# 勝鬘經講記

印順法師

## 卷001

——民國四十年夏在香港屯門淨業林講——

懸論

一 敘大意

《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，簡稱《勝鬘經》，為真常妙有的大乘要典。《法華經》、《涅槃經》、《楞伽經》等經的要義，本經都包含得有。在南北朝時代，流通極廣。今先以三義，來略明本經的要義：一、平等義，二、究竟義，三、攝受義。

一、平等義：大乘佛法有一名句：「一切眾生皆得成佛。」這句話，是極深刻、極偉大的。一切眾生都可以成佛，這是不簡別任何人的，人人都可以成佛的。在六道中輪轉的其他眾生，無論如何，也終於會有修學佛法的能力，達到成佛的目的，不可說這些眾生可以成佛、那些不可成佛，而是普為一切眾生的，所以佛法極其平等。比之一般，佛法才是真正的大平等、究竟的真平等。佛法雖是為一切眾生的，一切眾生皆成佛的，但仍以人類為本；其他眾生，要到人的地位，才能發心修學而成佛。所以唐朝裴休的〈圓覺經序〉說：佛法是遍為一切眾生的；然其真能發菩提心的，唯在人道。以人言人，佛法是不簡別什麼人的，約本經作三點來說：

(一)、出家與在家：佛法有出家與在家的兩類。有以為佛法是出家人的，或出家眾是特別重要的。其實，約大乘平等義說，學佛成佛以及弘揚正法、救度眾生，在家與出家，是平等平等的。像本經的勝鬘夫人，就是在家居士，她能說非常深奧、圓滿、究竟的法門。若說大小乘有什麼不同，可以說：小乘以出家者為重，大乘以現居士身為多。維摩居士，中國的學佛者，都是

知道的，他是怎樣的方便度眾生呀！考現存的大乘經，十之八九，是以在家菩薩為主的，說法者不少是在家菩薩，而且也大多為在家者說。向來學佛者，總覺得出家勝過在家，然從真正的大乘說，勝過出家眾的在家眾，多得很。有一次，文殊與迦葉同行，文殊請迦葉前行說，你是具戒、證果了；迦葉轉請文殊先行說，你早已發菩提心領導眾生了：結果是文殊先行。發菩提心的大乘學者，雖是在家眾，也是被尊敬的。從佛教的史實上看：晉時法顯去印度時，見到華氏城的佛教，多虧了一位在家居士羅沃私婆迷的住持。唐時玄奘到印度去，先在北印度，從長壽婆羅門學中觀；次到中印度，跟勝軍論師學瑜伽。近代中國，如楊仁山居士等，對佛教的貢獻及影響，就很大。小乘說，出家得證阿羅漢果，在家就不能得；以大乘佛法說，一切是平等的。反之，佛在印度的示現出家相——丈六老比丘，是適應印度的時代文明而權巧示現的，不是佛的真實相。如佛的真實身——毘盧遮那佛，不是出家而是在家相的。不以出家眾為重，而說出家與在家平等，為大乘平等的特徵之一。

(二)、男子與女人：現在人都在說男女是平等的，不知佛法原就主張男女平等的。以小乘說，比丘得證阿羅漢果，比丘尼同樣得證阿羅漢果。以大乘說，修功德、智慧、斷煩惱，自利利人，男女是一樣的。如《寶積經》中的〈勝鬘會〉、〈妙慧童女會〉、〈恒河上優婆夷會〉等；《大集經》中的〈寶女品〉；《華嚴經》中善財童子所參訪的善知識中，有休捨優婆夷、慈行童女、師子頻申比丘尼等；《法華經》的龍女；《維摩詰經》的天女等。大乘佛教中的女性，是從來與男眾平等的。但過去，佛教受了世間重男輕女的影響，女眾仍不免有相形見拙之處。這在大乘佛法的平等上說，男女平等而且都應荷擔佛法的！摩訶波闍波提比丘尼圓寂後，佛就將她的舍利對大眾說：要說大丈夫，她就是大丈夫了。因大丈夫所能做的，她都做到了。這可見大丈夫，不是專拘形跡的；能依佛法去做，作到佛法所當作的，不論是男是女，都是大丈夫。經中每說女子聞佛說法即轉女身為男身，《法華經》中的龍女轉丈夫身成佛，這不都顯示這一番深義嗎？本經是極深奧圓滿的一乘大教，而由勝鬘夫人說法，開顯了男女平等的真義。

(三)、老年與少年：在形式上，傳統的聲聞僧團，是重年老上座的，因而佛教養成重老的習慣，說什麼「和尚老，就是寶」。其實，佛教所重的上座，是勝義上座，即能證真而解脫的；那怕是年輕比丘或沙彌，如解脫生死，就是上座。其次，有智慧上座，就是受持三藏的大德法師。有福德上座，他的福緣殊勝，得信眾信仰，能因他而得財力，修寺、塑像等，為佛法服務。這三類，勝義上座是專精禪思的；智慧上座，是受持三藏的；福德上座，是勤勞僧事的傑出者。此外，還有生年上座，即指出家多年的老比丘，這只是由於衰朽龍鍾，而得他人哀愍推許而已。其實，老有何用？釋迦佛成佛時，才三十五歲，七、八十歲的老外道，還要歸依佛呢！大乘經中，充滿青年信眾；許多童男童女，都是發大乘心的。《華嚴經》的善財童子，《般若經》的常啼菩薩，都是修學大乘法的好榜樣。羅什三藏受學《中論》時，不過才十幾歲。《佛藏經》說：老上座們鬥諍分散為五部；唯有「年少比丘多有利根」，住持了佛法。「沙彌雖小不可輕」，小乘經本有此意，到大乘佛法中，才充分的開展出來。勝鬘夫人，為波斯匿王及末利夫人的愛女，年紀極輕，弘通大乘法教，引導七歲以上的童男童女都信修佛法。從青年夫人的弘揚大法、一切青年的修學佛法來看，顯示了大乘佛法的青年老年平等，決不揀別少年而有所輕視的。

二、究竟義：上約人說，此約法說。大乘佛法說平等，不是但求平等，甚至普遍降低，而是要求普遍的進展、提高、擴大，而到達最究竟、最圓滿的。佛法說的究竟平等，就是成佛，人人都可到達這一地步，所以是極平等而又最究竟。本經從一乘章到自性清淨章，都發揮這佛乘的究竟圓滿義。佛法中有聲聞、緣覺，但這是方便說的，不是究竟真實。究竟圓滿處，唯是如來——即是一切眾生皆得成佛的佛；如來才是究竟。這可從如來功德、如來境智、如來因依三點去說。

(一)、如來功德：佛的果德是究竟圓滿的，不是小乘可比。所證的涅槃，如來是無餘涅槃，小乘是少分的涅槃。所斷的煩惱，佛是斷盡五住，二乘只斷除了前四住的煩惱。所離的生死苦，佛是永離二種死，二乘只離去了分段生死苦。所修的道，佛是一切道，因此而得過恒沙的一切佛法、得第一義

智，二乘只是修少分道，得初聖諦智。不論從那方面看，唯如來的常住功德才是究竟的。

(二)、境智：境是佛所悟證的——諦，是一滅諦，即諸法實相；智是悟證實相的佛的第一義智——平等大慧。智所悟的實相、境所發的實慧，都是究竟圓滿的。通常說「如如、如如智，是名法身」，即此一滅諦與第一義智。依《佛地經論》說：佛果功德，就是以四智菩提、圓成實性——五法為體。所以從佛的無量無邊功德中，統攝為智與境，都超越二乘，圓滿究竟。

(三)、因依：如來的能證智與所證理，一般的說來，要到如來才究竟。其實，究竟的真如，是常恒不變；智慧與無邊功德，也是不離於真實而本有此功德勝能的，一切眾生本來具有的，這就是經中所說的如來藏（即佛性）。如來藏即一切法空性，即一滅諦；而為功德勝能的所依因。人人有如來藏，因而人人都可成佛。從如來究竟的境智，推求到根源，即指出如來究竟所依的如來藏。如長江大河，一直往上推，可以發現到它的發源處。人人有如來藏，只要能本著如來藏中的稱性功德智能，引發出來，就是如來。如來是究竟的；由於一切眾生有如來藏，所以一切眾生平等，一切終於要成佛而後已。這一思想，在真常妙有不空的大乘經中，發揮到極點。

三、攝受義：這從人法的相關說。受是領受、接受；攝是攝取、攝屬。攝受正法，就是接受佛法、領受佛法；使佛法屬於行者，成為自己的佛法，達到自己與佛法的合一。所以攝受正法，在修學佛法的立場說，極為重要。如不能攝受佛法為自己，說平等、說究竟，對我們有什麼用？眾生本有功德智慧的根源，但還是凡夫，具足又有什麼用？原因在不能攝受佛法，不能使佛法與自己的身心合一，未能從身心中去實踐、體驗。世間沒有天生彌勒、自然釋迦，彌勒與釋迦，都是從精進勇猛中修學佛法而成。必須使佛法從自己的身心中實現出來，這才能因一切眾生平等具有究竟的如來藏，而完成究竟的如來功德。

攝受正法，也應分三義說，即信、願、行三者。通常以為念佛須具足信、願、行；其實，凡是佛法，都要有此三者。『信為欲依，欲為勤依』，以信

為依止而起願欲的求得心；有了願求心，就能精進的去實行。但此中最要者，為信；真常妙有的大乘法，信是特別重要的。如有人能了解佛法，但不依著做去，這就證明他信得不切。如真能信得佛法，信得佛的功德、智慧的偉大，信得佛法的救度眾生的功用，信得人生確為眾苦所逼迫，不會不從信起願、從願去實行的。信心是學佛的初步，如勝鬘夫人一聞佛的無量功德，就欲見佛；見佛即歸依生信。緊接著，就是發誓願、修正行，一切都從信心中來。等到說明如來藏為「大乘道因」，即廣為勸信。極究竟的如來乘，唯有極切的誠信心，才能攝受、成就。所以《華嚴經》說：「信為道源功德母。」《大智度論》說「信如手」，手是拿東西的。要得佛法，就應從信下手。佛法的無邊智慧、功德寶，如有信心，就可盡量取得（攝受）；否則，即是入寶山而空手回。佛乘是究竟而又平等的，從平等到究竟，關鍵就在攝受正法。攝受正法，以信為初門；有信而後立大願、修大行，本經中都是有所說明的，這即是從歎佛功德到攝受正法章。

平等、究竟、攝受——三個意義，為本經的核心、精要，特先為略說。

二 釋經題

《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》。經，簡別律與論。經是一切經的總稱；有大乘經、小乘經，今說方廣，即簡別了小乘經。方廣，又是一切大乘經的通名。大乘經的部門很多，凡是說一佛乘而聲聞、緣覺是不究竟的，即可稱一乘經與大方便經。如《法華經》有十三個名字，其中就有稱為《一乘經》與《大方便經》的。這是大乘經中會三歸一教典的通名。本經在這一類大乘經裡，別名為勝鬘師子吼，因為這是勝鬘夫人所說的。所以經題有三層通別，現在再分開來講：

「勝鬘」：勝鬘夫人，是波斯匿王和末利夫人的女兒。傳說是七地菩薩——也有說是八地的。從世間的名義說，梵語室利末利，此云勝鬘。末利是母（末利夫人）名——此云鬘。印度人多以父母的名字立名，如舍利弗是提舍的兒子，即名優波提舍。室利，此云勝。所以，勝鬘是父母希望女兒的才貌福德超越母親的意思。鬘，是印度的裝飾品，是用花結成的，掛在頸項或

頭上。如從佛法「依德立名」的意義說：鬘指種種功德，聖賢以功德為莊嚴——鬘。如《大涅槃經》說「七覺妙鬘」、「德鬘優婆夷」；《維摩詰經》說「深心為華鬘」。例如《華嚴經》，是以菩薩大行的因華，莊嚴無上的佛果。法身（如來藏）是一切眾生所具有的，但因沒有功德莊嚴，而法身還不能顯現。菩薩發菩提心，修自利利他行，就是為了莊嚴一乘的法身。今勝鬘夫人，修一乘行，弘一乘教，即是以功德鬘莊嚴一乘的佛果。人天功德、二乘功德，都可以說是莊嚴。然菩薩的大行莊嚴，是莊嚴中的殊勝；是殊勝的功德鬘，所以名為勝鬘。

「師子吼」：師子，為獸中王。經中每喻佛菩薩的說法，如師子吼。師子吼的含義很多，現在簡為二義來說：一、無畏說：師子吼時，在一切獸類中，無所怖畏而得自在。今勝鬘夫人在佛前說一乘大法，縱橫無礙，無所怖畏，所以讚美為師子吼。勝鬘夫人說法，能『降伏非法』——『習諸外道腐敗種子』（〈勝鬘章〉）。如師子一吼，百獸畏伏。無畏說，是含有無畏於他而令他畏伏二義的。本經稱師子吼，特別是指一乘法說。如說：『說一乘道，如來四無畏成就師子吼說。』（〈一乘章〉）成就四無所畏，而暢說一乘究竟義，故名師子吼。二、決定說：傳說師子是一往直前而不走曲徑的。說法有二種：一、方便說，即是不究竟不徹底的，說過後，還須另加解釋。二、決定說，即是肯定的、究竟徹底的。本經說：『以師子吼，依於了義，一向記說。』一向記說者，即究竟而肯定的說法，不再改變修正的。這種決定的說法，與師子的一往直前一樣。佛法中的法門，有人天乘法、聲聞乘法、緣覺乘法，這都是方便的說法；而此菩薩大行，如來極果的唯一大乘法，為最究竟徹底的了義說。今勝鬘夫人亦作此究竟了義說，所以名勝鬘師子吼。

「一乘」：關於一乘，古來諍論極多。為三乘中的大乘就是一乘呢？還是離大乘之外另有一乘？中國自光宅法雲、天臺智者以來，都傾向於後說。論到一乘，一是不二義，唯此而更無第二，所以名一；乘即車乘，運載自在，喻佛法的令眾生從生死此岸運至涅槃彼岸，出三界而到一切智海。佛法中，有的地方說五乘：人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘。有的地方說三乘：聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘或大乘。現在說一乘，即簡別不是（五乘）三

乘。聲聞乘和緣覺乘，不是究竟的，所證的涅槃，也不是真實無餘的涅槃。真得究竟涅槃，即是成佛，所以一乘即一佛乘。為簡別聲聞和緣覺乘，否定聲聞與緣覺乘的究竟，而說一乘，這是無諍的。但一乘，是三乘中的大乘——即無二唯一大乘呢？還是於聲聞、緣覺、菩薩三乘之外另有一乘呢？這就有異說了。其實，對二說一，或對三說一，是一樣的。如手中只有一顆荔枝，而對小孩說：我手裡有三樣果子，有梅、有杏、有荔枝。等到伸開手來，手中只有一顆荔枝，餘二皆無。這即如《法華經》說的『唯此一事實，餘二則非真』。但也可以說並無三果，唯有一果；以初說有三果，開手時只有一枚。如《法華經》說：『但以一佛乘故為眾生說法，無有餘乘，若（第）二若（第）三。』由此看來，簡三說一與簡二說一，根本是一樣的，並沒有什麼矛盾。如【圖：Y03p0013_01.svg】

圖，我們指右邊的二線，說此二是短的，而說左邊的是長的。一長兩短，這是一種說法。約上下而論：或者並沒有三根長線，長線只有一根，這又是一種說法。所以，無論說無二唯一或無三唯一，大乘是貫徹始終，即是一乘，而不可破的。不過，約菩薩的修行說，都名為大乘；約簡別聲聞、緣覺果的不究竟說，唯有佛果才是究竟的，這稱為一乘，也即是大乘。所以，《法華經》專說一乘，又說『佛自住大乘』。大乘與一乘，可作如此觀：

菩薩乘（因）──大乘

／

／

佛 乘（果）────乘

待二乘（三乘）而說一乘，略有二義：一、破二明一，二、會三歸一。破二明一是：佛說聲聞、緣覺乘法，有的即執此二乘所證的涅槃為究竟，不再想發菩提心進入佛乘。為了說明二乘非究竟，所以『開方便門，示真實相』。開方便門，光宅即解說為「開除」；即『正直捨方便，但說無上道』。因為偏執極深，所以非徹底破除不可。然菩薩修行而未成佛果，並不自執菩薩行為究竟，所以只說『餘二則非真』，不破菩薩乘。會三歸一是：成佛雖不

一定要經歷二乘，然聲聞、緣覺乘果是一佛乘的前方便。《法華經》說：五百由旬，聲聞、緣覺走了三百由旬到化城；這雖沒有真的到達目的地，但所走的三百由旬，還是五百由旬裡面的三百由旬。所以只要明了二乘不是究竟的，那麼過去所行所證的小果，都是成佛的方便，會入一乘了。《法華經》說：『汝等所行是菩薩道。』這就是說，聲聞、緣覺乘果，不失為一乘的因行，所以說會小歸大。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，即應當會。關於菩薩乘，初學菩薩也有誤以為確是三乘究竟的，有的也還想退證小乘；知道二乘非真、三乘同歸一乘，即不再退墮了。依此，也可說會三乘而同歸於一乘。總之，一乘的重心，在說明二乘非真，在顯示如來果德。大乘是貫徹因行果德的，而多少側重菩薩因行（本經可為確證）。上來，大體依三論師說。

「大方便」：《法華經》亦名《大方便經》，有〈方便品〉。方即是方法；便是便宜，即適應義；方便是適應環境根性的方法。眾生的根機不一，如到處都用真實法門，是不一定被信受的。必須用方便去接引，然後歸到真實。方便的定義，依《法華論》說：佛法唯是大乘，為適應眾生的根機，說聲聞、緣覺、人天乘法，這些都是方便。方便可由二方面去說：從法的方面說，這是不究竟的；如從說法的人說，方便即是善巧，比執實無權是更不容易的。如果只說唯有一佛乘，或為二乘根性說聲聞、緣覺乘法而不能會歸到一乘，這即是不夠巧便。佛有巧妙的方便，唯一佛乘而能夠隨機分別說三乘，說三乘而能會歸於一乘。為實施權，又會權歸實，這真是無比的大方便。今本經也是這樣，初說於大乘出生二乘及人天法，次又會二乘入一佛乘。二乘法不單是方便假說，還是趨入一乘法的大方便。上題勝鬘師子吼，是能說了義的人；一乘大方便，是所說的究竟法。

「方廣」：梵語毘佛略，此云方廣，也譯為方等；這是大乘經的通名。如《華嚴經》稱《大方廣經》；《法華經》別名《方廣經》；《涅槃經》有《方等泥洹經》等。方等是一切大乘經的總稱，不應看作一分大乘經的別名。方是正而不偏邪；廣是廣大義，等是普遍義。大乘經文富義廣，中正而離邊邪，所以名為方廣。

「經」：梵語修多羅，此云線，有貫串的功能，如線貫花而成鬘。佛隨機說法，結集貫串為部，佛法得以攝持而久住，故喻之為修多羅。中國人稱聖賢的至理名言為經；經也本是線，所以順中國的名言，譯名為經。

三 明傳譯

「劉宋天竺三藏求那跋陀羅譯」。求那跋陀羅，此云德賢，或功德賢，中印度人，精通經律論三藏，故尊稱為天竺三藏。本經為求那跋陀羅在江蘇丹陽譯出的。劉宋，指國王姓劉的宋朝，簡別不是趙宋。劉宋繼東晉之後，建都南京。德賢經錫蘭、廣州來，於劉宋元嘉年間譯出此經。本經的異譯，有唐武后時，菩提流志三藏所譯的《大寶積經》裡的第四十八會，名〈勝鬘夫人會〉。據傳說古代還有一譯本，是東晉安帝時曇無讖三藏譯的，簡稱《勝鬘經》，或名《勝鬘師子吼一乘方便經》，此經已不傳。現在所講的，是劉宋求那跋陀羅的譯本。

四 論頓漸

一、頓教與漸教：頓漸的教判，是劉宋時慧觀法師所提出的。佛初說華嚴大教，是頓教；此後，漸引眾機，從阿含、般若、到涅槃等，是漸教。頓漸二教，以大乘為究竟，而約說法的方式說。據此而論本經，不是最初說，所以不是頓。勝鬘夫人初見佛即悟入究竟一乘、作師子吼，也不能說是漸教。所以古人稱本經為偏方不定教，為後來天臺宗判頓、漸、祕密、不定化儀四教所本。約說教的頓漸說，本經是屬於非頓非漸的不定教。

二、頓悟與漸悟：古代判本經為頓悟門，因為勝鬘夫人久處宮闈，一見佛聞法，即能深悟究竟一乘。但勝鬘夫人怎樣會頓悟的呢？如本經中說『我久安立汝，前世已開覺』；『勝鬘已親近百千億佛，能說此義』。這可見勝鬘夫人也不是一步登天的，還是因久劫修學，才會一聞頓悟的。由此，從學者的修學說，佛法是漸而非頓的。學佛，切不可好高騖遠，為頓教、圓教等好聽的詞句所欺。儘他說即身成佛、當下成佛，一切還要問自己。只要腳踏實地，發心修學，功到自然成就。佛法中或說即身成佛等，是專為懈怠眾生說的。有些人聽了要久劫熏修，就畏難而退，所以說即生可以成辦，攝引他

發心向佛。如好高騖遠而誇頓說圓，那是圖僥倖而貪便宜的腐敗種子！

三、頓入與漸入：修學大乘法，有二條路：一、最初即發菩提心，頓入大乘，名直往菩薩。二、先發小乘心，或證小乘果，然後回心向大，這是迂回曲入，名漸入大乘。一乘法中，直往的頓入大乘，如《華嚴經》；經小乘而漸入大乘的，如《法華經》。但從所入的唯一大乘法門說，並無不同。本經是屬於頓教直往大乘的。不但勝鬘如此，化七歲以上的童男童女學大乘法，也都不經小乘的曲徑。大抵，古代依出家眾而開發到一乘，回小而向大，經中即有次第漸學的文證。如從在家眾而開發到大乘，即是直往大乘。中國的佛教，形跡上，根本沒有學小乘法的，都自以為大乘，所以應直以大乘佛法為教，不必先學小乘。直依大乘經論而趣向大乘，即是頓入；但是否能頓悟，那就要問自己，有否夙習三多（見《般若經》）、五事具足（見《解深密經》）了！

## 卷002

正釋

甲一 序分

乙一 證信序

如是我聞，一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。

一切經典，可分三分，即序、正、流通。序分，是敘說法會發起的因緣。由此因緣而開始說法，即為正宗。說法，不但為當時的聽眾，還遠為未來的眾生，所以末後有流通分。這是一切經的一般體裁。

序分又分通序、別序。通序，是一切經所共同的；別序，是每一經的各別發起因緣。這通、別二序，又稱為證信與發起。證信序，是結集經的敘述語，以表示不是杜撰的，而是親從佛聽來的，從佛弟子展轉傳下來的。其中，敘明時間、地點、有什麼人在場同聽。記載翔實，確實可信。所以龍樹《大智度論》說：『說方、時、人，令人心生信故。』

「如是我聞」指法，指這部經典，為我親從佛所聽來的。如是，有信順的意思。如說：如是的！就表示信得過；假使信不過去，就說不是這樣了。佛法無論深淺，一律要以信心為先。同時，佛說是這樣的，佛弟子傳下來，大家都說是如此的，彼此沒有異議。所以，如是又含有無諍的意思。佛法本無實我，但隨順世俗有假名我，假名說我。依緣起法相說，依耳根發耳識而成聽聞。但不離根識而安立假我，假我是總，根識是別，廢別取總，所以說我聞。

「一時」，指說法的時候。各地的時間不同，曆法不同。佛法遍傳於各地，所以不指定某年、月、日，總稱一時。簡單的說，就是感應道交、法會始終的時間。

「佛」，指說法主。梵語佛陀，簡稱為佛，義為覺者。覺有二義：一、覺悟，是覺悟宇宙人生的真性。二、覺察，是覺了一切事相。正覺法性，聲聞、緣覺也是有的；不過佛不但是正覺，而且普遍覺了世出世間的一切法，名正遍覺者（即三藐三佛陀）。約事理說，佛是具足了覺悟、覺察，而於覺究竟圓滿的。若約自他說，佛不但完成了自覺，且覺悟於他；自覺覺他而究竟圓滿了的。所以，佛陀的大覺，應著重於無師自悟的創覺，不同聲聞的依佛而開覺；更應著重於普遍一切的明覺，不同二乘的覺了少分。佛是通號，凡能具足覺察、覺悟，以及覺自、覺他、覺圓滿者，都名為佛。但此中所說的，指釋迦牟尼。因為約現在的這個世界說，唯一佛無二佛。說到佛，就知是釋迦牟尼了。

「舍衛國祇樹給孤獨園」，指佛教化的住處。舍衛實是城名，國名為憍薩羅。舍衛城是憍薩羅國的京城。舍衛城，是六大城之一；佛在此說法的時間很長，傳說有二十五年。此地，離佛故鄉的迦毘羅衛不遠；佛的祖國，就是屬於憍薩羅的。舍衛的意義，是有名聞。印度古代，舍衛是極重要的大城，為文化、經濟的中心。人才濟濟，物產豐富，有名於當時，所以叫舍衛。在舍衛國城南，約三、四里地方，有祇樹給孤獨園。園的梵語是僧伽藍，即僧眾住處，有山水、有樹林，出家眾都住這些地方，所以印度的僧寺，都名僧伽藍。祇樹，是祇陀太子的樹。祇陀是王太子，園門處的樹木，是屬於他

的。給孤獨即須達多長者，為舍衛城的首富，多作慈善事業，特別救濟孤獨無依者——少而無父母的孤兒，老而無子女的獨漢——所以人們尊稱他為給孤獨長者。園是長者造的，樹是太子布施的，所以合名祇樹給孤獨園。

一般經的通序，此下還敘列有諸大阿羅漢，或千二百五十弟子，或有大菩薩、諸天龍神等，為在場的聽眾。本經沒有同聞眾，因本經正宗，在阿踰闍國說；當時的聽法眾，也不在祇園內。所以敘說佛在祇園時，對於同聽眾，略而不論。

乙二 發起序

丙一 外緣發起

丁一 論女德共商接引

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

此下是發起序。有二：一、外緣發起，即由王及夫人的助緣引發。二、內因感悟，即由勝鬘夫人自己過去的善根，見佛聞法。外緣發起中，先論女德共商接引。

「波斯匿王」，是憍薩羅國的國王，譯為勝軍。「末利」即鬘。戒律中說：末利夫人是迦毘羅衛國的大名長者的使女，出身貧苦。一次，見到佛，生歡喜心，作微薄的供養。她在大名長者的花園內做事，勝軍大王某次到花園來，末利照應得很週到，王知道是大名長者的使女，就向長者求為夫人。末利夫人突然的幸遇，自覺為供佛的功德，從此信佛甚深。由於夫人信佛，也就引王信佛。「信法未久」，約信解大乘法說。在本經以前，佛在給孤獨園將說《大法鼓經》時，王及夫人擊鼓奏樂來聽法。佛說我今將擊法鼓，即宣說真常大我的法門。在這次法會中，王及夫人對真常妙有的法門有了真切的信解。信法不久，就想起了自己的女兒。父母對子女，是特別愛護的，當然也願望女兒能見佛生信。當時，勝鬘夫人早是遠嫁到阿踰闍國去了。夫婦倆「共相謂言：勝鬘夫人，是我」們的「女」兒，而且她是「聰慧利根，通

敏易悟」的。隨聽而能明了，是聰；隨意識的觀察而能抉擇是非，是慧。聰而又慧，所以她的根性是銳利的。通是無礙滯，即聽到什麼，就能了解什麼。敏是迅速的悟解——如常說的敏感、敏捷、敏悟，都有速疾的意義。由聰故通，由慧故敏，利根所以易悟。聰慧利根，是讚他的性能；通敏易悟，是讚他的慧用。這樣的利根敏慧，「若」有機會「見佛」聞法，那「必」然的會迅「速」的悟「解」正「法」，而「心得無疑」。無疑，淺一點說，是堅定的信解；深一點說，就是證悟。但勝鬘夫人不在舍衛國，而在阿踰闍國，「宜」乎及「時遣」人送「信」給她，引「發其道意」——即對佛法生起信心來。在討論這問題時，是以王為主體的，所以「夫人」就歡喜的「白」大王說：對的！「今正是時」，應該馬上派人送信去！

丁二 遣信使發其道意

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

「王及夫人」這樣決定了，立刻就寫一封給「與勝鬘」夫人的「書」信。在信中，「略」為「讚」歎「如來」的「無量功德」。佛的功德是無量無邊的，在書信中，當然不能詳說，只好簡要的告訴她，引發她的敬信。信寫好了，「即遣」宮「內」的使「人名旃提羅」的送去。旃提羅，不是個人私名，即內監，也就是黃門的通稱。「使人奉」了王及夫人的「書」信，即「至阿踰闍國」去。阿踰闍國，是憍薩羅的東都；意義為不可克，即城垣堅固，是不易為敵人所攻破的。城中有王，名有稱王，即勝鬘夫人的丈夫；這也是屬於波斯匿王統治的。使者到達阿踰闍國後，即直「入」王「宮內」，將波斯匿王及末利夫人的書信，恭「敬」的「授」與「勝鬘」夫人。

丙二 內因感悟

丁一 奉書歡喜

勝鬘得書，歡喜頂受，讀誦受持，生希有心。

此下說勝鬘夫人的內因感悟。勝鬘在過去生中，深植善根，所以一遇波斯匿王與末利夫人的外緣引發，即能見佛開悟。「勝鬘得」父母的來「書，

歡喜頂受」。頂受，形容以恭敬心接受父母的來信。家書抵萬金，所以心生歡喜。「讀誦」書中的文句，「受持」而不忘書中的文義。對於書中的略讚如來無量功德，勝鬘過去雖曾久修菩薩行，然現生卻還沒有聽過。由於過去的宿根深厚，所以一聽到讚歎佛的功德，即「生希有」難得的「心」想。

向旃提羅而說偈言：

我聞佛音聲，世所未曾有，所言真實者，應當修供養！

印度的習俗，遇見尊長，總是說偈稱讚。旃提羅是內監，本用不著說偈的，然因為他是代表父母來的，而送來的書，又是讚歎佛功德的，所以勝鬘也「向旃提羅」「說偈」。偈，梵語為伽陀，等於中國的詩。勝鬘說：「我聞佛音聲」，覺得這是「世」間「所未曾有」過的。父母送來的書信，是用文字寫成的；文字是代表語言的。所以勝鬘見到信中的文字，即等於聽到父母的語言，因文字而間接的聽到，所以稱為我聞。聽到佛名，或聽到三界無常、有漏皆苦，即會深生感動，身毛皆豎，而生起希有難得想，這是久習善根的明證。勝鬘又說：書中「所言」的佛功德，如是「真實」不虛的話，那你對我是大有恩德的，我勝鬘「應當」敬「修供養」。據梵文的本意，應譯為『我當賜汝衣』。就是說：如果確如你（旃提羅）持來的書中所說的，那麼，我送件衣料犒勞你。供養，不限於對尊長；對平輩或下輩，也可以說供養。如供養三寶等，那應說『恭敬供養』。

丁二 感佛致敬

仰惟佛世尊，普為世間出，亦應垂哀愍，必令我得見。

勝鬘夫人聰慧利根，才聞佛的功德，就知道佛的功德不可思議。佛的出現世間，但有誠懇的信心，就可以見佛聞法，所以即誠懇的求佛降臨。「仰惟」的惟，即思惟的意思。思惟父母、三寶，約尊敬的意思說，稱為仰惟。如約自謙的態度說，稱為伏惟。「佛」為一切世間所恭敬，故名「世尊」。當時，佛雖住舍衛城，然佛不單是為了舍衛城的人，而是「普為」一切「世間」而「出」於世的。佛既以大慈大悲為本，普為一切眾生而出於世，即必然的慈悲普應，難道沒有自己的分嗎？所以，我以誠敬心、清淨心思慕佛的

功德，佛是「亦應垂哀愍」的。垂是自上而下；哀愍，即慈悲。這是說：佛也應以慈悲心來下度於我，而「必令我得見」於佛的。這不但表示了勝鬘的信敬，更顯出了勝鬘的利根，深刻理解大乘的深義。

即生此念時，佛於空中現，普放淨光明，顯示無比身。

上是感，這是應。佛是無感不應而從不失時機的。所以，「即」在勝鬘夫人「生」起求佛慈悲使我得見的思「念時」，「佛」即「於空中現」身了。勝鬘居深宮中，因為她的誠信懇到，所以佛以神通來化，在高空出現。如來現身空中時，「普放淨光明」。佛身生有丈光相；但在教化眾生的時候，又時從毛孔、眉間等放光明，以表示大法光明的普照世間黑暗。在清淨的光明中，「顯示」佛的「無比身」相。佛身微妙，無可為比。顯示，即顯現這無可比喻的佛身，而使勝鬘等得見。

談到見佛，還可以有各式各樣的：一、與佛同時出世而見佛，這是一般的。二、如勝鬘見佛，因勝鬘根熟，誠信求見，於是祇園的如來，即於定中，以無作神通力，來阿踰闍國的王宮上空。等到法會圓滿，佛又放光，『足步虛空，還舍衛國』，可見這是如來乘通而來的。這樣的見佛，不但是勝鬘一人見，宮女們也是見到的，這都是生在佛世的。如來涅槃後，即大多由眾生自心所現見的。如遇到恐怖的時候，憶佛念佛，因而見佛的；或因定心清淨，在定中見佛的；更有因思慕如來而夢中見佛的；或恍惚中見佛的。夢境、幻境，就是定境，也著重於自心所現。如《般舟三昧經》說：修般舟三昧而現見阿彌陀佛。行者即思惟：佛既沒有來，我也沒有去，純由自心而見，所以自心見佛、自心作佛。這與生在佛世見佛，或感佛現通來化的見佛，略有不同。

勝鬘及眷屬，頭面接足禮，咸以清淨心，歎佛實功德。

「勝鬘及眷屬」，如宮女等，同時見到空中顯現的無比身，都一致的向佛行「頭面接足禮」，即是頂禮。以自己最尊的頭面，去接觸對方最低下的足，這是表示恭敬的最敬禮，是身業致敬。佛於空中現身，勝鬘和她的眷屬在地上，怎能以頭接觸到佛足呢？依經末所說『世尊放勝光明，普照大眾，

身昇虛空，高七多羅樹，足步虛空，還舍衛國』；可見佛還是從空而下到地上的，否則回去時何必身昇虛空呢？經中但說現身虛空，而沒有說到地面，不過經文簡略而已。「咸以清淨心」，這是意業致敬。「歎佛實功德」，這是口業致敬。本經雖稱勝鬘夫人說，但實不限勝鬘一人，勝鬘是個領導的代表者。見佛、禮佛、讚佛等，都是勝鬘和她的眷屬所共作的。

上來約事淺說。如約義深說，那麼勝鬘是無始來蘊界處中的勝功德相；悲心為本稱女；總為菩提心。這是由於善知識的般若（母）、方便（父）所熏發，成習所成性，如父母所生。遠嫁阿踰闍國，即菩提心芽為極難破除（不可克）的生死雜染所礙，未能還到故鄉田地，如《法華經》的窮子流浪一樣。但菩提心熏習成熟，展轉增勝，名利根易悟。這由於善知識的外緣熏發，菩提心功德增長，以有漏修慧，趣向臨入於真如，即誠求見佛。剎那第一義空智現前，如來藏出纏而法身顯現，名佛於空現。具無邊稱性功德莊嚴，即光明無比。以菩提心為主的勝鬘及相應無漏心所功德的眷屬，與如如法身契合，名為接足。三業相應而稱歎佛德，即宣示自證心境。這所以為佛所攝受、為佛所授記了。

甲二 正宗分

乙一 菩薩廣大因行

以下是正宗分。正宗分判二大科：一、菩薩廣大因行，二、如來究竟果德。約經中自說次第，可分為十五章，現在依義而另作如此判。菩薩的因行是廣大的，如來的果德是究竟的。大乘是通因通果的，菩薩的因行是大乘，如來的果德也是大乘。約佛的果德，也名為一乘。若離大乘而另談一乘，那是離因說果了。菩薩的因行與如來的果德，是一貫的，修菩薩的因行，所以得如來的果德；依如來究竟的果德，所以發起菩薩廣大的因行。本經特別的顯示此意，足以糾正世俗似是而非的謬說，所以約此科經。

丙一 歸信

丁一 讚佛德

菩薩廣大因行，又分歸信與願行二科。學佛應先歸依，然後再受戒、發願、修行，這是一切佛法所共依的軌道。此下讚佛而求佛的慈悲攝受，即是誠信而歸依。聲聞乘中，受歸依時說：『我某甲，從今日乃至盡形壽：歸依佛，兩足尊；歸依法，離欲尊；歸依僧，眾中尊；為優婆塞，願大德憶持慈悲護念。』歸依處即三寶。依本經說：三寶一體，法寶、僧寶依如來而立，唯如來是常住，是究竟真實歸依處，故勝鬘專以如來為歸依處。歸依，即是依託於他而得到救護的意義。歸依文說『願大德憶持慈悲護念』，即求攝受與救護。信敬歸依處，而請慈悲護念攝受於我，才是圓滿歸依的意義。所以在這歸信門中，先是讚佛德，其次是請佛慈悲攝受。勝鬘雖久修大行，親見如來（現證）；然為了顯示眾生的學佛次第，所以先申歸信。但也可說：現證即是於佛（法僧）而得證信，讚佛即顯示自證的境地。

如來妙色身，世間無與等，無比不思議，是故今敬禮。

讚佛德中，先總讚。古德謂以此為讚佛的化身，與下一頌合為讚法身德。這可能是這樣的，因為勝鬘以至誠心感佛現身而見佛，見此佛而讚此佛身；從所見明淨無比的佛身，而深見如來的真實功德。勝鬘所讚，當前現見的即明淨的無比佛身。所以直下讚歎說「如來妙色身」。如來為十號之一，即契證諸法的如如實相者。妙色身，即色相微妙的佛身。《法華經》龍女讚佛說『微妙淨法身，具相三十二』，與勝鬘所見所讚，恰好一樣。佛是超世間而到達究竟的，所以現在「世間」的凡夫、聖人，是從來「無」有可「與」佛相「等」的；世間的一切法，也「無」有可以「比」喻如來的。《華嚴經》說：佛身一切不可為喻。有時以虛空比佛身，實際也還是不足為喻的。無人與如來相等，無法為如來作喻。眾生能知的心識、能詮的語言，也都不能緣了他、詮表他，所以說是「不」可以心「思」口「議」的。無與等、無比、不思議，讚色相微妙的如來身。如來有這樣的微妙色身，「是故」我勝鬘及眷屬，現「今敬禮」。

如來色無盡，智慧亦復然，一切法常住，是故我歸依。

此下有三頌是別讚。一般都以三德讚佛，即一、智德，二、斷德，三、恩德。真常大乘經的讚佛，也有三德，如《大般涅槃經》說：一、法身德，二、般若德，三、解脫德。般若即智德，解脫即斷德。《涅槃經》稱此為『三德秘藏』，這三德是不一不異、不縱不橫的，總名為大般涅槃。勝鬘夫人見如來妙色身而別讚佛德，可約此三德解說。依本經說：圓具三德，即名『如來妙色身』。

別讚中，先讚法身德。讚歎佛德，也就是說明歸依的對象。法身，舊有二說：一、佛有二種身，即化身、法身。佛有三身，即法身、報身、化身。這樣，法身是二身或三身的一身。二、法身即佛身的總名。所以說二乘名解脫身，如來名法身。這樣，法身是總攝佛身的。今應依後義說。「如來」法身的微妙「色」相，是「無盡」的。佛有無量相，相有無量好，如來色相光明是遍一切處的。但真常大乘經，特著重一『常』字。常住的，即是無盡、無斷滅的。色相常住而無盡，如來的「智慧亦復」如此，也是常住而無盡的。一切法不外乎色與心；無漏心中，以智為主。這即是說：佛的心色都是無盡的。常住無盡的，才是究竟的歸依處。所以接著說：如來大功德聚的「一切法」，都是「常住」的。「是故我」勝鬘及眷屬等，至誠而「歸依」真實常住的如來。

在這裡可以附帶說明的，是（因圓果滿的）如來有色相呢？還是無色相的？這在中國古代，大有諍論。有人說：佛是無色的。有人說：佛是有色的。研究真常妙有的大乘經根本義，是宣說如來有色的。這是針對二乘而來，小乘如說一切有部等，說佛入無餘涅槃，即灰身泯智，不可談有色有心；如上座部等，說佛入無餘依涅槃，色是沒有了，但能斷煩惱的淨智是有的，這即是有心而沒有物質的。與大乘近似的大眾部說『如來色身實無邊際，……諸佛壽量亦無邊際』；『佛遍在』；所以，入無餘依涅槃（也可說不入涅槃的），不但有智，也還有色。大眾部等，和《法華經》、《勝鬘經》等經的思想極近。常住妙有的大乘，評破聲聞乘者說如來涅槃是無色的，所以特重視『解脫有色』。本經讚佛的功德中說『如來色無盡，智慧亦復然』，即顯如來有色義。《涅槃經》說：『如來捨無常色獲得常色。』又如《涅槃經》（五）

說：『言非色者，即是聲聞緣覺解脫；言是色者，即是諸佛如來解脫。』《大法鼓經》也說『常解脫非名，妙色湛然住』；又說『諸佛世尊到解脫者，彼悉有色，解脫亦有色』。妙色湛然的如來解脫，顯示了真常大乘的特色。如來的究竟果德，是有心也有色的。這在一切眾生，是本來具足此清淨德相的，名為如來藏。所以說：『如來藏具相三十二。』這是佛法中妙有真常大乘的根本義，後來是多少修正（如《楞伽經》）了，但我們還是應該知道這一問題的真相的。

降伏心過惡，及與身四種，已到難伏地，是故禮法王。

此讚解脫德。眾生為惑業繫縛而受生死的苦果；佛能不為惑業所繫縛而解脫生死得大自在，成解脫德。

「降伏」，是使煩惱與染業不起。伏本是對斷說的；伏是暫時的壓抑不起，斷是連根拔除、徹底解決。但經論中，也有名伏為（暫）斷，以斷為（永）伏的。這裡說的伏，也是指究竟斷說的。「心過惡」，總指內心的一切過惡，主要的是煩惱根本。這一切都徹底的解決了，所以說降伏心過惡。

「及與身四種」，是說又降伏了依身的四種過惡。佛法所說的身，含義有狹有廣。狹義的身，是身根；廣義的身，是根身——五根都名為身的。或對口意說身；或對心說身。今對心說身，這是廣義的。凡通於身口，而表現於行動上的，都屬於身，就有殺、盜、淫、妄的四種過惡。這四種過惡，在家的五戒、沙彌的十戒、比丘戒、菩薩戒，都以此為根本戒的；其他的戒，大都是這四惡的方便、眷屬。但能究竟遠離而清淨的，唯有佛。遠離身心的過惡而究竟清淨，即顯示了佛的解脫德。

「難伏地」，就是佛地。佛有十力、四無所畏的大功德。所以能降伏一切，而不為一切所降伏，這因為「已」離去身心的一切過患，而「到」達佛地了。佛有此功德，「是故」我今敬「禮法王」！法王即佛，王是自在義。眾生有惑業的繫縛，所以不得自在。佛離一切繫縛，當然於一切法得究竟自在，成大法王了。

知一切爾焰，智慧身自在，攝持一切法，是故今敬禮。

這是讚般若德。爾焰是印度話，譯為所知，所知即心識覺了的境界。眾生的心境是有礙的，僅能知道得少分。佛智於一切境界，無不圓滿通達，所以說「知一切爾焰」。大眾學者說：『一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法。』所以通常說：佛有一切智、一切種智。「智慧身自在」，說能知的智慧得於境自在。身，梵文為迦耶，譯義為聚。智慧身，即智慧聚。佛有無量無邊的智慧，所以稱智慧身。智慧對境，固然是無不通達，而同時又能「攝持一切法」在心中。攝如鏡子的攝取外境而影現於鏡中；持是保持而不失義。佛於一切境界，能於一念心中現前，念念知一切法，從來是不忘失的（無忘失法），所以或稱佛智為大圓鏡智。佛的大般若聚如此，「故今」向佛「敬禮」！

敬禮過稱量，敬禮無譬類，敬禮無邊法，敬禮難思議！

這一頌，結讚佛德。佛德無窮，讚是讚不完的，所以只好總結的讚歎一下。「過稱量」、「無譬類」、「無邊法」、「難思議」，都是形容佛德廣大無邊而歎不能盡的。稱是稱輕重的，量是量長短的，這都是數量的多少。佛的功德超過了稱量，不可以數量說的，如《淨名經》說：『無有量，已過量。』譬是比喻，類是類似。佛的功德，是一切不可為譬喻，一切不可為等類的，即前文所說的無比。無邊，是沒有限際。世間法，在時空中是有限際的。佛的究竟功德法，是『豎窮三際，橫遍十方』，是『無始無終』、『無邊無中』的。思是心思，議是口議。佛的功德，是超思議的境界，不能以我們的心去思想、以我們的口去言說。佛德是讚歎所不能盡的，所以舉此四義來結讚。

丁二 求攝受

哀愍覆護我，令法種增長，此世及後生，願佛常攝受。

通常的歸依，末後說『願大德憶持慈悲護念』，也就是求攝受的意思。勝鬘夫人，在讚過佛德，接著就求佛攝受，所以這即是大乘的歸信。「哀愍」，即悲愍。「覆護我」，即求佛護庇的意思。為什麼請佛加被慈護呢？「令」我的「法種」能得以「增長」！法種，是法身的種子。一切眾生本有法身的

種子，所以人人皆可以成佛；使本有的功能，生長發展起來，才有成佛的希望。這就需要假藉外緣的熏習引發，如歸依、受戒等都是。真諦《攝大乘論釋》說：常、樂、我、淨的四德，是法身的種子，為未來佛德的根源。求佛覆護，不是神教式的保佑，而是在佛的加被攝受下，自己去精進修學的！「此世」，指現在；「後生」，指未來。菩薩發心，盡未來際，所以說：不特現在，就是未來，也「願佛」慈悲「常」常的「攝受」我！

我久安立汝，前世已開覺，今復攝受汝，未來生亦然。

佛認可勝鬘夫人的歸信，所以就說：「我」很「久」就「安立」你了。安立，與施設義同。我人在生死中；佛以佛法教化我們、引導我們，使我們安立於佛法中。如佛以發菩提心、行菩薩行教化眾生，使眾生發心修行，即名為安立在大乘中。佛久已用大乘法教化勝鬘，使她安立在大乘法中。勝鬘請佛現在、未來攝受她，佛推到過去，說在過去生中就覆護你、攝受你了！而且，勝鬘也不是現生才悟解如來的甚深義，「前世」也早「已開覺」——開悟過了。過去既攝受了你，現在又請求我，我當然「今」世「復攝受汝」，就是「未來生」也還是這樣。

我已作功德，現在及餘世，如是眾善本，惟願見攝受！

爾時，勝鬘及諸眷屬頭面禮佛。

修學大乘法者，在這一生中，好像是初學的，說不定過去已久學大乘了，不過在生死中流轉，暫時忘卻。如遇佛菩薩善知識，一經指點，立即就能了解復得過去的修學。現在，勝鬘經佛指示，即知過去生中長期修學，所以隨即又對佛說：「我」在過去生中，確「已作」了種種的「功德」，可是不以過去所作的功德為滿足，「現在」以「及」未來的「餘世」，還要在佛法中前進修學。我以「如是眾」多的功德「善本」——善根，不斷的熏修增進，故「惟願」佛陀能慈悲常加「攝受」！

「爾時」，就是歸信圓滿的時候。佛既慈悲而應允攝受勝鬘，所以「勝鬘及諸眷屬」——宮女們，為了感謝佛的攝受，誠敬的「頭面禮佛」。

佛經可從不同的意義去看：從淺處看，勝鬘見佛、歸佛、禮佛、讚佛、求佛攝受，佛攝受她。從深處看，勝鬘因見佛而讚歎如來，是她從悟證到諸法如如的真理勝解佛的功德，所以稱性讚歎，即吐露她的悟境。正因她所悟的能正見如來究竟德相，所以佛就攝受她，進而為她授記。

丁三 蒙授記

戊一 勝鬘得記

己一 記因

授成佛記，可有通別兩種：泛說一切眾生皆可成佛，這是通記；若專說某一眾生得佛，是別記——也可說是未發心授記與已發心授記。另有現前授記與不現前授記。今勝鬘是已發心而在佛前授記。此科分二，先明勝鬘得記。

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

得記中，先授因，即預記勝鬘未來的因地。這時，「佛於」大「眾中」，「即為」勝鬘「授記」說：「汝」深解佛的功德，而稱「歎如來」所有的「真實功德」。你即「以此」歎佛功德的「善根，當於無量阿僧祇劫」，在「天人之中，為自在王」。劫即時間，有小、中、大的三類不同。阿僧祇的意思，是無量數，為華嚴數量中的第一百二十六位。天人中為自在王，是說她未來因地所得的果報。勝鬘還要經長期的修行才成佛；於此長期——無量阿僧祇劫中，都是在天人中為自在王的。一般說三大阿僧祇劫成佛；但在大乘經中，常說要經無量無數的阿僧祇劫呢！菩薩救度眾生，以神通願力，雖處處都可受生；但約菩薩大行所感的果報說，不但不到惡趣去，在天人中也永久是自在的領導者。如維摩居士，『若在長者，長者中尊……若在居士，居士中尊……若在剎利，剎利中尊……若在婆羅門，婆羅門中尊』。菩薩為了攝化眾生，常居領導地位，所以都在人天中作王。經中說：十信為鐵輪王，十住為銅輪王，十行為銀輪王，十迴向為金輪王；十地中，初地為四大天王，二地為忉利天王，三地為焰摩天王，到十地菩薩為四禪天王——這是說勝

鬘未來修行期間的殊勝果報。

菩薩的人天中作王，不是為了享受。勝鬘將來的「一切」所「生處，常得見」到「我」——佛；每次見佛，都「現」於佛「前」，從甚深的悟境中，「讚歎」佛的功德，「如今」勝鬘的讚佛，毫「無」別「異」。佛又對勝鬘說：在這長期的修習中，「當復供養無量阿僧祇佛」。供養，不僅是物質的供養，真實的大供養，是要如佛所說，依著去行。見佛聞法，而照著去行，即是供養佛的真意義。供養這麼多的佛，再經「過二萬阿僧祇劫」的長時間，就可以成佛——這是說勝鬘未來因中的長期修習。

己二 授果

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

授果，即預記勝鬘的圓成佛果。成佛時，必有化主、化土、化眾、化法，今即依此四而分別的記別。先說化主：到那時，勝鬘「當得作佛，號普光如來應正遍知」。因勝鬘見佛時，『佛於空中現，普放淨光明』；她即由此見佛讚佛，增長成熟功德善根，故成佛時，名為普光。如來、應、正遍知，是佛的通號。佛的通號，詳有十號，簡稱世尊；經中常處中說此三名。如來，梵語多陀阿伽度，即契合諸法如如而成就的意思。應，梵語阿羅訶，即阿羅漢，常譯為應供，其實含有應殺賊、應無生、應供的三義。二乘應受人天的供養；佛應受世出世間一切凡聖的供養。正遍知，梵語三藐三佛陀，或三菩提，即正確而普遍的覺者。

次說化土：「彼」普光「佛」的清淨「國土」中，是「無諸惡趣」，唯有人天。在人天中，又沒有「老、病」與「衰、惱」及「不適意」等「苦」。穢惡世界的眾生，有生、老、病、死的四苦，淨土的眾生，雖還有生死，但沒有衰老與疾病。有情的身體，是四大和合的。或依身的四大粗劣；或環境、氣候、飲食等不適；或煩惱增盛而多欲多憂，就不免為老、病痛苦所纏繞。淨土中，依身的四大精妙；環境、氣候、飲食等都好；煩惱又輕微，自然就

沒有老、病苦了。衰是外物的衰落，如經濟從富有而貧乏等；惱是心中的熱惱。此外，淨土中無愛別離、怨憎會苦，所以也沒有人事的不適意。上來是說淨土中無苦果，下說無苦因。因為在將來的普光佛國中，「亦無不善惡業道名」，不善惡業道，即殺生等十惡業道，及十惡業道的加行、後起等。淨土眾生，以法自樂，修學精進，只行善，不作惡，所以連惡業的名稱，淨土中也是沒有的。

次說化土中的化眾：「彼」淨佛「國」土中的「眾生」，「色」身是健美的，體「力」是充沛的，「壽命」是長久而不中夭的。此三者圓滿，即化眾報體的圓滿。彼國眾生，不特報體是圓滿的，就是受用的「五欲眾具」，也「皆悉」微妙「快樂」。五欲，是色、聲、香、味、觸中極美妙的。衣食行住等所需的一切，叫做眾具。五欲與眾具，學佛者大都看作毒蛇猛獸，而主張厭離五欲，少欲知足。其實，五欲與眾具，並不一定是危險品，問題在我們自己能否自主的受用，不被它所轉。淨土的五欲眾具，當然是勝於穢土的；但這是淨土的莊嚴。由於眾生的煩惱輕微，雖深入於聲色娛樂中，而能不為境界所轉，不成為墮落的原因。所以，欲在我們的心中，而並不在外物的境界。淨土中五欲眾具的精妙，「勝於他化自在諸天」。在我們這個世界中，五欲最好的，即欲界第六天中的他化自在天。到色界初禪天，即沒有了香、味的受用；二禪以上，不再受用五塵，還說什麼五欲！所以，唯有他化自在天的五欲，最為微妙快樂。淨土中的五欲，還勝過於它，可見是更加微妙快樂了。經中常說淨土的微妙五欲——聲香光明，美味妙觸，七寶莊嚴，園林池沼，這是適應欲界眾生的欲求而說，以此方便而引導眾生。論到究竟成佛的淨土，遍法界身，住寂光淨土，那裡還能作這樣的描寫呢？

次說淨土中的化法。由於境遇的不同，法門也就有差別。在「彼」普光如來淨國土中的「諸眾生」，所修學的，是「純」粹的唯「一」的「大乘」教。釋尊出現在娑婆世界，所以說有三乘。特別是當時的印度，充滿了自利的、獨善的、苦行的學風，為適應這類眾生的根性，所以說聲聞、緣覺法。如根性利、富有利他的意向，當然就專以大乘法教化了。淨土的眾生，大抵是唯一大乘。然論到一大乘，也還有不同：有從二乘迴向入大乘的，到底不

免帶有自利的習氣，以智證為先。有從天乘而發趣大乘的，常含攝有神教的秘密因素，所以都以信仰為先。有從人乘而直趣大乘的，即所謂人本的大乘佛法，都特重人間的利樂悲行。普光如來的淨國土中，以人乘直趣大乘而兼攝得天行一分。這一純一大乘的淨土中，「諸有修習善根」的「眾生，皆」隨願行而來「集於彼」。因為勝鬘在因地修菩薩行時，與廣大的眾生結法緣，所以到成佛的時候，過去被他所攝受、所教化的眾生，自然就集彼國中，成為他的化眾。

戊二 大眾得記

勝鬘夫人得受記時，無量眾生諸天及人，願生彼國，世尊悉記皆當往生。

當「勝鬘夫人得」到「受記」的「時」候，被勝鬘所攝受的「無量眾生」——「諸天及人」，也都發「願」要「生」到「彼國」土去。當時，勝鬘在王宮中，宮女們是她的眷屬。因佛於空中現，又有諸天來參預法會。他們都要生到彼國，面見普光如來，聽聞正法。「世尊」見他們有這樣的願心，也就都為他們授「記」，說他們「皆當往生」。這不但是普光佛的慈悲願力、攝受眾生，主要是由這些眾生與佛因中有深切的因緣，同願同行，才能往生佛土。《維摩詰經》說『直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不諂眾生來生其國』等，也是這個意思。這不是說：由佛修成淨土，讓大家發願往生。而是如來在菩薩因地中，以種種法門教化，攝受眾生，眾生隨菩薩修學。淨土，由於佛的成就，也要有同願同行的大眾，共同發願、修行，才能實現。現在修淨土行者，每每只知道有淨佛國土可去，不知隨菩薩發願修行。這等於但求果實，不事耕耘，淨土怕還遠呢！

丙二 行願

丁一 受十大受

戊一 勝鬘受戒

己一 受戒儀

歸依以後，應發願修行。既立志大乘歸依，應受大乘戒、發大乘願、修大乘行。此下十受、三願、攝受正法的三章，即是大乘行願。先明受十大受

：上受約能受說，是領受、承受、稟受；下受約所受說，即所受的戒。十大受，唐譯作十弘誓。因為，受戒以發願要期遵行為相的；所以大乘的三聚戒，即願斷一切惡，願度一切眾生，願成熟一切佛法。約受戒說，即願；約持戒說，即行。

大乘戒與聲聞戒不同：一、通戒與別戒：釋尊適應時宜而制的戒是別戒，如在家者受五戒，沙彌、沙彌尼受十戒，式叉摩那受六法戒，比丘、比丘尼受具足戒。不但有淺深層次，而且是男女別受的。七眾弟子，就是約所受戒的不同而分。菩薩戒是通戒，信佛的七眾弟子都可以受。如先受五戒，再受菩薩戒，即名菩薩優婆塞或菩薩優婆夷；沙彌受菩薩戒，名菩薩沙彌；比丘受菩薩戒，即名菩薩比丘。菩薩戒，是不問在家出家、男女老小，為一切發菩提心者所通受。二、攝律儀戒與三聚戒：聲聞七眾所受的，是攝律儀戒，著重在防非止惡。此上，雖還有定共與道共戒，但不是由受得的，也還是著重於離惡的。菩薩戒，除攝律儀戒外，還有攝眾生戒、攝正法戒。菩薩以化度眾生為主，所以以攝化眾生為願行，受持不犯。學菩薩法而成佛，不是離染不作就算了；如園地中，不但是拔掉莠草，還要種植有用的植物。所以，菩薩應廣學一切佛法，圓成一切功德，非常的積極。菩薩戒的內容，有這三方面，即顯出大乘的特色。

三、受戒儀式：聲聞七眾戒，都要從師受，特別是受具足戒，要有三師七證等，是極重儀式的。菩薩戒即不重儀式。《菩薩瓔珞本業經》，說有三品受戒：上品從佛受，這是頂難得的。中品從佛弟子受。下品，如佛不出世，或佛過去了，千里內無佛弟子可師，即在佛像前受。甚而沒有佛像，依《普賢觀經》說，可觀想釋迦佛為和尚，文殊為阿闍黎，彌勒為教授，即可受戒的。無佛、無佛弟子時，雖可在佛像前或觀想佛受戒，但如有佛弟子時，仍應從佛弟子受戒為宜。四、新得與熏發：聲聞戒可說是外鑠的，大乘戒可說是本有而熏發的。如受七眾戒，經受戒儀式而得戒，犯了根本重戒，戒就失了。同時，聲聞戒是盡形壽的，一期的生命結束了，戒也隨之失去。所以聲聞學者，或以戒體為無表色，或以為不相應行。接近大乘的經部師，以為是心相續中的思功能，也還是新熏的。菩薩戒是自心本具的，所以《菩薩瓔

珞本業經》說：『一切菩薩凡聖戒，盡心為體……心無盡故，戒亦無盡。』《梵網經》也說：『金剛寶戒，是一切佛本源，一切菩薩本源，佛性種子。

一切眾生皆有佛性；一切意識色心，是情是心，皆入佛性戒中。』這可見，眾生本具如來藏心中，本有防非止惡的功能，有慈悲益物的功能，有定慧等無邊淨功德法的功能。受戒，不過熏發，使內心本有戒德的長養、發達而已。所以，心為戒體，一受以後，即不會再失。死了，戒還是存在。犯了重戒，或者也說失了，但不妨再受。菩薩初發心以來，自心的戒德，日漸熏長。現在再受戒，也不過以外緣熏發，使他熏長成熟而已。五、關於戒條：比丘戒，通常說有二百五十戒，其實，如《僧祇律》本僅二百十八；而舊傳有部律，凡二百六十戒；仍可說大體相近。菩薩戒，如《梵網經》為十重四十八輕戒；《瑜伽師地論》為四重四十三輕戒，出入很大；但重戒也還是大致相近的（見下表）。一般受戒，以為一條條的受。其實，受戒而引發內心中的防非止惡等的功能，決不限於條文的。決非戒律中沒有說到的，就一定可做。如酒戒，佛弟子從居士到比丘，都是要受持的；可是沒有說到煙，也沒有禁止鴉片、海洛因等毒品，有人就以為：佛沒有制煙戒，即不妨吸煙。

不知佛在世時，還沒有吸煙及鴉片等毒品的惡習，所以未制。如從佛制飲酒——麻醉劑，有害身心來說，這當然也應禁止，不可以吃。戒律的明文規定，不過應機而擇要的舉例而已。菩薩戒，經論所說多少不同，也應作如此理解。今勝鬘受十大戒，戒條雖少，而包括的意義很廣。

爾時，勝鬘聞受記已，恭敬而立，受十大受。

先說勝鬘受戒的儀式。「爾時」，即那時候。「勝鬘」夫人「聞」佛為她「受記」以後，她就「恭敬」的「而立」在佛前，發願「受十大受」。受戒，一般是恭敬而跪著受的，今勝鬘立著，這也許因佛在空中的緣故。一般受戒，先由戒師為作羯磨，問受戒的：『能持否？』受戒的回答：『能持。』但現在佛沒有說，勝鬘即直說要受什麼，這可見勝鬘是深入了佛法，熟悉菩薩的戒法。而且，受菩薩戒，佛像前也可以受，觀想也可以受，這有誰為作羯磨呢？勝鬘所面對的，是乘通而現的佛，實與觀想受戒等類似。所受的十

大受，即約三聚戒為三類：前五是攝律儀戒，次四是攝眾生戒，後一是攝正法戒。

己二 受戒事

庚一 攝律儀戒

世尊！我從今日乃至菩提，於所受戒不起犯心。

這是攝律儀戒的總相。勝鬘對佛立誓說：「世尊！我從今日」起，一直到「菩提」場成佛為止，在這長期修學中間，對「於所受」的一切「戒」，決「不起」一念的毀「犯心」。犯心都不起，當然不會有毀犯的事實了。發心受戒的，本來都可能不犯。但由於內心的意樂不淨，不能從起心動念處用力；久而久之，煩惱日強，戒力也日漸薄劣，於是乎不能嚴持而犯戒了。大乘的特重意戒，是極為重要的。如對所受的戒，能做到不起犯心，才算淨戒圓滿。

世尊！我從今日乃至菩提，於諸尊長不起慢心。

本來，戒最重者，是殺、盜、淫、妄。如《梵網經》、《菩薩瓔珞本業經》的十重戒，都先制殺等。但瑜伽戒及本經所受的十戒，都沒有說到，這不是不受此戒，實因這是七眾共制的戒，所以在菩薩戒中，可以略而不說。「諸尊長」，在家的，即父母、伯叔、師長等；出家的（佛也在內），如和尚、阿闍黎、上座、大德等。佛教一向尊重上座，所以對於尊長，要生恭敬心，「不」應「起」輕「慢心」；近如自己師長，遠如過去的大德。有了輕慢心，即但見過失，不見功德，會覺到他們也不過如此。從輕慢尊長心而發展下去，會生起邪見，抹煞一切。毀謗三寶，謗大乘法，都從此慢心中來。這在《梵網經》中，是毀謗三寶；《瑜伽師地論》是謗菩薩法藏。對於尊長的慢心，成為修學大乘法的最大障礙，所以應謹護而不犯。

世尊！我從今日乃至菩提，於諸眾生不起恚心。

「諸眾生」，雖泛指一切，而主要的是人。「恚心」，即瞋心，與此相近的，如忿、恨、害等，與慈悲心相反。菩薩以慈悲心為本，若以瞋心對眾生，缺乏慈悲，即失大乘與菩薩的意義。聲聞法的大患是貪心，心起貪染，

就難於出離世間。大乘法的大患是瞋心，心起瞋恚，就不能攝受眾生。所以大乘法有忍波羅蜜多，以防制瞋心。於眾生起瞋恚心，《梵網經》、《瑜伽師地論》，都有此重戒。

世尊！我從今日乃至菩提，於他身色及外眾具，不起嫉心。

菩薩發心要使一切眾生都得福樂，所以對眾生所有的福樂，應心生歡喜。不應如一般人那樣，想自己比別人好，對於別人的福樂生嫉妒心。因此，勝鬘說：我「於他身色及外眾具，不起嫉心」。他身色，指眾生的身體康強、相好莊嚴。外眾具，指眾生所有上好的衣服、飲食、住宅，以及種種什物等。對這些，都不起嫉妒心。此戒，等於《梵網經》和《菩薩瓔珞本業經》的「自讚毀他」戒。自讚毀他，就是由於不能隨喜他人的好事而引起；根底，即是嫉妒心。

世尊！我從今日乃至菩提，於內外法不起慳心。

勝鬘說：我「於內外法不起慳心」。內外法，可作二釋：一、內法，指自己的身體；外法，指身外的飲食衣物等。二、內法，指佛法說；外法，指世間學術技能說。菩薩所通達的一切法，都是為了一切眾生。舉凡世出世法，有人來求，菩薩不應有慳吝不捨的心。慳吝不捨，即失去菩薩的精神了。

上面講的四條攝律儀戒，一是於尊長起慢心，二是於一般的眾生起恚心，三是於他人的起嫉心，四是於自己的起慳心。前二約尊卑說，後二約自他說。菩薩以利益眾生為前提，如毀犯了這四戒，即失菩薩戒。殺、盜、淫、妄等四根本戒，確然是重要的，但還共二乘。此慢、恚、嫉、慳四心，為利益眾生的最大障礙，為菩薩的不共重戒。在《梵網經》中，屬於十重戒的後四；也即是瑜伽菩薩戒的四他勝處法。今對列如下：

《菩薩瓔珞本業經》《梵網經》《瑜伽師地論》本經

（十不可悔戒）（十重波羅提木叉）（四他勝處法）

殺————同

盜————同

淫————同

妄語————同

說菩薩罪＼／沽酒

沽 酒／＼說菩薩罪

自讚毀他——同————同.....嫉

慳————同————同————慳

瞋————同————同————恚眾生

謗三寶——同————謗菩薩藏.....慢尊長

庚二 攝眾生戒

世尊！我從今日乃至菩提，不自為己受畜財物，凡有所受，悉為成熟貧苦眾生。

以下有四戒，屬於攝眾生戒。勝鬘宣誓說：「我從今日乃至」成「菩提」，決「不自為己受畜財物」。畜，與蓄同。一般人的蓄積財物，是為了自己、為了自己的家庭。為自己而蓄積財物，為現社會一切罪惡的根源。聲聞乘中，出家，即捨棄自己所有的一切財物，根本否定了私有的經濟，不敢聚蓄。但菩薩不應像聲聞比丘的少事少業少希望住，為了救度眾生，所以有積蓄財物的必要。不過菩薩的積蓄財物，不是為了自己，是「凡有所受」的，一切都「為」了「成熟貧苦眾生」。以財物去救濟那些貧苦的眾生，眾生得到了救濟，就可以攝化他們，使他們成熟佛法的善根。初發菩提心時，要有這樣的願心：凡屬於自己所有的一切，一切都施捨而屬於眾生；隨眾生的需要而施與一切。但這不是說把所有的財物一次布施完了就算事（這就類同小乘了），這些財物，還是要去經營它、發展它，但這是為了眾生而經營，不再看作自己的，自己僅是一管理者。除了自己的生活——合理的消費而外，適應貧窮眾生的需要而隨時布施。菩薩布施波羅蜜多的真精神，是社會主義心行的實踐。

世尊！我從今日乃至菩提，不自為己行四攝法，為一切眾生故，以不愛染心、無厭足心、無罣礙心攝受眾生。

「四攝法」是：布施、愛語、利行、同事。菩薩要攝受眾生，非實行這四法不可。布施，是用財（經濟）、法（思想）去施給眾生，眾生受了布施，自易接受菩薩的指導。愛語，是凡有所說，都從眾生著想，發為親愛的語言；不得發粗惡聲，盛氣凌人。人是有自尊心的，歡喜聽好話的。利行是：菩薩作事，都要為眾生的福利打算，肯幫助人得利益，眾生自然歡喜，樂意接受菩薩的教化與指導。同事，是說菩薩要以平等的身分，與眾生站在同一階層上，來共同工作。如維摩詰，入剎帝利中，就作剎帝利事，於是能領導剎帝利；入農工中就作農工，於是能領導農工。這四攝，不但菩薩非實行不可，世間的任何團體組織，乃至幫會的領導者，也是需要這些的。如合不上這四條件，就是家庭、師徒間，也會渙散而貌合神離。有了這四條件，人就都會攝聚團結起來，所以這是想攝受領導眾生所必備的條件。但世間人的實行四攝，是為了自己或自己這一部分人的利益，是為了要作領導者，才使用這些方法去吸引組織別人。菩薩是「不自為己」的利益——領袖慾，而是「為一切眾生」的福樂。菩薩要教化眾生，就必需要具備四攝。所謂『未成佛道，先結人緣』，與人結緣，就容易教導人學習佛法。菩薩行四攝法，是為了利濟眾生，因此要以三種心去行：一、「不愛染心」：父母、子女、師徒、眷屬等，雖也有少分的四攝行，但這是出於私欲的愛染心。菩薩不應如此，否則愛染心重，就會黨同伐異，甚至曲解對方、醜詆對方，而為自己方面的錯誤辯護。二、「無厭足心」：菩薩的發心是廣大的，不能因為攝受了一些眾生，就心滿意足起來，應有攝受一切眾生、度盡一切眾生的宏願。三、「無罣礙心」：菩薩應依般若波羅蜜而心無罣礙，如有執著、有罣礙，這對於攝受眾生，就成為大障。「攝受眾生」一句，通貫上三種心，即菩薩應以『無愛染心攝受眾生』、『無厭足心攝受眾生』、『無罣礙心攝受眾生』。以此三心而行四攝，是菩薩攝眾生戒的要行。

世尊！我從今日乃至菩提，若見孤獨、幽繫、疾病，種種戹難、困苦眾生，終不暫捨，必欲安隱，以義饒益，令脫眾苦，然後乃捨。

上二戒，重在攝受眾生；以下二戒，重在菩薩救度眾生。勝鬘說：我從此以後，「若見孤獨、幽繫、疾病，種種戹難、困苦眾生，終不暫捨」。年小而無父母的叫孤；年老而無子女的稱獨。幽，是被幽禁於監牢裡；繫，是為繩鎖等所繫縛。疾病，即生理和心理的種種病痛。孤獨、幽繫、疾病，這三類，都是世間的大苦。此外，還有種種：戹與厄同；戰爭、水災、火災等，是厄難；貧窮、無知識等，是困苦。菩薩見到這些苦痛的眾生，無論有否力量援助，決不起暫時的捨棄心——由他去，誰管得了。因為菩薩以救濟眾生為事業，所以對苦痛眾生，「必欲安隱」（隱與穩同）——必定要使他得到安樂。這需要「以義饒益」，用合理的義利，使眾生得利益、「脫眾苦」。眾生脫離痛苦，得到安樂，菩薩「然後乃捨」。菩薩是應該救濟眾生的，但沒有救濟眾生的能力和不想救濟眾生，這是不同的。菩薩可能還沒有能力去救濟，然而也決不會捨棄眾生，始終存有救濟眾生的心，覺得非設法使他脫離眾苦才行。

世尊！我從今日乃至菩提，若見捕養眾惡律儀及諸犯戒，終不棄捨，我得力時，於彼彼處見此眾生，應折伏者而折伏之，應攝受者而攝受之。

眾生中，有住於惡律儀的。律儀的梵語，是三波羅，是護的意思，護即防非止惡、遮滅罪惡的意義。受了具足戒等，即名得律儀，有了護令不犯戒的功能。惡律儀，其實不是律儀，由於眾生的立意作惡，內心有了罪惡力量，反而能遮斷一切善事。佛弟子的生活來源，應建築在正當職業上。凡是依賴殺盜淫妄而生活的，就是惡律儀者。阿毘達磨論說十二惡律儀，如《俱舍論》（十五）說：『屠羊、屠鷄、屠猪、捕鳥、捕魚、獵獸、劫盜、魁膾、典獄、縛龍、煮狗、及罝弶等。』《涅槃經》說十六惡律儀，《雜集論》十五惡律儀，但現在只簡略的說「若見捕養眾惡律儀」。捕如捕魚、捕鳥等；養如豢養猪、羊等。經論中說的十二、十六，都還不過是舉例而已，實際上，這類的事情是很多的。扼要的說，凡是依殺盜淫妄為職業而生活的，都是惡律儀。如屠者（養者也是）、獵者、膾子手等，是殺業類；土匪、走私、漏稅、聚賭抽頭、貪官污吏，是盜業類；賣淫、設妓館，是淫業類；縱橫捭闔、靠宣傳吃飯等，是妄業類。還有釀酒、沽酒、販賣鴉片、巫卜等。總之

，凡是作於眾生有害的事業來解決生活，都是惡律儀。又有眾生，雖非惡律儀，但是「犯戒」者，不能專精守持而犯戒。菩薩如見到惡律儀及犯戒的，不因為他們的罪惡而棄捨，反而要發心「終不棄捨」。但犯戒已不容易攝化，而惡律儀者，這是他的生活與改業問題，更不易得到解決。雖不能一一的為他解決，應這樣的存心：等「我得力時」一一的濟度他。得力時，即在佛法中得到力量，而堪能感化的時候；也是在思想或政治上有了力量，能糾正惡律儀的眾生，使他改營正常職業的時候。到那時，應「於彼彼處」所，「見此」惡戒犯戒的「眾生，應折伏」的即加以「折伏」。因為眾生剛強難服，不能純以德服，菩薩就使用威猛強力的手段打擊他、制伏他，使他們不敢作惡。如「應攝受」的，即加以「攝受」，這是用柔和的手段，以恩德去教化他們。折伏與攝受，同是出於菩薩的慈悲、教化眾生的方法。方法儘管不同，只要出於悲心，能使眾生因此而離惡行善，即是菩薩的正行。如應折伏而不折伏，縱惡養奸，即犯菩薩戒。

何以故？以折伏、攝受故，令法久住。法久住者，天、人充滿，惡道減少，能於如來所轉法輪而得隨轉。見是利故，救攝不捨。

對惡律儀及犯戒人，「何以」要「折伏、攝受」呢？因要這樣，佛「法」才能「久住」世間。如世間的惡律儀及犯戒者多，那就是惡法增長、善法損滅。要想佛法在這樣的人群中發揚起來，那是不可能的。因為大家都作不律儀與犯戒，做的人多了，時間長了，習以為常，反而要把不律儀及犯戒看作當然的行為，連辨別是非心也沒有了。例如中國古代，女子纏腳，這風氣盛行的時候，誰也不覺得它不對，如父母而不為自己的女兒纏足，還要引起親屬鄰里的指責。如前清鴉片盛行時，不但以鴉片待客，連小兒也就學會了。惡律儀與犯戒的人多了，必然的會善法減少、惡法增長。惡因惡果，人間走向墮落，學佛法會被譏笑，當然就難得存在。所以，菩薩從護持佛法的立場，要發心折伏、攝受眾生，以達到正法久住的目的。正法久住於世間，善因善果，所以「天、人充滿」，地獄、畜生、餓鬼等「惡道減少」。佛法雖普為一切眾生，但修學佛法，至少要得到暇滿（離八難）的人身，或進而至於天才行。所以如天、人充滿，即「能於如來所轉法輪而得隨轉」。如來所轉

法輪，約聲聞說，是四諦法輪；依本經說，即一乘的無作四諦法輪。法輪，是把佛法喻如輪子一樣。佛以所悟證的和所得的功德教化眾生，而使它於所化的眾生身心上轉；即使眾生也因而證悟，圓滿種種功德，這就稱為轉法輪。今菩薩發心，使世間人、天充滿，即能如佛所轉的法輪而轉。這樣，佛法即久住世間，而眾生也普得利益了。勝鬘說：我「見是利故」，於惡律儀和犯戒的眾生，要發心「救攝不捨」。依本經所開示，唯有發心救攝眾生，才能護持佛法。這對於不能多作救攝眾生事業的中國佛弟子，該是怎樣的重要呀！

庚三 攝善法戒

世尊！我從今日乃至菩提，攝受正法終不忘失。何以故？忘失法者，則忘大乘；忘大乘者，則忘波羅蜜。忘波羅蜜者，則不欲大乘；若菩薩不決定大乘者，則不能得攝受正法欲、隨所樂入，永不堪任越凡夫地。

此為攝善法戒。勝鬘先標示攝正法戒說：從今以後，我「攝受正法」，「終不忘失」。本經以下的義理，都從攝受正法而來，所以應特加注意。甚麼是攝受正法呢？如釋尊成道後，覺得世間一切法沒有可以為佛所依的；佛因證正法而成佛，所以說：『諸佛於正法，恭敬尊重，奉事供養，依彼而住。』（《阿含經》）這可見，正法是佛所自證的，也即是真如、法性、實相。這是不偏不邪的究竟法，所以名正法。又如《華嚴經》說：『正法性遠離，一切語言道，一切趣非趣，皆悉寂滅性。』趣，即六趣輪迴；非趣，即二乘涅槃。正法性是遠離凡夫的生死、小乘的涅槃；生死與涅槃，於正法性中皆不可得。又如《妙法蓮華經》，依梵語 Saddharma-pu□□arīka 也可譯為正法芬陀利（芬陀利是白蓮花）；如竺法護的譯本，名《正法華經》。本經說一乘，《法華經》也說一乘，而一乘的根源，即正法。『諸法實相者，言辭相寂滅』，這是正法的說明。佛證此法而成佛，即一乘與佛乘的宗本。所以攝受正法一句，應特別留意。攝受，可通深淺：初發心的，如聽聞、攝持而領受、記憶在心，也名攝受。如《菩薩瓔珞本業經》說：『一切諸法門，攝我心中，念念不去心。』然從此深入，如精勤修行、證悟而實現正法，即是究竟的攝受。總之，為正法而學習、修行、悟證，都名為攝受正法。

次說明攝受正法的重要。「何以」需要攝受正法呢？因為，「忘失」正「法」，「則忘大乘」；若「忘大乘」，「則忘波羅蜜」。這裡說忘失正法即忘失三事：正法、大乘、波羅蜜。正法，雖可攝正行，而著重於佛所自證的諸法實相，這是學佛的根本目的，不能忘失。如忘失了，即忘失大乘。大乘雖通攝一切，而著重於菩薩因行——發菩提心，修六度四攝行。如忘失了大乘，也就忘失波羅蜜。波羅蜜，此云到彼岸，有六波羅蜜、十波羅蜜、八萬四千等波羅蜜，以及佛果的四波羅蜜。這裡，可約究竟成辦的果德說。這是境行果次第：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，此下更說二種不欲：「忘波羅蜜者，則不欲大乘」，這是說沒有大乘的勝解欲，欲即願欲。如沒有重視，甚至完全忘卻波羅蜜的如來果德，這當然不想修大乘行，於大乘不起勝解的願欲。「若菩薩不」能以勝解心「決定」趣入「大乘」，「則不能得攝受正法欲」，這是說沒有正法欲。不想趣入大乘，這對於如來自證的正法，也就不求攝受了。既不決定趣入大乘，也就不能「隨所樂」而悟「入」聖果——不能入聖，所以也就「永不堪任越凡夫地」。本經特重於攝受正法——受持如來自證的正法，是有甚深意義的。不知此正法，說妙談玄，那裡能理解得一乘的心髓！

三事二欲，可以多種不同的方言去說，今且約此意。

我見如是無量大過，又見未來攝受正法菩薩摩訶薩無量福利，故受此大受。

勝鬘的所以「受此大受」，即由於「見」到忘失正法的「如是無量大過」，同時「又見未來攝受正法」的「菩薩摩訶薩」有「無量福利」，即攝受正法就能趣大乘行、得波羅蜜果等。菩薩摩訶薩，為菩提薩埵、摩訶薩埵的略稱。菩提薩埵，譯義為覺有情，即求得如來正覺的有情。摩訶薩埵，譯義為大有情。發大願、修大行、斷大見、趨大果，於一切有情中大，所以又稱為摩訶薩埵，這是初地以上的大菩薩。

戊二 攝眾同行

己一 勝鬘立誓

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

菩薩修行，本不為自己，重於教化大眾。勝鬘受十大戒，在阿踰闍國及當時會眾中，起著領導作用。為了攝引大眾都能受此大戒，所以於佛前立誓現瑞。

法，是從佛自證而宣說出來的，所以稱世尊為「法主」。《阿含經》常說『佛為法根，佛為法本』，也即是此義。勝鬘說：我受十大受，如來「現」前「為我證」明，也「唯」有「佛世尊」才能「現前證知」，證知我確能受戒而持行。「而諸眾生」中，有「善根微薄」的，聽說受此十大戒，「或」者會「起疑網」，「以十大受」是「極難度」的。疑惑是網一樣的，為疑網所纏縛，即不能正信佛法了。度，即到彼岸，也是究竟成辦義。十大受過於廣大，本是不容易究竟圓滿的，所以善根微薄眾生會疑而不信，不但自己不能受戒修行，還要疑菩薩也不能受持，即還要毀謗正法。所以「彼」疑謗的眾生，「或」者要因此而在生死「長夜」中流轉不息，常起種種「非義」的不「饒益」事，「不得安樂」。謗法的罪重，會歷劫受惡果而得不到安樂。所以勝鬘於受十大戒後，「為」了「安彼」善根微薄眾生，「今」又「於佛前說誠實誓」。誠實誓，即真誠的誓願。

我受此十大受如說行者，以此誓故，於大眾中，當雨天華，出天妙音。

立誓說：如「我受此十大受」而真能「如說行」的，即「以此」誠實的「誓」言「故，於大眾中」，空中「當雨（落下）天華」，發「出天」上的「妙音」。華喻發菩提心、受十大戒，將來必得大果；妙音聲是有所詮表的，表示勝鬘所說的誓願必有實行，所以求雨華、出音來證明。

這類誓願，即諦語，本經謂之為誠實誓，大乘及本生談中多載此事。菩薩由於自心清淨、功德莊嚴，特別是言行一致，所以能依誓言而現不思議事。

己二 大眾除疑

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

勝鬘夫人「說是語時」，「虛空中」即「雨眾天華」，並發「出妙聲」說：「如是如是，如汝所說」，受十大戒而能如說修行，是「真實」不虛的。勝鬘發誠實誓，即刻有此瑞相。「彼見妙華及聞音聲」的——與會的眷屬及阿踰闍國人「一切眾會」，大家都「疑惑悉除」。勝鬘發誠實誓，本非要顯自己的偉大，不過望大家能信受除疑，也照著去作。所以大眾斷疑生信，即「喜躍」得不可說，大家都「發願言」：我們願「恒與勝鬘常共俱會」。恒，是常常時義。現在與勝鬘俱會一處，將來生生世世也願與她俱會一處，而且要「同其所行」。勝鬘受十大戒，我們也要受十大戒，也要如說而行。前面說過，菩薩淨佛國土，是要攝受大眾、一起發願、同住共行，才能成就的。

己三 世尊印許

世尊悉記一切大眾，如其所願。

這是「世尊」印可勝鬘的眷屬等，為他們授記：「一切大眾」發願與勝鬘同住同行，將來一定能「如其所願」而成就的。記，不一定授成佛的記，凡預記未來事，都可以稱為授記的。

丁二 發三大願

戊一 勝鬘發願

己一 發願意趣

爾時，勝鬘復於佛前發三大願，而作是言：以此實願，安慰無量無邊眾生。

十大受也是發願，不過這是誓受即行的；今發三願，是求乎未來的。依文說，此三願即從攝受正法戒引生。論願體，即菩提心，即《法華經》所說的『一切智願』，所以能含攝得菩薩的一切大願。

先說發願的意趣。「爾時」——「勝鬘」受畢大受時，她又「於佛前發」如下所說的「三大願」。她這樣說：「以此實願，安慰無量無邊眾生。」勝鬘所發三大願，不是空言無實，而是要從實行去完成的，用此去安慰一切眾生的。佛菩薩的安慰眾生，不是說幾句安慰的語言，是真能使眾生得到實利的，所以稱為實願。菩薩以利益眾生為先，這不是為自己的菩提心，真是大願！

己二 發願體相

以此善根，於一切生得正法智，是名第一大願。

三大願中，第一是：「以此」先來所修積的稱讚佛德、受持大戒等「善根」，「於一切生」中，能「得正法智」。願於生生世世中，得到正法的智慧，也即是《法華經》的『佛之知見』或『平等大慧』。從發心以去，無論為聞、思、修慧或無漏大慧，都願不失正法的如實知見。有了正法知見，雖歷劫在生死中，不致顛倒淪墜，不致急求自了，而能盡未來際去救度眾生，不疲不厭。正法智，雖是自得正智，然實為安慰眾生的基礎。如菩薩而沒有智慧，生死苦痛不了，那裡能度眾生？這「是」勝鬘的「第一大願」。

我得正法智已，以無厭心為眾生說，是名第二大願。

勝鬘說：「我得正法智已，以無厭心為眾生說。」本為安慰眾生而願得正法智，那麼得了正智，自然要隨時隨地為眾生宣說此成佛的正法。有緣就說，有問就說，決無絲毫的厭煩心。如有了厭心，即捨棄眾生，菩薩的事業就敗壞了。所以文殊開示善財童子，首先要有無厭足心。這是「第二大願」。

我於攝受正法，捨身命財護持正法，是名第三大願。

勝鬘說：「我於攝受正法」時，或為自己受持體悟，或教眾生攝取受持，這是並不容易的。菩薩修行正法、弘宣正法，每有極多的困難事。教化人而反受世人的責罵捶打，如《法華經》常不輕菩薩所受的。或遭遇魔外猖狂，而佛法大受摧殘時，還要有「捨身命財護持正法」的勇氣與決心。如以自己的勞力去助人，或以自己的身體施人與代人受苦，名捨身。因護持正法而失去身命，名捨命。施捨自己的錢財，名捨財。總之，為了護持佛法，不惜

犧牲自己的身命財產。唯有護持正法，才能攝受正法。如以為學了佛，就得佛菩薩保佑，永得安樂度日，這不是菩薩心行。菩薩以利益眾生為本，要有攝受正法的正法智，更要有捨身命財而護持正法的決心。中國學佛者，雖自稱大乘，而真能從饒益眾生、護持正法去作的，實在太少。中國佛教的衰落，並不意外！

戊二 如來印成

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

勝鬘發過了願的「時」候，「世尊」認為她的大願極好；而三願的廣大，有的眾生還不能知道，所以「即」為「勝鬘」「記」別說：你發的「三大誓願，如一切色」的「悉入空界」一樣。色即是物質，凡有質礙都名為色，如五根五境的十色界。虛空界，是遍一切色——物質的，凡有色法處，即有空界。如這裡有桌或牆，似乎有質礙處，沒有虛空，其實空是無礙而無所不在的。「如是，菩薩」所有的「恒沙諸願，皆悉入此三大願中」。恒是恒河，河中的沙很多，所以取以比喻數量的眾多。佛菩薩的大願，也是多得難以數量的，然都含攝在這三大願中。諸願如眾色法，三大願如虛空。空遍一切色法，如三大願遍一切願，而一切願攝入於三大願中一樣。三大願，體即菩提心願。菩薩發菩提心，不外乎上求菩提、下化眾生。得正法智，就是上求菩提；為眾生說，就是下化眾生。發菩提心，又有兩種：或見眾生苦而發心，經中常說：『菩提所緣，緣苦眾生。』或見佛法衰落——信眾放逸，或政治摧殘而發心。菩提心願，重要在救濟眾生、護持正法。見眾生苦而發心，就是為眾生說；見佛法衰落而發心，就是不惜身命護持正法：這也就是為人與為法。總括的說：得正法智是大智慧，為眾生說是大慈悲，捨身命財護持正法，是大勇大精進。這三者，是菩提心的內容，所以三大願，能統攝菩薩的一切大願。

丁三 攝正法行

戊一 略明攝正法願

己一 請說

行願中，先是十大戒，次攝十戒於三大願，現在再攝三大願於攝受正法中。攝受正法，是十大戒的第十戒，也是三大願的要素。本經廣明一大乘；菩薩的行願、如來的功德，都是以攝受正法為根本的。上已明發願，這需要從自利利他去實行，所以本章重在攝受正法的大行。又分二科，先承上而略說攝受正法願。行願本是不可分離；內心熱烈的欲求，即是願；有真誠的願欲，必有真實的精進修行。然行必由願，所以分別說明。依文科別為四，先明請說。

爾時，勝鬘白佛言：我今當復承佛威神，說調伏、大願真實無異。

當佛印證三大願完畢的「時」候，「勝鬘」又稟「白佛」陀說：「我」已說了十大戒、三大願，現「今當」再仰「承佛」的「威」德「神」通力，「說調伏大願真實無異」。勝鬘自受戒、自發願，雖也承佛的威神，但還是自己的本分事。此下說菩薩的大行，也有為勝鬘所知而未能證實的，所以特別說到仰賴佛的威神加被。調伏，為梵語毘尼的義譯，即指勝鬘所受的十大戒。大願，即指勝鬘所發的三大願。從調伏與大願的究竟根本處說，即是真實無異的攝受正法。真實無異，即真如的異名。

己二 許說

佛告勝鬘：恣聽汝說。

「佛」經她的請求，就「告勝鬘」說：照著你的意思（恣），「聽」許你「說」好了。

己三 正說

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

「勝鬘」得佛允許，就稟「白佛」道：上面雖說『菩薩恒沙諸願，皆悉入此三大願中』；但從究竟根本而統攝來說，「菩薩所有」的如「恒」河「沙」那樣的「諸願」，「一切皆入一大願中」。這一大願，即「所謂攝受正法」。「攝受正法」，才是「真」實無異的「大願」。攝受正法願的甚深廣

大，並沒有說到；這要在廣說攝受正法行，才充分的開顯出來，這僅是承前總結而為下文的張本，如標題一樣。

己四 讚說

庚一 正歎所說深妙

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

經中凡重要處、深奧處，佛常先為廣大讚歎，以起眾生的信心。如《法華經》將說一乘，佛先讚歎『諸佛智慧甚深無量，其智慧門難解難入』。本經也如此，所以勝鬘一論到佛法根本——攝受正法，「佛」即「讚勝鬘」說：「善哉！善哉！」你的「智慧方便」，多麼「甚深微妙」呀！智慧與方便，都是智慧，而約義有二。重要的分別在：約自證正法說，是智慧；約依語言文字而為他說，是方便。正法，是不可思議的，能應眾生的心思口議而說，所以是善巧方便。或如實知正法，是智慧；由於眾生根機鈍劣，不能『如實法相說』，要用善巧方便，作不了義、不盡然的說法，是方便。勝鬘能如實知攝受正法，能了知從一乘而出生諸乘，諸乘終入一乘，所以讚她的智慧方便甚深微妙。所以有甚深智慧與微妙方便，因為「已」在過去生——「長夜」中，種「殖」了福德智慧的「諸善本」。不然，那裡能有此甚深微妙的智慧方便？勝鬘以智慧方便所說的攝受正法，未「來世」中的「眾生」，要是「久種善根者，乃能」理「解」你「所說」的。如來讚歎勝鬘與聽眾的智慧深、修習久，目的在說明勝鬘所說的法門殊勝廣大。

庚二 引歎所說同佛

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

佛法，是佛佛道同，也是師資道同的。以此證明勝鬘所說的正確，以加強眾生的信心。如《法華經．方便品》，也引證過去諸佛都是：未能直說一乘而巧說三乘，後又會三乘而歸於一乘。所以佛說：「汝」今「所說」的「攝受正法」，「皆是過去」諸佛「已」經「說」的，「未來」諸佛「當」要

「說」的，「現在諸佛」「今」正「說」的。現在有十方諸佛，釋迦佛也可攝於現在佛中，為顯釋尊是此娑婆世界教主，所以特別說：「我今得無上菩提，亦常說此攝受正法。」諸佛所說，與勝鬘所說一樣，即顯示法門的正確。

庚三 結歎所說功德

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

「如是，我說攝受正法所有」的「功德」，不是有限有量，而是「不得邊際」的。無邊際的功德，眾生是難於究竟了知的。但「如來」的「智慧」，也是無邊際的；依智慧而說深法的「辯才」，「亦無邊」無「際」的。攝受正法的功德，與如來的智慧、辯才，是相應的：由正法的功德無邊，如來的智慧也無邊，說正法的辯才也無邊；由如來智慧與說法的辯才無邊，所以能圓滿的了知、圓滿的說明正法功德。『唯佛與佛，乃能究盡』，如說函大蓋也大。「何以」如來的智慧、辯才能如此？因為「攝受正法」，實在「有大功德、有大利益」，無量無邊；佛的智慧、辯才，從攝受正法中來，所以也是無量無邊的了。這一讚歎中，說明了正法的究竟圓滿，如來智慧與辯才的究竟圓滿，而為依正法而說一佛乘的宗本。

戊二 廣明攝正法行

己一 法大

庚一 請說

此下文廣義深，而主要在說明（一乘）大乘的廣大義。一般說大乘與一乘，唯知高推玄妙，不知一乘與大乘的所以究竟，應先知它的廣大義。一乘與大乘，有二要義：一、出生：從大乘中，引生無邊的佛法；雖法門無量，而一切佛法以大乘（一乘）為根本。二、收入：雖流出一切佛法，而在佛陀本懷，無非使眾生漸入佛乘；即一切佛法以一乘（大乘）為究竟。《法華經》重於說一乘，而佛先入無量義處三昧，說《無量義經》，明出生無量法門義。如不知大乘的出生、廣無量義，即不能知會歸一乘的究竟義。本經的攝受正法章，顯示出生廣大義；次一乘章，即顯示究竟收入義。廣大義是什麼

？即大乘的大。上面說攝受正法有三：正法、大乘、波羅蜜。忘失正法即忘大乘，忘失大乘即忘波羅蜜。現從攝受正法的廣大義——大乘義，而論攝受正法即正法、即波羅蜜、即攝受正法者。此章分法大與人大二科。攝受正法的廣大義是法大；由所攝受的正法廣大，能攝受正法者也就偉大。法大，約多義說大；人大，約勝義說大。

勝鬘白佛：我當承佛神力，更復演說攝受正法廣大之義。

明法大中，先請說。「勝鬘」又「白佛」說：「我當」再「承佛」陀的威德「神」通「力，更」「演說攝受正法」的「廣大之義」。大乘法體，確不是對小，而是絕對的。依言施設，摩訶（大）有大、多、勝三義，即以多及勝來顯示大義。約數量，眾多名大；約質量，殊勝名大。今明法大，即以眾多顯大，即含容大。

庚二 許說

佛言：便說。

庚三 正說

辛一 總示

勝鬘白佛：攝受正法廣大義者，則是無量，得一切佛法、攝八萬四千法門。

此即總明法大的廣大義。古德有說：廣大是總，別說有三：一、無量，二、得一切佛法，三、攝八萬四千法門。或有總分為四：即廣大、無量、得一切佛法、攝八萬四千法門。以此三義、四義科文，多不貼切。現在簡單的說：「攝受正法廣大義」是什麼？「則（與即同）是無量」義。無量義有二：一、「得一切佛法」，二、「攝八萬四千法門」。一切與八萬四千，為無量的異名；無量，所以是廣大。依攝受正法（大乘），能得一切佛法，凡從佛如來自證正法所流出的一切法，都是佛法，廣攝五乘。得一切佛法，即三義中的正法。佛的法門，傳有八萬四千，是教化眾生的方法。《大乘賢劫經》中，說有八萬四千波羅蜜；《大毘婆沙論》等，說有八萬四千法蘊，都即此八萬四千法門。門有開通、關閉二義，佛說法，也有此二義，如說離惡生

善；離染成淨；離生死，入涅槃；遠離戲論，通達真實；所以稱法門。八萬四千法門，從攝受正法中出生。此即三義中的波羅蜜義。

辛二 別說

壬一 攝受正法即正法

癸一 舉喻

子一 大雲注雨喻

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

攝受正法的廣大義，即大乘的大。先說攝受正法即是正法，也即是解釋『得一切佛法』，共有四個譬喻。第一大雲注雨喻，舉喻說：「譬如劫初成時，普興大雲。」依佛法說：世間壞到什麼都沒有的時候名空，共經二十小劫——空劫。以後，因眾生的業感而世間又開始成立，進入成劫。世間初成的時候，虛空中有大風生，因風的鼓蕩力，大雲瀰漫，從大雲而降大雨；有眾生出現。現在即舉此喻，所以說從大雲「雨（落下的意思）眾色雨及種種寶」。不是直從虛空中落下珍寶，而是雨眾色雨；從雨水凝結而成寶，寶也可說是從雲所降下的。

次合法說，「如是，攝受正法」，如大雲一樣，能「雨無量福報及無量善根之雨」。這無量的福報，如種種寶；無量善根，如眾色的雨水，這都從攝受正法大雲而出生的。正法，上面說過，即諸法實相或真如，為佛所圓滿悟證的。怎樣從攝受正法而出生無量善根、福報呢？劫初成時，喻眾生無始以來就如此的，無始假說為始。眾生雖流轉生死中，而雜染法不離於本淨的正法，正法為眾生的本性，法爾如此，相攝相依。生死眾生所以能有善因、善果，能發菩提心、修菩薩行，以至成佛，即因眾生無始來成就了攝受正法，而起隨順法性的一切淨德。今舉二經為證：一、《仁王般若經》說：『眾生識初一念識，異木石，生得善，生得惡，惡為無量惡識本，善為無量善識本。』這說明眾生從無始以來，即成就了淨善功能和染惡功能，與唯識宗所說的善惡種子相近。由此為因，出生種種善惡法。二、《菩薩瓔珞本業經》

說：『一切善受佛果，無明受有為生滅之果。是故善果從善因生，是故惡果從惡因生。故名善不受生滅之果，唯受常佛之果。』所以道生法師說：『善不受報。』雖因善業而感人天樂果，究其實，人天善法是成佛因，一切善法從攝受正法而來。一切眾生有如來藏，無始來就有隨順如來藏性的功能；無量福德及無量善根都從此出生。此處所說攝受正法是不離正法，為依持義；也即隨順正法義。所以，約大乘為根本義，即人天乘法及聲聞、緣覺等法，都從大乘正法而出生。約一乘究竟義，那麼表面雖有人天善法、聲聞、緣覺等善法不同，究其實，這些都是隨順真如性的。一切從正法流，一切必還入於正法而同歸於一乘。此中無量善根，約因說；無量福報約果說。也可以說：無量善根是善的等流因（果），無量福報是善的異熟（因）果。

子二 大水起世喻

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

世間「劫初成時」，起大雲而降大雨，世間成一「大水聚」。由水的漸漸凝結，「出生三千大千界藏」。依佛法說：四大洲的中間有須彌山，日月在須彌山的中腰旋轉，須彌山上有二天：四王天及忉利天。離須彌山頂，以上有四空居天：夜摩天、知足天、化樂天、他化自在天，合為欲界。畜生、餓鬼、地獄，不離四洲。此名一小世界。這樣的一千小世界，名小千世界，上有初禪，大梵天王為小千界主。一千個小千世界，成一中千世界，上有二禪天。一千中千世界，成為一大千世界，上有三禪天。因為大千世界，是經過小千、中千而成為大千的，所以稱為三千大千世界。這三千大千世界，合有一百億須彌山；每一須彌山有四大洲圍繞，合為「四百億種種類洲」。世界成立時，從地面說，有四百億種種類洲各名差別；從四百億種種類洲所依而統攝為一的說，即三千大千界，所以稱為大千界藏。

次合法說，「如是」，由無始來的眾生「攝受正法」，所以從正法「出生大乘」的「無量界藏」。大乘法含攝一切的一切，為一切善因善果根本，如三千大千界藏為根本、為總攝，而有四百億種種類洲一樣。一、「一切菩薩神通之力」，經中常說菩薩遊戲神通，遊戲是自在義。大乘菩薩，有神通等功德自在力。二、「一切世間」的「安隱快樂」，指人間的善因善果。安隱，即無危險無恐怖的意思。三、「一切世間」的「如意自在」，約諸天的善果說。諸天有深徹的禪思及報得神通，所以稱如意自在。四、「及出世間安樂劫成」，這是說聲聞、緣覺乘法。聲聞與緣覺，雖沒有得究竟涅槃，然因已斷除部分染法，所以也能得出世間的安樂。菩薩神通，世間的安隱快樂，諸天的如意自在，聲聞、緣覺的出世安樂——這四者，喻如四百億種種類洲。菩薩等法，都依大乘無量法界藏而成，如四百億種種類洲依三千大千界藏而有一樣。劫成二字，不易解（劫，疑是報字的筆誤。但古來同作劫，不敢異說）！菩提流志譯為具足，所以，這是圓滿成就的意義。這大乘無量界藏的根本，從菩薩的神通自在，「乃至」出世間安樂；「天人本」來「所未得」的，「皆於」攝受正法「中出」。這與上喻大同。上喻略為善因福報；今廣明善因為大乘無量界藏；福報為從菩薩神通自在到聲聞緣覺的出世安樂。此二喻的攝受正法，都約眾生法爾，而依正法、隨順正法而起善因善果說。

子三 大地持重喻

又如大地，持四重擔。何等為四？一者大海，二者諸山，三者草木，四者眾生。

先舉喻：「又如」大水聚所成的「大地」，能任「持四」種「重擔」：「一者大海，二者諸山，三者草木，四者眾生」。大地低下處，水聚為海；聳起處為山；地上生諸草木叢林，有人及傍生等眾生。這四者，都依大地而得住。

如是，攝受正法善男子善女人，建立大地，堪能荷負四種重任，喻彼大地。何等為四？謂離善知識無聞非法眾生，以人天善根而成熟之；求聲聞者，授聲聞乘；求緣覺者，授緣覺乘；求大乘者，授以大乘。是名攝受正法善

男子善女人，建立大地，堪能荷負四種重任。

次合法。「如是」，若「善男子善女人」，發攝受正法心，修攝受正法行，即「攝受正法」——學大乘的菩薩。菩薩修學，和「建立大地」一樣，「堪能荷負四種重任」。荷，是擔在肩上；負，是揹在背上。四種極重的擔子，菩薩能毅然的負起來，「喻彼大地」的擔四重擔一樣。菩薩能適應眾生的根機而為說法，如不能適應根機，雖所說極妙，不但無益，還要引起誹毀，如久病人服大補品，消受不了。因此，菩薩須遍學種種法門。眾生的根性無量，菩薩要發心普救一切眾生。本經以菩薩喻大地，總攝所化為四類。「非法眾生」，指作惡事的，這是連人的資格都不夠。「無聞」，說他無知識，對於佛法從來沒有什麼聞熏。「離善知識」，即所親近的都是惡人。像這樣——離善知識無聞非法的眾生，不但不能教化成佛，就是出世的聲聞、緣覺法，也不行。那麼，即應「以人天善根」來「成熟」他。人天乘法，即教令歸依三寶，住正命，知因果，修習布施、持戒，修四無量心。由這樣的積集人天善根，能成就人天善果。若連此都做不到，即人身還不保，何況成佛！佛法廣大無邊，然依人天善法為基礎，雖淺近，而實在重要！所以釋尊說法，總是先說『諸佛常法』，即是布施、持戒、因果等人天善法；這是第一類。第二、若眾生志「求聲聞」果的，菩薩即「授聲聞乘」法。第三、若有欲「求緣覺」果的，即「授緣覺乘」法。眾生中，有的曾積集聞熏，又能親近善知識，可是根性鈍劣，佛所以為說二乘法。依《法華經》說，聲聞乘法是四諦，緣覺乘法為十二因緣。其實，四諦與十二因緣是相通的。不過，四諦法從苦果入手，從苦而集、而滅、而道。十二因緣，重在觀察生死的緣因。聲聞、緣覺的不同處，是：聲聞雖是小乘，而是聚眾群居的；緣覺則厭煩集體的生活，要離群索居去住茅蓬、岩洞。聲聞仍為人說法；緣覺不願為人說法。從聲聞、緣覺的風格上，有此二乘的不同；據所證所得說，大體是相近的。又聲聞是從佛聞法聲而得悟的；緣覺又名獨覺，即由自己發心修證，出於無佛的時候。第四、若有要「求大乘」果的，即「授以大乘」。這是一類志行廣大的眾生，為利濟眾生、住持正法而發菩提心、修菩薩行，以成佛為目的。遇到這類的眾生，菩薩即以自己所行的大乘法來教化他。菩薩能教化

這四類的眾生，「是名攝受正法善男子善女人，建立大地，堪能荷負四種重任」。

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

這是結讚菩薩。菩薩為利濟一切眾生而發心，堅決的負起度生的重擔，眾生如有救護的需要，菩薩即自動的稱眾生的根性去援助、扶導。菩薩「普為眾生」作「友」，是「不」待「請」求的。他以「大悲」心「安慰」眾生，「哀愍眾生，為」一切「世」間正「法」的生「母」。因為人天乘法、聲聞法、緣覺法、菩薩法，都從菩薩的慈悲教化而出生。

子四 大寶依地喻

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

上喻菩薩如大地，能負重任；此喻四類眾生得大寶藏，是依菩薩大地而有的。先舉喻：「如大地」上「有四種寶藏」，藏即礦藏。四種寶藏，經中並未明說，但約寶的價值不同，說有差別。「一者無價」寶，這是最貴重的，如摩尼珠等。「二者上價」寶，「三者中價」寶，「四者下價」寶。寶價雖有高低不等，但都是寶，都是依地而有的，所以說「是名大地四種寶藏」。

次合法說：「如是，攝受正法」的「善男子善女人」，以正法化眾生，如「建立大地」一樣，使「眾生」依於攝受正法的菩薩，而「得」「四種最上」的「大寶」。四種大寶，就是四種正法——人天法、聲聞法、緣覺法、大乘法。文句，如上文可知。人天的正法如下價寶，聲聞乘正法如中價寶，緣覺乘正法如上價寶，大乘正法如無價寶。「如是，得」四種「大寶」的「眾生，皆由攝受正法」的「善男子善女人」——菩薩，以正法教化，方「得

此奇特希有」的「功德」法寶。這是大乘的共義；《般若經》也說：由有菩薩的修行般若，而有如來、聲聞、緣覺、菩薩、人天善法的出現世間。

次略結說：眾生所得的四「大寶藏」——正法，「即是攝受正法」——大乘所含的廣大無邊義。這兩句文，在四喻中，都應作如此結。如說：無量福報、無量善根，即是攝受正法。大乘無量界藏等，即是攝受正法。堪能荷負四種重任，即是攝受正法。但上文簡略，特在此末喻結顯，以別起下文。

癸二 結成

世尊！攝受正法，攝受正法者，無異正法，無異攝受正法，正法即是攝受正法。

這是承上而結顯四喻。「攝受正法」是標，次牒而解說。「攝受正法者」，要知道，「無」有別「異」的「正法」，也「無」有別「異」的「攝受正法」，這是不可施設別異的，所以說：「正法即是攝受正法」。依此義，判經文為攝受正法即正法，而是解釋得一切佛法義。攝受正法廣大義，就是大乘義。大乘與正法不二；正法即大乘，大乘即正法。正法為諸法實相的異名，即平等平等、一切無差別空性。依此明大乘義，所以即正法而無差別。

初二喻，約理攝以明攝受。一、正法性是本來如此的；一切眾生無始來即攝受正法，這因為眾生不離法性而有隨順法性義。由於攝受正法，流出無量福報、無量善根，即是正法；如古來說『無不從此法界流』。二、以眾生無始來攝受正法，有善因福報。此一切善因，為大乘無量界藏，而從此出生菩薩、緣覺、聲聞、天、人的福樂自在；此即福報。此以善因為大乘無量界藏，即顯大乘為一切正法本，這都由無始來攝受正法而流出的。次二喻約行攝以明攝受。攝受正法，即菩薩修行。菩薩發菩提心，修利他行，證正法性；宗旨即在攝持領受正法。所以《大般若經》說：不為阿耨多羅三藐三菩提——如來果德而發菩提心，為一切法本性空寂而發菩提心。這樣，菩薩以正法為正確，而起攝受正法（大乘）行；發心聞法，修學而證悟得正法。由此，以人、天、聲聞、緣覺、菩薩的正法教化眾生，即能負四種重任。因菩薩的攝受正法，四類眾生即依之而得正法四寶。所以從理正法而有行、果的正

法，關要即在攝受正法。由於法爾的攝受正法，所以有善因善果的可能。由於菩薩的攝受正法，所以有五乘正法的建立。約理攝而說，正法與攝受正法，是不可說有差別的。約行攝而說，攝受正法即證入正法，這也沒有能證所證的別異可說。正法平等，所以廣大眾多的攝受正法，也無二無別。此說大乘的出生義，即所以成立一乘究竟意義。

壬二 攝受正法即波羅蜜

癸一 總說

世尊！無異波羅蜜，無異攝受正法，攝受正法即是波羅蜜。

攝受正法的廣大義（大乘），即無量。上明得一切——五乘佛法；此說攝八萬四千法門。八萬四千法門，要在六波羅蜜，所以再為論說。大乘即六度，六度即般若，般若即實相，這是大乘經的共義。如《般若經》中，佛命須菩提說般若波羅蜜，而須菩提廣說大乘；佛印成說大乘即波羅蜜。今勝鬘也對「世尊」說：攝受正法的廣大義（大乘），是「無異波羅蜜，無異攝受正法」的。這二者不是隔別，「攝受正法即是波羅蜜」。波羅蜜是到彼岸義，為修行成佛的法門，菩薩攝受正法——發心修學大乘法門，不出六波羅蜜，六波羅蜜即大乘的異名。

癸二 別說

子一 施波羅蜜

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

菩薩攝受正法，怎麼即是波羅蜜呢？此下即約六度別說。先說施：因為「攝受正法善男子善女人」——菩薩，他的一切修行，都是以利他為先，一切為了成熟眾生，為了建立正法。眾生的根性不同，菩薩去成熟他的法門也就有別。如「應以」布「施」而「成熟」的眾生，菩薩就「以」布「施」去「成熟」他。如從礦中採出來的生鐵，不能用作工具；必須鍛鍊成熟鐵，方可作用具。眾生修學佛法，也如此：第一步是種善根；進而使他成熟；最後才能得度脫。慳貪心重的眾生，菩薩用種種東西去施給他，使他歡喜，修學

正法而成熟善根。還有喜歡布施的眾生，見人布施即歡喜，菩薩即以施成熟他。施有種種，此中且說財施。以種種身外的財物布施，名外財施；「乃至捨身支節」，如施頭、目、髓、腦、手、足等，名內財施。這樣的去「將護彼意」，將就他、順從他的心意，使他內心歡喜，不生煩惱，善根得以漸漸「成熟」。對「彼」布施「所成熟」的「眾生」，即使他「建立」——安住於「正法」中。如人天善根成熟了的，即使他住於人天正法中。聲聞、緣覺善根成熟了的，即使他住於二乘正法中。大乘善根成熟了的，即使他住於大乘正法中。護持正法，建立正法，是要學者從修學正法中去安住的。度生與護法，即是同一內容的二項意義。像這樣以布施成熟眾生、建立正法，「是名檀波羅蜜」。檀那是梵語，中國譯為布施。經論中說，波羅蜜要具備幾個條件：一菩提心相應，二住大悲心，三以般若無所得智慧為攝導，四要迴向法界眾生。這樣而能修布施，才名布施波羅蜜。本經且約度生住法說。利他即是自利，離了為法為人，那裡有菩薩行？

子二 戒波羅蜜

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

此下文句相同的，准上可知。「應以戒」而「成熟」的眾生，菩薩即以戒去成熟他。菩薩有三聚淨戒，此中且說攝律儀戒。不作惡而修清淨行，就是戒。一切煩惱、惡業，從六根門頭來，如眼見色的好壞而起貪瞋。如賊從門入，諸煩惱賊從根門入，所以要「守護六根」。這不是閉眼不見、塞耳不聞，而要在正念正知。正知，是對境界有正確的認識，不為境界所轉。如見金銀珠寶，而正知為五家共有，也就不會起貪心了。正念，是對於佛法的正知正見，要時刻憶念不忘。有正念正知，就能守護根門。持戒，不但不作惡，而且要行善，所以要修集清「淨」的「身口意」三「業」。嚴持戒律，三業清淨，「乃至正四威儀」——行住坐臥等小事，也能威儀庠序，不落於疏散放逸。以此而「成熟眾生」、「建立正法」，「名尸波羅蜜」。尸羅，是梵語，意云清涼，義譯為戒。

子三 忍波羅蜜

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

「應以忍」而「成熟」的眾生，菩薩即以忍辱去成熟他。忍有種種，現約眾生忍說。「若」「眾生」來欺害，能忍受而不起煩惱。「罵詈」，是粗暴而不堪入耳的惡言。「毀辱」，是當面予以侮辱。「誹謗」，是背後說人壞話。「恐怖」，是以迫害的手段恫嚇。菩薩遇到這樣的眾生，應「以無」瞋「恚心」對待他。不但不起恚心，而且要以「饒益心」去可憐他。覺得眾生不知是非善惡，是很可憐的，應當設法使他得到利益。「第一忍力」，是最堅強的忍辱力，在任何情形下，都能忍受眾生所加於自己的一切。不但內心不生煩惱，「顏色」也「無」有「變」異。一般人，遇到人的罵詈毀辱，即面色變了，筋也浮起來，這是不能忍的相貌。攝受正法的菩薩，就是割截身體，也顏色不變，這就證知他能忍。如佛在往昔生中，為忍辱仙人時，為歌利王節節支解身體，而顏色毫無變異。這樣的為法為人，「是名羼提波羅蜜」，羼提是梵語，中國譯為忍。忍在大乘法中，是極重要的。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，而不成菩薩了。

子四 精進波羅蜜

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

「應以精進」而「成熟」的眾生，菩薩就以精進去成熟他。佛法所說的精進，是向上、向善的努力。菩薩「不起懈怠」心。懈怠心與精進心相反：止惡行善的努力是精進；懶惰而不能勇於修善止惡，是懈怠。不但不起懈心，而且要「生大欲心」。欲是正法欲；大欲，是普度眾生欲、普修善法欲、究竟菩提的證得欲。經論說『欲為勤依』，有為正法的大欲，才能起「第一精進」的心行。「乃至若四威儀」——行住坐臥時，也能精進不懈。這樣的為法為人，「是名毘梨耶波羅蜜」，毘梨耶即精進的梵語。

子五 禪波羅蜜

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

「應以禪」定而「成熟」的眾生，菩薩即以禪定去成熟他。禪，梵語禪那，譯為靜慮；雖通於定慧，而重於定。「不亂心」是心不散亂。亂與定反，內心動亂，就不得定，所以應起不亂心。「不外向心」，外向心即向外馳求，有了此心，定就不成。《大智度論》說：修禪定要先呵五欲，如以外境的五欲為微妙，心眼向外，決難得定。常人以為外境是樂，不知從內心所發的定樂——現法樂住，超過一切外向的快樂。「第一正念」，即堅固的正念。正念如繩，使行者繫念一事，心於一處轉，不向外馳求散亂，即能得定。得了定，那就對「乃至」過去「久」遠或前些「時所作」、「所說」的，「終」能「不忘」不「失」。心亂即易於忘失，禪心明淨，即記憶力強，能得不忘失。學佛者每以為念佛念經可以開智慧，其實，這是由於一心專念的因緣，心意集中，得定力或近似的定力，增長記憶而已。經中說得定即陀羅尼，就是此意。

子六 般若波羅蜜

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

「應以智慧」而「成熟」的眾生，菩薩就以智慧去成熟他。般若波羅蜜，是廣大的、如理如量的諸法性相，菩薩都由般若而得通達。菩薩智慧，不限於勝義慧，如《瑜伽師地論》說：『菩薩求法，當於何求？當於五明處求。』即應於世出世間一切學問中求；菩薩遍學一切法門即如此。要這樣，「彼諸眾生」，向菩薩「問一切義」的時候，菩薩才能「以無畏心而為演說一切論」。一切論，或總稱五明，或十八大論、六十四論等，總之即世出世間的一切學問。一切學問，佛教總歸納為五明，明即智慧，即學術的通名。五明

是：一、內明，是不共的佛法。二、聲明，是文字學、音韻學、文法學等。三、因明，是論理學。四、醫方明，是醫學與藥物學。五、工巧明，如本經所說的「一切工巧究竟明處」，是理論科學、應用科學。不但專在學理上說，「乃至種種工巧諸事」，也是從傳習、經驗而得的寶貴知識。明即智慧，處為所依，如研究醫藥，醫藥即為智慧所依處。菩薩是要通達一切事理的，如善財童子參訪的善知識，有聚沙成塔的建築師，有航海家，有政治家，有法官，有醫生，有語言學者等。如眾生是泥水木工，即為說建築泥木的智慧；如（佛）為牧牛人，說十一種養牛法等；即能攝受眾生，「成熟」他，使住於「正法」中。「是名般若波羅蜜」，般若譯為智慧。

癸三 結說

是故，世尊！無異波羅蜜，無異攝受正法，攝受正法即是波羅蜜。

如所說，「是故」知道菩薩攝受正法的廣大義，實「無異」於「波羅蜜」；波羅蜜也「無異」於「攝受正法」，因為「攝受正法即是波羅蜜」多。此上，即解說攝受正法——大乘與波羅蜜多不二，即明廣大義中的攝八萬四千法門。

己二 人大

庚一 請說

世尊！我今承佛威神更說大義。

以上約法大顯廣大眾多義；此下約人大，明廣大殊勝義。有大法而後有大人；有大人而後修大法。人法相成，所以勝鬘請佛允許她再「說大義」。

庚二 許說

佛言：便說。

庚三 正說

辛一 總示

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

約殊勝義明人大，顯菩薩心行的難能可貴——偉大。能為一切大眾生的上首，所以名菩薩摩訶薩。總論本章，上面有二文：一明攝受正法即正法，二明攝受正法即波羅蜜，今明攝受正法即攝受正法者。「勝鬘白佛：攝受正法，攝受正法者」，初句標論題；次句的攝受正法者，指攝受正法的這句話。在攝受正法的真義中，「無異攝受正法，無異攝受正法者」——人。這是說：離人無法，離法無人，人法平等平等。菩薩所以名為菩薩，就因他能攝受正法；因修習般若波羅蜜——攝受正法而名為菩薩，所以菩薩不能離攝受正法。如說學者，即必不離學而可施設。又菩薩是五蘊假者，一切法不離法性。人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛，都不離正法性，以正法性為本性。菩薩是攝受正法的實現者，所以說「攝受正法善男子善女人，即是攝受正法」。

辛二 別說

壬一 自捨三事以攝受正法

癸一 明捨行

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

有「何」所「以」，說攝受正法者即是攝受正法呢？因為，「若攝受正法善男子善女人，為攝受正法，捨三種分」，即是攝受正法。分，可譯為種或事，即事類的意思。三分是「身」，指頭目腦髓等一切身分；「命」，即壽命；「財」，指一切身外的財產什物。菩薩為了攝受正法，不惜犧牲一切身命財。不像一般人，為自己利益打算，而行布施。為真理、為自由、為眾生而不惜一切的施捨，才是難得的。菩薩本生談中，捨身命財的故事很多；如刺血療疾等。這可從二方面說：一、就事的，即身體、生命、財物的犧牲。事相的施捨，一般人也有能做到的。二、達理的，能了達身體是四大五蘊的假合；壽命僅是數十百年的相續假；財物更是實無自性、五家所共的。達身命財的實性不可得而不執著為我我所，即是捨。此與《般若經》的三輪——自、他、物體空相等。但這不可執理廢事，通達身等的畢竟空寂性，而又能為法為人而施捨，這才是菩薩的大捨。初學者，可先於事上著力；漸漸攝受

正法，而能即事契理，了達身等的空寂，即為護持正法、利濟眾生而修捨行。

癸二 明常德

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

眾生有漏的身命財，都是無常不堅固的。身有老病死苦；壽命有一期的分限；財物是五家所共的。所以《維摩詰經》說應修三堅法，《涅槃經》也有此意。今先明因捨不堅身而得如來常住法身。「捨身者，生死後際等」。生死後際等，可作二種解釋：一、過去無量無邊的生死為生死前際，未來直至成佛為生死後際。後際等，即盡未來際的意思。菩薩捨身，是窮生死、盡未來際的，如說：地獄未空，誓不成佛，這約事說。二、約理說：生死，即眾生的生死；後際，即涅槃。二乘捨生死而證涅槃，這是不平等的。菩薩達諸法畢竟空寂，知生死即涅槃、涅槃即生死，生死涅槃，平等平等。菩薩這樣的達生死涅槃平等，而盡未來際，為度眾生而捨身，即能「離老病死」；這是一般眾生身的三大病——有老、有病、有死。菩薩攝受正法而成佛，所以離老病死。《法華經》也說：『病即消滅，不老不死。』離無常老病死身，即「得不壞常住無有變易不可思議功德如來法身」。壞即浮脆不堅固義；離老病死，所以得不壞身；經中每稱佛身為金剛身或堅固身。不為老病死所壞，即是常住。常住，所以是無變易的。常身的功德無邊，不可以心思口議，故名不思議功德。有此不壞常住無變易不可思議功德的，即是如來法身。依法成身，名為法身。如《唯識三十論》說：『不思議，善，常，安樂，解脫身，大牟尼，名法。』

捨命者，生死後際等，畢竟離死，得無邊常住不可思議功德，通達一切甚深佛法。

「捨命」能盡「生死後際等」。成佛時，能「畢竟離死」，壽命的存續，或幾十年、幾百年，或遠至八萬大劫，總是有分限的，難逃一死。菩薩捨無常命，所以能離死而「得無邊常住不可思議功德」的常命。邊，即邊限；佛所得的功德，是豎窮三際而沒有邊限的，所以稱無邊。常命是無邊的，不

像眾生無常命的有限。不可思議功德，如上說。常身，為如來法身；常命是慧命，所以能「通達一切甚深佛法」。眾生的命，因無明起業感果而延續。佛得一切種智，即以通達一切甚深佛法的智慧為命。

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

「捨財」的，成佛時能「得不共一切眾生無盡無減畢竟常住不可思議具足功德」。世間的財物，是共其他眾生的，如說五家所共——劫賊、水、火、惡王、惡子孫。今佛得常住法財，自證所得，是不共一切眾生的。世間財物，是愈用愈減，是有盡的；佛的法財是圓滿究竟、無盡無減的。不可思議具足功德的具足，即圓滿的舊譯。佛所得財可為二種：一內財，二外財。上來別約內證功德法財說。「得一切眾生殊勝供養」，約外財說。這句話應讀作：得殊勝一切眾生供養。凡是眾生，都能享用一些財分，財分的享用，即可說供養。說佛得勝過一切眾生的供養，即佛住淨土的受用。常說佛的受用身於莊嚴淨土中，受用淨土的妙境。

堅實而常住的身命財，只有成佛，才能到達圓滿究竟的。菩薩為了攝受正法，而捨不堅固的三分，即能獲得佛果的堅實常住的法身、慧命與淨財。但這裡，不是說如來果德，是約菩薩修因，以遠明此常德的可得。

癸三 讚行人

世尊！如是捨三分善男子善女人攝受正法，常為一切諸佛所記，一切眾生之所瞻仰。

勝鬘讚歎說：像上面所說「捨三分」的「善男子善女人」，即是「攝受正法」。這攝受正法者，「常為一切諸佛所」共讚歎、共授「記」。又為「一切眾生」「所瞻仰」。因為菩薩為利益眾生而難行能行，為一切眾生的領導者，自然為一切眾生所推重了。因此，攝受正法的菩薩名為大。

壬二 化他諍訟以護持正法

癸一 明護法行

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

勝鬘次說：「善男子善女人攝受正法者」，在「法欲滅時」，是特別精進的。佛法常住，但約佛法住世間說，即顯然的，因釋迦牟尼佛出世而有佛法的產生；有產生，將來就有滅亡。佛法將滅亡的時候，有一顯著的現象，是佛弟子的腐敗。佛弟子中，「比丘、比丘尼」，是出家的。比丘，此云乞士。尼為女聲，即出家的女眾。出家者以乞化為生，所以稱比丘。「優婆塞、優婆夷」，是在家二眾。梵語優婆塞、優婆夷，此云近事，即親近承事三寶而修學佛法的。夷，也是女聲。佛弟子本有七眾，此外有沙彌、沙彌尼，和式叉摩那。但這三眾，是初入佛法的，對於佛法的衰滅，不起大作用，所以這裡不說。正法住世的慧命，即寄於比丘等四眾。但法將滅時，他們是「朋黨諍訟」，四眾弟子互相結黨，不能如水乳合。黨同伐異，互相水火。由相諍而相訟，由諍訟而「破壞離散」。佛法因見地的多少差異而聚訟紛紜、而宗派紛紜，已不盡合佛意。後來，已不是為法而諍訟，是為了寺廟財產的主權與享用，與一般俗人同樣的吵鬧，以至於聚訟公庭。寺廟財物，本是公有的，現在要據為私有；再滲雜地方、派系、眷屬觀念，完全成為一爭權奪利的非法朋黨。出家者利用在家二眾的權位勢力，諍訟不休。有些在家二眾，因曾經布施或利用自己的名望勢力，也爭取發言與支配權。這樣的諍訟成風，即使寺廟多，出家眾、在家信佛的人也不少，佛法也必日趨衰滅。攝受正法的菩薩，不以為這是末法的時候、推為劫運而不問。發大精進心，本著「不諂曲、不欺誑、不幻偽」的立場來護法。不諂曲，即心住質直，不行諂曲；若存諂曲心，即離佛法；這是菩薩的意業淨。不欺誑，這是口業淨。菩薩以如實語為眾生說，不作誑詐說。如眾生不遵正法而行，菩薩即以正法去說服他。不幻偽，是身業淨。幻是變幻，偽是虛假。菩薩無論做什麼事，都腳踏實地，不玩花樣，不耍手段。以這樣的質直、誠實、光明，使四眾弟子能「愛樂正法」，於真理自由有愛樂欣求心；能「攝受正法」，有攝取領受的意願與實行。這才能使遠離正法的四眾弟子，回復到正法中來，「入法朋中」

。從前是朋黨諍訟破壞離散，現在是安住於純正的正法中，而成為正法的集團。學佛的人，如為名聞利養而出家，覺得廟產不保，於是捨道返俗，到了這步田地，佛法怎能不亡！佛在世時，隨佛出家的弟子，都是為正法的感召而來。佛沒有供給衣食住，也沒有名位權利可得，只是『導之以法，齊之以律』。四眾弟子，就是這樣的在正法中結合起來；佛是以正法來攝取於僧的。要護持佛法，要有為正法的心，愛樂正法、攝受正法的真實行願！

癸二 讚歎行人

入法朋者，必為諸佛之所授記。

四眾弟子，為菩薩導「入」正「法」中，都成為偉大的、難得的發菩提心的佛種姓，所以為「諸佛」「所」記別。

庚四 證說

辛一 勝鬘推佛

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

菩薩在佛前說法，理應請佛印證。所以勝鬘先總結說：「我見攝受正法如是大力」——捨身命財，建立正法。次即仰推如來說：「佛為實眼實智」，眼能見、智能知，佛的知見，是究竟圓滿的。所以稱佛眼為如實眼，佛智為如實智；實眼即佛眼，實智即一切種智。佛「為法」的「根本」、「為」能究竟「通達法」的，所以「為正法依」。一切一切的法，佛「悉知」悉「見」。佛有實眼實智，所以能通達一切法；因為通達一切法，所以為法根本、為正法依。勝鬘的意思是說：佛知見一切法，如我上面所說的，對或不對，佛是知道的。

辛二 如來讚成

壬一 隨喜

爾時，世尊於勝鬘所說攝受正法大精進力，起隨喜心。

當勝鬘推讚佛「時」，「世尊」對「於勝鬘所說」的「攝受正法大精進力，起隨喜心」。隨喜，就是隨順她所說的，而起同情心、歡喜心。

壬二 讚歎

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

此下以三喻讚歎：第一大力士喻。佛印可說：「如是，勝鬘！」確乎「如汝所說」的「攝受正法大精進力」那樣，這確是偉大的、極難得的。「如大力士」，如有人「少觸」他的「身分」，就會「生大苦痛」，忍受不了！這如菩薩「少攝受正法」，即能「令魔」王生大「苦惱」。魔，是惡者，是能障礙我們行善法者。障礙善法的領導者，稱魔王；其他障礙善法的，為魔子孫。攝受正法，為一切善法的根本。因為菩薩攝受正法，一切世間出世間的善法都從此出生，所以障善的魔就是見了少少的攝受正法，也生大恐怖。學人天、學二乘，至多不過是個人證解脫。而菩薩攝受正法，就要度盡一切眾生，所以佛說：「我不見」其「餘」的某「一善法令魔憂苦，如少」少「攝受正法」那樣。

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

二、牛王喻。大力士喻，以菩薩攝受正法，對一切善法說；此牛王喻，是以攝受正法——大乘法，對二乘法說。印度的牧牛者，在牛群中，選一高大雄壯的為牛王，頭上身上都飾以莊嚴具。所以「牛王」的「形色無比」、形態高大、毛色純淨，「勝一切牛。如是，大乘少攝受正法」，如牛王一樣。大乘法的自體、功德、相用，都是偉大的，「勝於一切二乘善根」。二乘的善根，就和平常的牛一樣。大乘的所以殊勝，即因為是「廣大」的。

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

三、須彌山王喻。這是以攝受正法的菩薩，對初學菩薩而說。「須彌山王」，在四大部洲中間，譯義為妙高。在一切山中，須彌山出水八萬四千由旬，最為高顯，所以稱山王。不但極高，而又是眾寶所成，「端嚴殊特，勝於」七金山鐵圍山等「眾山。如是，大乘捨身命財，以攝取心攝受正法」的菩薩功德，猶如山王；「勝」於「不捨身命財初住大乘」的「一切善根」。初住大乘，即初於大乘中發心修學。攝受正法的根本義，即以般若證得正法——實相。聞思修習，不過是開始攝受正法的學習。真能了達身命財的畢竟空寂——捨身命財，比起初住大乘的菩薩以有漏心著相修行，這當然超勝得多。初學菩薩都不能相比，更「何況二乘」！《金剛經》說：釋迦牟尼在然燈佛所得無生法忍，勝前所行一切功德。大乘初學的有漏心行，不如得般若的無漏行；最後身菩薩，不如佛；這是大乘經的共義。這不是權實或了不了義的問題，是初學、久行、圓證的問題。二乘證涅槃，自以為究竟了，其實沒有成佛以前都是不究竟的，所以否定他；二乘非真實，佛乘是真實，會歸於一乘。菩薩從來沒有自以為究竟，以成佛為究竟，這何須說權說實？怎能以初行為權教、久行為實教，或者久行為權教、圓證為實教呢？那些自稱實教、圓教的學者，難道就沒有初學、久行等分別嗎？一般人每引此等經，明大乘不是究竟的，而說離大乘的一佛乘，實在不對！依上面的三喻，可見攝受正法的大乘實證，勝過五乘共的人天法、三乘共的二乘法，而且也勝過初學菩薩的大乘。此三喻，文從捨身命財的大精進來，然義與本章相關：如攝受正法即正法，今以大力士為喻；攝受正法即波羅蜜，今以牛王為喻；攝受正法即攝受正法者，今以須彌山王為喻。

壬三 勸學

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

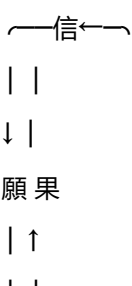
總結本章，勸弘通修學。「是故，勝鬘！當以攝受正法開示眾生、教化眾生、建立眾生。」《法華經》說『諸佛以一大事因緣故出現於世』，即『欲令眾生開示悟入佛之知見』。《法華經》的佛之知見，本經名攝受正法，

諸佛實知實見的，即此攝受正法。所以應約法華四事，釋此經三句。發明義理或指示修行的方法——開顯正理、示如實行，名開示。教化，即化導眾生而使悟解；建立眾生，即《法華經》的入佛知見，入即證入，住於果證。如來出世，唯以此四為大事因緣，所以要勝鬘以此三事化眾生。次說：「攝受正法」，有「如是大利、如是大福、如是大果」。大利，即利益；大福，即福報；大果，即果證。可以說：開示眾生使得大利，教化眾生使得大福，建立眾生使得大果。「我於阿僧祇劫，說攝受正法」的「功德義利」，也「不得邊際，是故攝受正法，有無量無邊功德」。攝受正法，既有這樣的無量無邊功德，所以菩薩應該開示、教化、建立眾生於正法中，而眾生應歡喜修學。

乙二 如來究竟果德

丙一 一（大）乘道果

上明菩薩的因行——歸依、受戒、發願，菩薩所修行事。今即說到如來的果德，近於《法華經》、《涅槃經》讚歎佛果功德，會歸一佛乘。勝果由於修因，所以學佛的，不應以讚歎如來果德的究竟為滿足。明果德又分二：一、一（大）乘道果，二、大（一）乘道因。真實說來，大乘就是一乘。一乘道果，明佛的果德。顯示究竟的果德，即為了眾生的起信修行，所以次明大乘道因。信佛果德，發心修行，即大乘菩薩道。在明如來果德中，點出菩薩道因，一切眾生有如來性——即是正法。一切眾生無始來攝受正法，是修大乘道因，一切眾生由此都可成佛。所以統論全經，先歸信，次受戒發願，次修行，然後論如來果德；果即一切眾生都有此正法性的圓滿開顯；所以又依此正法而起信。信、願、行、果，周而復始的展轉相成：



〔→行〕

丁一 命說

佛告勝鬘：汝今更說一切諸佛所說攝受正法。

一乘道果中分四，先命說。前面勝鬘受戒、發願，是自動的，不由佛說；到了說攝受正法時，由勝鬘請說，經佛允許而後說。現在將明一乘的果德，由佛命令勝鬘說，這不是沒有理由的。發願、受戒，應該自動發心的。攝受正法，勝鬘雖已修已證，然也還有未曾究竟的，所以須啟佛而說。現在將要說明的是一乘果德，是佛自證；勝鬘雖也曾聽聞思惟，但沒有自證，所以要由佛的命令，才敢宣說。

丁二 受說

勝鬘白佛：善哉！世尊！唯然受教。

「唯然」，是表示答應，唯命是從的意思。

丁三 正說

戊一 如來果德

己一 大乘出生會諸善

正說中有三大科，初一乘章，總明佛果的功德——菩提涅槃，也即是明一乘。自第六無邊聖諦章到第十一諦章明如來境智，即佛知見的境界，也即是明一諦。自第十一一依章以下明如來藏性。如來智境的一諦，即正法性，一切眾生本自具足，而為佛果功德的因依；也即是明一依。於如來果德中有二：一、大乘出生會諸善，二、如來究竟會三乘。

庚一 總會諸善

辛一 法說

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

說攝受正法，有正法、大乘、波羅蜜三事。上一章，明攝受正法即正法，即波羅蜜，即攝受正法者；明攝受正法的廣大殊勝，即意明大乘。到此，

始明確點出，所以，「攝受正法」，「是摩訶衍」——大乘，可視為上來的結論，也據此以生下文，為一乘一諦一依所本。「何以」要說攝受正法是大乘呢？「摩訶衍」是大乘的梵語，大乘的所以名大，由於它能「出生一切聲聞、緣覺、世間、出世間善法」。聲聞、緣覺是二乘善法。世間是人天法；出世間是聲聞、緣覺、菩薩法。這五乘善法都依大乘——攝受正法而出生，如攝受正法即正法中說。

辛二 喻說

世尊！如阿耨大池，出八大河。如是，摩訶衍，出生一切聲聞、緣覺、世間、出世間善法。

「阿耨」達「大池」，華語無熱池，在雪山香山的中間。本經說「出八大河」，與《涅槃經》同。但其他經論，都說出四大河。四大河是：恒河、印度河、縛芻河、徙多河，這四大河都從阿耨達池流出。現在說出八大河，古來的解說是：每一大河，又有四支流為眷屬，所以《阿含經》、《大毘婆沙論》，都說二十河。今以佛出東方，以恒河為本，及恒河四眷屬河為五；加餘方的印度河、縛芻河、徙多河，即成八河。次合法說：「如是，摩訶衍」如阿耨達池；「出生一切聲聞、緣覺、世間、出世間善法」，如從大池流出的八大河。

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

大池喻出生，此種子喻增長。「如一切種子」，種子有根莖等五種，喻五乘善法，「皆依於地而得生長」。根等的種子，如不安置在田地裡，是不會生長的。「如是，一切聲聞、緣覺、世間、出世間善法」，都「依於大乘而得增長」。大乘法如地，世出世間五乘善法如五種子。

辛三 結說

是故，世尊！住於大乘，攝受大乘，即是住於二乘，攝受二乘、一切世間、出世間善法。

世出世間善法，依大乘而得出生與增長，「是故」凡屬修學大乘法的，能安「住於大乘，攝受大乘」，於大乘法愛樂精進，「即是住於二乘，攝受二乘」，以及「一切世間、出世間善法」。這可作二釋：一、如依大乘法而住，聲聞、緣覺等五乘法，也自然能成就，如栽竹而鳥自然飛來一樣。菩薩住於大乘法中，二乘等善法也自然成就，不必另為人天、二乘善法而修加行。二、大乘法出生一切善法，菩薩住大乘中，大乘即含攝得人天、二乘的善法。二乘等善法，即是大乘的初門。如《法華經》，以趣寶所喻而說五百由旬。菩薩經歷五百由旬；二乘的三百由旬，不就是五百的前三百嗎？所以從大乘菩薩道的觀點，二乘法即是菩薩法。菩薩的功德智慧中，含攝了二乘的功德智慧。所以，不是說先學小乘再學大乘，而是說學了大乘法就含攝得二乘功德。同時，切勿以人天善法，聲聞緣覺法為不足學，這些善法，大乘法中必然具足。

庚二 別會六處

辛一 總明

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

這是於五乘正法中，別會聲聞法的六處入大乘。有六事，為佛法起行生智處，名為六處，這都是關於戒律方面的。說如來常住、究竟一乘的教典，都重視戒律。如《涅槃經》、《大雲經》等，這應該與重律的學派有關。勿以為大乘是可以輕視戒的！在一乘中，戒與大乘法不相違。

六處，是佛所曾說過的，所以說「如世尊說六處」。六處是：「正法住、正法滅，波羅提木叉、毘尼，出家、受具足」。六處為三對：一、正法住與正法滅，為一雙。正法，或與像法相對，如說正法千年、像法千年。或總稱如來聖教，如《法滅盡經》等說。正法住世，即佛法住世。依聲聞乘學者說：出家者能依戒律和合而住，如法羯磨、說戒等，即正法住世；若出家者不能如法如律而住，即正法滅。二、波羅提木叉與毘尼為一雙。波羅提木叉，譯為別別解脫。如比丘、比丘尼戒經，是一條一條的，能受持此戒，身口意

的惡業，即得別別解脫。如受不殺生戒，殺生的惡業即得解脫。持一一戒，即別別的解脫毀犯惡業，所以名為別解脫。毘尼，譯為調伏，或譯為滅。如法律的修學，對於身口七支的惡業，就能降伏而滅除了。波羅提木叉與毘尼，其義是相近的；不過，波羅提木叉約別說，毘尼約總論。或波羅提木叉是止持，毘尼不但明止持，還說作持。波羅提木叉狹，而毘尼含義寬。三、出家與受具足為一雙。出家，指離開父母、妻子的家庭關係；放棄家族的私有財產，從佛受歸依，而度著乞食的生活。受具足，是受比丘、比丘尼戒。具足是圓滿的意思，圓滿即涅槃，所以或譯為受近圓戒。即受了這種戒，就趨向鄰近涅槃。佛說的六處，側重於出家的聲聞弟子，但不要以為局限於小乘，因為佛本是「為大乘」法而「說此六處」的。六處依大乘法而來，為大乘而說，實為大乘的內容與方便，所以六處即會歸於大乘。

辛二 別釋

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

怎知為大乘說此六處呢？先約正法住滅說。正法的住世與滅盡，依大乘說，「正法住」世，根本就是「為」了「大乘」而「說」的。世間有大乘法，有修學大乘者，「大乘住」世，「即」是「正法住」世。同樣的，「正法滅」，也是「為」了「大乘」而說。如世間沒有依大乘而修行的，「大乘」法即「滅」，也就是「正法滅」。正法，本約佛的所證說；大乘即正法，大乘行者即正法的攝受者。所以正法的住與滅，實依大乘而說。出家的佛子，能依律而如法修學，大乘法即能住世，並非離大乘的根本，如聲聞者所說的。依《涅槃經》說，正法是不會滅的；說正法滅，約一分小乘說。依大乘說：說經過幾久，正法就滅，是佛策勵我們的。正法本無所謂住滅，其關鍵在乎人。人不能依大乘學，正法即滅；有人修學，正法即住。

次約「波羅提木叉」與「毘尼」說：這「二法」，探究它的含「義」，實是同「一」的，不過「名」字有「異」，這已如上面說過。這也不是聲聞乘的，與波羅提木叉無異的「毘尼」，「即大乘學」。因為，「依佛出家，而」後才得「受具足」。受持具足戒，即成毘尼與波羅提木叉。先出家，次受戒，一般都以為是小乘。其實，毘尼與波羅提木叉，從受具足而安立；受具足，又是依佛出家而有的。一切從佛而來，依佛出家，受具足戒等，從大乘法海所流出，即大乘法的一分。「故說大乘」是「威儀戒，是毘尼，是出家，是受具足」。威儀戒，即波羅提木叉——別解脫戒的古譯（《阿毘曇心論》也如此）。推究聲聞法的根源，知道無一不含攝在大乘中，無一不從大乘中流出，所以這一切即大乘學。

出家與受具足，上面已順便說到，今別會入。依上解說，「是故」聲聞的「阿羅漢」們，「無」有「別」異的「出家」與「受具足」。阿羅漢，譯為應供，應殺賊，應無生，即聲聞乘的第四果。約世俗稱譽而說，可通四果，即指聲聞法的行證者。他們沒有別異的出家與受具足，因為諸「阿羅漢」是「依如來出家」、依如來「受具足」戒的。如離了如來，即沒有出家與受具足。所以聲聞經律中，稱他們為『隨佛出家』者。從六處去別別推究，可見這都是為大乘而說。

己二 如來究竟會三乘

庚一 開章略說

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

上來的六處為大乘說，即論到阿羅漢的無別出家受具足，他們是依於佛的。顯示二乘的根源為如來，這可以進一步說明二乘不究竟，會歸於如來究竟的一乘了。

一、「阿羅漢歸依於佛」；二、「阿羅漢有恐怖」：這略開二章，二大論題。歸依三寶，雖也歸依阿羅漢僧，然實以如來為本。佛時，大弟子遊化人間；有人聞法歡喜而求歸依的，每說：『莫歸依我，應歸依如來。』佛為究竟歸依處，不但常人應歸依佛，即阿羅漢自身，也還是歸依佛。這是《阿含經》與毘尼所常見的。恐怖，是生死恐怖。生死未了，長夜茫茫；當老死到來時，內心總不免恐怖。依聲聞乘學者說，阿羅漢是了生死，得涅槃，沒有恐怖了的。其實，還有恐怖。依《阿含經》及毘尼所說，比丘修無常，特別是修不淨觀的，極端的厭惡世間，常受老病饑渴的困惱，因而有自殺的。所以說：『愚夫於無間獄受劇苦蘊，生苦怖心，不如眾聖於有頂蘊。』所以一旦放捨身命，看作『猶如捨毒器』一般。聲聞聖者，於生死流轉，是有極重苦怖的。

次略解羅漢的有恐怖。「阿羅漢於一切無行怖畏想住」，這可作二釋：一、約有餘依說：一切行是生死流轉法，一切無行，即無生死的涅槃。羅漢雖說已了生死，於涅槃中住，但還有怖畏心。如小孩為狗所怖，投到母親的懷抱中，仍有恐怖一樣。所以經中舉喻說：「如」有「人執劍」，「欲來」傷「害」自「己」，雖自己已到達安全區，但還是心有餘怖，戰兢不已。因此，「阿羅漢」雖說證涅槃，但「無究竟」的安「樂」。律中說：佛在王舍城，提婆達多放醉象害佛時，諸阿羅漢都逃散了，這是羅漢有怖畏心的明證。二、約無餘依說：行即道行，阿羅漢雖已修道，而沒有一切道行，沒有修集斷無明住地而證得的種種功德智慧；還有變易生死；不能通達生死涅槃的平等性，仍不免有恐怖，不得究竟安樂。

再從有怖畏而論到歸依佛。「依不求依」，這是說，凡能為人作歸依的，他決不再別求歸依。自己已得究竟自在，還依他做什麼？如世間的「眾生」，是「無依」無怙的，有「彼彼」——各式各樣的「恐怖」：如不活畏、惡名畏、大眾畏等。因為有「恐怖」，所以別「求歸依」。如一般的歸依山神、水神、梵天、玉皇、上帝等；佛弟子歸依三寶。雖所歸依的對象不一，而歸依的動機是一致的由於有怖畏。「如是，阿羅漢有怖畏」心，因「怖畏」心，而「依於如來」。有怖畏心，歸依如來，可見阿羅漢的不安樂、不究竟。

庚二 依章廣說

辛一 二乘有生死怖畏

壬一 略說

癸一 舉智斷以明宗

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

先廣釋有怖畏。又先略說，「阿羅漢」與「辟支佛」，都是「有怖畏」心的。辟支佛即緣覺，也就是獨覺，於佛不出世時自悟得證。阿羅漢，必從佛出家受具足；辟支佛，也有不從佛出家受具足的，所以上文但說阿羅漢。然有怖畏心，所證悟的境界，都與羅漢一樣，所以此處並舉二乘。二乘的有恐怖，由於智德、斷德的不究竟，依《阿含經》及毘尼說，證阿羅漢果的聖者，能自記『我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有』；經律中也常以此讚歎阿羅漢。聲聞學者（一切有部）說：我生已盡，生是生分，指煩惱，所以是斷集智。梵行——道已立，是道已修成就了，是修道智。所作已辦，約證涅槃滅諦說。出家所要作的，是了生死而證涅槃，大事已辦，為證滅智。不受後有，是知苦智。現在生死是本有，未來生死是後有，苦果斷盡無餘，這一生死了，不再起未來生死，故名不受後有。總合的說：於四諦能知苦、斷集、證滅、修道，究竟完成，為二乘聖者所證得的境界。依本經說，二乘於四諦的知斷證修，是沒有做到究竟的。他還有生死怖畏，「故」知「阿羅漢、辟支佛，有餘」變易「生」死「法不盡」，「故」仍「有生」，不能說我生已盡。我生已盡，約知苦智說。《阿含經》摩呾理迦（《瑜伽師地論》八三）也有此說。「有餘梵行不成」就，所以所修的道「不純」。契經每說『純一梵行』，無漏道行，再沒有一些煩惱夾雜，方名為純。二乘還有煩惱，所以修道還沒有到達純一究竟，不能說梵行已立。二乘為了證涅槃滅，但還不是真正涅槃，如《法華經》說：『我雖說涅槃，是亦非真滅。』應作的「事」，既「不」曾到達「究竟」，而「當」來還要「有所作」，這不能說

所作已辦。不受後有，本經約斷集智說。二乘雖斷除了四住煩惱，而無明住地還未斷，「不」曾能完全「度」過「彼」煩惱大海，「當」來還有生死，還「有所斷」，這不能說不受後有。上來說明了二乘的智德未圓。因為不盡、不純、不究竟，所以二乘「去涅槃界」還「遠」呢！涅槃界，即最清淨的無漏法界，這即是二乘的斷德未成。《法華經》說：二乘所到達的是中途的化城，去寶所還有二百由旬。由於二乘的有怖畏，得到了二乘智未圓、斷未成的結論。也正因為智斷沒有圓成，所以還有怖畏。

癸二 約權實以明義

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

上面「何以」說阿羅漢、辟支佛所得四智不圓滿，及還沒有證涅槃呢？因為，「惟有如來應等正覺得般涅槃」，究竟的圓證涅槃，只有佛。梵語般，是入義。涅槃，舊譯為滅、為滅度。實含有二義：一、消散義，即種種苦痛都已消滅。二、安樂義，即解脫苦痛而自在。所以玄奘譯為圓寂，即德無不圓，累無不寂的意思。本經舉四種功德，說明如來所得的涅槃，也合此二義。如來能得般涅槃，因為他「成就一切功德」。而「阿羅漢、辟支佛不成就一切功德」，所以說去涅槃界遠。二乘實不能得般涅槃，而《阿含經》等說阿羅漢「得涅槃」，這「是佛」的「方便」說，是權巧的假說，不是究竟的真實說。

這樣的開權顯實，一共有四節，文義都大同。差別的，第一是成就一切功德，第二是「成就無量功德」，第三是「成就不可思議功德」。一切，就功德的總相說，該括一切的一切。無量，就一切功德中，每一功德又有無量差別。不思議，是說這無量無邊的功德，不是人天、二乘、菩薩所能思議的。

這三節，總明佛般涅槃的德無不圓。

第四是第一清淨功德：「唯有如來得般涅槃」，因為「一切所應斷」的「過」患，「皆悉斷滅」。過即過患，指一切煩惱及習氣，這一切是應斷除的，而佛已經都斷除了，即涅槃的累無不盡義。「成就第一清淨」，清淨即一切眾生本具的法界性或如來藏性。雖本性清淨，而佛的無漏法界，為最清淨法界，是遠離了一切煩惱及所知障所顯，所以名第一清淨。「阿羅漢、辟支佛」，還「有」剩「餘」的「過」患，不斷所知障習，所以所證法性，「非第一清淨」。

《一乘寶性論》，初依《寶鬘經》釋。次說：八地菩薩得一切功德，九地菩薩得無量功德，十地菩薩得不可思議功德，佛得第一清淨功德。然這裡是明佛的涅槃勝過二乘，不須約菩薩地說。

癸三 辨深淺以結成

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

再結論說：「唯有如來得般涅槃」。也就因此，唯有佛「為一切眾生」「所瞻仰，出過阿羅漢、辟支佛、菩薩境界」。出過即超勝義。如來般涅槃，是超勝過二乘果德及大乘因地。菩薩，即大乘因位；就是最後身菩薩，也不如佛。約此義，也可說會三乘歸一佛乘。「是故阿羅漢、辟支佛，去涅槃界遠」。上文說佛超過三乘境界，而結說，但明阿羅漢、辟支佛。這因為，二乘極果，自以為所證的涅槃是究竟的，而菩薩從來即以成佛為究竟，不以菩薩為究竟；所以佛超勝菩薩，而不須說菩薩去涅槃界遠。所以說二乘涅槃是方便，是權說，不能說大乘涅槃是方便權說。古代於三乘外，別立究竟一乘，實在無稽！

壬二 廣明

癸一 略標有餘教

言阿羅漢、辟支佛觀察解脫四智究竟得蘇息處者，亦是如來方便有餘不了義說。

上來略說，特重二乘的涅槃非真；此下廣明，特重二乘的四智未圓。佛在《阿含經》等，曾說「阿羅漢、辟支佛觀察解脫四智究竟得蘇息處」。觀察解脫，即阿羅漢所證五分法身——戒、定、慧、解脫、解脫知見中的解脫知見。阿羅漢、辟支佛，確切地知道：我已得解脫，知道自己解脫到什麼程度。究竟二字，可通上下文讀。若順上說：阿羅漢、辟支佛觀察解脫四智究竟，即是說明二乘解脫知見的內容，自覺於四諦智得究竟。若順下說：究竟得蘇息處，即明究竟涅槃。息即休息，蘇即蘇醒，蘇息處，意指從生死中得解脫而有的自在，也即是涅槃。《法華經》火宅喻說：諸兒為得車乘玩好，出於火宅，露地而坐，即是此意。經中雖曾這樣說，但這當然也「是如來方便有餘不了義說」。方便說，對真實說，是權巧方便的假說。如來說法，有有餘意無餘意二類。有餘意說，不能如語文的表面作解，因為這是或約少分，或約特殊等而說。無餘意說，即可如所說解義，更無餘意。有餘意說，是方便假說；無餘意說，是究竟說。不了義說，對了義說。了，即完了，對於所說的，已經究竟顯了而無遺餘，也即是究竟徹底的意思。如說諸法無我，這是了義說；若說有有情有眾生，即是不了義說。現在說：阿羅漢、辟支佛觀察解脫四智究竟得蘇息處，這是如來的方便說非真實說；是有餘意說非無餘意說，是不了義說非了義說。

癸二 別釋權實義

子一 約分段生死通昔說

丑一 別說二死

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

通釋上來所說的方便說，從二種生死去說明：平常說了生死，其實「有二種死」。一般都稱為二種生死，本經但說死。可作如此釋：從生到死，一般都特別感到老死的恐怖，所以這裡但約二種死說。「二」種死是：「分段死、不思議變易死」。分段死，即如我們的生死，三事和合結生名生，生了

以後經數十百年，壽暖識三離滅名死。死了又生，生了又死，一期一期的生死，是分為一段一段的，也可說是分位生死。這種分段生死，如一般凡夫、二乘中未證得無餘依涅槃的都是。變易生死，是沒有這分段相的。雖前後延續，無分段的生滅相，然而還在剎那不住的生滅變化著。此如生滅，一般人的分段死，如分位生滅；變易死，如剎那剎那變化的剎那生滅。一般所說的阿羅漢、辟支佛入無餘涅槃，即沒有了分段生死，而還有微細生滅的前後相續。這種微細的生死，不是凡夫、二乘所能思惟的，所以名不思議。本經解釋說：「分段死」，「謂虛偽眾生」，虛偽即虛妄，是不真實義。唐譯為相續。相續有三種：即煩惱相續、業相續、苦相續。合三相續為分段生死。凡夫而外，二乘入無餘依涅槃前，菩薩未得無生法忍前，都是分段生死。「不思議變易死」，是「阿羅漢、辟支佛、大力菩薩意生身」，一般所說的入無餘依涅槃的阿羅漢、辟支佛，即起意生身的變易生死。大力菩薩，即悲願神通自在的菩薩。阿羅漢、辟支佛、大力菩薩，這三種聖人，都還有變易生死。意生身，或譯意成身，這種身是很微妙的。意有三種作用：(一)、無礙，(二)、迅速，(三)、遍到。三種聖人所得的微妙身，如我們的意識，不受時空的限礙而迅速一樣，隨意所成，所以名意生身。意生身還是生滅變化的，一直到「究竟無上菩提」——成佛，生滅變化的意生身才沒有。因為，唯有佛地，障習都清淨了，功德都圓滿了，無欠無餘，再沒有變易的可能，所以讚佛為常恒不變清涼。

這裡，應一談意生身。一、《阿含經》中，意生身也是有的。什麼是意生身？有處約中有身說：如從人中死到傍生中受生，在這人死以後，未生畜生間，也有生死身，名中有，或稱意成身。或約色無色界身說：《阿含經》也說二種涅槃：一、有餘涅槃，二、無餘涅槃。約古典的《阿含經》義說：得不還果名有餘涅槃；得阿羅漢果，名無餘涅槃。三果聖人，上生而更不還來欲界受生，所得上界身，即名意生身。佛在世時，優陀夷與舍利弗，曾諍論意生身有色無色的問題，優陀夷硬說意生身是無色的，被佛呵斥。這樣，阿那含果得有餘涅槃，有意生身：阿羅漢果得無餘涅槃，意生身也沒有了。今《勝鬘經》略為不同：阿羅漢、辟支佛是有餘涅槃，有變易生死，名意生

身；證得無上菩提，才是無餘涅槃，無意生身。由此可知，《阿含經》中，約聲聞行者，辨有餘無餘，及意生身。而大乘同據這種舊說，而予以新的解說，約二乘果與佛果，而辨有餘無餘與意生身。所以我常說：佛法本無大小，一切是依著同一的傳說，而作不同的解說。

二、大力菩薩意生身，約菩薩位次說，這略有二說：古典的解說，如《大智度論》說：『七地菩薩捨蟲身。』他是主張七地菩薩得無生法忍的，捨蟲身即捨分段身。一般眾生的身體，是一大蟲聚。因為是蟲聚，所以有病有老有死。今七地菩薩捨蟲身而得法性生身——意生身，雖有剎那生滅，而不再有一般的病老死苦。由此，七地菩薩以前有分段生死，七地以後有變易生死的意生身。《大法鼓經》也如此說：『七種學人及七地住菩薩，猶如生酥。意生身阿羅漢辟支佛得自在力及九住十住菩薩，猶如熟酥。』前面說七種學人（小乘）及（大乘）七住地菩薩如生酥，後面又說及九住、十住菩薩，可見得意生身的阿羅漢、辟支佛，及得自在力的菩薩，即第八（住）地。這是從來有異說的，或說七地得無生忍，或說八地得無生法忍。此七地或八地以上，只有變易生死的意生身，大體還是一致。但在法相的經論中，所說又不同。如真諦譯的《無上依經》、《佛性論》，及功德賢譯的《楞伽經》，都明顯的說初地菩薩得意生身。《楞伽經》專約菩薩說有三種意生身：一、三昧樂正受意生身，指初地到六地的菩薩。二、覺法自性意生身，即七地與八地菩薩。八地的意生身，與阿羅漢、辟支佛所證的涅槃相等。三、種類俱生無作行意生身，這是九地、十地菩薩的意生身。如依此說，那麼本經名大力菩薩，應等於《楞伽經》的覺法自性意生身。此二說本有不同，然古人的會通，或依龍樹說：鈍根七地得無生法忍，利根初地得無生法忍。唯識者說：智增上菩薩，初地得意生身；悲增上菩薩，八地得意生身。

丑二 成立四智

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

上辨二種死，即為了說明過去說二乘四智究竟的意趣。所以接著說：在這「二種死中」，約「分段死」，「說阿羅漢、辟支佛智我生已盡」，並不是約變易死說的。阿羅漢、辟支佛修習聖道，能「得有餘」的「果證」，所以「說梵行已立」。二乘的聖道——梵行，能得阿羅漢的有餘果，而不能得如來的無餘果證。二乘所得的有餘果證，是「凡夫人天所不能辦」的：聲聞的「七種學人先所未作」。小乘有二：一學人，二無學人。得阿羅漢果名無學：以前有七種學人——初果向、初果、二果向、二果、三果向、三果、四果向，名學人。凡夫人天所不能辦，七種學人也還未作到，而阿羅漢、辟支佛是作到了。即約此「虛偽煩惱斷」，「說所作已辦」。虛偽煩惱，即見所斷惑八十八及修所斷惑十。依本經下文說，即斷了四住煩惱。「阿羅漢、辟支佛所斷」的四住「煩惱」，被斷除以後，「更不能受後有」，所以「說不受後有」。這樣，盡分段生死苦，斷能招分段的四住煩惱，修有餘的聖道，成辦有餘的滅諦；佛約此而說二乘得四智究竟。

子二 約無明住地論今教

丑一 標

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

阿羅漢所斷的煩惱，無力再受後有；但他所斷的煩惱，只是一分，還有煩惱沒有斷除的，還有力量再受生死。所以說：「非盡一切煩惱，亦非盡一切受生，故說不受後有。」本來，生死是苦果，生死的原因是煩惱，煩惱盡了，生死也就不了而自了。如斷樹根，樹即乾枯一樣。二乘斷分段生死，變易生死還在，這由於還有未斷的煩惱；這「煩惱，是阿羅漢、辟支佛所不能斷」的。今即從此二乘未斷的煩惱，顯示二乘有餘，而歸於究竟的一乘。

丑二 釋

寅一 約五住論不斷之惑

卯一 無明體別

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

論到二乘的煩惱未盡，先應總明煩惱頭數，才能確明二乘所不斷的是什麼。

煩惱，是煩動擾亂，使現在未來的身心，不得安隱。統而言之，「煩惱」可分為「二種」，二種是：「住地煩惱，及起煩惱」。住地，唐譯為習地，習即熏習。地有所依住與能出生的意義。如草木，從地而生，依地而住。起是現起，即顯現於現在的現行。如瘧疾，潛伏期，如住地；冷熱發作的時候，即現起。煩惱也如此，貪心或瞋心現起時，是起煩惱；有時雖不現起貪瞋，如常人的歡喜布施時，如嬰孩及熟睡無夢時，不能說他沒有煩惱，煩惱還是潛在的，這就叫住地。住地即熏習，種子；起即現行。

「住地煩惱」又可分為「四種」，即是：「見一處住地，欲愛住地，色愛住地，有愛住地」。這可約二方面說：一、約修行斷煩惱說：可分為二種，即見道所斷的，與修道所斷的。見是證見諦理。見諦時所斷的，為迷理的，即迷於真理，障礙正智的煩惱。一旦正見諦理，惑也就息滅了。然見道雖能斷迷理的煩惱，但還有未斷的——修道所斷惑；這是迷事而起的。觸境隨緣，於事相還生起種種的錯亂染著。例如鴉片，嗜好的如以為是有益的，這是顛倒是非；如了解它是毒品，不再以為好的，即顛倒想除。此如見斷的見諦所斷。可是，雖知鴉片是毒品，癮來了仍不免要吸它，這是事的染著；如修道所斷惑，要逐漸的捨除它。所以說：『理必頓悟，事則漸消。』證見的悟道，不是一切都成就了，還得從現實生活去不斷練磨（修），消除不合理的染著。二、約煩惱說，也可分二種，即屬於見的，與屬於愛的。見惑是思想的錯誤，如執我、執常等。愛是事行的染著，如貪、瞋等。今綜此二意，解釋四種住地：見一處住地，是各式各樣的見，集在見所攝的一處，而是見道時一處頓斷的。見有執著性，堅定的認為如此。《菩薩瓔珞本業經》分為七見，即我見、常見、斷見、邪見、見取見、戒禁取見、疑見，此即見道所斷的屬見的一切。《阿含經》說：斷三結，得須陀洹果；三結就是我見、戒

禁取、疑——七見的重要者。屬於愛的，又分為三種，這因為修道所斷惑，是三界分斷的：欲界的修所斷惑，色界的修所斷惑，無色界的修所斷惑。欲愛住地，即欲界的一切修所斷煩惱；色愛住地，是色界的一切修所斷煩惱；有愛住地，是無色界的一切修所斷煩惱。這都是愛所攝的，所以都名為愛。外道誤認無色界為涅槃，不知這仍在生死中，所以名為有——生死的存在愛。修所斷惑，《菩薩瓔珞本業經》中說為六種著，即貪、愛、瞋、癡、欲、慢。貪、愛、欲三，即三界愛的別名。《菩薩瓔珞本業經》所說，與一切有部的見斷八十八隨眠相合，不過開合的不同。

「此四種住地，生」起「一切」現「起」的「煩惱」。從見一處住地，生一切見的起煩惱；從欲愛住地，生一切欲愛所攝的起煩惱；從色愛住地，生色愛所攝的一切起煩惱；從有愛住地，生有愛所攝的一切起煩惱。所以起煩惱，從住地煩惱說，也應有四種。

起是什麼意思？「起者」，「剎那心剎那相應」。剎那是生而即滅的一念的別名；心是剎那剎那的，名為剎那心。煩惱剎那生起，與剎那心相應，名剎那心剎那相應。煩惱是心所，心是心王，王所是相應的。如眼識了別色境，與之相應的煩惱，也在色境上轉。心與煩惱，所緣同，行相同，同時的相應而合作，名為相應。但住地，是不與心相應的，如心起善時，並無起煩惱相應，而住地煩惱還是潛在的；它不與剎那心同緣同事。這「心不相應」的，為「無始無明住地」。

依上文說，煩惱有二種：(一)、住地，(二)、起。住地有四，從四住地生起的是起。起煩惱是心相應；心不相應的，名為無始無明住地。此無始無明住地，與四住地是同還是異？四住地，是心相應還是不相應？四住地，是住地，當然也是心不相應的。依本經所說，四住地而外，別有無始無明住地。所以一般所說的五住煩惱，實以本經所說為本。在本經譯者——求那跋陀羅所譯的《楞伽經》（卷四）中，每說『四住地無明住地』。雖對校魏唐的《楞伽經》譯本，只說四種熏習、四種地，或四種習。但依本經及《菩薩瓔珞本業經》，四住地外，應別有無始無明住地。所以依本經辨析，起煩惱有二：(一)是四住地所起的——恒沙上煩惱；(二)是無始無明住地所起的——過

恒沙上煩惱。住地煩惱也有二：(一)是四住地，(二)是無始無明住地。

佛法本源於《阿含經》、毘尼，今略為敘述。總攝一切煩惱，為見一處及三界愛——四種，為佛法共義，大乘不共說有五種。然《阿含經》及毘尼說：阿羅漢斷煩惱，但有不斷的，名為習氣。此習氣，即本經的住地。羅漢不斷習氣，辟支佛稍侵習氣，唯有佛，煩惱習氣一切斷盡。二乘不斷的習氣，在聲聞學派中，稱為不染污無知。無知即無明的別名；習氣，是極微細的無明，這與大乘的無明住地一致。龍樹說：『聲聞辟支佛習氣，於菩薩為煩惱。』聲聞學者，以為習氣是不染污的，無礙於生死的；而在大乘學者看來，習氣是微細的染污，還是要招感變易生死的。二乘不斷，而唯佛斷盡的無明，大乘學者說，菩薩在修行中，已分分漸除；佛究竟斷盡無明。所以，或分無明為十一重、二十二愚等。大乘所說的無明住地，實為根本教典所固有的，不過與聲聞學者解說不同。

又《阿含經》中說煩惱有纏與隨眠的二類；聲聞學者，大抵以為纏是心相應的，隨眠是心不相應的。心不相應的隨眠，是潛在而沒有現起的，經部師等即解說為種子或熏習。所以見一處與三界愛煩惱，約種習與現起說，即四住煩惱（隨眠）及起煩惱（纏）。這都是二乘所能斷的——四住及起；而不能斷的，是無始無明住地。本經即綜合這些教義而建立。四住的起煩惱，最明顯無諍；而習地的稱為無明，也是一般所公認的，所以本經在說到起煩惱的心相應時，即說心不相應的無明住地。而心不相應的四住地，與無明住地的起煩惱，且略而不論。天臺宗說：煩惱有見思、塵沙、無明的三惑。見思惑即四住地，塵沙惑即從無明起的過恒沙煩惱，無明惑即無明住地，這實依本經而立。然應大分為二，別分為四：一、四住地，二、無明住地。此二類各有它的起煩惱。

《菩薩瓔珞本業經》說見（七）愛（六）的四住地，以見煩惱為生得一住地，愛煩惱為作得三住地。由於無明不了一法界相，無始來即存在，名無始無明住地。依《菩薩瓔珞本業經》意，不了一法界的無明，是無始而有，極難理解。因無明而眾生起一念識，心住於緣（即成為心境相關的存在）時，即生得有見煩惱。因迷理的見惑，又起作得的愛煩惱。生得與作得，都稱

為住地，也應都有現起的。所以生得與作得，並非種子與現行，而是本性成與習所成（依現成種，種又生現）。由性成的生得，引生習成的作得。心境的相對存在時，就有生得的煩惱的存在。但此生得以前，昧然不覺而還不可說心說境時，就是無始無明住地。無始的無明，不但凡小不知，十地菩薩也不能知道究竟，唯佛能知。所以，《菩薩瓔珞本業經》的五住地，是可以假說為從無明而生得見，從見而作得愛，分為三階段的。此與本經略不同：見愛四住地，是沒有說到生得與作得，而是同有住地與現起。但此依煩惱微細根源的無始無明住地，並無不同。

卯二 無明力大

辰一 法說

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

無明住地，比於四住煩惱，力量要大得多。先法說。「此四住地」的功「力」，為「一切上煩惱依種」。上煩惱，或譯為隨煩惱。名義有通有別：約通義說：一切煩惱，都是隨逐心識而煩動惱亂的，或依隨種習而生起煩惱的，所以一切煩惱，都可名隨煩惱。約別義說：煩惱中有根本煩惱，如見、愛等，即依於分別四住的（如有部九十八隨眠等）。此外，如無慚、無愧、忿、恨、掉舉、惛沉等，是依貪等煩惱而生起的，是煩惱的分位等流，所以名隨煩惱。這裡，應約通說，依心依種習而生起的名隨煩惱，也就是前面所說的起煩惱。這一切起煩惱，以四住地煩惱為種，以四住煩惱為所依。一切起煩惱依四住地而生起，四住地的力量是很大了，但是「比無明住地」的力量，「算數譬喻所不能及」。兩相比較，或用數目——如說八分之一（八與一之比），或十六分之一（十六與一之比）等，或比喻——如說恒河沙、微塵等。無明住地的力量，比起四住地的有限力量來，是不可以用算數譬喻去較量的。「如是，無明住地」的「力」用，比「於有愛數四住地，無明住地其力最大」。在四住地中，有愛住地最勝，所以舉以例餘，數即等類的意思。這裡的無明力大義，不是約感招生死說，是從它的深細、不容易斷除、為一

切煩惱所依說。

辰二 喻說

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

次舉魔王為喻：「譬如惡魔波旬」。梵語魔羅，譯為殺者，以傷害眾生的善法為義。魔，是一切魔的通稱。波旬，是這一世界中魔王的名字，譯為極惡。惡魔波旬，是四魔中的天魔。居欲界頂，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領導者，和世間的國王一樣。魔王佔有他人的功力或變化力所得的果實，供自己享受，所以名他化自在。波旬「於他化自在天」中，最為殊勝，本經凡說六事：一、「色」殊勝，即相好莊嚴。二、「力」殊勝，即精力充足。三、「壽命」殊勝，約合人間九百二十億年。四、「眷屬」殊勝，魔子魔孫多得很。五、「眾具」殊勝，即資身物的眾多精美。六、「自在殊勝」，即神通力的自在。魔王有這六種殊勝，比其他的天子天女，是極為超勝的。魔王的殊勝，如無明住地；其他天子天女，如其餘四住地。所以說「如是，無明住地力，於有愛數四住地，其力最勝」。有愛等四住地，有力能為一切起煩惱的依種；而無明住地，不但為「恒沙等數上煩惱依」，更能「令四種煩惱久住」。恒沙等數，形容它的數多，一切起煩惱，即一切見修所斷的現行煩惱。四種煩惱，即四住地，約種習說。從無始以來延續不斷的久住，是由於無明的力量。這樣，四住地及依四住地所起的隨煩惱，都依無明住地而生起了。這如樹木的枝葉花果，依於樹幹而有的，而幹是依根而有的。所以，樹根不但為樹幹的依因，也為枝葉花果的依因。由此可見無明住地的力量之大。

本經的無明住地，即所知障；四住地及上煩惱，為煩惱障。煩惱障是以我我所執為本的，由我我所執而起貪等煩惱，由此而招三界分段生死苦。所知障，是迷於一切法空性，而不能徹了一切所知的實事實理；為一切法空智的障礙。煩惱障是人執，所知障是法執。我執必依於法執，煩惱障是依所知

障的；所知障或法執，是煩惱障或我我所執的所依，即此處無明住地為上煩惱及四種煩惱所依的意義。

辰三 結說

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

承上文而總結說：無明住地，是「阿羅漢、辟支佛智所不能斷」的。阿羅漢與辟支佛的智慧，能悟人無我，不能通達法空如來藏性，所以不能斷無明住地；這「唯如來」的大「菩提智」「所能斷」。從它的為煩惱根本說，唯如來能斷說，都可見「無明住地最為大力」。

唯如來菩提智所能斷，這含有一些問題。一、證菩提智而成佛的時候，無明住地已經斷盡了。斷此無明住地的，是菩薩最後心的金剛喻定，起如金剛的智慧，能斷無明住地。金剛喻定是無間道，成佛得菩提智是解脫道。佛菩提智現前，無明住地再也不會生起了，所以說菩提智能斷。

二、菩薩也能斷無明，這是大乘的通義。如說斷十一重無明（或斷二十二重愚）——十地各斷一分，等覺斷一分而成佛。天臺宗說四十二分無明，初住以上能斷。賢首宗說五十二分，從初信起就能斷無明了。無明住地，即是所知障，而本經說此障唯如來菩提智能斷，當知這是約究竟斷盡而得般涅槃說的。若約分斷說，初地等菩薩也能斷。如黑板上寫滿粉筆字；如揩去三、四個，這當然也是揩去了，但也可以說，黑板上的字，還沒有能揩去。其他經論，約少分斷義，說初地等菩薩能斷無明，本經約究竟斷，所以唯如來能斷。又如經論中說得阿耨多羅三藐三菩提，約究竟說，唯如來能得；若約分證說，初地菩薩也能得無上菩提。又如有處說，初地菩薩得無生法忍；有處說八地菩薩得。要知道，大乘的行位，第八地，是一特殊階段。初地以上的菩薩，雖也能證法空性，但真俗未能融通，有相與無相還相雜而起。到八地，真俗能一念並觀二諦無礙，純無相智任運而生。所以多處經中，說八地得無生忍，說八地（或七地）以上斷無明習。然有處說初地能斷能得；有處又說如來能斷能得，約究竟說，唯在如來。總之，經論雖所說不同，事實是不

會兩樣的。這也可以說：約佛法本義說，唯如來（對二乘說）能究竟斷、能圓滿覺。初期大乘說，八地即能斷能覺；後期大乘即初地能斷能覺了。然站在後期大乘的立場，可以說，約但證法空性說，在初地；約無相無功用的智境說，在八地；約究竟圓滿說，在佛地。

卯三 無明業異

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

再說明無明住地的作用不同。

「又如取緣」。即取為緣，取是四住地煩惱的總稱。佛曾總約三界見修煩惱，立為欲取、見取、戒禁取、我語取——四取。這些煩惱，都有取著境界招感生死的力用，所以統名為取。分段生死，依四住煩惱的發業潤生而感果。因煩惱所引發，而造善不善不動業，名發業。起布施等善心造善業等，也還是由煩惱間接引發的。發業而外，煩惱還有潤業而使生起的功力，如穀麥等種，播入土裡，還要灌水施肥才能抽芽。由煩惱造業；再經煩惱的滋潤熏發，才能感果。煩惱所發所潤的業，名有漏業，漏即煩惱的別名。煩惱是招感生死的助緣，「有漏業」是招感生死苦果的親「因」，由此因及緣，「而生三有」。三有是欲有色有無色有——三界報，即分段生死。煩惱有見一處住地等四名，而能感的分段生死有三：(一)造善業生欲界人天善趣，(二)不善業生三惡趣，(三)不動業生色無色界天。分段生死，有此煩惱、業、果三者，現在舉以為例說：「如是無明住地」為助「緣」，「無漏業」為親「因」，能感「生阿羅漢、辟支佛、大力菩薩三種意生身」的變易生死。甚麼是無漏業因？唯識家說：是慈悲願力等。然無漏業因並不能正感生死，所以聲聞初、二、三果，有愛住地煩惱未盡斷，如回小向大，仍由煩惱潤業。但因悲願等無漏業，熏發有漏業，能轉分段身為變異意成身，如神通延壽。如二乘

證羅漢果，入無餘涅槃，四住煩惱已盡，即不能回小向大了。然本經不應這樣說，依嘉祥大師說：如二乘不染污無知，於大乘是染污；如變易生死，對一般的有為生死而名無為生死，其實還是有為的。今稱無漏業，也對一般的有漏說，其實還是有漏業。因為阿羅漢、辟支佛所修的戒定慧業，菩薩所不共修習的悲願，都沒有究竟清淨，所以由無明為助緣，無漏業為親因，能感變易生死。由此，二乘人就是入了涅槃，也可以回小向大。《大智度論》說『有妙淨土，出過三界，阿羅漢、辟支佛生在其中』，這都足以為證。「此」阿羅漢、辟支佛、大力菩薩「三」乘「地」中，「彼三種意生身生，及無漏業生」，都是「依無明住地」而生起來的。無漏業與三種意生身，都是「有緣」而生起的，並「非無緣」。切勿以為四住煩惱已盡，有漏業無惑潤生，即沒有緣感生死了。「是故」，「三種意生身及無漏業，緣無明住地」。凡夫也有無明住地，但沒有無漏業，所以沒有意成身。等到四住地煩惱斷了，無明住地的作用，才顯發出來。如鑼鼓聲停止的時候，微小的聲音就發現了。那時，無明住地即助無漏業而感生意生身。這樣，「有愛住地數四住地，不與無明住地業同」。四住地助有漏業而感三有身，無明住地助無漏業而感意生身。所以應確切的認定「無明住地異，離四住地」而別有；這是「佛地所斷，佛菩提智所斷」，而不是阿羅漢、辟支佛、大力菩薩所能斷的。

寅二 約三人辨不斷之失

卯一 二乘無漏未盡

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

為「何」不說阿羅漢、辟支佛也斷無明住地呢？因為「阿羅漢、辟支佛斷四種住地」，無明住地不能斷，所以「無漏不盡」。漏是煩惱，有煩惱即不清淨，所以二乘的無漏，未得究竟。因為無漏不盡，所以雖修聖道，而「不得自在力」。雖證得少分滅，也「不」能「作證」。作證，即是證得涅槃，所作已辦而究竟了的意思。這三句，無漏不盡是斷集不究竟（兼攝知苦）；不得自在力是修道不究竟；不作證是證滅不究竟，所說的「無漏不盡」，

「即是」指「無明住地」而說，這顯示了二乘的無漏不究竟。

卯二 三聖智斷有餘

辰一 總說

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

「阿羅漢、辟支佛」斷分段生死，自以為是涅槃，其實未得真滅。菩薩以成佛為究竟，未成佛時，當然是不究竟的。所以二乘及「最後身菩薩」，直到成佛的前一剎那，都是「為無明住地」「所覆障」。由無明住地，蒙蔽真實，不能徹見一切法的如實性相，所以說「於彼彼法不知不覺」，不覺即不見。或知約達一切如幻法相，見約證一切法空性。菩薩雖也分得法空智，分見法空，然未圓滿未究竟，故說不知不見。經說菩薩的見法性，如隔輕紗。上明智有餘，「不」得真「知」真「見」，所以「所應斷」的，都「不斷」，斷惑而「不究竟」，此說斷有餘。不斷不究竟，是除佛以外，三乘聖者所同的。推求所以不斷不究竟的根源，即由於無明住地煩惱。

辰二 別說

巳一 約三事明有餘

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

再分別的說。先說三事有餘：「以不斷」無明住地，故「名有餘過解脫」。過患——煩惱的解脫，是不究竟的，所以僅是有餘解脫，「非離一切過」的無餘「解脫」。過患沒有能究竟解脫，所以離惑所顯的真法性，如二乘但見我空真如，大力菩薩見一分法空真如而不徹底，都不夠清淨，僅「名有餘清淨，非一切清淨」。唯佛證得最清淨法界，才是無餘清淨。阿羅漢、辟支佛的戒定慧功德，菩薩的悲願六度功德，都未究竟，所以「名成就有餘功德，非一切功德」。此中，解脫約解脫德說，清淨約法身德說，功德約般若德說；三聖都是有餘而非究竟的。

巳二 約四事明有餘

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

這樣，因為阿羅漢、辟支佛及大力菩薩，「成就有餘解脫，有餘清淨，有餘功德」，所以，能知苦而只能「知有餘苦」；能斷集——煩惱，而只能「斷有餘集」；能證涅槃——滅，然只能「證有餘滅」；雖也修聖道，而只能「修有餘道」。阿羅漢、辟支佛及大力菩薩，於知斷證修的四諦事中，都是有餘，即根源於無明住地的不斷。

辰三 結說

是名得少分涅槃；得少分涅槃者，名向涅槃界。

從上智斷有餘，三事有餘，四事有餘，可知阿羅漢、辟支佛的證得涅槃，僅「得少分涅槃」。「得少分涅槃」，所以「名向涅槃界」，不是到達究竟涅槃，不過在到涅槃的路上，走向涅槃界而已。所以前面說：『離涅槃界遠』。二乘的涅槃非真，所以經文結示二乘是向涅槃界；菩薩未得般涅槃，是共明的事實，所以略而不論。

卯三 如來乃為究竟

辰一 明常住涅槃

巳一 約四事明

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

以下，對二乘有餘而說如來究竟。先示常住涅槃的德相，為如來所得。上來說，二乘（與菩薩）不知不見不斷，所以三德、四諦都是有餘的，不是究竟涅槃。反之，「若」能遍「知」三界內外的「一切」——分段、變易生死——「苦」，「斷」四住及無明住的「一切」煩惱——「集」；「證」三界內外的「一切」有漏離繫「滅」；「修」三乘共及大乘不共的「一切」聖「道」。如這樣，才能得究竟常住的涅槃。世，有遷流變化的意義，凡墮在遷流變化中的，就名世間。世間即是無常的。壞就是死。也可以說：壞是分位的突變的分段死，所以說「無常壞世間」。病是漸變的變易死，所以說「

無常病世間」。離此分位的、剎那的二種無常，就「得」究竟「常住」的「涅槃」，在這涅槃界中，不生不滅，再也沒有無常的轉變。能達到這樣的常住涅槃，就可以「於無覆護世間」「為護」，於「無依世間」「為依」了。覆是覆蔽，護是保護，依是依止。世間有情的所以無覆無護無依，就因為一切在不息的變化中，沒有究竟的歸宿處，也就沒有究竟的安隱。如證得常住涅槃，即得究竟的歸宿，身心絕對的安樂，再也沒有恐怖了。如風雨中得到蔭覆，危難中得到保護，孤苦零丁時得到依止處。但這不是說佛為眾生的依護，是說常住涅槃為無常世間的依怙。《阿含經》中，每喻涅槃為覆、為依、為護、為洲、為舍宅等，都是約離一切生死怖畏而說。世間是無常的，無常即是苦，所以經中常說：『我以一切行無常故，說三界是苦。』涅槃是常住的，離無常的壞病，即離苦而得究竟的安隱了！

巳二 約三事明

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

這可說是為常住涅槃下一注解。四事圓滿的涅槃，為什麼是常住的？「法無優劣故得涅槃」，是總說。一切法的本性，是平等而無優劣的，如《金剛經》說：『是法平等，無有高下。』一般說的大乘優，小乘劣，一乘優，三乘劣，淺深高下，都是為了眾生轉迷成悟所作的施設，如直論一切法性，法性是平等的，有什麼優劣可說？此優彼劣就是相對法，非不二法。法法平等，是本來如此的。因為法法本來如此，所以能證得此無優劣的平等性，就能實現常住涅槃。如有優劣，即有無常變化，即不是涅槃了。由於一切法的本來平等，所以能證的「智慧」也就平「等」，稱為平等大慧。平等有普遍的意思，智慧達一切法平等，遍一切法而轉，所以有平等智。以此平等大慧，斷一切煩惱過失，得大解脫自在，所以「解脫」也是平「等」的。約智證離垢所顯的「清淨」法界說，雖隨智而似有分滿，而實本性清淨，也是平「等」的。智慧等是般若德，解脫等是解脫德，清淨等是法身德。從此三德的平等，顯得大般涅槃的常住究竟，所以《大般涅槃經》說：涅槃是三德秘藏。這三德的平等，從法性平等無優劣而顯。所以在無二的法性中，一切智慧、

一切解脫、一切清淨都圓融不二、不即不離、相攝相入，而名大般涅槃。三德一一是絕對究竟不二的，所以如伊三點，不一不異，不縱不橫（《寶性論》引此文，明智慧解脫法界的不離）。「是故，涅槃」是「一味等味」的，即所「謂解脫味」。一即不二，等即平等。不二平等，也即是圓滿究竟。味，顯涅槃是安樂自在的。一切聖者，以證得此法味為究竟；究竟，即是平等不二。如江湖河池的水，一經流入大海，即成同一鹹味。眾生流轉生死時，千差萬別；到得究竟涅槃，唯一平等的解脫味；涅槃即在此解脫上顯出。這本為《阿含經》舊說，但今從般若、解脫、法身的三德平等，以明涅槃的一味等味。顯示了究竟常住的涅槃，非二乘所見的灰身泯智可比。

辰二 明無餘斷惑

巳一 不斷之過失

午一 總說

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

上文出究竟涅槃體相；但無明住地不斷，即不能證得，要無餘斷惑的佛地，才能圓成。所以說：「若無明住地不斷、不究竟」的話，就「不」能「得一味等味」的「明解脫味」。明就是般若。前文說解脫味，依《寶性論》所引，也是明解脫味。本來，涅槃是不二而備三德的，所以或簡說解脫；或說般若（明）解脫；或詳說般若、解脫、法身，意義並無不同。「無明住地」如「不斷、不究竟」，因為它是煩惱根本，所以「過恒」河「沙等」的煩惱——「所應斷法」，也就「不斷」了。如「過恒沙等所應斷」的煩惱「法」，「不」能究竟「斷」的話，那「過恒」河「沙」數的一切功德「法」，「應」該「得」的也就「不」能「得」，「應」該「證」的也就「不」能「證」。應得不得的是無量道；應證不證的是無量滅。煩惱與道是相違的，道修成了，煩惱就滅；煩惱起了，道就不能修得。又煩惱與滅，也是相違的，證滅必然斷煩惱；煩惱不斷，即不能證滅。所以，這裡總括的說：無明不究竟斷

，就不能斷一切煩惱，也不能得一切（道與滅）功德。

午二 別說

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

這裡別說不斷的過失，且重在煩惱滋生一邊。

「無明住地」含攝一切微細的所知障種，煩惱習氣，故稱為「積聚」。經論說阿賴耶無始來為一切過患所積集；說阿賴耶為過失聚，也與此意相同。過失聚的無明住地，「生一切修道斷煩惱上煩惱」。這句話，可這樣的解說：生一切修道斷煩惱——上煩惱。簡單的說，生起一切隨煩惱；這一切隨煩惱，為修道所斷的（唐譯缺『修道斷煩惱』句）。此中說的修道斷，並非與見道所斷相對的修道所斷，是泛指道諦應修的修道。修道與隨煩惱相違，有隨煩惱，即障修道；修道即能斷此隨煩惱。約別義說，今不論一般凡夫所有的煩惱；然二乘聖者，得無漏道，而有根障、定障，不能得佛一樣的深定、大智。聲聞學者稱此為不染污無知，今即說為從無明住地所起的隨煩惱，使二乘及菩薩的修道不得究竟圓滿、不得無餘清淨。這種障於修道，而為大乘不共修道斷的，即所知障。

「彼生心上煩惱」下，共有十一句。彼，即無明住地，上煩惱是隨煩惱。心上煩惱，是障心的煩惱。或可說：心本性淨，修道時，障於自性心而不得究竟淨的煩惱。心上煩惱，為總說，因為一切隨煩惱都是隨逐心而為煩動惱亂的。其他十句為別，解義也准前可知。「止」為奢摩他，是寂靜的意思。繫心一處而不散動，名止。「觀」為毘鉢舍那，即分別觀察。止觀與定慧略同，然古德說『止觀定慧之根』，即止觀重在初修。禪與正受，都是修止所成的定。「禪」那譯為靜慮，指色界四靜慮的根本定說。「正受」，梵語為三摩跋提，或譯為等至，指四無色定及滅受想定說。方便與智，都是修觀所

成的智慧。「方便」，梵語漚和，即是智慧的善巧；「智」即般若。二者的不同是：達諸法真性的是智，了差別事相的是方便。般若又名根本智或如理智，方便又名後得智或如量智。「果」指聲聞果、辟支佛果，以及菩薩的分證果，以道及滅——功德為體。「得」約能證能得的得說。也可說：果是道果，得是滅得。「力」是十力，「無畏」是四無所畏，然菩薩也有十力等。如所說的十一種上煩惱，都是屬於修道的，與定慧修證有關，所以不妨說為修道所斷上煩惱。這修道的「過恒沙等上煩惱」，不是二乘果智及菩薩因智所能斷的，唯有「如來」一念相應的大「菩提智所斷」。這「一切」，「皆」是「依」於「無明住地之所建立」的；「一切上煩惱」的現「起」，無不是「因」於「無明住地，緣」於「無明住地」。總結這一切隨煩惱的根源，以顯示不斷無明的無邊過失。《大樹緊那羅王經》說：緊那羅王會作樂，大迦葉聽了他的音樂，不期然的歡喜得起舞。天冠菩薩見了，便對迦葉說：你是世尊的尊德上座，怎麼聽了音樂，喜躍得如小兒一樣？迦葉說：我是聲聞，對三界的五欲雖能不染著，但對大乘微妙功德還不能無染。這可作為二乘所知障習現行的明證。所以，二乘斷三界內的煩惱障，而於大乘無漏功德，還有隨煩惱現行，古人或稱之為界外煩惱。

「世尊！於此起煩惱」，這是呼應前文，結示無明住地與起煩惱的差別。上文，初說住地煩惱有四，次說生起煩惱，四住地及四起煩惱，為二乘所斷的；而接著對論起煩惱與無明住地的差別——心相應、心不相應。此中說無明住地及生起過恒沙上煩惱，為如來菩提智所斷，而為二乘所不斷的。接著也對論起煩惱與無明住地的別異。文義影顯，實因為初期佛法，但明四住煩惱及四起煩惱。次於四住中，別出甚深細的無明住地；從此而又出過恒沙的起煩惱。《阿含經》時舉煩惱為見、愛、無明。五住地說，似即偏據此特勝義，以二乘見道斷為見，二乘修道斷為（三）愛，以如來究竟斷盡的為無明。

巳二 能斷之功德

午一 一切悉斷

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

說明無明住地斷而一切斷，先承前依無明而建立說起。「過於恒」河「沙」等，而為「如來菩提智所應斷」的煩惱「法，一切皆是無明住地所持所建立」的。建立，是安立的意思，持是持續不失的意思。接著，舉喻說，「譬如」穀麥等「一切種子，皆」是「依」於大「地」而出「生」而「建立」而「增長」的。所以反過來說，「若地壞」了，從「彼」所生的種子、芽、莖等，也就「隨」而失「壞」了。「如是」下，合法。「過恒沙等如來菩提智所應斷」的上煩惱「法」，既然「一切」都是「依」於「無明住地」所「生」起所「建立」所「增長」，那麼，「若無明住地」究竟「斷」了，從它所生起的「過恒沙等如來菩提智所應斷法」，自然也就「隨」之「斷」盡了。三乘所以不能斷一切起煩惱，即因未斷此無明住地。

午二 一切悉證

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

上說二乘及菩薩，為無明住地所覆而不知不斷，因此三事有餘，四事有餘。現在反過來，先說能斷才能見：「如是一切」住地「煩惱」及現起的「上煩惱」，假使能「斷」了，那麼，也就能證得「過恒沙等如來所得」的「一切諸」功德「法」。二乘及最後身菩薩，為無明住地所覆障，所以於一切法不能如實知覺；如來斷盡了，所以於一切法「通達無礙」，得「一切智見」，無所不知，無所不見，成就一切種智。

次說三事無餘：「離一切過惡」，即一切解脫；「得一切功德」，即一切功德（般若）；「法王法主而得自在，證一切法自在之地」，即一切清淨

——法身德。王是自由自在；佛於一切法得自在，所以名為法王。主是作得主，佛能轉一切法，一切法隨佛轉，所以名為法主。如於一切法不得清淨，被煩惱所繫縛，即不能為法主法王了。一切法自在地，是佛地，或稱為涅槃山，或說為寶所。法身有二義：約法性說，名一切清淨。得最清淨法界，由於具一切功德，離一切煩惱所顯，所以法身又即是白法所成身，功德聚名法身。離縛而成一切功德，法身即一切自在義。

次說四事究竟：「如來應等正覺」，能如上所說的，圓證三德大般涅槃，所以能真「正」的作大「師子吼：我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。這就是一切苦盡，一切集斷，一切道修，一切滅證的四事圓滿。三德為佛內證功德，表示出來，就是宣說我生已盡等。「是故」，「世尊以師子吼，依於了義一向記說」，總結如來的究竟。唯是佛，才能一向肯定的作此了義徹底的宣說。阿羅漢，雖也如此說，其實是少分的，不了義的，還須要解說。上來，廣明二乘的三事、四事不究竟，佛的三事、四事究竟，根本在無明住地的斷與不斷；不斷無明住地，有變易生死、恒沙煩惱，不具一切功德；斷無明住地，就沒有變易生死，斷過恒沙上煩惱，得一切功德。無明住地是所知障，是聲聞學者所稱為不染污無知的。依此而明二乘的不究竟，似乎二乘學者也非承認不可。

壬三 結成

癸一 開大小二途

子一 標

世尊！不受後有智有二種。

二乘有生死怖畏，所說的四智是方便說，所以現在結歸究竟，會二乘入一乘。

前說智有四種：我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。這且以不受後有——盡一切煩惱，盡一切受生功能為例。聖者證得聖果，有自證智，能知以後更不受後有。然「不受後有智有二種」：一、如來智，二、二乘智。

子二 釋

丑一 如來不受後有智

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

依前所標而解釋，先明如來的不受後有智。「如來以無上調御降伏四魔」。調御，如野馬野象，性情□戾，要經過調伏訓練，才可駕御。眾生的煩惱，也暴戾難伏，須以佛法修持，才能降伏。在聖者的調御煩惱中，佛是無上的調御者：自離煩惱而得究竟，是自調伏；又能為調御師，教化弟子，是調伏他。由於如來能無上調御煩惱，離一切過患，所以能降伏四魔。四魔是：(一)、煩惱魔，這是眾生心中的魔，由此障礙一切功德善法。(二)、五蘊魔，眾生的有漏身心，雜染不淨，即是魔。有身即為饑渴冷暖等所困惱，有心即起種種煩惱。(三)、死魔，發心修行，每因無常到來，使善法不得成就，故稱死為魔。也可說：死為大苦惱事，所以是魔。(四)、天魔，即他化自在天。前三魔，即眾生自己的有漏身心，後一才是外來的。現在，佛斷盡一切煩惱，即降伏煩惱魔。得法身，即降伏蘊魔。清淨法身，無為常住，即降伏死魔。得不動三昧，神通自在，即降伏天魔。四魔都降伏了，所以如來超「出一切世間」。若屬世間，即落於魔數。以佛超出了世間，所以「為一切眾生」「所瞻仰」。一切眾生，歸依於佛，以佛為崇仰的典型，而發心以求成佛。上約累無不寂的解脫德說。以出離一切過患，即「得不思議法身。於一切爾焰（所知境）地」，「得無礙」而於「法自在」。佛於因地廣大修行，故果得成就無邊智慧。如此，即達到究竟，「於上更無所作」。一切功德圓滿，一切境界通達，一切過患消除，所以更無所作事了。此時，住於佛果的「無所得地」，離一切戲論妄想分別。在所證的功德中，有「十力勇猛」，十力即處非處智力乃至漏盡智力，佛具足十力功德，而無所不能，故稱勇猛。又得「昇於第一無上無畏之地」，這是遠離一切生死怖畏的涅槃地。也可以說：無畏即四無所畏。於自所證所說法，決不為他所指責，能自信而無所怖畏。從如來以無上調御到一切眾生所瞻仰，是解脫德，明過無不盡；從於一切爾

焰地到昇於第一無上無畏之地，是般若德，明德無不圓。二者間的得不思議法身句，是法身德。以不思議的法身，是由過無不盡，德無不圓所成。累無不盡，所以得法身；法身即一切功德所成就。這三德無餘圓滿的如來，於「一切爾焰」境，以「無礙智」去「觀」察，「不由於他」，而起自知自證的「不受後有智」。自證知五住煩惱斷盡，再不能感二種生死，所以能作「師子吼」：我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。

丑二 二乘不受後有智

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

經中又說阿羅漢、辟支佛得不受後有智，這是約「阿羅漢、辟支佛度」分段「生死畏」而說的。二乘從「次第」的修行中，「得解脫樂」果。約見諦說：先見苦諦，次見集諦，次見滅諦，次見道諦。約斷煩惱說：先斷見一處住地，次斷欲愛住地，再色愛住地，有愛住地。約證果說，先證初果，次證二果，再三果、四果。二乘這樣的次第修證，也能得解脫樂，離生老死怖。得解脫樂時，「作是念：我離生死恐怖，不受生死苦」。離生死恐怖，約現法心得安樂說；不受生死苦，約當來不感苦果說。又前句明盡智，次句明無生智。二乘於金剛喻定斷四住煩惱，於下一念得盡智，知生死已了。次念得無生智，知後不再生。「阿羅漢、辟支佛」這樣的「觀察時」，由盡智無生智現前，能「觀第一蘇息處——涅槃地」，自覺已「得不受後有」。因此，二乘也名得不受後有智。總之，二乘雖但斷四住，但度分段，也確有不受後有的證智，然與如來所得是不同的。

癸二 入一乘究竟

子一 會入一乘

世尊！彼先所得地，不愚於法，不由於他，亦自知得有餘地，必當得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？聲聞、緣覺乘，皆入大乘；大乘者，即是佛乘，是故三乘即是一乘。

前明如來與二乘，都有不受後有智，即在說明二乘智的不究竟；不究竟，所以終於要回入大乘，結成一乘的究竟。

「彼」二乘人「先」來「所得」的境「地」，決不執小乘而拒大乘，對如來所說的正法——唯以一佛乘化眾生，是能明白的，所以「不愚於法」。因此，阿羅漢、辟支佛也是「不由於他」的，從自己所知所證中，「自知」所「得」的還是「有餘地」，自知將來「必當得阿耨多羅三藐三菩提」。二乘自知有餘，與上說二乘能得不受後有智，似乎相矛盾！其實不然。依《法華經》說，舍利弗等得阿羅漢果，從前是曾從佛發過菩提心的。在初受佛化時，發菩提心，求成佛道，都是不愚於法的。依此說，先所得地，即過去從佛發菩提心的因地。本經下文也說『三乘初業，不愚於法，於彼義當覺當得』。依《般若經》等說，先所得地，即三乘所證的境地。經說：阿羅漢與辟支佛的智德、斷德，都是菩薩無生法忍。所以論到誰能信受甚深般若波羅蜜時，即說見諦——即初果，及阿羅漢，是能信受的。若不能信受，《法華經》說，他們是未得謂得的增上慢人。所以，如後世小乘學者，否認大乘，這正可以證明他們，並沒有自證的覺境。無論依《法華經》的過去因地，或依《般若經》的現在證地，二乘都自知是不究竟的，能深信大乘成佛法門的。然見道證果而住於二乘果，未能進學大乘，確乎也是有的。如舍利弗、目犍連等，在法華會前，不知道自己也是菩薩。許多經裡，都說阿羅漢對於大乘成佛法門感到高妙，而痛惜自己但求得阿羅漢果。依《法華經》說，發過菩提心，而中間退失了，佛即以方便教化攝引他們，所以不知自己是菩薩。然二乘證智，既自以為所作已辦，同時又從自證的見地，覺得應有平等一味的果證。如舍利弗說：『我等同入（一）法性，云何如來以小乘法而見濟度？』二乘知道同入一法性，雖不敢說出來，內心上是應有此感覺的。因此，列席於大乘法會，甚至還會為菩薩說般若大乘。一經佛為他們說『汝等所行是菩薩道』，就恍然自悟，回小向大了。阿羅漢果，證得無二無別的法性，為什麼不求趣大乘呢？這因為，一類厭離根性，對於三界生死，視同牢獄怨家，一向求於解脫安樂。所以外厭生死，內求定樂，重於禪定（樂）的修習。等到深入禪定，受解脫樂時，也覺得大可安然無憂，不能進一步的趣入大乘。

這也有二類：一、現生即因佛說法，回小向大。二、深味定樂的，墮無為坑，一時轉不出來。經過若干時間，從三昧樂中起，如醉酒的人蘇醒一樣。這時，自己即會覺得煩惱、業、苦，都還是有餘的。這就一定會從佛聞法，回心向大。如《法華經》說：『我滅度後，復有弟子，不聞是經，不知不覺菩薩所行，自於所得功德生滅度想，當入涅槃。我於餘國作佛，更有異名。是人雖生滅度之想，入於涅槃，而於彼土求佛智慧，得聞是經，唯以佛乘而得滅度。』所以阿羅漢、辟支佛的先所得地，都是不愚於法的，二乘人終究會自己知道是有餘的。

二乘自知所證的不究竟，要進一步的求證佛果。「何以」必然會如此？因「聲聞、緣覺乘，皆入大乘」。如攝受正法章所說，二乘法從大乘法所出生；二乘法即大乘法的少分，即大乘的初因。所以聲聞、緣覺乘，無不回歸於大乘。「大乘」，以成佛為目的，故約所證的佛果說，「即是佛乘」。這樣，雖說有「三乘」，其實「即是一乘」。《楞伽經》也說：說有聲聞、緣覺、菩薩三乘種姓，說有三乘差別，是為初學者而施設的。證入無差別法性，都無所得，即知三乘即是一乘。

子二 普攝眾德

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

大乘經部類不同，都有它的重心論題。其實，這些大乘經所示的不同論題，如真實的解了它，都是一致的。如《法華經》專說一乘，《大涅槃經》特明涅槃，《般若經》廣談般若，《華嚴經》說法界，《大集經》說三昧，《金剛經》說無上正等菩提等。如不悟體一名異，就會隨文偏執，不能融會。依本經說，佛法即是一乘，此一乘即通菩提涅槃等。所以說：「得一乘」即「得阿耨多羅三藐三菩提」；得「阿耨多羅三藐三菩提」，「即是涅槃界」；得「涅槃界」，「即是如來法身」。一乘、無上正等覺、涅槃界、如來法身，這四名的內容，是一致的。《大智度論》引羅睺羅跋陀羅〈讚般若波羅蜜偈〉也說：『般若是一法，隨機立異名。』依此義，天臺宗五重玄義出體

時，必以該經的重要論題為體，並會通其他的同體異名。然體雖一，約義不同，所以安立不同名字。如一乘，約唯一無二，而由此運載成佛說；阿耨多羅三藐三菩提，約如來的智德說；涅槃，約斷德說；法身，約清淨功德所顯說。雖隨名異說，而這些德性，一切都是該攝圓滿的。

子三 顯示究竟

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

上說一乘即無上菩提、涅槃界，即是如來法身。現在說，法身與一乘，不但相即，而且是究竟的。從法身說，一切眾生所本具，但沒有圓滿顯發。如來的法身，名究竟法身，以無邊功德為莊嚴，所以說「得究竟法身」。究竟法身，約果德說，所以即「究竟一乘」。一乘，也是約唯一佛果說。大乘，重於菩薩的因行；一乘，著重於佛的究竟果德。如《法華經》所說：『佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴，以此度眾生。』即是大乘與一乘同一，並約佛德說。此下，是究竟法身的解說。「無異如來，無異法身」。《金剛經》說：『如來者，即諸法如義。』如來與法身，無二無別。一切眾生本具法身，體如而來，能究竟顯了法身，所以說「如來即法身」。法身是如此的，所以「得究竟法身」，「則究竟一乘」。什麼是「究竟」？究竟「即是無邊不斷」的意思。不斷，是常住無盡義。約時間說，是豎窮三際。無邊，約周遍無際——無有分限說；約空間說，是橫遍十方。徹始徹終，徹內徹外；又無始無終，無中無邊，這即是究竟的意義。大乘經說涅槃、法身、般若等，都是盡虛空遍法界盡未來的。此外，沒有相對的，這才達到究竟圓滿的地步。

辛二 如來為常住歸依

壬一 抉擇三歸

癸一 明如來是歸依

上說二乘有生死怖畏，此下說如來為常住歸依。歸依三寶，這是大家都知道的，但究竟歸依處，還需要抉擇。有情的所以求歸依，是由於心中有怖

畏，得不到究竟安隱。那麼所歸依的，當然要究竟才是。佛法僧三寶中，僧即學佛大眾；法即佛所說而學眾依著奉行的道。然修學者也有是有漏的，有恐怖的；法，也有有漏法，不究竟法，這怎麼可為歸依？所以，大小乘中，都各有抉擇的。有的聲聞學者說：歸依佛是歸依佛的無漏功德；歸依僧，是歸依有學無學人所有的無漏功德；歸依法即是涅槃——擇滅，解脫涅槃法是可歸依處。本經所說不同：法指向涅槃的道，道是有為法，有生滅法；僧是三乘眾，還沒有究竟成佛；這怎可為歸依？唯有證得究竟涅槃的佛陀，才是真歸依處。滅諦——涅槃，聲聞學者及一切空相應的經論，都說是法寶。但本經極力顯揚佛果的功德，以此滅為第一義滅，而屬於如來所證所顯，所以唯如來為歸依。這是本經的特色！

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

承上文的如來究竟，是無邊不斷，所以接著說：「如來」是「無有」過去、現在、未來「限齊時住」的。限齊是分限，即有界限的。如來沒有時限可說，這即是常住的。「如來應等正覺」，又是「後際等住」，即盡未來際住的。所以《法華經》說：如來壽量如微塵不可盡，『壽命無量阿僧祇劫，常住不滅』。或以為佛入涅槃，即息化而不再化度世間。而大乘說，成佛證大涅槃，是盡未來際常在的。常住，是超越於時間性的。而起用於時間中的，是無盡——恒。同時「如來」有「無限齊」的「大悲」心，不是為某一世界某一類有情，而是於一切眾生起大悲；悲是拔苦的心行。內有無限大悲心，所表現出來的，就是「無」有「限齊」的悲事，「安慰世間」眾生，這即是無限的悲心與悲行。上來直明如來真相，所以如說有「無限大悲」，能「無限安慰世間」的；那他即使沒有明說如來，而「作」如「是說」的，也可說「是」「善說如來」了。「若復」有人這樣「說」：盡未來際的「無盡法」、超越時限的「常住法」，能為「一切世間」「所歸依」的，那他雖不直說

如來，也是恰到好處，「名」為「善說如來」了。「是故」，能「於未度」未脫的「世間，無依」無護的「世間」，能盡未來際——「與後際等」的「作無盡」的「歸依」，及「常住」的「歸依者」，那就是說「如來應等正覺」。佛果所有的功德，今不攝屬道諦，攝屬於常住涅槃的滅諦，為滅諦所有的一切德用，如來攝得無漏無為的常住體用，所以唯佛為歸依處。

癸二 辨法僧是歸依

子一 約世俗簡非

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

法僧是不是歸依處？到底法與僧是什麼？「法」，「即是」佛所「說」的「一乘道」，法為佛所說的修行方法，是道諦。佛說道法的目的，本是但為『開示悟入佛之知見』，為了成佛證大涅槃，所以是一乘道。雖有時說為三乘道，但這是方便說，實際只有一乘道。所以說：『汝等所行是菩薩道。』「僧」呢，即「是三乘眾」。佛為適應世間初機，說有三乘法；依此修行，有聲聞、緣覺、菩薩的三乘眾。僧是和合義，即三乘學眾，同以證入涅槃為理和的。「此」法僧的「二歸依，非」是「究竟」的「歸依」，只可「名」為「少分」的、相對的「歸依」。「何以」這樣說？佛「說一乘道法」，是因行；目的是為「得究竟法身，於」證得究竟法身的果德「上，更無說一乘法事」。如從這邊，過到河的那邊，需要渡船。但船不是目的，到了河的那邊，船也就用不著了。所以有說：『渡河須用筏，到岸不須船。』道是方法，非究竟的目的處，所以這不是究竟歸依處。「三乘」聖「眾」，雖說得道得解脫，但還「有恐怖」，還要「歸依如來」，「求」得「出」離生死，而「修學」一乘道，「向阿耨多羅三藐三菩提」前進。自己依於別人，怎能為別人歸依？「是故」法與僧「二」歸「依，非究竟」歸「依，是有限」的、少分的歸「依」。不依一乘道，不成究竟佛，所以一乘道也是少分歸依處。

三乘眾是隨佛修學的，學佛者要有同參師友，所以也可歸依。經說：歸依僧，僧如護病者。約此義，三乘眾也可說有限歸依。但這都不是究竟歸依處，都不合於常住無盡、無限大悲安慰的定義。

子二 約勝義會歸

丑一 奪

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

於究竟的第一義諦中，會三歸依為一歸依。先遮奪。「若有眾生」，因「如來」的神通、教化，而對佛生起尊敬心，不生我慢固執，名為「調伏」。被調伏的眾生，「歸依如來」，聽佛說法，「得」到佛「法」的「津澤」。如破裂的瓦罐，油液從裂縫中潤出，名津澤。得法津澤，就是從佛得到法的氣分，得佛的法味。得法味，所以「生」起「信」仰愛「樂心」來。所以，「歸依」於「法」及依法而修的「僧」，「是二歸依」，從根本的歸依如來而來。這樣，「非此二」是真「歸依」處，說歸依法與僧，實「是歸依」於「如來」。

丑二 會

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

那麼，法僧都不是歸依處嗎？不！也可說為歸依的。因為，「歸依」最勝「第一義」諦，即「是歸依如來」，歸依常住大悲的如來，並非歸依現生現滅的化相。第一義諦，指如來不可思議微妙常住的真體，所以也不是歸依世俗的如來。從如來即第一義說，「此」法僧「二歸依」的「第一義」諦，也即「是究竟歸依如來」了。就世俗相說，三乘眾有恐怖，不是究竟歸依處。然約第一義說，三乘眾同有如來藏性，與如來不二。一乘道法也如此，法法不離法性，不離第一義如來藏性。這可見，法、僧二歸依的第一義，就是歸依如來，法、僧也即有可歸依的真義了。如來是圓滿成就第一義的；法道，是不離第一義，而還在修行的過程中；三乘眾雖沒有究竟成就，而不離第一

義如來藏性。如黃金是金，金礦呢？就現象還不是真金，但經鍊淨後，就顯現真金。不可說這是金，那不是金，應說礦藏的本質，也就是金。所以約第一義說，法、僧也是歸依處，也是等於歸依如來。這意思說：約歸依第一義說，「無」別「異」所歸的「如來」，也「無」別「異」的法、僧「二歸依」，二在第一義諦中，是平等無別的，所以歸依「如來」，「即」是「三歸依」。

依此，歸依佛法僧三，實即歸依眾生自己。佛法與外道的不同，也就在此。外道要歸依一外在的神；佛法歸依三寶，或歸依如來，而同是本身所具有的，本具如來藏性，即真歸依處。依此修行為僧；以此為修行，即法；修行圓滿成就，就是佛。所以，一切眾生本具如來藏性；歸依三寶，無非依如來藏性為本，而使其顯發出來，達到究竟。

壬二 會入一乘

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

歸依中，說到一乘道，即依此顯示三乘的會入一乘。佛「何」「故」「說一乘道」？約一乘的教意說：這是「如來」的「四無畏成就」，所作的「師子吼說」——決定了義說，即是契理的真實法門。又是「如來隨」順「彼」眾生「所欲」的「方便說」，即是應機的善巧法門。佛法不但要契理，還要契機。一乘是究竟的，但因眾生不能接受，不能一概的宣說一乘。不能不為實施權而說三乘。如三乘學者，有可會歸的機宜，這才稱機而說一乘。所以說一乘，是師子吼說，也是方便說。本經名為師子吼一乘大方便，就是一乘道教的契理與契機。約一乘的教義說，一乘「即是大乘，無有」究竟的「三乘」。如《法華經》中，長者引子出火宅時，說有三車，等到出來時，唯一大白牛車。「三乘」，從唯一大乘所出生，所以又會「入於一乘」。這裡所說的「一乘」，「即」是「第一義乘」，即法身如來藏甚深不可思議的常德。

上來，主要的說明：二乘有恐怖，如來是歸依；宣說一乘道果。

戊二 如來境智

己一 略說

庚一 明聖智

辛一 上上智

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

如來境智，即從如來果德中，著重於智慧與諦理的論究。如來的智慧，所證悟的諦理，也得從不同於聲聞、緣覺的智慧與諦理去說明。先略明聖智，次明聖諦。於明聖智中，先說上上智。

「聲聞、緣覺初觀聖諦」，聖諦，即聖人所成就諦，即真諦、第一義諦，諦是如實不顛倒的意思。聲聞、緣覺初觀聖諦，初觀即第一類的觀聖諦智，與如來的第二類觀聖諦智不同。聲聞、緣覺的觀聖諦智，是「以」第「一」類聖「智斷諸住地」——四住地；又「以」第「一智」成辦「四」事——「斷」集、「知」苦、修習道諦「功德」、及「作證」滅諦涅槃。依聲聞、緣覺的第一智，也能「善知此四」諦「法義」。但這不過是聲聞、緣覺的聖諦智，斷四住煩惱，於四諦能知斷證修而已，不是究竟的！因為「無有」第二類的「出世間上上智」。出世間智是通於聲聞、緣覺的；出世間上上智，即如來智。所以聲聞、緣覺是「四智漸至」的，先生苦諦智，再生集諦智、滅諦智、道諦智。又是「四緣漸至」的，先緣苦知苦，再漸緣集、滅、道諦。聲聞、緣覺無論是斷煩惱、生智慧、證諦理，都是漸次的，所以沒有出世間上上智。如來所得出世間上上智，無論是斷煩惱、生智慧、證諦理，都是「無漸至法」，換句話說，是頓的，是頓起佛智、頓證諦理、頓斷無明住地煩惱的。這樣沒有漸次的頓智，才「是出世間上上智」。

漸斷漸知與頓斷頓知，這是佛法中的大問題。在小乘學派中，如說一切有、經部、犢子部等，是主張漸見四諦而漸證。大眾、分別說系，如法藏部等，是主張頓見滅諦而頓證的。在頓見者看來，初學者雖有苦集滅道的次第漸觀的修習，但論到真智見理，這必然是頓的。不見諦則已，證見即頓入四

諦。大乘以平等法性為第一義諦，所以也是理必頓悟的。本經以漸屬聲聞、緣覺法，以頓屬如來法。頓漸的歧異，就是大乘與小乘的不同。

辛二 第一義智

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

出世間上上智，即第一義智，約名義不同，所以別說。「金剛喻」定，或金剛喻智，即「是第一義智」。以金剛喻智慧的能破一切煩惱，斷盡無餘。金剛喻，本為三乘所共。如證阿羅漢的前一念心，起金剛喻定（智），斷煩惱，證無學果。然約破盡一切煩惱的金剛喻智說，聲聞、緣覺是不配稱金剛喻智的。金剛喻智，要到等覺後心。這時，頓斷一切煩惱，即引起佛智。所以說：「非聲聞、緣覺不斷無明住地初聖諦智是第一義智」。這意思說，聲聞、緣覺的初聖諦智，但斷四住地，不能斷無明住地，所以不應名為金剛喻智；也就不配稱為第一義智。聲聞、緣覺的所以不能稱為第一義智，因為「無」有第「二聖諦智」，不能「斷諸住地」。這第二類聖諦智，名為第一義智的，是「如來應等正覺」所圓滿成就，「非一切聲聞、緣覺境界」。如來所圓成的，是「不思議空智」。佛智，是不可思議的，這不是凡夫、二乘、十地乃至最後身菩薩所能思量擬議的。空智，即通達一切法性空的般若。唯有佛才能究竟通達。空智，與般若經等相同，但解釋起來，多少不同。二乘不達法性空，這與般若學系所說三乘同證法空說不同。唯識家也說，二乘人不斷所知障，所以不能通達一切法空性的圓成實。本經所說，與唯心論者相同。佛的不思議空智，能「斷一切煩惱藏」。藏是積聚義，猶如庫藏。無明住地煩惱，眾多積聚，生起一切煩惱上煩惱，所以名一切煩惱藏。「若壞一切煩惱藏」的「究竟智，是名第一義智」，即是佛智。聲聞、緣覺沒有這第二類智，不能壞一切煩惱藏，所以不名第一義智。

上面所說的出世間上上智，約頓漸的意義說。此第一義智，約能不能斷盡無明住地說。由於聲聞、緣覺智漸次而非頓得，分斷而非究竟，所以他的「初聖諦智，非究竟智」，只能說是「向阿耨多羅三藐三菩提智」。這不過是通向無上菩提過程中的因智，並不是究竟的果智。《般若經》也說：以一念相應妙慧，斷一切煩惱習氣而成佛，這都是約究竟斷說。

庚二 明聖諦

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

說明聖諦，先解說「聖」的字「義」。聖，梵語阿梨耶，與正的意義相近。能證見正法，得正性決定，名聖。聖應有究竟圓滿的意義，不究竟不圓滿的，不配稱為聖。所以，「非一切聲聞、緣覺」可稱為聖，因為「聲聞、緣覺成就有量功德」，「少分功德」。不究竟，不圓滿。《阿含經》等，也稱聲聞、緣覺為聖，這只是依成就有量的少分的功德，「故名之為聖」。如約究竟圓滿功德說，唯佛名為聖。聖人所成就的，聖人所宣說的，名為聖諦。這樣論到「聖諦」，即「非聲聞、緣覺諦」，這是聲聞、緣覺所沒有成就的。也「非」是「聲聞、緣覺功德」，是屬於聖諦的。「此」究竟如實的聖「諦」，唯「如來應等正覺初始覺知」，即唯佛與佛乃能究盡。初始覺知，《涅槃經》說：『世間皆處無明殼，無有智慧能得破，如來唯乃能初破，是故名為最大覺。』佛圓滿證覺了，「然後為無明殼藏世間，開現演說」。世間眾生，都在無明殼藏裡。殼即卵。眾生為無明藏所圍裹，沒有智慧，不能證無上覺，如卵中有情，還不能破殼而出。佛破無明殼藏，得大自在，這才為無明殼藏的眾生開示、顯現、演說。如實的諦理，為佛所成就宣說，「是故名聖諦」。

諦，是如實不顛倒性，即諸法實相、法性等異名。這是諸法的實相，一切法的法性，佛出世與不出世一樣；證與不證，也一樣。實相、法性或佛性

，雖一切眾生平等，但唯佛能圓滿證覺，所以稱為聖諦。

己二 廣明

庚一 出聖諦體

辛一 歎甚深

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

此下廣明，先約如來藏，也即是佛性，來說明聖諦的體性。「聖諦」是什麼？是「說」那「甚深義，微細難知」的。大乘經常說：『甚深最甚深，微細最微細，難通達極難通達。』因為，聖諦是凡夫、二乘，甚至菩薩也不能完全了達的，要有窮深極細的佛智才能通達。聖諦「非思量境界」，思量即凡夫二乘菩薩的尋思。以有漏、或緣世俗事的心心所，分別境界，即思量境界。聖諦是無漏無為的，所以不是尋思心所及。所以，這「是智者」自覺自證「所知」，是「一切世間所不能（不易）信」的。佛法是唯有聖者證知的，一般人從來沒有知道過。言說不到它，分別心推度不到它。然聽聞、思惟佛法，不是沒有用的。如佛『為無明翳藏世間開現演說』，佛從無可言說處作方便善巧說。如畫月一樣，用樹梢和雲層等來襯托，使人能明白它是個月亮——當然不是真的月亮。但真的月亮，可能從此而認識。依佛所說，聽聞、思惟，照著做去，即可證到。切勿因為甚深微細難知，而生起無從明了的錯覺。

上來略明聖諦的難信難解。然聖諦究「何以」如此？因為「此」聖諦，是「說」那「甚深如來之藏；如來藏」「是如來境界」，這當然「非一切聲聞緣覺所知」了。聖諦微細難知，即由於約甚深如來藏說聖諦；甚深如來藏，是如來證知的境界，不是聲聞、緣覺所能了知的，所以聖諦也就甚深難知了。

什麼是如來藏？依《佛性論》，這可以從：一、（所）依止藏，二、隱覆藏，三、（能）攝持藏的三義來說明。如即如如，無二無別的諦理，真諦是法法如是的。如如，本沒有什麼來不來。如寶珠，本來明淨，即無所謂來不來，然約琢磨寶珠的塵垢，使寶珠的明淨，能具體的顯露出來，所以名來。因此，如來即體如而來，而如如實沒有來不來可說。如——如來，即法空性。如《金剛經》說：『如來者，即諸法如義。』約所證說，但名如如，約能證說，即如如智，如如、如如智，平等不二，名為如來。如何是如來之藏？藏，是胎藏的藏。約依止義說，藏是依止義，如胎藏為所依止處。如來——一切平等法性，遍一切處，一切眾生不離此如來性，不出法性外；如如法性為眾生的所依止處，即如來藏。所以有處說：『一切眾生是如來藏。』約隱覆義說：法性是本來清淨的，但無始以來，為煩惱垢所隱覆，不能顯現。如嬰兒在胎藏中一樣。如來平等法性，為煩惱所覆障，所以名如來藏。約攝持義說，如來，即契證如法性而來的，具有十力、四無所畏、三不護、十八不共法等無邊功德。但這些如來功德，不是到成佛始生，否則就成為無常了。眾生位中，就攝持得無邊功德性。《華嚴經》說『一切眾生，皆具有如來智慧德相，但以妄想執著而不證得』，即是如來藏義。眾生位中過恒河沙的稱性功德，近於唯識宗所說的無漏法種。平等法界中，攝持得無邊功德性，故名為藏。所說如來藏義，都是約眾生位說的，即顯示一切眾生的真淨因。如來藏的稱性功德，眾生本具；到成佛，攝得功德性的如來藏，還是一樣，但此時無邊功德離垢障而顯發出來。真常妙有一乘的經典，都以此為根本。

以下結歎。本經依「如來藏處說聖諦義，如來藏處甚深，故說聖諦」也「甚深，微細難知，非思量境界，是智者所知，一切世間所不能信」。

辛二 勸信解

若於無量煩惱藏所纏如來藏不疑惑者，於出無量煩惱藏法身亦無疑惑。於說如來藏、如來法身不思議佛境界，及方便說心得決定者，此則信解說二聖諦。如是，難知難解者，謂說二聖諦義。

如來藏甚深難知難解，是約因地的性德說。它難信難解，而又非信解不可。如不能信解，這對一乘的如來果德，也就不能信解。如來藏雖是攝持得淨法功能的自性清淨性，但為無量的煩惱所纏縛，而不得顯現，如摩尼寶珠的為垢穢所覆一樣。「若」有人「於」此「無量煩惱藏所纏」的本性清淨的「如來藏」，生信而「不疑惑」的話，那他對「於出」離「無量煩惱藏」所顯的如來「法身」，如淨治了垢穢的摩尼珠，也必然的「無疑惑」。說眾生有惑業苦的雜染法，這是容易信受的；說眾生有如來藏，攝持佛果的一切功德，難於信解。對此能信而不疑，對如來法身，也就能信而不疑，因為這即是如來藏離煩惱所顯的。所以信有如來藏性，極為重要。

「於說如來藏、如來法身」——唯佛所知的「不思議」的「佛境界，及」由佛善巧而作的大「方便說」，我們如能於佛所證的、所說的，「心得決定」不疑的信解，這就可以「信解」佛「說」的「二」種「聖諦」義。「如是」，向上所說的「難知難解」，就是佛「說」的「二聖諦義」。信知二聖諦義，也必由於如來藏法身的信而不疑。這是說，信得如來藏及法身，即能信得聖諦。

庚二 明聖諦義

辛一 總說二聖諦

壬一 標

何等為說二聖諦義？謂說作聖諦義，說無作聖諦義。

所說的二聖諦義，到底「為說」那「二」種？即：一、「說作聖諦義」，二、「說無作聖諦義」。作聖諦，又名有量四諦；無作聖諦，又名無量四諦。天臺宗依此立四教四諦：藏教是生滅四諦，通教是無生滅四諦，別教是無量四諦，圓教是無作四諦。然依本經說，只有二種四諦：一約聲聞、緣覺智境說，即作聖諦，或名有量聖諦；一約如來智境說，即無作聖諦，或名無量聖諦。作，是功勳、加行，約修行說，依四諦修行——知苦、斷集、證滅、修道。二乘名作聖諦，由於四諦事還未究竟，還有苦應知、集應斷、滅應證、道應修。佛於四諦事圓滿究竟了，不須再作功行，所以名無作聖諦。

壬二 釋

癸一 作聖諦

說作聖諦義者，是說有量四聖諦義。何以故？非因他能知一切苦、斷一切集、證一切滅、修一切道。是故，世尊！有為生死，無為生死，涅槃亦如是，有餘及無餘。

「說作聖諦義」，就「是說有量」的「四聖諦義」。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」說這是作的有量的呢？因為，「非因他能知一切苦」，非因他能「斷一切集」，非因他能「證一切滅」，非因他能「修一切道」的。二乘，不是自力的，是依佛的。因佛說四諦，修四諦行；說十二因緣，修因緣行。依他而修的二乘，智慧狹劣，決不能知一切苦、證一切滅。「是故」，生死有兩種：一是「有為生死」，一是「無為生死」。有為生死即分段生死，無為生死即變易生死。一般說來，二乘已證入無為了，無為是不生滅的；二乘得無為，而有變易生死，這似乎是矛盾。其實，二乘雖證入無為而不盡；證入無為而還有有為的生死。如大力菩薩，已證得法性，也還有『法性所生身』。雖是悲願無漏力起，而也還是生死身。生死有此二種，「涅槃亦如是」：一是「有餘」涅槃，一是「無餘」涅槃。有餘是二乘所證的，無餘是佛所證的。有量四諦中，所說斷生死、證涅槃，實不過約斷有為生死、證有餘涅槃而說。

此中經文，依《寶性論》所引，文句略不同。唐譯只有『涅槃亦如是』一句；《寶性論》作『有有為涅槃，有無為涅槃』。

癸二 無作聖諦

說無作聖諦義者，說無量四聖諦義。何以故？能以自力知一切受苦、斷一切受集、證一切受滅、修一切受滅道。

「說無作聖諦義」，就是「說無量」的「四聖諦義」。無量是無有限量的，即究竟圓滿義。有量與無量，不是對立的，有量是含攝在無量中的。如有量的苦諦，是分段生死苦；無量的苦諦，即分段與變易的二生死苦；有量的集諦，是四住煩惱；無量的集諦，即四住地與無明住地；有量的滅諦，是

有餘涅槃；無量的滅諦，即有餘與無餘的二涅槃；有量的道諦，是少分的淨智道；無量的道諦，即一切的無漏道。「何以」佛諦是無作、無量的呢？因如來「能以自力知一切受苦、斷一切受集、證一切受滅、修一切受滅道」，所以是無量的。究竟圓滿，所以無作。進一步說，苦有無量相，如老苦，即有種種不同；集、滅、道亦如此。二乘不但不知變易生死苦，就是分段生死苦，也不能盡知。如《涅槃經》說：『分別苦等有無量種，非諸聲聞緣覺所知，我於彼經竟不說之。』此中四諦，都說一受字。受即新譯的取。有漏生死苦，都是因受——取而生，與取不相離的，名受苦。受即煩惱本，名受集。知離一切取，即證涅槃，名受滅。修滅受的道，名受滅道。取為生死要因，離取為證入涅槃的宗要，所以經中常說不可取等。

壬三 結

如是八聖諦，如來說四聖諦。

上說二聖諦義，每一聖諦有四聖諦，「如是」即有「八聖諦」，而「如來」實只「說」一「四聖諦」。約圓滿及部分的不同，所以分為二聖諦，分別為作四諦、無作四諦。其實，只是四諦而已。

辛二 別說四聖諦

壬一 二乘不盡

如是無作四聖諦義，唯如來應等正覺事究竟，非阿羅漢、辟支佛事究竟，何以故？非下中上法得涅槃。

雖說二聖諦，而實唯一四聖諦。「如是」，此唯一的「無作四聖諦義」，即「唯如來應等正覺」，於知苦、斷集、證滅、修道的四「事」，能得「究竟，非阿羅漢、辟支佛」二乘人於此四「事」能得「究竟」。「何以」呢？聖諦是究竟圓滿的、一極不二的，而二乘是漸次證悟的、由下而中而上的。無下中上的涅槃，悟則頓悟，得則頓得，所以「非」有「下中上法」的二乘能「得」究竟「涅槃」，二乘不過是向涅槃界、向菩提道。

壬二 如來究竟

癸一 略說四諦

何以故如來應等正覺於無作四聖諦義事究竟？以一切如來應等正覺知一切未來苦，斷一切煩惱上煩惱所攝受一切集，滅一切意生身，除一切苦滅作證。

論如來於聖諦事得究竟，先問起，「何以」「如來應等正覺於無作四聖諦義事」得「究竟」呢？「以一切如來應等正覺」能「知一切」的「未來苦」。諸佛實是遍知三世苦的，但重要在知未來苦畢竟不生。佛能「斷一切煩惱上煩惱所攝受」的「一切集」，煩惱即根本煩惱，上煩惱即隨煩惱，總攝一切煩惱為集。不但分段身，而且「滅一切意生身，除一切苦」而得於「滅作證」。本經文不具足，依唐譯，此二句即滅道二諦：『能證一切意生身蘊所有苦滅，及修一切苦滅之道』。

癸二 特明滅諦

子一 因果相即

世尊！非壞法故，名為苦滅，所言苦滅者，名無始無作，無起無盡，離盡常住，自性清淨，離一切煩惱藏。世尊！過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法成就，說如來法身。

佛所證的聖諦，是如來藏法身，也即是滅諦。苦與集是生死有漏法，道也是有為有功用法，都不是常住法。修學佛法的究竟目的，是證滅諦。苦如病，集如病因，道如治病的藥，滅如無病的健康。治病，要知病、知病因、服藥，但目的在無病的健康。為治眾生生死病，佛說四諦教，而目的在滅聖諦。因此，本經擴四諦的量而說無量四諦；而於中特明滅聖諦。

聲聞學者，如經部說等：滅諦無為，是非實有法，如火滅、衣燒一樣。一切有部等，雖說擇滅無為實有，而無餘涅槃中身智都泯。大乘法不如此。病除了，應有健康；除齷齪，應有清淨。所以批評他們說：『滅尚非真，三諦焉是？』佛法真義，「非」是滅「壞」煩惱業苦「法」，就「名為苦滅」諦，這如革命的決非止於破壞一樣。佛「所言」的「苦滅」諦，是不可思議的微妙的實在。是「無始無作」的：無始，所以無作；若有所作性，即有始起可說。涅槃——滅非作法，也非始有；因此，滅諦「無」有生「起」，也

「無」有滅「盡」，為不生不滅的無為法，不像煩惱業苦、無漏聖道的有起有滅。涅槃，是得而非新起，未得而不失的。此涅槃為「離」，即離一切煩惱。其實眾生的如來藏性，與煩惱從來沒有打成一片。如來藏與煩惱，如水與油，雖同器而始終是相離的。「盡」即是滅，經中每說涅槃為斷、離、滅。是離、是盡的涅槃，是「常住」法，「自性清淨」。一切雜染法，在自性涅槃中，從來就不相關涉。滅如日光，生死法如黑暗；光是光，暗是暗。光力不強時，似與黑暗相合，其實光明還是離黑暗的。此離、盡、常住而自性清淨的滅諦，如「離一切煩惱藏」，而「過於恒」河「沙」數的「不離、不脫、不異、不思議」的「佛法」都「成就」了，即「說」為「如來法身」。煩惱與滅——如來藏性，是離、是盡的；而無邊功德性，與滅諦是不分離、不脫開、無差別，是無二無別、渾然一體的。自性清淨的常住涅槃，如太陽，所攝持的十力、四無所畏、大慈大悲的不思議功德，如光明；光與太陽不離，有光即有太陽，有太陽即有光。眾生雖本來攝持這些功德，而離障顯現，一切功德成就，即名為如來法身。法身，也就是大功德法聚，就是果地圓滿顯發的滅諦——大般涅槃。

世尊！如是如來法身，不離煩惱藏，名如來藏。

佛所圓證的常住滅諦，非作非始，眾生也就本來具有了。所以說：「如是如來法身」，在凡夫位，為煩惱所纏，「不離煩惱藏」，但「名如來藏」，不名法身。如來藏即因地的自性涅槃。如來藏雖還沒有成就不思議佛法，但也能攝持過於恒沙功德。如來藏與法身，本質是一樣的，僅是離纏與在纏，如日處重雲而隱暗與日出重雲而大明而已。因名如來藏，果名法身，無二無別。在四諦中，即滅諦。上面說如來藏處說有聖諦甚深難知，即指無作聖諦中的滅諦而說。

子二 理智一如

丑一 標宗

世尊！如來藏智，是如來空智。世尊！如來藏者，一切阿羅漢、辟支佛、大力菩薩，本所不見，本所不得。

證智與諦理，也不是隔別的，先立理智一如義說：「如來藏智」，即「是如來空智」。如來藏，約眾生本依的一切法空性說。如如法性中，攝得無邊功德性；無邊功德中，主要的是般若。般若智性，與如來藏不二，眾生雖本有而還不曾顯發大用。要到修道成就，圓滿顯發，即如來空智。因地的如來藏智與果證的如來空智，相即不二。說到如來空智，一般總以為如來智不但知空，也知不空；有空智，也有不空智。然依本經，如來智即是空（性）智。如來智究竟證入平等法空性，也能究竟了知無邊法相。通達種種法相智，也是從不離空智、即空智所起的方便用。一樣的離相，一樣的無所得，一樣的無漏出世間，所以如來智同名空智。這如見鏡中的影像、見明淨的鏡相；而明淨中，什麼事相都呈現出來。見鏡的明淨，與見鏡的影像，可說為二，而實都是不離鏡相的明淨性的。這理智一如的「如來藏」，是「一切阿羅漢、辟支佛、大力菩薩，本」來「所不見，本」來「所不」曾證「得」的，因為這唯是如來智的境界。

丑二 釋義

世尊！有二種如來藏空智；世尊！空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏；世尊！不空如來藏，過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法。

綜合如來藏智與如來空智的理智一如，名為「如來藏空智」，這無論從諦理說或證智說，都是「有二種」的。然證智約契證諦理而得的，所以約諦理來說明。這如來藏空智，約總體說；約別義說，分為二類，即如來藏空與不空。如來藏空智，何以名為「空如來藏」？如來藏，從無始來，即為一切煩惱垢所纏縛，雖為煩惱所纏，但並不因此而與煩惱合一。約如來藏的「若離、若脫、若異一切煩惱藏」說，稱為如來藏空。所以《大乘起信論》說：『空者，一切煩惱無始以來不相應故。』如來藏空，不是如來藏無體。如來藏是本性清淨、自性常住的。在生死中，如寶珠落在糞穢裡一樣，珠體還是明淨，所以說如來藏與一切煩惱是若離、若脫、若異的。何以又名為「不空如來藏」？如來藏自體具有「過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法」。如來藏，約離妄染說，名空如來藏；約具足過恒河沙不思議佛功德法說，名不空如來藏。如來藏唯一，約它的不與染法相應、與淨法相應，立此二名。

唯識學者說圓成實，也可有二義：一、約遠離一切雜染說，名為空。二、約由空所顯說，名空性，體實是不空的。然本經說不空，不但約法性不空說，重在體具過恒河沙功德性。如《楞伽經》、《大乘起信論》等，都不是從因緣生法、虛妄生法論空與不空，而是依如來藏性說。

世尊！此二空智，諸大聲聞能信如來。一切阿羅漢、辟支佛空智，於四不顛倒境界轉，是故一切阿羅漢、辟支佛，本所不見，本所不得。一切苦滅，唯佛得證，壞一切煩惱藏，修一切滅苦道。

上釋如來藏空智，今釋二乘所不見。「此」有空義與不空義的「二空智」，唯「諸大聲聞」（鈍根暫時不能），如舍利弗、須菩提、富樓那等廣慧聲聞，「能信」受「如來」所說，回小向大。若約證悟說，那麼「一切阿羅漢、辟支佛空智」，是不能覺了的。此二乘空智，與如來空智不同，本經又名為淨智，是淨除一分煩惱障、離四顛倒的我空智。大乘法中，有的以為：一切法空與涅槃空寂，與無常、苦、空、無我及無常、苦、不淨、無我的空、無我不同。法性空寂，是離戲論的平等法性；而空、無我，但約五蘊和合無我、我所說。所以，二乘的空智，「於」無常、苦、無我、不淨——「四不顛倒境界轉」，即離四顛倒（無常計常，苦計為樂，不淨計淨，無我計我）而轉起的，不能證入如來藏智。「是故」，「一切阿羅漢、辟支佛，本所不見，本所不得」。而「一切苦滅」的滅諦，「唯佛得證」。如來得證如來藏而成就法身，是由「壞一切煩惱藏」而得的。而壞一切煩惱藏，又從「修一切滅苦道」而來。二乘的所以不見、不得如來藏空智，本經的解說，極為明白。

辛三 結成一滅諦

壬一 簡妄存真

世尊！此四聖諦，三是無常，一是常。何以故？三諦入有為相，入有為相者是無常，無常者是虛妄法，虛妄法者非諦、非常、非依。是故，苦諦、集諦、道諦，非第一義諦、非常、非依。一苦滅諦，離有為相，離有為相者是常，常者非虛妄法，非虛妄法者是諦、是常、是依，是故滅諦是第一義。

依如來藏處說聖諦義，是甚深難知的，即四諦中的滅諦。上來已明白說到，這裡再依四諦作一簡釋。「此四聖諦，三是無常，一是常」。這是略標。有生住異滅相的，稱為無常，反之即是常。四諦中，合於生住異滅相的，如苦諦、集諦，是生死雜染法，當然是有為的。道諦為修習所生起，也是有為法。所以，苦、集、道的「三諦」，「入有為相」中。有為相，或說生住異滅四相，或說生異滅三相，或說生滅二相。總之，是有起滅變異的。三諦既「入有為相」，所以「是無常」的。「無常」的有為法，即「是虛妄法」。無常的「虛妄法」，即「非諦、非常、非依」。諦是真實不顛倒；虛妄法是虛假而不真實的，所以說非諦。是無常的，所以說非常。虛妄法不足為究竟依止，所以說非依。這不但苦集，道諦也如此，所以說：『法尚應捨，何況非法？』「是故，苦諦、集諦、道諦，非第一義諦、非常、非依。」經說苦等為四諦，今又說苦、集、道非諦，這不是矛盾嗎？不！說苦、集、道非諦，是約非如來覺證的第一義說。如約世俗法的作用說，雖不是究竟真實也可以名之為諦。如佛說無常是苦，真實是苦，不能說不苦。佛說八正道是道，依此確能證涅槃，不能說不是道。所以約世俗說，苦、集、道為諦。如約究竟真實說，即唯「一苦滅諦」，才是「離有為相」的。凡是「離有為相」的，即「是常」住法。凡是「常」住法，即是「非虛妄法」，「是諦、是常、是依，是故滅諦是第一義」諦。

約四諦辨二諦，聲聞乘學者中，有不同的論說。如《大毘婆沙論》（七七）有四家說；《順正理論》（五八）有五說。也有立苦、集、道三諦是世俗，滅諦是第一義的，與本經一致。《般若經》說四諦都是假名說，是世俗諦，而四諦的法空性，是第一義諦。這是因滅諦也通假名施設，而離言寂滅，是第一義，也即與本經的滅諦說相近。三諦是世俗，滅諦是第一義，古有此說，本經也依此作論。

壬二 遮倒示正

癸一 遮倒見

子一 總遮凡小

不思議是滅諦，過一切眾生心識所緣，亦非一切阿羅漢、辟支佛智慧境界。譬如生盲不見眾色，七日嬰兒不見日輪。苦滅諦者，亦復如是，非一切凡夫心識所緣，亦非二乘智慧境界。凡夫識者，二見顛倒；一切阿羅漢、辟支佛智者，則是清淨。

抉擇如來的智境即滅諦。滅諦，即如來藏、法身、大般涅槃，這是凡夫、二乘所不能見、不能證的。凡夫與二乘的見地，都不能與滅諦正義相合，故應有簡別。先總遮凡小。

「不思議是滅諦」，不思議即超「過一切眾生心識所緣」的，也「非一切阿羅漢、辟支佛」的「智慧境界」。這可以譬喻來說：一、「譬如生盲不見眾色」，這喻如凡夫，於如來藏、法身，一點也沒有見到，如生下來即壞了眼根的盲者一樣，青黃赤白的顏色，什麼也不知道。二、如「七日嬰兒不見日輪」，嬰兒雖有視覺，但經不得強烈的日光，嬰兒在日光底下，眼睛就睜不開，不能正見空中的日輪。這如二乘，雖有淨智知生死法，然於如來藏法身，不能正見。所以合法說：「苦滅諦」，也是「如是，非一切凡夫心識所緣」，也「非二乘」的「智慧境界」。為什麼不能？因為，「凡夫」的心「識」，不能通達無二無別的一法界性，而常起「二見」；不能正見法相，而都起四「顛倒」。二見很多，如執有執無是二見，執常執斷是二見，執一執異是二見等。總之，眾生所認識的一切，都是相對的，於相對的而執為實有，所以一切都是二見。顛倒，即常樂我淨的妄見。見，是推求執著義。「一切阿羅漢、辟支佛智」，「是清淨」智。清淨，依本經前後文，即清淨智，也即是空智。二乘的空智，是觀虛妄雜染法，於四不顛倒境界轉，與如來空智的契證如來藏法身不同。《大般涅槃經》，於凡夫、二乘不能見如來藏、法身、大般涅槃的道理，說得極明白，可為參考！

子二 別遮凡夫

丑一 遮二見

邊見者，凡夫於五受陰，我見妄想計著，生二見，是名邊見，所謂常見、斷見。見諸行無常，是斷見，非正見；見涅槃常，是常見，非正見，妄想見

故，作如是見。於身諸根，分別思惟，現法見壞，於有相續不見，起於斷見。妄想見故。於心相續愚闇不解，不知剎那間意識境界，起於常見，妄想見故。此妄想見，於彼義若過若不及，作異想分別若斷若常。

「邊見」，先說凡夫的二見。即二邊見。「凡夫於五受陰」境，以「我見」為本；依此我見而起種種「妄想」和「計著」。我見是六十二見的根本，一切見依我見而生。種種妄想執著，「生二見，是名邊見」。落於二邊，邊鄙而不中正的倒見，名為邊見。二見極多，今舉出特重要的，即「常見、斷見」。為何特別舉出這斷常二見？因佛法宗本為生死流轉與解脫涅槃法，於此二而引生的倒見，不是誤認為常住的，就是錯執為斷滅的。

二見的解說，有二番。先約於生死涅槃所起的斷常見說：「見諸行無常，是斷見，非正見」。行是有生滅法，如五陰。凡夫見有生滅、見生者必歸於無常滅，不了五陰無常相似相續，不了如來藏為依而不失不壞。於是就起斷見，以為不免無常、不免一死，終於是什麼都沒有。有些凡夫外道，厭生死而求涅槃，「見涅槃常，是常見」，也「非正見」。因為凡夫不能真知涅槃，僅是比對世間無常，而推想離世間的常住。這樣的常見，還是不正見。凡夫於諸行無常起斷見，於涅槃起常見，由於「妄想見」而「作如是」的執「見」。次約有為身心所起的斷常見說：「於」有情「身」分的「諸根」（能見的眼、能聞的耳，到能觸的身）「分別思惟」，於「現法」中「見」它「壞」了。現法即現在；現在生中的諸根，一旦壞了，不能再起作用，或部分壞了，或完全壞了，如人的死亡。這類凡夫，專在物質所集成的諸根著想，於是見諸根壞了，就以為有情不再存在。他對「於」三「有相續」的事理，「不」能明「見」，所以執為什麼都沒有了，「起於斷見」。這是唯物論者的偏見，由於不契真義，但憑「妄想」的執「見」而如此。有一類凡夫，「於心相續」的真義，「愚闇不解」。心雖是相續的，但以愚癡闇昧而不能如實了解，「不知剎那間」生滅的「意識境界」，所以「起於常見」；這是唯心論者的偏見。唯心論者，執有精神的常住；他們以為眼等諸根壞了，心是相續常住而不斷的。不知道心——意識是剎那剎那生滅的相續，如火焰一樣、流水一樣，是前後相續不斷的，但並不是常住。於心相續所起的常見，

也是由於「妄想見」而生起的。

上面所說的於生死涅槃起斷常見，或說於有為的物心二法起斷常見，「此妄想見」，都是「於彼」真「義若過若不及」，而不能恰當，所「作異想分別」，才以為是「若斷若常」。過與不及，都不合中道正義。不及是損減見，太過是增益見。如見眼等壞滅，即否認業果不失的緣起法，起於斷見，即是不及的損減。見到心識的相續，誤以為常住，這是太過的增益見。這過與不及的斷常二見，即是上來所說的二見——邊見。

丑二 遮顛倒

顛倒眾生，於五受陰，無常常想，苦有樂想，無我我想，不淨淨想。

顛倒，即凡夫的四種顛倒。「顛倒眾生，於五受陰」的生死諸法，不能正確的了解，而起錯亂的認識。如諸行是「無常」的，他卻作「常想」；一切有漏諸行是「苦」的，他卻起「有樂想」；一切法是「無我」的，他卻生起「我想」；一切有漏法是「不」清「淨」的，他卻起清「淨想」。顛倒以見為體；於法必先現有錯亂的倒想，而後才成為倒見，所以經中都稱為倒想。如人是無常的，但從小到大，有相似相續相，不了相似相續的生滅性，所以起常想。眾生的心境中，似乎有樂，而不知樂是輕微的苦。如為重擔所壓，感受苦痛；轉一轉肩，輕鬆一些，即似乎快樂，實仍為苦。有漏無常的諸行，眾生倒起樂想。五蘊的一合假相，沒有真實的自體，也沒有絕對的自由，但眾生為我執所蒙蔽，倒覺為有一自在的自我；自在即我。生死法，一切是不清淨的；如身為三十六物所成、穢惡所積聚，然為薄皮及莊飾所蔽，而倒覺為清淨的。凡夫外道，都起此四倒；聲聞法即著重於說明無常、苦、無我、不淨，修四念處，以求解脫。

子三 別遮二乘

一切阿羅漢、辟支佛淨智者，於一切智境界及如來法身，本所不見。

「一切阿羅漢、辟支佛」的果智，是清淨的，名為「淨智」。此淨智，於生死法的無常等雖有所了知，但「於」如來「一切智」所知的如來藏「境界」，「及」因如來藏出纏而成就的「如來法身」，還是「本所不見」、本

所不得的。於生死了知無常等，雖生起淨智不顛倒；但如於如來法身、菩提、涅槃，而也看做無常、苦、無我、不淨，那又是顛倒了。否定生死法，而不能肯定的正見涅槃的常樂我淨，所以還不是究竟的正確的知見。

癸二 示正見

或有眾生信佛語故，起常想、樂想、我想、淨想，非顛倒見，是名正見。何以故？如來法身，是常波羅蜜、樂波羅蜜、我波羅蜜、淨波羅蜜。於佛法身作是見者，是名正見。正見者是佛真子，從佛口生，從正法生，從法化生，得法餘財。

究竟的真知正見，唯是如來；十地菩薩，也還不能親切的了知。然而，凡夫、二乘、菩薩，也可能得正知見，不過不由自力的智慧證知，而是信佛所說而來。「或有」二乘而回小向大的，或有凡夫而初發菩薩心的，這樣的「眾生」，佛為他們說如來藏法身一乘法，即能「信佛」的「語」言，於如來藏法身，生「起常想、樂想、我想、淨想」；這「非」是「顛倒見」，而「是名」為「正見」的。無常等約生死法說，生死法不能執常、樂、我、淨；然如來法身、涅槃，是出世第一義，是常、樂、我、淨的，而不應執為無常、苦、無我、不淨。「何以」呢？因為「如來法身，是常波羅蜜、樂波羅蜜、我波羅蜜、淨波羅蜜」。波羅蜜，即事情的究竟成辦。佛果是究竟圓滿，有常等的四德，所以名四波羅蜜。如來法身，超越於時間性，無前無後，無始無終，無生無滅，所以是常。《涅槃經》說『無苦無樂，乃名大樂』，離去凡常的苦樂，不再有惱亂、煩動、變易，得究竟安穩的不繫樂。我即大自在，佛於一切法自在，名為法王。佛離一切繫縛，離一切雜染盡，名大淨。如來藏本也具此常樂我淨的，但如來法身，才圓滿的成就顯發了常樂我淨的功德。如來法身如此，所以能「於佛」的「法身作」如「是見」，「是名正見」。

得此「正見」的，才「是佛」的「真子」。此下，約父子喻說。印度婆羅門，自稱為梵子，從梵生，從梵口中生，得到梵的一分。現在也作類似的讚歎：能於佛法得正見的，是如來的真子。二乘弟子，雖都可說佛子，但大

乘經中，譏二乘為婢子，不是如來嫡子。佛的真子，是趣向佛乘的菩薩。因佛口說法，依佛音聲得法氣分，所以說：「從佛口生，從正法生，從法化生」。世間子，得父家財：有的但得父親的房屋田產，有的能得父的道德、智慧。學佛法的也如此：有不得佛的法分，但以行布施、持戒而得福報。有的於佛法修證解脫，即名為「得法」分——「餘財」。

戊三 如來依因——一依

己一 出依體

庚一 約勝以簡劣

世尊！淨智者，一切阿羅漢、辟支佛智波羅蜜。此淨智者，雖曰淨智，於彼滅諦尚非境界，況四依智！何以故？三乘初業不愚於法，於彼義當覺當得，為彼故，世尊說四依。

上文說『虛妄法者非諦、非常、非依』，『非虛妄法者是諦、是常、是依』，現在即著重於依的說明。生死與涅槃，都應有依止；有依止，才成為生死流轉，才能得涅槃還滅。什麼是依？就是如來藏——滅諦。依此而有生死，依此而有涅槃。從世間來看，一切法，凡是存在的，都是有所依的，無依即不能存在。如書依於桌，桌依於地，地依於虛空。

上面說到二乘的淨智，「淨智」，是「一切阿羅漢、辟支佛」的「智波羅蜜」。二乘的果智，如盡智、無生智，約二乘斷證說，也可說是究竟圓滿的，所以說是智波羅蜜。不過，「此」二乘無學果所有的「淨智」，「雖」也可以說是「淨智」，但對「於彼」如來所證的「滅諦」，「尚非」他的「境界」。果智尚且如此，何「況」不及淨智的初學的「四依智」？四依智，古有二說，一說：二乘初修，依四諦所生的智慧，名四依智。一說：是依法不依人、依義不依語、依了義不依不了義、依智不依識的四依智。第二說更好。唐譯作『入流智』，意指四預流支。四預流支與四依，本為一事的轉說。佛令人親近善知識，目的在法不在人。從善知識聽聞正法，目的在真義而並非為了名言章句。勸學者如理思惟，即應依了義經去思惟。法隨法行，即依法而行，但這是不應依取相的分別識，而應依離相空智。佛「何以」要說四

依智？因為，使「三乘初」發「業」的行者，「不」致「愚」昧「於法」的真義，於佛說法的根本目的、究竟意趣，能正知正見。如法即攝受正法的正法；義即第一義諦；了義即決定說一乘；智即如來藏空智。「於彼」四依的真意「義」，現在雖還沒有能證得，但「當」來一定能「覺」、一定能「得」。「為彼」三乘初業行者，使他不愚於法，所以「世尊說四依」，學者也就因此而起四依智。

庚二 據一以遮四

世尊！此四依者，是世間法。世尊！一依者，一切依上，出世間、上上、第一義依，所謂滅諦。

「此」上所說的「四依」，「是世間法」，是隨順四預流支而說為四依。論到究竟，實只有一依。這「一依」，是「一切依」中的最「上」依。從世出世間說，是「出世間」依；從上中下說，是「上上」依；從二諦說，是「第一義依」。這一依，即是常、是諦的，非虛妄的、無為的，無作四諦中的「滅諦」。生死也依此，涅槃也依此，為一切的究竟依。

己二 明依義

庚一 常住不變為生死依

辛一 略標善說

世尊！生死者，依如來藏；以如來藏故說本際不可知。世尊！有如來藏故說生死，是名善說。

先說滅諦為生死依。本經的文義簡奧，不大明顯。《楞伽經》曾引本經，說如來藏為生死依，可以參考。生死流轉，即蘊處界流轉，生死法是無常、無我的。但剎那生滅的無常法，怎麼能前後延續？作業在現在，受果在未來，前不是後，後不是前，前後間有什麼連繫而成為生死輪迴呢？外道說有常住的靈魂、神我，我在輪迴，造業者、受果者是同一的我。佛法說無常、無我，又說生死流轉，即顯得非常深奧！為論究這一主題，佛教中有各式各樣的解說。真常唯心論者，即說常住不變的如來藏為生死依。

生死死生的「生死」，「依如來藏」而有。如來藏是常住不變的平等法空性；如來「以如來藏」的離初後際，「故說本際不可知」。時間的最初為本際，如現生是從前生來的，前生又從前生來的，這樣一直推上去，生死的最初怎樣？佛常說，眾生無始以來，生死的本際不可知。求生死的最初邊際，是不可能的。依本經的解說，如地依於空，空無所依，不可再問空何所依。這樣，生死依如來藏，如來藏常住，無本際可說，所以生死也就本際不可得。這樣，「有如來藏故說」有「生死」，生死是依如來藏的；如有作這樣說的，「是名善說」。如不說依如來藏有生死，不但不是善巧的說明，而且根本就說不通。

辛二 別釋依義

壬一 生死依

癸一 生死是如來藏

世尊！生死，生死者，諸受根沒，次第不受根起，是名生死。世尊！生死者，此二法是如來藏。

此下，分別解說。生死依如來藏，但生死與如來藏，不可說一，也不可說異。今先說不異。上面說到「生死，生死」到底是什麼？「諸受根沒，次第不受根起，是名生死。」受即是取，眼等六根，能取六境，說名受根。也可說：六根是有執受法，即執取六根為有情自體，生起覺受，所以名受根。諸取根沒，即眼等根的取境作用壞了。次第不受根起，即次第受根不起。六根是剎那生滅的，前一剎那滅，後一剎那生，相續而起用名為生。如剎那滅了，受根的作用不再次第生起，是為死。這兩句，合說從生而死。諸取根起滅的「生死」「二法」，有起有滅，是虛妄有為；但究論體性，實即「是如來藏」。如眼病而見到空中的花生花滅，切勿以為虛空外別有空花的生滅，空花的起滅，實即是虛空性，並不離了虛空而有花的生滅體。生死依如來藏，即是如來藏而不可說異，也是這樣。

癸二 生死依如來藏

世間言說故有死有生。死者諸根壞，生者新諸根起。非如來藏有生有死，如來藏離有為相，如來藏常住不變，是故如來藏是依、是持、是建立。世尊！不離、不斷、不脫、不異、不思議佛法。世尊！斷、脫、異、外有為法依、持、建立者，是如來藏。

此說生死與如來藏的不一。依如來藏有生死，這不是第一義諦；不過依「世間」法，隨世俗諦的「言說」而說「有死有生」。「死」，就是「諸根」的作用「壞」了；「生」，就是「新」的「諸根」生「起」。說有諸根的生死起滅，然「非如來藏」自體，也是「有生有死」的。如說花生花滅不出於虛空、就是虛空，而虛空自身實並無花生花滅。從世俗而顯第一義，說生死是如來藏；然從第一義說，「如來藏」是不生不滅，「離」生滅「有為相」的。由「如來藏」的不生不滅，「常住不變，是故如來藏是依、是持、是建立」。《寶性論》引此文，譯為『常、恒、清涼、不變』。常即無生，恒即無死，清涼所以無病，不變所以無老。有為相，是依無明住地煩惱所起的顛倒亂相，如來藏從來離垢，所以無生老病死的諸相。自身無生死相，卻為一切眾生生死流轉的所依，如虛空雖無花生花滅，而妄見的花生花滅，還是依空而有。要說如來藏為生死依，且順便說為涅槃依。如來藏是無邊功德所依止；是能攝持一切功德而不失；一切佛法是因此而得建立。說如來藏是依、是持、是建立，即由於這是過恒沙的「不離、不斷、不脫、不異、不思議佛法」。與如來藏不二，不可安立別異，這即是上說的不空如來藏。同時，為「斷、脫、異、外」的顛倒虛妄雜染的「有為」諸「法」的「依」止、攝「持」、「建立」，這即「是如來藏」。所以，如來藏為依，有二義：生死雜染依於它，清淨功德也依於它。據唐譯及《寶性論》引文，『不離』下多一『不離智』，『斷、脫、異、外』下多一『離智』。意思說：不離智慧性的一切功德法，與如來藏不離不異，依於如來藏而有；非智慧性的一切虛妄雜染法，與如來藏別異，也是依如來藏而有。

所以，有人說《大乘起信論》立真如生無明義，實在不妥當。只可說依真如而有無明，迷真如而有無明，無明是不離於真如的。但真如非生死緣起法，不可說真如生無明。本經說如來藏為依；《楞伽經》、《密嚴經》說如

來藏藏識為依；唯識論以阿賴耶識（識藏）為依。如來藏為依，是真常妙有的大乘經的本義，專依賴耶說所依，是受著西北方論師的影響。

壬二 為縛脫依

世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。何以故？於此六識及心法智，此七法剎那不住，不種眾苦，不得厭苦樂求涅槃。世尊！如來藏者，無前際，不起不滅法，種諸苦，得厭苦樂求涅槃。

縛是生死繫縛，脫是涅槃解脫，這都依如來藏而成立。假「若無如來藏」，眾生即「不得厭苦」，不得「樂求涅槃」。要解脫生死，必先知苦可厭。樂即願欲，知三界生死苦可厭，這才希求安樂自在的涅槃。不知厭生死，即不會樂求涅槃。眾生在生死苦中求快樂，而有漏樂，實是行苦而不能知。知厭苦而不徹底，即不能徹底的樂求涅槃。厭苦心、樂求涅槃的心，這種動機的發生，不是沒有原因的，這都依如來藏而有的。「何以」沒有如來藏即不知厭苦、不求涅槃？因為，「於此六識及心法智，此七法」都是「剎那不住」的。生死流轉法，是蘊、處、界，依唯識說，即一切以心識為本。眾生的有漏識有七：即眼識，耳、鼻、舌、身、意識——六識及心法智。心法智，地論師解說為第七識；嘉祥說是六識的相應心所；唐譯作『所知』境。然依《楞伽經》義，即第七末那識，如說『其餘諸識，有生有滅，意意識等念念有七』；『七識不流轉，不受苦樂，非涅槃因』。末那，譯為意；真諦三藏每譯為心；本經的心法智，實即第七末那的異名。心法智的智，約凡夫的顛倒智說（《大智度論》有『心想智力』句），妄想執著，不是真智慧。此七法，是剎那不住的，即念念生滅的。如前前非後後，一切是剎那滅的，那麼眾生起善造惡，如何能保持善惡業因，而成為生起未來生死苦的因呢？所以，沒有如來藏，即「不種眾苦」。種下的苦種，即是招感三界生死的業；由善業感人天善果，由惡業感三惡趣果。今七識都是生滅不住的，這些善不善的業種，種在什麼處所呢？誰能保持它不失？生滅易脫的七識，不能受熏。本經說如來藏是常住的，是依、是持、是建立；善惡等熏習依於如來藏，善惡業不失而能感三界生死果。生死流轉，由此而能建立。如沒有三界生死苦，也即「不得厭苦」，不會「樂求涅槃」。而且，在生死苦痛中，眾生都直覺

得必有究竟安樂的依處。眾生雖不能實證得此究竟安樂，但能信、能求。換句話說，所感受的愈苦痛，愈覺得有此安樂處。否則，即陷於絕望的悲觀，不會因此起樂求涅槃心。這因為眾生本有如來藏，為眾生自性；雖迷而不覺，然在生死苦迫中，能直覺的希樂願求。這樣，生死流轉，依如來藏而成立；解脫涅槃，也依如來藏而成立了。「如來藏」的所以為生死、涅槃依，不是別的，因為它「無前際」，法爾如此，本來如此，沒有時間性的邊際。因此，如來藏是「不起不滅法」。是不起不滅的常住法，能為生死涅槃作所依，眾生這才「得厭苦」，「樂求涅槃」。中觀和唯識宗，明一切法空性或圓成實性，也是不起不滅、無前際後際的，然都不說為一切法的依止處。以常住不生滅為所依，即真常唯心論的特色！

辛三 遮倒解

世尊！如來藏者，非我、非眾生、非命、非人。如來藏者，墮身見眾生、顛倒眾生、空亂意眾生，非其境界。

依如來藏說有生死、涅槃，然如來藏，決非外道、凡夫、小乘的倒解可明了。一般外道，執一真實常住的我為生死涅槃的主體，佛法說無常無我，否定外道所執的常我。現在說如來藏為生死涅槃的所依，但與外道所執的常我不同。「如來藏」，「非我、非眾生、非命、非人」。我、眾生、命、人，為我的異名。今說非我、非眾生、非命、非人，和《金剛經》的『無我、無人、無眾生、無壽者』的意義一樣，都是無我的異名。我，即主宰、自在。眾生，即五眾（蘊）假合的有情；依外道說，即是生而又生的補特伽羅。命，即壽命、生命，約生死的延續說。人，即行人法的，如有意識、有智慧，能用手、能說話的。我、眾生、命、人，是約我的四義不同，實即一神我。現在說如來藏是不與外道的神我一樣的。《楞伽經》也說『無我如來之藏』，實約一切法空性說。

次說「如來藏」為三種人所不能知：一、「墮身見眾生」，即上文所說『凡夫於五受陰我見妄想計著生二見』。身見即是我見，凡夫依我見為本而執斷執常，不能正見無我如來之藏。二、「顛倒眾生」，即上文所說『顛倒

眾生於五受陰，無常常想，苦有樂想，無我我想，不淨淨想』，有了這四顛倒，也就不能正知如來藏。三、「空亂意眾生」，即上文所說『一切阿羅漢、辟支佛淨智……本所不見』。阿羅漢、辟支佛淨智，也名為空智。二乘空智，不能通達一切法性空（即究竟正見空義），所以說是空亂意，即迷亂於法空性而意有錯失。這三類倒解，都不能見如來藏，所以說「非其境界」。然《寶性論》別說為：墮身見眾生，為外道。顛倒眾生，為二乘；因法身是常樂我淨的，二乘倒執為無常苦無我不淨。空亂意眾生，為大乘中的惡取空者。然依本經文義而說，即是二見與顛倒眾生，及淨智二乘。

庚二 自性清淨為入道因

辛一 列五藏

世尊！如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。

如來藏為雜染清淨所依，然如來藏自體，實非生死雜染法；生死雜染，不過依附於如來藏，如來藏是自性清淨的。性淨而與雜染相關的道理，此處特為說明。先列五藏名字。這是散見大乘經中的，而實同為如來藏的別名。《佛性論》解說為：一、「如來藏」，約自性說。如，即真如，即一切法自性。以真如為藏（或約依止義，或約攝持義，或約隱覆義，如前說），名如來藏。二、「法界藏」，這是約因說的。界是因義，發心修行，以及成就無漏功德法，都依於如法性。如如來藏有過恒沙功德，為一切清淨法因；又以法空性為所緣境，引生無漏功德法，故名法界。三、「法身藏」，約果說。由修行正法所成就的，名為如來法身。依法成身名法身，即以法性為身；又是一切大功德法聚，故名法身。四、「出世間上上藏」，這是約真實義說。世間，是浮虛不真實的。如來藏不變常住，真實清淨，所以名出世間。出世間義通二乘，這是出世間的上上法，所以名出世間上上藏。五、「自性清淨藏」，約祕密義說。如來藏自性清淨，這是甚深難解處。發心修行，與如來藏相順相應，即成聖賢；與如來藏相違不相應的，即成外道、凡夫。此五藏中的自性清淨藏，下文將專為說明。

辛二 釋二事

此自性清淨如來藏，而客塵煩惱上煩惱所染，不思議如來境界。何以故？剎那善心，非煩惱所染；剎那不善心，亦非煩惱所染。煩惱不觸心，心不觸煩惱，云何不觸法而能得染心？世尊！然有煩惱，有煩惱染心，自性清淨心而有染者，難可了知。

二事：一、本性清淨，是主；二、煩惱雜染，是外附、是客性。如來藏自性清淨，以虛空、寶珠等為喻，似乎是易解的。其實，一切眾生有如來藏淨性，而眾生位中的一切，又都是不清淨的；不清淨法，覆蔽染污清淨性的如來藏，這是極難明了的。所以說：「此自性清淨」的「如來藏」，是清淨的，「而」又為「客塵煩惱上煩惱所染」污，這是「不思議」的「如來境界」，非凡夫、二乘所知。煩惱與隨煩惱，稱為客塵。客對主說，有後起的、外來的、不久即去等含義。如來藏是本來如此的，所以稱自性。煩惱、隨煩惱，是可斷除法，類如附著於摩尼寶珠的塵垢，所以稱客塵；塵是染穢不淨義。這如來藏的不染而染、染而不染的境界，非一般眾生所能了知。

煩惱的客塵，是後起的？還是本來就有的？若是本有，何以名客塵？如某處，有甲就有乙，即都是主人，不能說有主客的分別了。有就同有，如來藏何以不與煩惱那樣也稱為客呢？假使說煩惱是後起的，那麼，如來藏本性清淨、圓滿究竟，而後又起煩惱；佛已斷煩惱而證圓滿清淨，煩惱也可能再起了！這是不合理的。又如：現在一念善心，這應該說有無煩惱呢？如說有煩惱，善心即不成為善心；善與不善，是不能同時存在的。如說善心起時沒有煩惱，那怎能說煩惱染污淨心？若更微細分別，心是心王，煩惱是心所；煩惱不起時，不能說心為煩惱所染污。就是煩惱現前時，煩惱心所與心，雖緣起相依，而實互不相及。一念現前時，煩惱不能滲入淨心，淨心也不能滲入煩惱，怎能說煩惱染污淨心？何不說淨心淨化煩惱？『心性本淨而為客塵煩惱所染污』，這是佛法共有的教說，而實在甚深甚深，極難思議！所以說：「何以」如來藏為煩惱所染是這樣的難知？因為，「剎那善心」生起，不能同時有煩惱生，所以「非煩惱所染」。如「剎那不善心」生起，心即是相應不善的；自身即是不善，還說染個什麼？這是約善、不善心的生起，以說明自性清淨的心不能為「煩惱所染」。又「煩惱不觸心，心不觸煩惱」，因

為法法是不相到的，各住自性，煩惱是煩惱，心是心，就是同時能生起，也還是互不相入。「不觸法」，怎「能得染心」呢？「然」而，事實上「有煩惱」，也確「有煩惱」能「染心」。不是推論與思議的境界，而煩惱與為煩惱所染的心，卻是確實的。所以「自性清淨」的「心而有染」污，是「難可了知」的。依下文說，這唯佛能知，我們僅能以信仰去接受它。

本經不以自性清淨心論可否為煩惱染污，而約自性清淨的善心或不善心，論是否可為煩惱所染污。自性清淨心，不出自性清淨的善心（立三性，即攝無覆無記）、自性清淨的不善心（立三性，即攝有覆無記）。善心、不善心，約心相說；自性清淨心，約善、不善心的自性說。善心與不善心的自性清淨，有漏位中，為煩惱所染污，這是極難理解的。心性本淨與客塵所染，也許由於難解，所以常為大小、空有諸宗所共諍。有不承認心性本淨的，即以經文為不了義。有部解說為：心有善、不善、無記三性，無記是心的本性，初生及命終，以及善、不善心所不起時，心都是無記的。與善心所及惡心所相應，成為善、不善心，即是客性。約心相續的為不善心所染，說心性本淨、客塵所染，並非不善心的自性是清淨無漏的。成實論師，說心性通三性，也以此經為不了義，約相續假名心說。聲聞中的大眾部、分別論者，是以心的覺性為本淨的。大乘中，如《般若經》、《中論》等，以為此約善、不善心的空性說。一切法本性空，自性清淨心者，清淨就是空，空就是清淨。眾生的心是本性空寂的，一切法也是本性空寂的，所以說一切法及心自性清淨。心性雖本來空淨，而以因緣有雜染煩惱，不礙自性空的緣生煩惱，不離法性空，即是法性空，無二無別，然由於煩惱，本淨（空）的心性不得顯現，由此說心性本淨為煩惱所染污。瑜伽學者，也約此義說。然鄰近大眾、分別說的真常唯心論，如本經，所說即略略不同。心性本淨，或自性清淨心；當然約如來藏法性空說。然勝義空的般若宗風，法性空約一切法說；心性空雖約心以顯法性，但心性淨與法性淨，是無二的。本經直約心性說，心性本淨中，含攝得無邊功德，所以說『過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法』。如來藏雖即法性，但約一一眾生上說，不離蘊界處（有情自體），不離貪瞋癡等煩惱所染說。如來藏自性清淨，唯能約眾生說，與法性本淨不同。性

淨中有無邊功德，名如來藏，這與《般若經》等心性本淨不同。本經的自性清淨心，約心性與空性的合一說；此即寂即覺的心性中，攝得無漏功德法。這樣的自性清淨心，無始以來為煩惱所雜染。凡真常唯心論的自性清淨心，是有空寂、覺了、淨法功能三義的，與中觀及唯識義不同。

丁四 證說

戊一 勝鬘推佛

唯佛世尊，實眼實智，為法根本，為通達法，為正法依，如實知見。

佛命勝鬘更說攝受正法，勝鬘即奉命廣說如來一切果德。如來果德，極為甚深，為引攝眾生易生信心起見，又推尊於佛，請佛證明。文句已如前解說。

戊二 如來述成

勝鬘夫人說是難解之法問於佛時，佛即隨喜：如是！如是！自性清淨心而有染污，難可了知。有二法難可了知：謂自性清淨心難可了知，彼心為煩惱所染亦難可了知。如此二法，汝及成就大法菩薩摩訶薩乃能聽受，諸餘聲聞，唯信佛語。

「勝鬘夫人說」了這甚深「難解」的妙「法」，又敬「問於佛」，請佛證明「時，佛即隨」順歡「喜」的說：「如是！如是！」勝鬘說的甚深法，約義理，通於如來究竟果德的一乘、一諦、一依；從文段說，由如來藏自性清淨為客塵所染的難可了知而來。「自性清淨心而有染污」，這的確是「難可了知」的。分別的說，「有二法難可了知」：一、「自性清淨心」——如來藏，「難可了知」。二、根本的無明住地煩惱等，也是難可了知的。而說「彼」自性清淨「心，為」無明住地等「煩惱所染」，染淨二法的互相關係，更是「難可了知」。眾生的心自性，本是清淨的，但為煩惱所染；雖為煩惱所染，而自性還是清淨的。論到這真妄的根源以及真妄相關處，真是難可了知！賢首家說的『隨緣不變，不變隨緣』，即可為此義的說明。為煩惱所染是隨緣，雖隨緣而自性清淨不變；雖不失自性清淨，而確是隨染緣，為生死依，起一切虛妄法。矛盾而統一，統一中存有矛盾，真妄的相關處，是如

此。「如此」甚深難知的「二法」，唯有「汝」勝鬘「及成就大法菩薩摩訶薩乃能聽受」。大法就是正法。正法，顯法的微妙；大法，顯法的深廣。聽了能領受，這不唯信仰而已，是經智慧的了解。除了成就大法的菩薩能領受外，「諸餘聲聞」、緣覺的二乘聖者，「唯」有「信」受「佛語」，不能以自己的智解來領會的。

丙二 大（一）乘道因

丁一 如來說

戊一 標

若我弟子，隨信，信增上者，依明信已，隨順法智而得究竟。

一乘道果中的一乘、一諦、一依，歸結於一切眾生本有如來藏心，這是趣入大乘的因依；以此為依，才能發心、修行、證果。即如來果德，為眾生入道真因，為真常妙有者的唯一特色。

如來承上而接著說：「若」為「我」佛的「弟子」，修一乘佛法，最初是「隨信」，即以信心為依而修學，是隨信行者。學佛本有二類根性：(一)是隨信的，重於信心，隨信而入於佛法；(二)是隨智的，重於法智，隨智而深入佛法。本經宗明果德，所以重在信心，隨信入道。「信增上」，是隨信行的信心，漸次深固而有力。隨信如信根，信增上如信力，這是信位菩薩，「依」於上來「明信」，進而「隨順法智」。明信，不是迷信，而是含有慧解的正信，不過重在信而已。得到明信，再隨順智慧觀察正法，名為法智，這是勝解行地菩薩。隨順法智後，再進「而得」到「究竟」，即是悟入正法，於正法究竟決了無疑，不會退轉了，這是分證以上的菩薩。修學佛法，有此信位、解行位、證入位的三階。

戊二 釋

隨順法智者，觀察施設根意解境界，觀察業報，觀察阿羅漢眠，觀察心自在樂、禪樂，觀察阿羅漢、辟支佛、大力菩薩聖自在通，此五種巧便觀成就。於我滅後未來世中，若我弟子，隨信，信增上，依於明信，隨順法智；自性清淨心，彼為煩惱染污，而得究竟；是究竟者，入大乘道因。

如來所說，重於後二位。先釋「隨順法智」，這就是五種巧便觀，即於五法門而得到善巧：一、「觀察施設根意解境界」。有作十八界解：根即六根，意解即六識，境界即六塵。聲聞乘五善巧中，也有界善巧。施設即安立，對安立十八界的法門，觀察解了。然應解說為：意解境界；明唯識法門。本經重在菩薩大行、如來果德；而於眾生生死虛妄法的因果緣起，略而不詳。如論到生死虛妄邊，應為一切境界唯心所現。意解，即意言；一切境界，唯是意識（一意識，攝得一切虛妄分別心心所法）所現起的影像。依《楞伽經》，每說：如來藏藏識，施設根塵器界。這是阿賴耶識的自性緣起。二、「觀察業報」，即愛非愛緣起。業有種種業，報有種種報，如何發業、如何潤生，種種業報差別。虛妄生死，不出這二事，這二種觀是約生死雜染說的。三、「觀察阿羅漢眠」，有作『阿羅漢眼』：眼是阿羅漢的智慧，即淨智。眠是隨眠——深潛的煩惱。阿羅漢雖斷了四住煩惱，但還有深隱的無明住地未斷。四、「觀察心自在樂、禪樂」：心自在樂，是心離煩惱、心得解脫而有的離繫樂。禪樂是修四禪所得的現法樂住。心自在樂，慧解脫阿羅漢能得；得現法樂住的禪樂，即俱解脫阿羅漢。五、「觀察阿羅漢、辟支佛、大力菩薩聖自在通」，得意生身的三乘聖者，隨意無礙自在，引發種種神通。這三種觀察，是重於二乘（及菩薩）的行證，切勿於此起究竟想；知道這還沒有究竟，即一乘道，所以要正確觀察。「此五種巧便觀成就」，即名隨順法智。

再釋得究竟。此依修行信智而來，所以重舉：「於我滅」度「後」，「未來世中，若我弟子」，能「隨」順於「信，信」心「增上」；「依於明信」，能進而「隨順」五善巧觀的「法智」；這樣的進修，就能得到究竟。什麼究竟呢？「自性清淨心，彼為煩惱染污」，這難可了知的甚深義，決了無疑的證信，就是「得究竟」了。如「是」於性淨塵染能「究竟」，就是「入大乘道因」。其實，信也信此自性清淨心為煩惱染污；隨順法智，也是觀察此自性清淨心為煩惱所染，名為阿賴耶識，由此現起根意解境界，即初巧便觀。由如來藏為依，有生死業報，即第二巧便觀。障覆自性清淨心的煩惱，微細而二乘不斷的，為無明住地，即第三巧便觀。離得部分煩惱，得心自在樂與

禪樂，不應作究竟想，即第四巧便觀。三乘聖者，未能轉得如來藏中藏識的名義，還有三餘，但已能得自在神通，即第五巧便觀。所以，信、解行、證入，為入大乘道因；而這大乘道因，以如來藏心為依因。所以說：『依如來藏故，厭生死苦，樂求涅槃。』

戊三 結

信如來者，有如是大利益，不謗深義。

初從信入，所以「信如來」的教說；或依信而解、而證，都「有如是」的「大利益，不謗」甚「深」的法「義」。

丁二 勝鬘說

戊一 請說

爾時勝鬘白佛言：更有餘大利益，我當承佛威神，復說斯義。

這是請說。勝鬘於信、解、證入中，重於未信令信、已信者得增進。

戊二 許說

佛言：便說。

戊三 正說

己一 讚歎三善

勝鬘白佛言：三種善男子善女人，於甚深義，離自毀傷，生大功德，入大乘道。何等為三？謂若善男子善女人，自成就甚深法智。若善男子善女人，成就隨順法智。若善男子善女人，於諸深法不自了知，仰推世尊：非我境界，唯佛所知——是名善男子善女人仰推如來。

「勝鬘白佛」：有「三種」的「善男子善女人」，他們對「於甚深」的法「義」，都得三大利益：(一)、「離自毀傷」：不信佛法，毀謗佛法；或者不知而自以為了知，起錯誤的見解，作顛倒的解說，都是謗法重業。三種善人，是不會如此毀傷自己的。(二)、「生大功德」：因為信解深義，修六度四攝，能生廣大功德。(三)、「入大乘道」：從信而解，從解而行，為趣入大乘道因。「何」「為三」種人呢？(一)、「自成就甚深法智」，即於甚

深義而得究竟的菩薩。(二)、「成就隨順法智」，即作五種善巧觀的解行菩薩。(三)、「於諸深法」，由於智慧不夠，「不」能「自」己有所「了知」，於是「仰推世尊」，這是信位菩薩。怎樣是仰推世尊？凡不能明見甚深法義，即自己承認無慧：這是「非我」所解的「境界」，「唯佛所」能「知」道。我雖不知不解，佛是能明徹無礙的。那麼，佛如此說，我就如此信受，這叫「仰推如來」，就是隨信行。上面佛說的，約一人的次第進修——先信，次隨順法智，後得究竟為三位。勝鬘約多數有情的差別，分成三類。這三類人，雖有程度的淺深，但都能得到上面所說的三大利益。也可以說：成就信增上，能離自毀傷；成就隨順法智，能生大功德；成就甚深法智，能入大乘道。

己二 降伏餘惡

除此諸善男子善女人已，諸餘眾生，於諸深法，堅著妄說，違背正法，習諸外道腐敗種子者，當以王力及天龍鬼神力而調伏之。

「除此」三種「善男子善女人」而外，「諸餘」凡外的「眾生，於諸」甚「深」的「法」義，本所不知、本所不見，卻「堅」固的執「著」他的「妄說」，而「違背正法」。如佛說無我如來之藏，他們卻說有實在的自我；佛說大般涅槃有常樂我淨的四德，他們卻執為是無常、苦、無我。凡是這些「習諸外道」的「腐敗種子」們，應該予以降伏。腐敗種子，即不能於佛法中生善根功德芽的。對這種惡人，應「當以王力及天龍鬼神力而調伏」他。在世間的顯露邊，藉王臣的權勢，運用政治力量來降伏他們，或驅逐，或禁閉。還有在祕密方面，以天龍八部鬼神的力量，去降伏他們，使他們捨邪歸正。大乘經中常說：天龍八部，都有受佛付囑，而樂意護法的。

戊四 證說

爾時，勝鬘與諸眷屬頂禮佛足。佛言：善哉善哉！勝鬘！於甚深法方便守護，降伏非法，善得其宜，汝已親近百千億佛，能說此義。

「勝鬘」說完了經，即「與諸眷屬頂禮佛足」，向佛辭行。「佛」乘這末後機會，也就印證她方才所說，並讚歎說：「善哉善哉！勝鬘！」汝「於

甚深法方便守護」！原來，護法是有兩方面的：如信受佛語，依佛說去修學證入，攝受眾生入正法中，這是正常的守護佛法。另外還有不得已的方便守護，即為了降伏腐敗種子，不得不如此。這樣的「降伏非法」惡人，確能「善得其宜」——恰到好處；否則，佛法會被破壞而毀滅了。佛說勝鬘實「已親近百千億佛」，才「能說」出「此」甚深「義」理。——正宗分到此已畢。

甲三 流通分

乙一 付囑流通

丙一 勝鬘流通

爾時，世尊放勝光明，普照大眾，身昇虛空，高七多羅樹，足步虛空，還舍衛國。時勝鬘夫人與諸眷屬，合掌向佛，觀無厭足，目不暫捨，過眼境已，踊躍歡喜，各各稱歎如來功德，具足念佛，還入城中，向友稱王稱歎大乘。城中女人，七歲已上，化以大乘。友稱大王，亦以大乘化諸男子，七歲已上，舉國人民，皆向大乘。

佛法不但利益當時大眾，還要利益未來大眾，所以諸大乘經都有付囑流通分。今先說勝鬘流通。勝鬘在佛前宣說了大法，經佛印證，所以她此後，仍不斷的弘揚此法門。

佛因勝鬘的誠信感通，來阿踰闍國弘化。法事完畢「時」，「世尊」又「放」殊「勝光明，普照大眾」，像來時的普放淨光明一樣。來時佛在空中現，從空而下；現在是以神通力，從地而「身昇虛空，高七多羅樹」。一多羅樹，高七尺，共約五丈高左右。佛昇空中後，「足步虛空」，即以神境通力，履行於虛空中，「還舍衛國」去。當佛回去「時」，「勝鬘夫人與諸眷屬」，又再恭敬的「合掌向佛」，為佛送行。愛慕佛、尊重佛，捨不得佛的別離，所以遠望如來，「觀無厭足，目不暫捨」。一直到「過」了「眼」的「境」界，見不到佛為止。

勝鬘等送佛回國後，大家都心中充滿了法喜，所以「踊躍歡喜」。勝鬘與眷屬們，「各各稱歎如來」不思議的「功德，具足念佛」，而「還入城中」。具足即圓滿。念佛，不但是口頭誦持。念，是內心的明記不忘；時時繫念

著佛，名為念佛。對佛有完全的了解繫念，方是具足念佛。這有四種：(一)、念佛名號，這是極淺的。(二)、念佛相好，這也還是形式的。(三)、念佛功德，即佛所成就於內的，如大智、大悲、大方便、三明六通、十八不共法等功德。(四)、念佛法性身，即觀法實相。以本經說，攝受正法、般涅槃、無作滅諦、如來藏、如來法身等，都是攝得功德的實相念佛。勝鬘入城，回到宮中，首先「向」她的丈夫「友稱」大「王稱歎大乘」法。友稱王聽了，也就信佛，奉行大乘。從此，夫婦共弘大乘法。「城中女人，七歲已上」的，由勝鬘去「化以大乘」。「友稱大王」，也「以大乘」法去「化諸男子」，使「七歲已上」的男子，都信學佛法。總之，阿踰闍國的「舉國人民」，男女老少，「皆」趣「向大乘」、修學大乘了。從切身處推廣出去，由家庭的佛化，而到社會的佛化。

丙二 如來流通

丁一 重說經文以付囑

戊一 集眾

爾時世尊入祇洹林，告長老阿難，及念天帝釋。應時，帝釋與諸眷屬，忽然而至，住於佛前。

佛回到舍衛，即「入祇洹林」。洹，是梵語，即華語的林，所以，應譯為祇林，即祇園。佛在阿踰闍國與勝鬘弘通的法門，祇林的大眾還沒有聽說，所以又集眾重說。「告長老阿難」：阿難多聞第一，有受持經典、傳布流通的責任，佛告訴他召集祇林的比丘大眾們。不但付囑人間，還要流通天上，所以又心「念天帝釋」。梵語釋迦因陀羅（帝）提婆（天），今譯為天帝釋，義譯為能天主，為三十三天王。在許多天中，帝釋對佛法有特別的關係。佛在人間，帝釋住地居天頂，鄰近人間，所以時來佛邊聽法。由於他，須彌山頂的夜叉群——執金剛神，都受持佛法、護持流通。龍樹說：佛法，人間的出家弟子中，付囑阿難；天上的在家弟子中，付囑帝釋。如來心念帝釋，「應時，帝釋與諸眷屬」——天龍八部們，都「忽然而至，住於佛前」。

戊二 說經

爾時，世尊向天帝釋及長老阿難，廣說此經。

人天大眾齊集祇林「時，世尊」就「向天帝釋及長老阿難」，並諸天人，又「廣說此」勝鬘「經」。

戊三 付囑

己一 付囑帝釋

說已，告帝釋言：汝當受持讀誦此經，憍尸迦！善男子善女人，於恒沙劫修菩提行，行六波羅蜜；若復善男子善女人，聽受讀誦，乃至執持經卷，福多於彼，何況廣為人說？是故，憍尸迦！當讀誦此經，為三十三天分別廣說。

佛「說」經「已」後，就「告帝釋」說：「汝」應「當受持」此經，「讀誦此經」。領受在心，持而不忘，名為受持。常時念誦，名為讀誦，這是聞法者應有的初步工夫。佛為付囑流通，勸人學習，大乘經都讚歎受持的殊勝功德。現在佛呼帝釋為「憍尸迦」（帝釋前生姓憍尸迦）說：如有「善男子善女人，於恒」河「沙劫」中「修菩提行，行六波羅蜜」，功德當然是大極了。但「若復」有「善男子善女人」，對此經「聽受讀誦」，甚至暫時的「執持經卷」，他所得的「福」德即「多於彼」善男子善女人，「何況」能「廣為」他「人」宣「說」？那福德是更大了！可是，行菩薩行、修六波羅蜜的，也必是從受持讀誦大乘經而來，為什麼不及受持讀誦本經呢？這不外乎當機讚歎、勸發受持而已。也可以說：有發菩提心而修菩提行的，不知眾生有如來藏性，即不能決定能否成佛，雖修菩提行，未到達不退位，可能會退為小乘。如聽了如來常樂我淨、如來藏、大涅槃，那就決定趣入大乘，不再退失。久修而可退，這當然不及聽聞而決定不退、趣入一乘的了。又可說：修菩提行有二種人：(一)、著重事相的，如修事六度的菩薩。(二)、了生死即涅槃，能與法空性相應而修習。如本經的攝受正法，是勝於偏重事行的。「是故，憍尸迦！」汝「當讀誦此經」，並在善法堂中，「為三十三天分別廣說」此經。

己二 付囑阿難

復告阿難：汝亦受持讀誦，為四眾廣說。

佛「復告」訴「阿難」說：「汝」也應當「受持讀誦」此經，「為四眾」弟子——出家的比丘、比丘尼，在家的優婆塞、優婆夷，「廣說」此經。

丁二 列舉經名以付囑

戊一 出經名

時天帝釋白佛言：世尊！當何名斯經？云何奉持？佛告帝釋：此經成就無量無邊功德，一切聲聞、緣覺不能究竟觀察知見。憍尸迦！當知此經，甚深微妙，大功德聚，今當為汝略說其名，諦聽諦聽，善思念之。時天帝釋及長老阿難白佛言：善哉！世尊！唯然受教。佛言：此經歎如來真實第一義功德，如是受持。不思議大受，如是受持。一切願攝大願，如是受持。說不思議攝受正法，如是受持。說入一乘，如是受持。說無邊聖諦，如是受持。說如來藏，如是受持。說如來法身，如是受持。說空義隱覆真實，如是受持。說一諦，如是受持。說常住安隱一依，如是受持。說顛倒真實，如是受持。說自性清淨心隱覆，如是受持。說如來真子，如是受持。說勝鬘夫人師子吼，如是受持。

問答經名以便受持，是大乘經所常有的。因為這樣，一、可以知所簡別，這是什麼法門，與其餘的法門各別；二、經義繁多，略舉經名，就可能憶持全經的意義。

本節可分幾小節：「時天帝釋」，受佛付囑後，又「白佛」說：應「當」以「何名」稱來稱說「斯經」？又應當「云何奉持」？這是啟請持名。

「佛告」訴「帝釋」說：「此經」——法門，著重佛的果德，所以「成就」了「無量無邊」的「功德」。這樣的法門，「一切聲聞、緣覺不能」夠「究竟」的「觀察」與如實「知見」的。「憍尸迦！」應「當知」道：「此經」是「甚深微妙」的，可說是「大功德」的積「聚」處。因為本經從菩薩的歸依、發願、修行，到廣談如來果德，實是無邊功德的集成。內容那麼廣大，名稱也就說不盡。不過，「今當為汝略說」法門的「名」字，應當審「諦」的「聽」聞！還要如理思惟的「善」巧的「思念」它。

當「時」，「天帝釋及長老阿難」，得佛允許略說經名，就「白佛」說：「善哉！世尊！」我們謹「受」佛的「教」導。「唯然」，是允諾的意思。這是大眾受教而聽。

接著，佛就說有十五個經名，一一的要他們「如是受持」。古人依此，而分本經為十五章，然不一定次第如此，這只是從本經中舉列十五個重要論題、重要內容。記住了這，全經的內容，也就受持不失了。一、「此經」是稱「歎如來真實」功德、「第一義功德」，如勝鬘說頌『歎佛實功德』等。二、「不思議大受」，即是勝鬘所受的十大戒。三、「一切願攝大願」，即勝鬘發三大願；菩薩的一切大願，都攝在這三大願中。四、「說不思議攝受正法」，此下，經名都有一說字。因為以上是勝鬘自己的事，此下才是勝鬘說法。從廣義說，全經都是攝受正法。約狹義說，指宣說大乘——攝受正法即正法，攝受正法即波羅蜜，攝受正法即攝受正法者等。五、「說入一乘」，即會三乘歸一乘，說小乘有恐怖，如來是歸依。六、「說無邊聖諦」，無邊即無量，這應總指如來境智，自聖智聖諦以下，一直到抉擇四諦宗一諦。七、「說如來藏」，八、「說如來法身」，九、「說空義隱覆真實」，都是無邊聖諦的一分。空義隱覆真實，可有二說：1.即說空如來藏處。真實為如來藏性；如來藏為煩惱所隱覆而不相應，名為空。2.如來藏為二乘空智所不能了；空智唯於無常、苦、無我、不淨上轉，不能真見如來藏性，如來藏為空智所覆。十、「說一諦」，即三諦是有為，非諦、非常、非依，一諦是無為，是諦、是常、是依。十一、「說常住安隱一依」，這也即是一滅諦的是常、是諦、是依；約與前差別，即簡二乘的四依智，明佛出世間、上上、第一義依。十二、「說顛倒真實」，可通二處文：1.即墮身見的眾生起二見，與起四顛倒及空亂意的眾生，迷如來的法身涅槃，偏執無常、苦、無我、不淨的四倒。聞佛說法身如來藏性，即是真實。2.說依如來藏有生死涅槃是真實善說；離如來藏，說依我等有生死涅槃，即顛倒。十三、「說自性清淨心隱覆」，指如來藏五名，為客塵煩惱所染而自性清淨。十四、「說如來真子」，即佛約一人說有隨信、隨順法智、得究竟的三階；勝鬘約三類人，說得三大利益。或指前於佛法身得正見者，是佛真子，從佛口生，從正法生，從法

化生。十五、「說勝鬘夫人師子吼」，廣義說，全經都是勝鬘師子吼。狹義說，即降伏腐敗種子的惡人，以王力及天龍鬼神力去調伏他們。

戊二 囑流通

己一 付囑

復次，憍尸迦！此經所說，斷一切疑，決定了義，入一乘道。憍尸迦！今以此說《勝鬘夫人師子吼經》付囑於汝，乃至法住，受持讀誦，廣分別說。

如來將付囑，所以先總說經義；「此經所說」的法門，能「斷一切」的「疑」惑。如二乘能不能成佛？菩薩會不會退墮？現在經中說一切眾生有如來藏，三乘入於一乘，即斷一切疑。所以是「決定了義」的教說，重於一切眾生「入一乘道」。本經的要義如此。佛又告帝釋說：「憍尸迦！今以此說《勝鬘夫人師子吼經》付囑於汝」，從今日起，直到佛「法」還「住」在世間的時期，都應當「受持讀誦」，「廣」為一切眾生「分別」解「說」。

己二 受囑

帝釋白佛言：善哉！世尊！頂受尊教。

「帝釋」受佛的付囑，就「白佛言」：「善哉！世尊！」我當「頂」戴「受」持如來的「尊教」，一直把它流傳下去。

乙二 大眾奉行

時，天帝釋、長老阿難，及諸大會天、人、阿修羅、乾闥婆等，聞佛所說，歡喜奉行。

法說完了，付囑也完畢了。那「時，天帝釋」與「長老阿難，及諸大會」中的諸「天」及「人」，還有「阿修羅」——非天、「乾闥婆」——尋香（作樂神），還有迦樓那、緊那羅等。總之，天龍八部，人非人等，他們「聞佛所說」，個個都「歡喜奉行」。

本經所說的教義，雖簡略而極重要，可與其他教典相互研讀。如說一乘，可研究《法華經》。說如來藏為生死涅槃依，可研究《楞伽經》。說如來果德、法身、涅槃，可研究《大涅槃經》。發願受戒，可讀《菩薩瓔珞本業

經》等。一乘佛教的重要論題，本經都略有論到，可作真常大乘的概論讀！