都说一受字。受即新译的取。有漏生死苦，都是因受——取而生，与取不相离的，名受苦。受即烦恼本，名受集。知离一切取，即证涅槃，名受灭。修灭受的道，名受灭道。取为生死要因，离取为证入涅槃的宗要，所以经中常说不可取等。

壬三 结

如是八圣谛，如来说四圣谛。

上说二圣谛义，每一圣谛有四圣谛，「如是」即有「八圣谛」，而「如来」实只「说」一「四圣谛」。约圆满及部分的不同，所以分为二圣谛，分别为作四谛、无作四谛。其实，只是四谛而已。

辛二 别说四圣谛

壬一 二乘不尽

如是无作四圣谛义，唯如来应等正觉事究竟，非阿罗汉、辟支佛事究竟，何以故？非下中上法得涅槃。

虽说二圣谛，而实唯一四圣谛。「如是」，此唯一的「无作四圣谛义」，即「唯如来应等正觉」，于知苦、断集、证灭、修道的四「事」，能得「究竟，非阿罗汉、辟支佛」二乘人于此四「事」能得「究竟」。「何以」呢？圣谛是究竟圆满的、一极不二的，而二乘是渐次证悟的、由下而中而上的。无下中上的涅槃，悟则顿悟，得则顿得，所以「非」有「下中上法」的二乘能「得」究竟「涅槃」，二乘不过是向涅槃界、向菩提道。

壬二 如来究竟

癸一 略说四谛

何以故如来应等正觉于无作四圣谛义事究竟？以一切如来应等正觉知一切未来苦，断一切烦恼上烦恼所摄受一切集，灭一切意生身，除一切苦灭作证。

论如来于圣谛事得究竟，先问起，「何以」「如来应等正觉于无作四圣谛义事」得「究竟」呢？「以一切如来应等正觉」能「知一切」的「未来苦」。诸佛实是遍知三世苦的，但重要在知未来苦毕竟不生。佛能「断一切烦恼上烦恼所摄受」的「一切集」，烦恼即根本烦恼，上烦恼即随烦恼，总摄一切烦恼为集。不但分段身，而且「灭一切意生身，除一切苦」而得于「灭作证」。本经文不具足，依唐译，此二句即灭道二谛：『能证一切意生身蕴所有苦灭，及修一切苦灭之道』。

癸二 特明灭谛

子一 因果相即

世尊！非坏法故，名为苦灭，所言苦灭者，名无始无作，无起无尽，离尽常住，自性清净，离一切烦恼藏。世尊！过于恒沙不离、不脱、不异、不思议佛法成就，说如来法身。

佛所证的圣谛，是如来藏法身，也即是灭谛。苦与集是生死有漏法，道也是有为有功用法，都不是常住法。修学佛法的究竟目的，是证灭谛。苦如病，集如病因，道如治病的药，灭如无病的健康。治病，要知病、知病因、服药，但目的在无病的健康。为治众生生死病，佛说四谛教，而目的在灭圣谛。因此，本经扩四谛的量而说无量四谛；而于中特明灭圣谛。

声闻学者，如经部说等：灭谛无为，是非实有法，如火灭、衣烧一样。一切有部等，虽说择灭无为实有，而无余涅槃中身智都泯。大乘法不如此。病除了，应有健康；除龌龊，应有清净。所以批评他们说：『灭尚非真，三谛焉是？』佛法真义，「非」是灭「坏」烦恼业苦「法」，就「名为苦灭」谛，这如革命的决非止于破坏一样。佛「所言」的「苦灭」谛，是不可思议的微妙的实在。是「无始无作」的：无始，所以无作；若有所作性，即有始起可说。涅槃——灭非作法，也非始有；因此，灭谛「无」有生「起」，也

「无」有灭「尽」，为不生不灭的无为法，不像烦恼业苦、无漏圣道的有起有灭。涅槃，是得而非新起，未得而不失的。此涅槃为「离」，即离一切烦恼。其实众生的如来藏性，与烦恼从来没有打成一片。如来藏与烦恼，如水与油，虽同器而始终是相离的。「尽」即是灭，经中每说涅槃为断、离、灭。是离、是尽的涅槃，是「常住」法，「自性清净」。一切杂染法，在自性涅槃中，从来就不相关涉。灭如日光，生死法如黑暗；光是光，暗是暗。光力不强时，似与黑暗相合，其实光明还是离黑暗的。此离、尽、常住而自性清净的灭谛，如「离一切烦恼藏」，而「过于恒」河「沙」数的「不离、不脱、不异、不思议」的「佛法」都「成就」了，即「说」为「如来法身」。烦恼与灭——如来藏性，是离、是尽的；而无边功德性，与灭谛是不分离、不脱开、无差别，是无二无别、浑然一体的。自性清净的常住涅槃，如太阳，所摄持的十力、四无所畏、大慈大悲的不思议功德，如光明；光与太阳不离，有光即有太阳，有太阳即有光。众生虽本来摄持这些功德，而离障显现，一切功德成就，即名为如来法身。法身，也就是大功德法聚，就是果地圆满显发的灭谛——大般涅槃。

世尊！如是如来法身，不离烦恼藏，名如来藏。

佛所圆证的常住灭谛，非作非始，众生也就本来具有了。所以说：「如是如来法身」，在凡夫位，为烦恼所缠，「不离烦恼藏」，但「名如来藏」，不名法身。如来藏即因地的自性涅槃。如来藏虽还没有成就不思议佛法，但也能摄持过于恒沙功德。如来藏与法身，本质是一样的，仅是离缠与在缠，如日处重云而隐暗与日出重云而大明而已。因名如来藏，果名法身，无二无别。在四谛中，即灭谛。上面说如来藏处说有圣谛甚深难知，即指无作圣谛中的灭谛而说。

子二 理智一如

丑一 标宗

世尊！如来藏智，是如来空智。世尊！如来藏者，一切阿罗汉、辟支佛、大力菩萨，本所不见，本所不得。

证智与谛理，也不是隔别的，先立理智一如义说：「如来藏智」，即「是如来空智」。如来藏，约众生本依的一切法空性说。如如法性中，摄得无边功德性；无边功德中，主要的是般若。般若智性，与如来藏不二，众生虽本有而还不曾显发大用。要到修道成就，圆满显发，即如来空智。因地的如来藏智与果证的如来空智，相即不二。说到如来空智，一般总以为如来智不但知空，也知不空；有空智，也有不空智。然依本经，如来智即是空（性）智。如来智究竟证入平等法空性，也能究竟了知无边法相。通达种种法相智，也是从不离空智、即空智所起的方便用。一样的离相，一样的无所得，一样的无漏出世间，所以如来智同名空智。这如见镜中的影像、见明净的镜相；而明净中，什么事相都呈现出来。见镜的明净，与见镜的影像，可说为二，而实都是不离镜相的明净性的。这理智一如的「如来藏」，是「一切阿罗汉、辟支佛、大力菩萨，本」来「所不见，本」来「所不」曾证「得」的，因为这唯是如来智的境界。

丑二 释义

世尊！有二种如来藏空智；世尊！空如来藏，若离、若脱、若异一切烦恼藏；世尊！不空如来藏，过于恒沙不离、不脱、不异、不思议佛法。

综合如来藏智与如来空智的理智一如，名为「如来藏空智」，这无论从谛理说或证智说，都是「有二种」的。然证智约契证谛理而得的，所以约谛理来说明。这如来藏空智，约总体说；约别义说，分为二类，即如来藏空与不空。如来藏空智，何以名为「空如来藏」？如来藏，从无始来，即为一切烦恼垢所缠缚，虽为烦恼所缠，但并不因此而与烦恼合一。约如来藏的「若离、若脱、若异一切烦恼藏」说，称为如来藏空。所以《大乘起信论》说：『空者，一切烦恼无始以来不相应故。』如来藏空，不是如来藏无体。如来藏是本性清净、自性常住的。在生死中，如宝珠落在粪秽里一样，珠体还是明净，所以说如来藏与一切烦恼是若离、若脱、若异的。何以又名为「不空如来藏」？如来藏自体具有「过于恒沙不离、不脱、不异、不思议佛法」。如来藏，约离妄染说，名空如来藏；约具足过恒河沙不思议佛功德法说，名不空如来藏。如来藏唯一，约它的不与染法相应、与净法相应，立此二名。

唯识学者说圆成实，也可有二义：一、约远离一切杂染说，名为空。二、约由空所显说，名空性，体实是不空的。然本经说不空，不但约法性不空说，重在体具过恒河沙功德性。如《楞伽经》、《大乘起信论》等，都不是从因缘生法、虚妄生法论空与不空，而是依如来藏性说。

世尊！此二空智，诸大声闻能信如来。一切阿罗汉、辟支佛空智，于四不颠倒境界转，是故一切阿罗汉、辟支佛，本所不见，本所不得。一切苦灭，唯佛得证，坏一切烦恼藏，修一切灭苦道。

上释如来藏空智，今释二乘所不见。「此」有空义与不空义的「二空智」，唯「诸大声闻」（钝根暂时不能），如舍利弗、须菩提、富楼那等广慧声闻，「能信」受「如来」所说，回小向大。若约证悟说，那么「一切阿罗汉、辟支佛空智」，是不能觉了的。此二乘空智，与如来空智不同，本经又名为净智，是净除一分烦恼障、离四颠倒的我空智。大乘法中，有的以为：一切法空与涅槃空寂，与无常、苦、空、无我及无常、苦、不净、无我的空、无我不同。法性空寂，是离戏论的平等法性；而空、无我，但约五蕴和合无我、我所说。所以，二乘的空智，「于」无常、苦、无我、不净——「四不颠倒境界转」，即离四颠倒（无常计常，苦计为乐，不净计净，无我计我）而转起的，不能证入如来藏智。「是故」，「一切阿罗汉、辟支佛，本所不见，本所不得」。而「一切苦灭」的灭谛，「唯佛得证」。如来得证如来藏而成就法身，是由「坏一切烦恼藏」而得的。而坏一切烦恼藏，又从「修一切灭苦道」而来。二乘的所以不见、不得如来藏空智，本经的解说，极为明白。

辛三 结成一灭谛

壬一 简妄存真

世尊！此四圣谛，三是无常，一是常。何以故？三谛入有为相，入有为相者是无常，无常者是虚妄法，虚妄法者非谛、非常、非依。是故，苦谛、集谛、道谛，非第一义谛、非常、非依。一苦灭谛，离有为相，离有为相者是常，常者非虚妄法，非虚妄法者是谛、是常、是依，是故灭谛是第一义。

依如来藏处说圣谛义，是甚深难知的，即四谛中的灭谛。上来已明白说到，这里再依四谛作一简释。「此四圣谛，三是无常，一是常」。这是略标。有生住异灭相的，称为无常，反之即是常。四谛中，合于生住异灭相的，如苦谛、集谛，是生死杂染法，当然是有为的。道谛为修习所生起，也是有为法。所以，苦、集、道的「三谛」，「入有为相」中。有为相，或说生住异灭四相，或说生异灭三相，或说生灭二相。总之，是有起灭变异的。三谛既「入有为相」，所以「是无常」的。「无常」的有为法，即「是虚妄法」。无常的「虚妄法」，即「非谛、非常、非依」。谛是真实不颠倒；虚妄法是虚假而不真实的，所以说非谛。是无常的，所以说非常。虚妄法不足为究竟依止，所以说非依。这不但苦集，道谛也如此，所以说：『法尚应舍，何况非法？』「是故，苦谛、集谛、道谛，非第一义谛、非常、非依。」经说苦等为四谛，今又说苦、集、道非谛，这不是矛盾吗？不！说苦、集、道非谛，是约非如来觉证的第一义说。如约世俗法的作用说，虽不是究竟真实也可以名之为谛。如佛说无常是苦，真实是苦，不能说不苦。佛说八正道是道，依此确能证涅槃，不能说不是道。所以约世俗说，苦、集、道为谛。如约究竟真实说，即唯「一苦灭谛」，才是「离有为相」的。凡是「离有为相」的，即「是常」住法。凡是「常」住法，即是「非虚妄法」，「是谛、是常、是依，是故灭谛是第一义」谛。

约四谛辨二谛，声闻乘学者中，有不同的论说。如《大毘婆沙论》（七七）有四家说；《顺正理论》（五八）有五说。也有立苦、集、道三谛是世俗，灭谛是第一义的，与本经一致。《般若经》说四谛都是假名说，是世俗谛，而四谛的法空性，是第一义谛。这是因灭谛也通假名施设，而离言寂灭，是第一义，也即与本经的灭谛说相近。三谛是世俗，灭谛是第一义，古有此说，本经也依此作论。

壬二 遮倒示正

癸一 遮倒见

子一 总遮凡小

不思议是灭谛，过一切众生心识所缘，亦非一切阿罗汉、辟支佛智慧境界。譬如生盲不见众色，七日婴儿不见日轮。苦灭谛者，亦复如是，非一切凡夫心识所缘，亦非二乘智慧境界。凡夫识者，二见颠倒；一切阿罗汉、辟支佛智者，则是清净。

抉择如来的智境即灭谛。灭谛，即如来藏、法身、大般涅槃，这是凡夫、二乘所不能见、不能证的。凡夫与二乘的见地，都不能与灭谛正义相合，故应有简别。先总遮凡小。

「不思议是灭谛」，不思议即超「过一切众生心识所缘」的，也「非一切阿罗汉、辟支佛」的「智慧境界」。这可以譬喻来说：一、「譬如生盲不见众色」，这喻如凡夫，于如来藏、法身，一点也没有见到，如生下来即坏了眼根的盲者一样，青黄赤白的颜色，什么也不知道。二、如「七日婴儿不见日轮」，婴儿虽有视觉，但经不得强烈的日光，婴儿在日光底下，眼睛就睁不开，不能正见空中的日轮。这如二乘，虽有净智知生死法，然于如来藏法身，不能正见。所以合法说：「苦灭谛」，也是「如是，非一切凡夫心识所缘」，也「非二乘」的「智慧境界」。为什么不能？因为，「凡夫」的心「识」，不能通达无二无别的一法界性，而常起「二见」；不能正见法相，而都起四「颠倒」。二见很多，如执有执无是二见，执常执断是二见，执一执异是二见等。总之，众生所认识的一切，都是相对的，于相对的而执为实有，所以一切都是二见。颠倒，即常乐我净的妄见。见，是推求执著义。「一切阿罗汉、辟支佛智」，「是清净」智。清净，依本经前后文，即清净智，也即是空智。二乘的空智，是观虚妄杂染法，于四不颠倒境界转，与如来空智的契证如来藏法身不同。《大般涅槃经》，于凡夫、二乘不能见如来藏、法身、大般涅槃的道理，说得极明白，可为参考！

子二 别遮凡夫

丑一 遮二见

边见者，凡夫于五受阴，我见妄想计著，生二见，是名边见，所谓常见、断见。见诸行无常，是断见，非正见；见涅槃常，是常见，非正见，妄想见

故，作如是见。于身诸根，分别思惟，现法见坏，于有相续不见，起于断见。妄想见故。于心相续愚暗不解，不知刹那间意识境界，起于常见，妄想见故。此妄想见，于彼义若过若不及，作异想分别若断若常。

「边见」，先说凡夫的二见。即二边见。「凡夫于五受阴」境，以「我见」为本；依此我见而起种种「妄想」和「计著」。我见是六十二见的根本，一切见依我见而生。种种妄想执著，「生二见，是名边见」。落于二边，边鄙而不中正的倒见，名为边见。二见极多，今举出特重要的，即「常见、断见」。为何特别举出这断常二见？因佛法宗本为生死流转与解脱涅槃法，于此二而引生的倒见，不是误认为常住的，就是错执为断灭的。

二见的解说，有二番。先约于生死涅槃所起的断常见说：「见诸行无常，是断见，非正见」。行是有生灭法，如五阴。凡夫见有生灭、见生者必归于无常灭，不了五阴无常相似相续，不了如来藏为依而不失不坏。于是就起断见，以为不免无常、不免一死，终于是什么都没有。有些凡夫外道，厌生死而求涅槃，「见涅槃常，是常见」，也「非正见」。因为凡夫不能真知涅槃，仅是比对世间无常，而推想离世间的常住。这样的常见，还是不正见。凡夫于诸行无常起断见，于涅槃起常见，由于「妄想见」而「作如是」的执「见」。次约有为身心所起的断常见说：「于」有情「身」分的「诸根」（能见的眼、能闻的耳，到能触的身）「分别思惟」，于「现法」中「见」它「坏」了。现法即现在；现在生中的诸根，一旦坏了，不能再起作用，或部分坏了，或完全坏了，如人的死亡。这类凡夫，专在物质所集成的诸根著想，于是见诸根坏了，就以为有情不再存在。他对「于」三「有相续」的事理，「不」能明「见」，所以执为什么都没有了，「起于断见」。这是唯物论者的偏见，由于不契真义，但凭「妄想」的执「见」而如此。有一类凡夫，「于心相续」的真义，「愚暗不解」。心虽是相续的，但以愚痴暗昧而不能如实了解，「不知刹那间」生灭的「意识境界」，所以「起于常见」；这是唯心论者的偏见。唯心论者，执有精神的常住；他们以为眼等诸根坏了，心是相续常住而不断的。不知道心——意识是刹那刹那生灭的相续，如火焰一样、流水一样，是前后相续不断的，但并不是常住。于心相续所起的常见，

也是由于「妄想见」而生起的。

上面所说的于生死涅槃起断常见，或说于有为的物心二法起断常见，「此妄想见」，都是「于彼」真「义若过若不及」，而不能恰当，所「作异想分别」，才以为是「若断若常」。过与不及，都不合中道正义。不及是损减见，太过是增益见。如见眼等坏灭，即否认业果不失的缘起法，起于断见，即是不及的损减。见到心识的相续，误以为常住，这是太过的增益见。这过与不及的断常二见，即是上来所说的二见——边见。

丑二 遮颠倒

颠倒众生，于五受阴，无常常想，苦有乐想，无我我想，不净净想。

颠倒，即凡夫的四种颠倒。「颠倒众生，于五受阴」的生死诸法，不能正确的了解，而起错乱的认识。如诸行是「无常」的，他却作「常想」；一切有漏诸行是「苦」的，他却起「有乐想」；一切法是「无我」的，他却生起「我想」；一切有漏法是「不」清「净」的，他却起清「净想」。颠倒以见为体；于法必先现有错乱的倒想，而后才成为倒见，所以经中都称为倒想。如人是无常的，但从小到大，有相似相续相，不了相似相续的生灭性，所以起常想。众生的心境中，似乎有乐，而不知乐是轻微的苦。如为重担所压，感受苦痛；转一转肩，轻松一些，即似乎快乐，实仍为苦。有漏无常的诸行，众生倒起乐想。五蕴的一合假相，没有真实的自体，也没有绝对的自由，但众生为我执所蒙蔽，倒觉为有一自在的自我；自在即我。生死法，一切是不清净的；如身为三十六物所成、秽恶所积聚，然为薄皮及庄饰所蔽，而倒觉为清净的。凡夫外道，都起此四倒；声闻法即著重于说明无常、苦、无我、不净，修四念处，以求解脱。

子三 别遮二乘

一切阿罗汉、辟支佛净智者，于一切智境界及如来法身，本所不见。

「一切阿罗汉、辟支佛」的果智，是清净的，名为「净智」。此净智，于生死法的无常等虽有所了知，但「于」如来「一切智」所知的如来藏「境界」，「及」因如来藏出缠而成就的「如来法身」，还是「本所不见」、本

所不得的。于生死了知无常等，虽生起净智不颠倒；但如于如来法身、菩提、涅槃，而也看做无常、苦、无我、不净，那又是颠倒了。否定生死法，而不能肯定的正见涅槃的常乐我净，所以还不是究竟的正确的知见。

癸二 示正见

或有众生信佛语故，起常想、乐想、我想、净想，非颠倒见，是名正见。何以故？如来法身，是常波罗蜜、乐波罗蜜、我波罗蜜、净波罗蜜。于佛法身作是见者，是名正见。正见者是佛真子，从佛口生，从正法生，从法化生，得法余财。

究竟的真知正见，唯是如来；十地菩萨，也还不能亲切的了知。然而，凡夫、二乘、菩萨，也可能得正知见，不过不由自力的智慧证知，而是信佛所说而来。「或有」二乘而回小向大的，或有凡夫而初发菩萨心的，这样的「众生」，佛为他们说如来藏法身一乘法，即能「信佛」的「语」言，于如来藏法身，生「起常想、乐想、我想、净想」；这「非」是「颠倒见」，而「是名」为「正见」的。无常等约生死法说，生死法不能执常、乐、我、净；然如来法身、涅槃，是出世第一义，是常、乐、我、净的，而不应执为无常、苦、无我、不净。「何以」呢？因为「如来法身，是常波罗蜜、乐波罗蜜、我波罗蜜、净波罗蜜」。波罗蜜，即事情的究竟成办。佛果是究竟圆满，有常等的四德，所以名四波罗蜜。如来法身，超越于时间性，无前无后，无始无终，无生无灭，所以是常。《涅槃经》说『无苦无乐，乃名大乐』，离去凡常的苦乐，不再有恼乱、烦动、变易，得究竟安稳的不系乐。我即大自在，佛于一切法自在，名为法王。佛离一切系缚，离一切杂染尽，名大净。如来藏本也具此常乐我净的，但如来法身，才圆满的成就显发了常乐我净的功德。如来法身如此，所以能「于佛」的「法身作」如「是见」，「是名正见」。

得此「正见」的，才「是佛」的「真子」。此下，约父子喻说。印度婆罗门，自称为梵子，从梵生，从梵口中生，得到梵的一分。现在也作类似的赞叹：能于佛法得正见的，是如来的真子。二乘弟子，虽都可说佛子，但大

乘经中，讥二乘为婢子，不是如来嫡子。佛的真子，是趣向佛乘的菩萨。因佛口说法，依佛音声得法气分，所以说：「从佛口生，从正法生，从法化生」。世间子，得父家财：有的但得父亲的房屋田产，有的能得父的道德、智慧。学佛法的也如此：有不得佛的法分，但以行布施、持戒而得福报。有的于佛法修证解脱，即名为「得法」分——「余财」。

戊三 如来依因——一依

己一 出依体

庚一 约胜以简劣

世尊！净智者，一切阿罗汉、辟支佛智波罗蜜。此净智者，虽曰净智，于彼灭谛尚非境界，况四依智！何以故？三乘初业不愚于法，于彼义当觉当得，为彼故，世尊说四依。

上文说『虚妄法者非谛、非常、非依』，『非虚妄法者是谛、是常、是依』，现在即著重于依的说明。生死与涅槃，都应有依止；有依止，才成为生死流转，才能得涅槃还灭。什么是依？就是如来藏——灭谛。依此而有生死，依此而有涅槃。从世间来看，一切法，凡是存在的，都是有所依的，无依即不能存在。如书依于桌，桌依于地，地依于虚空。

上面说到二乘的净智，「净智」，是「一切阿罗汉、辟支佛」的「智波罗蜜」。二乘的果智，如尽智、无生智，约二乘断证说，也可说是究竟圆满的，所以说是智波罗蜜。不过，「此」二乘无学果所有的「净智」，「虽」也可以说是「净智」，但对「于彼」如来所证的「灭谛」，「尚非」他的「境界」。果智尚且如此，何「况」不及净智的初学的「四依智」？四依智，古有二说，一说：二乘初修，依四谛所生的智慧，名四依智。一说：是依法不依人、依义不依语、依了义不依不了义、依智不依识的四依智。第二说更好。唐译作『入流智』，意指四预流支。四预流支与四依，本为一事的转说。佛令人亲近善知识，目的在法不在人。从善知识听闻正法，目的在真义而并非为了名言章句。劝学者如理思惟，即应依了义经去思惟。法随法行，即依法而行，但这是不应依取相的分别识，而应依离相空智。佛「何以」要说四

依智？因为，使「三乘初」发「业」的行者，「不」致「愚」昧「于法」的真义，于佛说法的根本目的、究竟意趣，能正知正见。如法即摄受正法的正法；义即第一义谛；了义即决定说一乘；智即如来藏空智。「于彼」四依的真意「义」，现在虽还没有能证得，但「当」来一定能「觉」、一定能「得」。「为彼」三乘初业行者，使他不愚于法，所以「世尊说四依」，学者也就因此而起四依智。

庚二 据一以遮四

世尊！此四依者，是世间法。世尊！一依者，一切依上，出世间、上上、第一义依，所谓灭谛。

「此」上所说的「四依」，「是世间法」，是随顺四预流支而说为四依。论到究竟，实只有一依。这「一依」，是「一切依」中的最「上」依。从世出世间说，是「出世间」依；从上中下说，是「上上」依；从二谛说，是「第一义依」。这一依，即是常、是谛的，非虚妄的、无为的，无作四谛中的「灭谛」。生死也依此，涅槃也依此，为一切的究竟依。

己二 明依义

庚一 常住不变为生死依

辛一 略标善说

世尊！生死者，依如来藏；以如来藏故说本际不可知。世尊！有如来藏故说生死，是名善说。

先说灭谛为生死依。本经的文义简奥，不大明显。《楞伽经》曾引本经，说如来藏为生死依，可以参考。生死流转，即蕴处界流转，生死法是无常、无我的。但刹那生灭的无常法，怎么能前后延续？作业在现在，受果在未来，前不是后，后不是前，前后间有什么连系而成为生死轮回呢？外道说有常住的灵魂、神我，我在轮回，造业者、受果者是同一的我。佛法说无常、无我，又说生死流转，即显得非常深奥！为论究这一主题，佛教中有各式各样的解说。真常唯心论者，即说常住不变的如来藏为生死依。

生死死生的「生死」，「依如来藏」而有。如来藏是常住不变的平等法空性；如来「以如来藏」的离初后际，「故说本际不可知」。时间的最初为本际，如现生是从前生来的，前生又从前生来的，这样一直推上去，生死的最初怎样？佛常说，众生无始以来，生死的本际不可知。求生死的最初边际，是不可能的。依本经的解说，如地依于空，空无所依，不可再问空何所依。这样，生死依如来藏，如来藏常住，无本际可说，所以生死也就本际不可得。这样，「有如来藏故说」有「生死」，生死是依如来藏的；如有作这样说的，「是名善说」。如不说依如来藏有生死，不但不是善巧的说明，而且根本就说不通。

辛二 别释依义

壬一 生死依

癸一 生死是如来藏

世尊！生死，生死者，诸受根没，次第不受根起，是名生死。世尊！生死者，此二法是如来藏。

此下，分别解说。生死依如来藏，但生死与如来藏，不可说一，也不可说异。今先说不异。上面说到「生死，生死」到底是什么？「诸受根没，次第不受根起，是名生死。」受即是取，眼等六根，能取六境，说名受根。也可说：六根是有执受法，即执取六根为有情自体，生起觉受，所以名受根。诸取根没，即眼等根的取境作用坏了。次第不受根起，即次第受根不起。六根是刹那生灭的，前一刹那灭，后一刹那生，相续而起用名为生。如刹那灭了，受根的作用不再次第生起，是为死。这两句，合说从生而死。诸取根起灭的「生死」「二法」，有起有灭，是虚妄有为；但究论体性，实即「是如来藏」。如眼病而见到空中的花生花灭，切勿以为虚空外别有空花的生灭，空花的起灭，实即是虚空性，并不离了虚空而有花的生灭体。生死依如来藏，即是如来藏而不可说异，也是这样。

癸二 生死依如来藏

世间言说故有死有生。死者诸根坏，生者新诸根起。非如来藏有生有死，如来藏离有为相，如来藏常住不变，是故如来藏是依、是持、是建立。世尊！不离、不断、不脱、不异、不思议佛法。世尊！断、脱、异、外有为法依、持、建立者，是如来藏。

此说生死与如来藏的不一。依如来藏有生死，这不是第一义谛；不过依「世间」法，随世俗谛的「言说」而说「有死有生」。「死」，就是「诸根」的作用「坏」了；「生」，就是「新」的「诸根」生「起」。说有诸根的生死起灭，然「非如来藏」自体，也是「有生有死」的。如说花生花灭不出于虚空、就是虚空，而虚空自身实并无花生花灭。从世俗而显第一义，说生死是如来藏；然从第一义说，「如来藏」是不生不灭，「离」生灭「有为相」的。由「如来藏」的不生不灭，「常住不变，是故如来藏是依、是持、是建立」。《宝性论》引此文，译为『常、恒、清凉、不变』。常即无生，恒即无死，清凉所以无病，不变所以无老。有为相，是依无明住地烦恼所起的颠倒乱相，如来藏从来离垢，所以无生老病死的诸相。自身无生死相，却为一切众生生死流转的所依，如虚空虽无花生花灭，而妄见的花生花灭，还是依空而有。要说如来藏为生死依，且顺便说为涅槃依。如来藏是无边功德所依止；是能摄持一切功德而不失；一切佛法是因此而得建立。说如来藏是依、是持、是建立，即由于这是过恒沙的「不离、不断、不脱、不异、不思议佛法」。与如来藏不二，不可安立别异，这即是上说的不空如来藏。同时，为「断、脱、异、外」的颠倒虚妄杂染的「有为」诸「法」的「依」止、摄「持」、「建立」，这即「是如来藏」。所以，如来藏为依，有二义：生死杂染依于它，清净功德也依于它。据唐译及《宝性论》引文，『不离』下多一『不离智』，『断、脱、异、外』下多一『离智』。意思说：不离智慧性的一切功德法，与如来藏不离不异，依于如来藏而有；非智慧性的一切虚妄杂染法，与如来藏别异，也是依如来藏而有。

所以，有人说《大乘起信论》立真如生无明义，实在不妥当。只可说依真如而有无明，迷真如而有无明，无明是不离于真如的。但真如非生死缘起法，不可说真如生无明。本经说如来藏为依；《楞伽经》、《密严经》说如

来藏藏识为依；唯识论以阿赖耶识（识藏）为依。如来藏为依，是真常妙有的大乘经的本义，专依赖耶说所依，是受著西北方论师的影响。

壬二 为缚脱依

世尊！若无如来藏者，不得厌苦乐求涅槃。何以故？于此六识及心法智，此七法刹那不住，不种众苦，不得厌苦乐求涅槃。世尊！如来藏者，无前际，不起不灭法，种诸苦，得厌苦乐求涅槃。

缚是生死系缚，脱是涅槃解脱，这都依如来藏而成立。假「若无如来藏」，众生即「不得厌苦」，不得「乐求涅槃」。要解脱生死，必先知苦可厌。乐即愿欲，知三界生死苦可厌，这才希求安乐自在的涅槃。不知厌生死，即不会乐求涅槃。众生在生死苦中求快乐，而有漏乐，实是行苦而不能知。知厌苦而不彻底，即不能彻底的乐求涅槃。厌苦心、乐求涅槃的心，这种动机的发生，不是没有原因的，这都依如来藏而有的。「何以」没有如来藏即不知厌苦、不求涅槃？因为，「于此六识及心法智，此七法」都是「刹那不住」的。生死流转法，是蕴、处、界，依唯识说，即一切以心识为本。众生的有漏识有七：即眼识，耳、鼻、舌、身、意识——六识及心法智。心法智，地论师解说为第七识；嘉祥说是六识的相应心所；唐译作『所知』境。然依《楞伽经》义，即第七末那识，如说『其余诸识，有生有灭，意意识等念念有七』；『七识不流转，不受苦乐，非涅槃因』。末那，译为意；真谛三藏每译为心；本经的心法智，实即第七末那的异名。心法智的智，约凡夫的颠倒智说（《大智度论》有『心想智力』句），妄想执著，不是真智慧。此七法，是刹那不住的，即念念生灭的。如前前非后后，一切是刹那灭的，那么众生起善造恶，如何能保持善恶业因，而成为生起未来生死苦的因呢？所以，没有如来藏，即「不种众苦」。种下的苦种，即是招感三界生死的业；由善业感人天善果，由恶业感三恶趣果。今七识都是生灭不住的，这些善不善的业种，种在什么处所呢？谁能保持它不失？生灭易脱的七识，不能受熏。本经说如来藏是常住的，是依、是持、是建立；善恶等熏习依于如来藏，善恶业不失而能感三界生死果。生死流转，由此而能建立。如没有三界生死苦，也即「不得厌苦」，不会「乐求涅槃」。而且，在生死苦痛中，众生都直觉

得必有究竟安乐的依处。众生虽不能实证得此究竟安乐，但能信、能求。换句话说，所感受的愈苦痛，愈觉得有此安乐处。否则，即陷于绝望的悲观，不会因此起乐求涅槃心。这因为众生本有如来藏，为众生自性；虽迷而不觉，然在生死苦迫中，能直觉的希乐愿求。这样，生死流转，依如来藏而成立；解脱涅槃，也依如来藏而成立了。「如来藏」的所以为生死、涅槃依，不是别的，因为它「无前际」，法尔如此，本来如此，没有时间性的边际。因此，如来藏是「不起不灭法」。是不起不灭的常住法，能为生死涅槃作所依，众生这才「得厌苦」，「乐求涅槃」。中观和唯识宗，明一切法空性或圆成实性，也是不起不灭、无前际后际的，然都不说为一切法的依止处。以常住不生灭为所依，即真常唯心论的特色！

辛三 遮倒解

世尊！如来藏者，非我、非众生、非命、非人。如来藏者，堕身见众生、颠倒众生、空乱意众生，非其境界。

依如来藏说有生死、涅槃，然如来藏，决非外道、凡夫、小乘的倒解可明了。一般外道，执一真实常住的我为生死涅槃的主体，佛法说无常无我，否定外道所执的常我。现在说如来藏为生死涅槃的所依，但与外道所执的常我不同。「如来藏」，「非我、非众生、非命、非人」。我、众生、命、人，为我的异名。今说非我、非众生、非命、非人，和《金刚经》的『无我、无人、无众生、无寿者』的意义一样，都是无我的异名。我，即主宰、自在。众生，即五众（蕴）假合的有情；依外道说，即是生而又生的补特伽罗。命，即寿命、生命，约生死的延续说。人，即行人法的，如有意识、有智慧，能用手、能说话的。我、众生、命、人，是约我的四义不同，实即一神我。现在说如来藏是不与外道的神我一样的。《楞伽经》也说『无我如来之藏』，实约一切法空性说。

次说「如来藏」为三种人所不能知：一、「堕身见众生」，即上文所说『凡夫于五受阴我见妄想计著生二见』。身见即是我见，凡夫依我见为本而执断执常，不能正见无我如来之藏。二、「颠倒众生」，即上文所说『颠倒

众生于五受阴，无常常想，苦有乐想，无我我想，不净净想』，有了这四颠倒，也就不能正知如来藏。三、「空乱意众生」，即上文所说『一切阿罗汉、辟支佛净智……本所不见』。阿罗汉、辟支佛净智，也名为空智。二乘空智，不能通达一切法性空（即究竟正见空义），所以说是空乱意，即迷乱于法空性而意有错失。这三类倒解，都不能见如来藏，所以说「非其境界」。然《宝性论》别说为：堕身见众生，为外道。颠倒众生，为二乘；因法身是常乐我净的，二乘倒执为无常苦无我不净。空乱意众生，为大乘中的恶取空者。然依本经文义而说，即是二见与颠倒众生，及净智二乘。

庚二 自性清净为入道因

辛一 列五藏

世尊！如来藏者，是法界藏、法身藏、出世间上上藏、自性清净藏。

如来藏为杂染清净所依，然如来藏自体，实非生死杂染法；生死杂染，不过依附于如来藏，如来藏是自性清净的。性净而与杂染相关的道理，此处特为说明。先列五藏名字。这是散见大乘经中的，而实同为如来藏的别名。《佛性论》解说为：一、「如来藏」，约自性说。如，即真如，即一切法自性。以真如为藏（或约依止义，或约摄持义，或约隐覆义，如前说），名如来藏。二、「法界藏」，这是约因说的。界是因义，发心修行，以及成就无漏功德法，都依于如法性。如如来藏有过恒沙功德，为一切清净法因；又以法空性为所缘境，引生无漏功德法，故名法界。三、「法身藏」，约果说。由修行正法所成就的，名为如来法身。依法成身名法身，即以法性为身；又是一切大功德法聚，故名法身。四、「出世间上上藏」，这是约真实义说。世间，是浮虚不真实的。如来藏不变常住，真实清净，所以名出世间。出世间义通二乘，这是出世间的上上法，所以名出世间上上藏。五、「自性清净藏」，约秘密义说。如来藏自性清净，这是甚深难解处。发心修行，与如来藏相顺相应，即成圣贤；与如来藏相违不相应的，即成外道、凡夫。此五藏中的自性清净藏，下文将专为说明。

辛二 释二事

此自性清净如来藏，而客尘烦恼上烦恼所染，不思议如来境界。何以故？刹那善心，非烦恼所染；刹那不善心，亦非烦恼所染。烦恼不触心，心不触烦恼，云何不触法而能得染心？世尊！然有烦恼，有烦恼染心，自性清净心而有染者，难可了知。

二事：一、本性清净，是主；二、烦恼杂染，是外附、是客性。如来藏自性清净，以虚空、宝珠等为喻，似乎是易解的。其实，一切众生有如来藏净性，而众生位中的一切，又都是不清净的；不清净法，覆蔽染污清净性的如来藏，这是极难明了的。所以说：「此自性清净」的「如来藏」，是清净的，「而」又为「客尘烦恼上烦恼所染」污，这是「不思议」的「如来境界」，非凡夫、二乘所知。烦恼与随烦恼，称为客尘。客对主说，有后起的、外来的、不久即去等含义。如来藏是本来如此的，所以称自性。烦恼、随烦恼，是可断除法，类如附著于摩尼宝珠的尘垢，所以称客尘；尘是染秽不净义。这如来藏的不染而染、染而不染的境界，非一般众生所能了知。

烦恼的客尘，是后起的？还是本来就有的？若是本有，何以名客尘？如某处，有甲就有乙，即都是主人，不能说有主客的分别了。有就同有，如来藏何以不与烦恼那样也称为客呢？假使说烦恼是后起的，那么，如来藏本性清净、圆满究竟，而后又起烦恼；佛已断烦恼而证圆满清净，烦恼也可能再起了！这是不合理的。又如：现在一念善心，这应该说有无烦恼呢？如说有烦恼，善心即不成为善心；善与不善，是不能同时存在的。如说善心起时没有烦恼，那怎能说烦恼染污净心？若更微细分别，心是心王，烦恼是心所；烦恼不起时，不能说心为烦恼所染污。就是烦恼现前时，烦恼心所与心，虽缘起相依，而实互不相及。一念现前时，烦恼不能渗入净心，净心也不能渗入烦恼，怎能说烦恼染污净心？何不说净心净化烦恼？『心性本净而为客尘烦恼所染污』，这是佛法共有的教说，而实在甚深甚深，极难思议！所以说：「何以」如来藏为烦恼所染是这样的难知？因为，「刹那善心」生起，不能同时有烦恼生，所以「非烦恼所染」。如「刹那不善心」生起，心即是相应不善的；自身即是不善，还说染个什么？这是约善、不善心的生起，以说明自性清净的心不能为「烦恼所染」。又「烦恼不触心，心不触烦恼」，因

为法法是不相到的，各住自性，烦恼是烦恼，心是心，就是同时能生起，也还是互不相入。「不触法」，怎「能得染心」呢？「然」而，事实上「有烦恼」，也确「有烦恼」能「染心」。不是推论与思议的境界，而烦恼与为烦恼所染的心，却是确实的。所以「自性清净」的「心而有染」污，是「难可了知」的。依下文说，这唯佛能知，我们仅能以信仰去接受它。

本经不以自性清净心论可否为烦恼染污，而约自性清净的善心或不善心，论是否可为烦恼所染污。自性清净心，不出自性清净的善心（立三性，即摄无覆无记）、自性清净的不善心（立三性，即摄有覆无记）。善心、不善心，约心相说；自性清净心，约善、不善心的自性说。善心与不善心的自性清净，有漏位中，为烦恼所染污，这是极难理解的。心性本净与客尘所染，也许由于难解，所以常为大小、空有诸宗所共诤。有不承认心性本净的，即以经文为不了义。有部解说为：心有善、不善、无记三性，无记是心的本性，初生及命终，以及善、不善心所不起时，心都是无记的。与善心所及恶心所相应，成为善、不善心，即是客性。约心相续的为不善心所染，说心性本净、客尘所染，并非不善心的自性是清净无漏的。成实论师，说心性通三性，也以此经为不了义，约相续假名心说。声闻中的大众部、分别论者，是以心的觉性为本净的。大乘中，如《般若经》、《中论》等，以为此约善、不善心的空性说。一切法本性空，自性清净心者，清净就是空，空就是清净。众生的心是本性空寂的，一切法也是本性空寂的，所以说一切法及心自性清净。心性虽本来空净，而以因缘有杂染烦恼，不碍自性空的缘生烦恼，不离法性空，即是法性空，无二无别，然由于烦恼，本净（空）的心性不得显现，由此说心性本净为烦恼所染污。瑜伽学者，也约此义说。然邻近大众、分别说的真常唯心论，如本经，所说即略略不同。心性本净，或自性清净心；当然约如来藏法性空说。然胜义空的般若宗风，法性空约一切法说；心性空虽约心以显法性，但心性净与法性净，是无二的。本经直约心性说，心性本净中，含摄得无边功德，所以说『过于恒沙不离、不脱、不异、不思议佛法』。如来藏虽即法性，但约一一众生上说，不离蕴界处（有情自体），不离贪瞋痴等烦恼所染说。如来藏自性清净，唯能约众生说，与法性本净不同。性

净中有无边功德，名如来藏，这与《般若经》等心性本净不同。本经的自性清净心，约心性与空性的合一说；此即寂即觉的心性中，摄得无漏功德法。这样的自性清净心，无始以来为烦恼所杂染。凡真常唯心论的自性清净心，是有空寂、觉了、净法功能三义的，与中观及唯识义不同。

丁四 证说

戊一 胜鬘推佛

唯佛世尊，实眼实智，为法根本，为通达法，为正法依，如实知见。

佛命胜鬘更说摄受正法，胜鬘即奉命广说如来一切果德。如来果德，极为甚深，为引摄众生易生信心起见，又推尊于佛，请佛证明。文句已如前解说。

戊二 如来述成

胜鬘夫人说是难解之法问于佛时，佛即随喜：如是！如是！自性清净心而有染污，难可了知。有二法难可了知：谓自性清净心难可了知，彼心为烦恼所染亦难可了知。如此二法，汝及成就大法菩萨摩诃萨乃能听受，诸余声闻，唯信佛语。

「胜鬘夫人说」了这甚深「难解」的妙「法」，又敬「问于佛」，请佛证明「时，佛即随」顺欢「喜」的说：「如是！如是！」胜鬘说的甚深法，约义理，通于如来究竟果德的一乘、一谛、一依；从文段说，由如来藏自性清净为客尘所染的难可了知而来。「自性清净心而有染污」，这的确是「难可了知」的。分别的说，「有二法难可了知」：一、「自性清净心」——如来藏，「难可了知」。二、根本的无明住地烦恼等，也是难可了知的。而说「彼」自性清净「心，为」无明住地等「烦恼所染」，染净二法的互相关系，更是「难可了知」。众生的心自性，本是清净的，但为烦恼所染；虽为烦恼所染，而自性还是清净的。论到这真妄的根源以及真妄相关处，真是难可了知！贤首家说的『随缘不变，不变随缘』，即可为此义的说明。为烦恼所染是随缘，虽随缘而自性清净不变；虽不失自性清净，而确是随染缘，为生死依，起一切虚妄法。矛盾而统一，统一中存有矛盾，真妄的相关处，是如

此。「如此」甚深难知的「二法」，唯有「汝」胜鬘「及成就大法菩萨摩诃萨乃能听受」。大法就是正法。正法，显法的微妙；大法，显法的深广。听了能领受，这不唯信仰而已，是经智慧的了解。除了成就大法的菩萨能领受外，「诸余声闻」、缘觉的二乘圣者，「唯」有「信」受「佛语」，不能以自己的智解来领会的。

丙二 大（一）乘道因

丁一 如来说

戊一 标

若我弟子，随信，信增上者，依明信已，随顺法智而得究竟。

一乘道果中的一乘、一谛、一依，归结于一切众生本有如来藏心，这是趣入大乘的因依；以此为依，才能发心、修行、证果。即如来果德，为众生入道真因，为真常妙有者的唯一特色。

如来承上而接著说：「若」为「我」佛的「弟子」，修一乘佛法，最初是「随信」，即以信心为依而修学，是随信行者。学佛本有二类根性：(一)是随信的，重于信心，随信而入于佛法；(二)是随智的，重于法智，随智而深入佛法。本经宗明果德，所以重在信心，随信入道。「信增上」，是随信行的信心，渐次深固而有力。随信如信根，信增上如信力，这是信位菩萨，「依」于上来「明信」，进而「随顺法智」。明信，不是迷信，而是含有慧解的正信，不过重在信而已。得到明信，再随顺智慧观察正法，名为法智，这是胜解行地菩萨。随顺法智后，再进「而得」到「究竟」，即是悟入正法，于正法究竟决了无疑，不会退转了，这是分证以上的菩萨。修学佛法，有此信位、解行位、证入位的三阶。

戊二 释

随顺法智者，观察施设根意解境界，观察业报，观察阿罗汉眠，观察心自在乐、禅乐，观察阿罗汉、辟支佛、大力菩萨圣自在通，此五种巧便观成就。于我灭后未来世中，若我弟子，随信，信增上，依于明信，随顺法智；自性清净心，彼为烦恼染污，而得究竟；是究竟者，入大乘道因。

如来所说，重于后二位。先释「随顺法智」，这就是五种巧便观，即于五法门而得到善巧：一、「观察施设根意解境界」。有作十八界解：根即六根，意解即六识，境界即六尘。声闻乘五善巧中，也有界善巧。施设即安立，对安立十八界的法门，观察解了。然应解说为：意解境界；明唯识法门。本经重在菩萨大行、如来果德；而于众生生死虚妄法的因果缘起，略而不详。如论到生死虚妄边，应为一切境界唯心所现。意解，即意言；一切境界，唯是意识（一意识，摄得一切虚妄分别心心所法）所现起的影像。依《楞伽经》，每说：如来藏藏识，施设根尘器界。这是阿赖耶识的自性缘起。二、「观察业报」，即爱非爱缘起。业有种种业，报有种种报，如何发业、如何润生，种种业报差别。虚妄生死，不出这二事，这二种观是约生死杂染说的。三、「观察阿罗汉眠」，有作『阿罗汉眼』：眼是阿罗汉的智慧，即净智。眠是随眠——深潜的烦恼。阿罗汉虽断了四住烦恼，但还有深隐的无明住地未断。四、「观察心自在乐、禅乐」：心自在乐，是心离烦恼、心得解脱而有的离系乐。禅乐是修四禅所得的现法乐住。心自在乐，慧解脱阿罗汉能得；得现法乐住的禅乐，即俱解脱阿罗汉。五、「观察阿罗汉、辟支佛、大力菩萨圣自在通」，得意生身的三乘圣者，随意无碍自在，引发种种神通。这三种观察，是重于二乘（及菩萨）的行证，切勿于此起究竟想；知道这还没有究竟，即一乘道，所以要正确观察。「此五种巧便观成就」，即名随顺法智。

再释得究竟。此依修行信智而来，所以重举：「于我灭」度「后」，「未来世中，若我弟子」，能「随」顺于「信，信」心「增上」；「依于明信」，能进而「随顺」五善巧观的「法智」；这样的进修，就能得到究竟。什么究竟呢？「自性清净心，彼为烦恼染污」，这难可了知的甚深义，决了无疑的证信，就是「得究竟」了。如「是」于性净尘染能「究竟」，就是「入大乘道因」。其实，信也信此自性清净心为烦恼染污；随顺法智，也是观察此自性清净心为烦恼所染，名为阿赖耶识，由此现起根意解境界，即初巧便观。由如来藏为依，有生死业报，即第二巧便观。障覆自性清净心的烦恼，微细而二乘不断的，为无明住地，即第三巧便观。离得部分烦恼，得心自在乐与

禅乐，不应作究竟想，即第四巧便观。三乘圣者，未能转得如来藏中藏识的名义，还有三余，但已能得自在神通，即第五巧便观。所以，信、解行、证入，为入大乘道因；而这大乘道因，以如来藏心为依因。所以说：『依如来藏故，厌生死苦，乐求涅槃。』

戊三 结

信如来者，有如是大利益，不谤深义。

初从信入，所以「信如来」的教说；或依信而解、而证，都「有如是」的「大利益，不谤」甚「深」的法「义」。

丁二 胜鬘说

戊一 请说

尔时胜鬘白佛言：更有余大利益，我当承佛威神，复说斯义。

这是请说。胜鬘于信、解、证入中，重于未信令信、已信者得增进。

戊二 许说

佛言：便说。

戊三 正说

己一 赞叹三善

胜鬘白佛言：三种善男子善女人，于甚深义，离自毁伤，生大功德，入大乘道。何等为三？谓若善男子善女人，自成就甚深法智。若善男子善女人，成就随顺法智。若善男子善女人，于诸深法不自了知，仰推世尊：非我境界，唯佛所知——是名善男子善女人仰推如来。

「胜鬘白佛」：有「三种」的「善男子善女人」，他们对「于甚深」的法「义」，都得三大利益：(一)、「离自毁伤」：不信佛法，毁谤佛法；或者不知而自以为了知，起错误的见解，作颠倒的解说，都是谤法重业。三种善人，是不会如此毁伤自己的。(二)、「生大功德」：因为信解深义，修六度四摄，能生广大功德。(三)、「入大乘道」：从信而解，从解而行，为趣入大乘道因。「何」「为三」种人呢？(一)、「自成就甚深法智」，即于甚

深义而得究竟的菩萨。(二)、「成就随顺法智」，即作五种善巧观的解行菩萨。(三)、「于诸深法」，由于智慧不够，「不」能「自」己有所「了知」，于是「仰推世尊」，这是信位菩萨。怎样是仰推世尊？凡不能明见甚深法义，即自己承认无慧：这是「非我」所解的「境界」，「唯佛所」能「知」道。我虽不知不解，佛是能明彻无碍的。那么，佛如此说，我就如此信受，这叫「仰推如来」，就是随信行。上面佛说的，约一人的次第进修——先信，次随顺法智，后得究竟为三位。胜鬘约多数有情的差别，分成三类。这三类人，虽有程度的浅深，但都能得到上面所说的三大利益。也可以说：成就信增上，能离自毁伤；成就随顺法智，能生大功德；成就甚深法智，能入大乘道。

己二 降伏余恶

除此诸善男子善女人已，诸余众生，于诸深法，坚著妄说，违背正法，习诸外道腐败种子者，当以王力及天龙鬼神力而调伏之。

「除此」三种「善男子善女人」而外，「诸余」凡外的「众生，于诸」甚「深」的「法」义，本所不知、本所不见，却「坚」固的执「著」他的「妄说」，而「违背正法」。如佛说无我如来之藏，他们却说有实在的自我；佛说大般涅槃有常乐我净的四德，他们却执为是无常、苦、无我。凡是这些「习诸外道」的「腐败种子」们，应该予以降伏。腐败种子，即不能于佛法中生善根功德芽的。对这种恶人，应「当以王力及天龙鬼神力而调伏」他。在世间的显露边，藉王臣的权势，运用政治力量来降伏他们，或驱逐，或禁闭。还有在秘密方面，以天龙八部鬼神的力量，去降伏他们，使他们舍邪归正。大乘经中常说：天龙八部，都有受佛付嘱，而乐意护法的。

戊四 证说

尔时，胜鬘与诸眷属顶礼佛足。佛言：善哉善哉！胜鬘！于甚深法方便守护，降伏非法，善得其宜，汝已亲近百千亿佛，能说此义。

「胜鬘」说完了经，即「与诸眷属顶礼佛足」，向佛辞行。「佛」乘这末后机会，也就印证她方才所说，并赞叹说：「善哉善哉！胜鬘！」汝「于

甚深法方便守护」！原来，护法是有两方面的：如信受佛语，依佛说去修学证入，摄受众生入正法中，这是正常的守护佛法。另外还有不得已的方便守护，即为了降伏腐败种子，不得不如此。这样的「降伏非法」恶人，确能「善得其宜」——恰到好处；否则，佛法会被破坏而毁灭了。佛说胜鬘实「已亲近百千亿佛」，才「能说」出「此」甚深「义」理。——正宗分到此已毕。

甲三 流通分

乙一 付嘱流通

丙一 胜鬘流通

尔时，世尊放胜光明，普照大众，身升虚空，高七多罗树，足步虚空，还舍卫国。时胜鬘夫人与诸眷属，合掌向佛，观无厌足，目不暂舍，过眼境已，踊跃欢喜，各各称叹如来功德，具足念佛，还入城中，向友称王称叹大乘。城中女人，七岁已上，化以大乘。友称大王，亦以大乘化诸男子，七岁已上，举国人民，皆向大乘。

佛法不但利益当时大众，还要利益未来大众，所以诸大乘经都有付嘱流通分。今先说胜鬘流通。胜鬘在佛前宣说了大法，经佛印证，所以她此后，仍不断的弘扬此法门。

佛因胜鬘的诚信感通，来阿逾阇国弘化。法事完毕「时」，「世尊」又「放」殊「胜光明，普照大众」，像来时的普放净光明一样。来时佛在空中现，从空而下；现在是以神通力，从地而「身升虚空，高七多罗树」。一多罗树，高七尺，共约五丈高左右。佛升空中后，「足步虚空」，即以神境通力，履行于虚空中，「还舍卫国」去。当佛回去「时」，「胜鬘夫人与诸眷属」，又再恭敬的「合掌向佛」，为佛送行。爱慕佛、尊重佛，舍不得佛的别离，所以远望如来，「观无厌足，目不暂舍」。一直到「过」了「眼」的「境」界，见不到佛为止。

胜鬘等送佛回国后，大家都心中充满了法喜，所以「踊跃欢喜」。胜鬘与眷属们，「各各称叹如来」不思议的「功德，具足念佛」，而「还入城中」。具足即圆满。念佛，不但是口头诵持。念，是内心的明记不忘；时时系念

著佛，名为念佛。对佛有完全的了解系念，方是具足念佛。这有四种：(一)、念佛名号，这是极浅的。(二)、念佛相好，这也还是形式的。(三)、念佛功德，即佛所成就于内的，如大智、大悲、大方便、三明六通、十八不共法等功德。(四)、念佛法性身，即观法实相。以本经说，摄受正法、般涅槃、无作灭谛、如来藏、如来法身等，都是摄得功德的实相念佛。胜鬘入城，回到宫中，首先「向」她的丈夫「友称」大「王称叹大乘」法。友称王听了，也就信佛，奉行大乘。从此，夫妇共弘大乘法。「城中女人，七岁已上」的，由胜鬘去「化以大乘」。「友称大王」，也「以大乘」法去「化诸男子」，使「七岁已上」的男子，都信学佛法。总之，阿逾阇国的「举国人民」，男女老少，「皆」趣「向大乘」、修学大乘了。从切身处推广出去，由家庭的佛化，而到社会的佛化。

丙二 如来流通

丁一 重说经文以付嘱

戊一 集众

尔时世尊入祇洹林，告长老阿难，及念天帝释。应时，帝释与诸眷属，忽然而至，住于佛前。

佛回到舍卫，即「入祇洹林」。洹，是梵语，即华语的林，所以，应译为祇林，即祇园。佛在阿逾阇国与胜鬘弘通的法门，祇林的大众还没有听说，所以又集众重说。「告长老阿难」：阿难多闻第一，有受持经典、传布流通的责任，佛告诉他召集祇林的比丘大众们。不但付嘱人间，还要流通天上，所以又心「念天帝释」。梵语释迦因陀罗（帝）提婆（天），今译为天帝释，义译为能天主，为三十三天王。在许多天中，帝释对佛法有特别的关系。佛在人间，帝释住地居天顶，邻近人间，所以时来佛边听法。由于他，须弥山顶的夜叉群——执金刚神，都受持佛法、护持流通。龙树说：佛法，人间的出家弟子中，付嘱阿难；天上的在家弟子中，付嘱帝释。如来心念帝释，「应时，帝释与诸眷属」——天龙八部们，都「忽然而至，住于佛前」。

戊二 说经

尔时，世尊向天帝释及长老阿难，广说此经。

人天大众齐集祇林「时，世尊」就「向天帝释及长老阿难」，并诸天人，又「广说此」胜鬘「经」。

戊三 付嘱

己一 付嘱帝释

说已，告帝释言：汝当受持读诵此经，憍尸迦！善男子善女人，于恒沙劫修菩提行，行六波罗蜜；若复善男子善女人，听受读诵，乃至执持经卷，福多于彼，何况广为人说？是故，憍尸迦！当读诵此经，为三十三天分别广说。

佛「说」经「已」后，就「告帝释」说：「汝」应「当受持」此经，「读诵此经」。领受在心，持而不忘，名为受持。常时念诵，名为读诵，这是闻法者应有的初步工夫。佛为付嘱流通，劝人学习，大乘经都赞叹受持的殊胜功德。现在佛呼帝释为「憍尸迦」（帝释前生姓憍尸迦）说：如有「善男子善女人，于恒」河「沙劫」中「修菩提行，行六波罗蜜」，功德当然是大极了。但「若复」有「善男子善女人」，对此经「听受读诵」，甚至暂时的「执持经卷」，他所得的「福」德即「多于彼」善男子善女人，「何况」能「广为」他「人」宣「说」？那福德是更大了！可是，行菩萨行、修六波罗蜜的，也必是从受持读诵大乘经而来，为什么不及受持读诵本经呢？这不外乎当机赞叹、劝发受持而已。也可以说：有发菩提心而修菩提行的，不知众生有如来藏性，即不能决定能否成佛，虽修菩提行，未到达不退位，可能会退为小乘。如听了如来常乐我净、如来藏、大涅槃，那就决定趣入大乘，不再退失。久修而可退，这当然不及听闻而决定不退、趣入一乘的了。又可说：修菩提行有二种人：(一)、著重事相的，如修事六度的菩萨。(二)、了生死即涅槃，能与法空性相应而修习。如本经的摄受正法，是胜于偏重事行的。「是故，憍尸迦！」汝「当读诵此经」，并在善法堂中，「为三十三天分别广说」此经。

己二 付嘱阿难

复告阿难：汝亦受持读诵，为四众广说。

佛「复告」诉「阿难」说：「汝」也应当「受持读诵」此经，「为四众」弟子——出家的比丘、比丘尼，在家的优婆塞、优婆夷，「广说」此经。

丁二 列举经名以付嘱

戊一 出经名

时天帝释白佛言：世尊！当何名斯经？云何奉持？佛告帝释：此经成就无量无边功德，一切声闻、缘觉不能究竟观察知见。憍尸迦！当知此经，甚深微妙，大功德聚，今当为汝略说其名，谛听谛听，善思念之。时天帝释及长老阿难白佛言：善哉！世尊！唯然受教。佛言：此经叹如来真实第一义功德，如是受持。不思议大受，如是受持。一切愿摄大愿，如是受持。说不思议摄受正法，如是受持。说入一乘，如是受持。说无边圣谛，如是受持。说如来藏，如是受持。说如来法身，如是受持。说空义隐覆真实，如是受持。说一谛，如是受持。说常住安隐一依，如是受持。说颠倒真实，如是受持。说自性清净心隐覆，如是受持。说如来真子，如是受持。说胜鬘夫人师子吼，如是受持。

问答经名以便受持，是大乘经所常有的。因为这样，一、可以知所简别，这是什么法门，与其余的法门各别；二、经义繁多，略举经名，就可能忆持全经的意义。

本节可分几小节：「时天帝释」，受佛付嘱后，又「白佛」说：应「当」以「何名」称来称说「斯经」？又应当「云何奉持」？这是启请持名。

「佛告」诉「帝释」说：「此经」——法门，著重佛的果德，所以「成就」了「无量无边」的「功德」。这样的法门，「一切声闻、缘觉不能」够「究竟」的「观察」与如实「知见」的。「憍尸迦！」应「当知」道：「此经」是「甚深微妙」的，可说是「大功德」的积「聚」处。因为本经从菩萨的归依、发愿、修行，到广谈如来果德，实是无边功德的集成。内容那么广大，名称也就说不尽。不过，「今当为汝略说」法门的「名」字，应当审「谛」的「听」闻！还要如理思惟的「善」巧的「思念」它。

当「时」，「天帝释及长老阿难」，得佛允许略说经名，就「白佛」说：「善哉！世尊！」我们谨「受」佛的「教」导。「唯然」，是允诺的意思。这是大众受教而听。

接著，佛就说有十五个经名，一一的要他们「如是受持」。古人依此，而分本经为十五章，然不一定次第如此，这只是从本经中举列十五个重要论题、重要内容。记住了这，全经的内容，也就受持不失了。一、「此经」是称「叹如来真实」功德、「第一义功德」，如胜鬘说颂『叹佛实功德』等。二、「不思议大受」，即是胜鬘所受的十大戒。三、「一切愿摄大愿」，即胜鬘发三大愿；菩萨的一切大愿，都摄在这三大愿中。四、「说不思议摄受正法」，此下，经名都有一说字。因为以上是胜鬘自己的事，此下才是胜鬘说法。从广义说，全经都是摄受正法。约狭义说，指宣说大乘——摄受正法即正法，摄受正法即波罗蜜，摄受正法即摄受正法者等。五、「说入一乘」，即会三乘归一乘，说小乘有恐怖，如来是归依。六、「说无边圣谛」，无边即无量，这应总指如来境智，自圣智圣谛以下，一直到抉择四谛宗一谛。七、「说如来藏」，八、「说如来法身」，九、「说空义隐覆真实」，都是无边圣谛的一分。空义隐覆真实，可有二说：1.即说空如来藏处。真实为如来藏性；如来藏为烦恼所隐覆而不相应，名为空。2.如来藏为二乘空智所不能了；空智唯于无常、苦、无我、不净上转，不能真见如来藏性，如来藏为空智所覆。十、「说一谛」，即三谛是有为，非谛、非常、非依，一谛是无为，是谛、是常、是依。十一、「说常住安隐一依」，这也即是一灭谛的是常、是谛、是依；约与前差别，即简二乘的四依智，明佛出世间、上上、第一义依。十二、「说颠倒真实」，可通二处文：1.即堕身见的众生起二见，与起四颠倒及空乱意的众生，迷如来的法身涅槃，偏执无常、苦、无我、不净的四倒。闻佛说法身如来藏性，即是真实。2.说依如来藏有生死涅槃是真实善说；离如来藏，说依我等有生死涅槃，即颠倒。十三、「说自性清净心隐覆」，指如来藏五名，为客尘烦恼所染而自性清净。十四、「说如来真子」，即佛约一人说有随信、随顺法智、得究竟的三阶；胜鬘约三类人，说得三大利益。或指前于佛法身得正见者，是佛真子，从佛口生，从正法生，从法

化生。十五、「说胜鬘夫人师子吼」，广义说，全经都是胜鬘师子吼。狭义说，即降伏腐败种子的恶人，以王力及天龙鬼神力去调伏他们。

戊二 嘱流通

己一 付嘱

复次，憍尸迦！此经所说，断一切疑，决定了义，入一乘道。憍尸迦！今以此说《胜鬘夫人师子吼经》付嘱于汝，乃至法住，受持读诵，广分别说。

如来将付嘱，所以先总说经义；「此经所说」的法门，能「断一切」的「疑」惑。如二乘能不能成佛？菩萨会不会退堕？现在经中说一切众生有如来藏，三乘入于一乘，即断一切疑。所以是「决定了义」的教说，重于一切众生「入一乘道」。本经的要义如此。佛又告帝释说：「憍尸迦！今以此说《胜鬘夫人师子吼经》付嘱于汝」，从今日起，直到佛「法」还「住」在世间的时期，都应当「受持读诵」，「广」为一切众生「分别」解「说」。

己二 受嘱

帝释白佛言：善哉！世尊！顶受尊教。

「帝释」受佛的付嘱，就「白佛言」：「善哉！世尊！」我当「顶」戴「受」持如来的「尊教」，一直把它流传下去。

乙二 大众奉行

时，天帝释、长老阿难，及诸大会天、人、阿修罗、乾闼婆等，闻佛所说，欢喜奉行。

法说完了，付嘱也完毕了。那「时，天帝释」与「长老阿难，及诸大会」中的诸「天」及「人」，还有「阿修罗」——非天、「乾闼婆」——寻香（作乐神），还有迦楼那、紧那罗等。总之，天龙八部，人非人等，他们「闻佛所说」，个个都「欢喜奉行」。

本经所说的教义，虽简略而极重要，可与其他教典相互研读。如说一乘，可研究《法华经》。说如来藏为生死涅槃依，可研究《楞伽经》。说如来果德、法身、涅槃，可研究《大涅槃经》。发愿受戒，可读《菩萨璎珞本业

经》等。一乘佛教的重要论题，本经都略有论到，可作真常大乘的概论读！