

福嚴推廣教育班第 41 期

《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經講記》¹

〈懸論〉

(pp.1~19)

釋圓悟 (2021.04.07)

壹、敘大意²

(壹) 以三義明本經要義

《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。

(貳) 詳釋：平等、究竟、攝受三義

一、平等義

(一) 真平等：一切眾生終能成佛

一、平等義：大乘佛法有一名句：「一切眾生皆得成佛。」³這句話，是極深刻 (p.2)、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。

¹ 民國四十年夏在香港屯門淨業林講

印順法師，《勝鬘經講記》，新竹，正聞出版社，2003 年 4 月新版 2 刷。

² 編案：本講義之科判，如與書中完全一致者，為：粗新細明體（11 號字），並加網底；如編者所加者，則是：粗標楷體（10 號字）。

³ 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《佛說仁王般若波羅蜜經》卷 1(大正 08, 829c2-7)：

……大王！七佛說摩訶般若波羅蜜，我今說般若波羅蜜，無二無別。汝等大眾，應當受持讀誦解說。是經功德，有無量不可說不可說諸佛，一一佛教化無量不可說眾生，一一眾生皆得成佛；是佛復教化無量不可說眾生，皆得成佛；……

(2) 姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷 1(大正 09, 9a26-27)：

……於諸過去佛，在世或滅度，若有聞是法，皆已成佛道。……

(3) 劉宋·求那跋陀羅譯《央掘魔羅經》卷 3(大正 02, 537b8-12)：

……我於無量阿僧祇劫恒河沙生，於燈光如來所修菩薩行聞自受記，隨順於如不謗經故，生舍宅身。我於無量阿僧祇劫恒河沙生，聞如來藏，一切眾生斷諸煩惱便得成佛，因其信樂覆護眾生故，生覆護身。……

(4) 唐·不空譯《仁王護國般若波羅蜜多經》卷 1(大正 08, 839c8-9)。

比之一般，佛法才是真正的大平等、究竟的真平等。

（二）佛法以人為本之涵義

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。⁴

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。⁵

（三）約三類別明人類之平等

以人言人，佛法是不簡別什麼人的，約本經作三點來說：

1、出家與在家

（1）二眾皆能受學大乘法

（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。⁶

⁴ 參見：

（1）印順法師，《佛法概論》，〈中道泛論〉，p.174：

佛法不但是人類的，而且是一切有情的。佛法所要救濟的，是一切有情，所以學佛者應擴大心胸，以救護一切有情為事業。……如忽略這普度一切有情而以人類為本的精神，如某些人專心于放生——魚、蛇、龜、鱉，而對於罹難的人類，反而不聞不問，這即違反了佛法的精神。

（2）印順法師，《佛在人間》，〈人間佛教緒言〉，p.24：

……諸佛所證覺的諸法實相是法，修行的道也叫法。道與悟證的寂滅法，本無所謂人間不人間的，佛出世或不出世，都是這樣。佛時常說：「是法非佛作，亦非餘人作」，那麼為什麼說法在人間？因為本師釋迦佛的說法，是為人而說的。在神鬼氣氛濃厚的印度環境，雖也偶為天龍等說法，而重點到底是為了人間的人類。……

⁵ 參見：

（1）裴休撰《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷1〈序〉（大正39，524a5-8）：

……生靈之所以往來者，六道也。鬼神沈幽愁之苦；鳥獸懷獠[狂-王+戌]*之悲；脩[1]多方瞋；諸天正樂；可以整心慮、趣菩提，唯人道為能耳！人而不為，吾末如之何也已矣！

[1]多=羅【甲】。

※ 獠獠（ㄊㄠˊ、ㄊㄠˊㄗㄟˋ）：1.指鳥飛獸走。（《漢語大詞典（五）》，p.108）

（2）裴休撰《圓覺經大疏》卷1〈序〉（已新纂續藏09，323c3-6）。

（3）印順法師，《佛在人間》，〈人性〉，p.75：

……佛法雖普為一切有情，而真能發菩提心，修菩薩行而成佛果的，唯有人類。如唐裴休的《圓覺經·序》說：「真能發趣菩提心者，唯人道為能」。所以雖說眾生都是佛法所濟度的對象，而唯有人類，有智慧，有悲心，有毅力，最能承受佛法的熏陶。佛出人間，就是人類能受佛法教化的證明。

⁶ 參見：印順法師，《華雨香雲》，〈勝鬘夫人經講記序〉，pp.235～239：

在大乘佛典中，有兩部以在家身分而弘揚佛法的經典，受到非常的推崇。一部叫「居士

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！

（2）大乘佛法之宏傳者

A、大乘經說：在家菩薩仍受尊重

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。⁷

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。⁸

發菩提心的大乘學者，雖是在家眾，也是被尊敬的。

B、佛教之史實

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。⁹

經」，就是《維摩詰所說經》。一部叫「夫人經」，就是《勝鬘獅子吼一乘大方便方廣經》。尤其是《勝鬘夫人經》，以「在家」、「女子」、「青年」的勝鬘夫人為中心。對於重視「出家」、「男性」、「老年」的小乘佛教，成一顯著的對比。……

⁷ 參見：

（1）龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 7(大正 25，111a3-10)：

……復次，是中二種菩薩：居家、出家。

善守等十六菩薩，是居家菩薩；毘陀婆羅居士菩薩，是王舍城舊人；寶積王子菩薩，是毘耶離國人；星得長者子菩薩，是瞻波國人；導師居士菩薩，是舍婆提國人；那羅達婆羅門菩薩，是彌梯羅國人；水天優婆塞菩薩。

慈氏、妙德菩薩等，是出家菩薩。

（2）印順法師，《佛法概論》，pp.249～251：

菩薩行的開展，是從兩方面發展的：一、從聲聞出家者中間發展起來。起初，是「外現聲聞身，內秘菩薩行」；自己還是乞食、淡泊、趣寂，但教人學菩薩……

二、從聲聞在家信眾中間發展起來。在家眾修行五法而外，多修六念與四無量（無量三昧能入真，也是質多長者說的），這都是大乘法的重要內容。如維摩詰、善財、常啼、賢護等十六大士，都從在家眾的立場，努力於大乘思想的教化。……

⁸ 參見：

（1）西晉·竺法護譯《文殊師利普超三昧經》卷 2〈變動品 9〉(大正 15，419c4-420a7)。

（2）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.930。

⁹ 參見：

（1）梁·僧祐撰《出三藏記集》卷 15(大正 55，113c16-114a22)。

（2）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1260～1261：

印度「大乘佛法」時代，負起宏傳大乘責任的，在史傳的記錄上，似乎還是不多。如西元五世紀初，法顯在印度所見的，華氏城（Pāṭaliputra）「有一大乘婆羅門子，名羅沃私婆迷。……舉國瞻仰，賴此一人弘宣佛法，外道不能得加陵眾僧。……婆羅門子（之）師，亦名文殊師利，國內大德沙門，諸大乘比丘皆宗仰焉，亦住此僧伽藍」。

羅沃私婆迷（Rādhā-svārmīn），是在家婆羅門而宏大乘法的；與法顯同時西行的智猛，也見到了這位「大智婆羅門」。羅沃私婆迷的師長——文殊師利（Mañjuśrī），住在僧寺

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。¹⁰

近代中國，如楊仁山居士等，對佛教的貢獻及影響，就很大。¹¹

〔3〕約所證、佛身說

小乘說，出家得證阿羅漢果，在家就不能得；¹²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。

〔4〕小結

內，是出家的。

¹⁰ 參見：

(1) 慧立本·彥棕箋《大慈恩寺三藏法師傳》卷 2(大正 50, 232a6-25)；卷 4(大正 50, 244a7-c14)。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1261：

唐玄奘（西元六二九——六四三）遍遊印度，也見到二位在家菩薩：在磤迦（Takka）國林中，見到一位年老婆羅門，「明中、百諸論，善吠陀等書」。玄奘從他「學經、百論、廣百論」。

另一位是：勝軍（Jayasena）論師，「依杖林山，養徒教授，恆講佛經，道俗宗歸，常逾數百」。玄奘從勝軍學了二年的瑜伽學系的經論。

在家而弘傳佛法的，這幾位是可信的史實，但並不太多。

¹¹ 參見：印順法師，《教制教典與教學》，〈建設在家佛教的方針〉，p.86：

在家佛弟子，能弘揚佛法，主持佛教嗎？這當然是可能的。從教典去考察：《阿含經》的質多長者，大乘經的維摩詰居士、勝鬘夫人，不都是弘揚佛法的龍象嗎？我國古代的大德，在印度所親見的，如法顯與智猛所見的華氏城的羅刹私婆迷（或作羅闍示），玄奘所見的杖林山的勝軍論師，磤迦國的長壽婆羅門，不都是傳授大乘的法將嗎？以近代的事實來說，如我國的楊仁山、歐陽漸；錫蘭的達磨波羅長者。尤其是達磨波羅，他的摩訶菩提會，成為復興錫蘭佛教的支柱。在家的佛弟子，論理是可以負起弘揚佛法的重任的。

¹² 參見：

(1) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 46(大正 27, 241a26-b4)：

問：若滿七有，無佛出世，彼在家得阿羅漢耶？

有說：不得，彼要出家受餘法服，得阿羅漢。有說：彼在家得阿羅漢已，後必出家受餘法服。如是說者，彼法爾成佛弟子相，乃得極果。如五百仙人在伊師迦山中修道，本是聲聞，出無佛世，獼猴為現佛弟子相，彼皆學之，證獨覺果，無學不受外道相故。

(2) 印順法師，《佛法概論》，〈佛法的信徒〉，p.198：

從歸信佛法說，在家出家是一樣的。從修證佛法說，也沒有多大差別。傳說：在家弟子能證得阿那含——第三果，出家能證得阿羅漢——第四果。如在家的得四果，那一定要現出家相。在家人不離世務，忙於生計，不容易達到究竟的境界。

(3) 印順法師，《華雨集（五）》，pp.250～251：

……得二果的也是這樣，所以初果、二果的在家聖者，依然能生男育女。如離欲界煩惱，進得三果，那在家也不再淫念了。如得四果，雖然年富力壯，女性不再有月經（身體健康正常）；男性也不會夢遺不淨。出家的可得四果，在家可得三果。在家而得四果，那就不是當下涅槃，就一定出家了。但有的部派說：阿羅漢也有在家而不出家的。……

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。

2、男子與女人

(1) 男、女眾皆能斷煩惱、證聖果

A、聲聞佛教：同證阿羅漢

(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 (p.4) 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。¹³

B、大乘佛教

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〉¹⁴、〈妙慧童女會〉¹⁵、〈恆河上優婆夷會〉¹⁶等；

《大集經》中的〈寶女品〉¹⁷；

《華嚴經》中善財童子所參訪的善知識中，有休捨優婆夷¹⁸、慈行童女¹⁹、師子

¹³ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·276經》卷11(大正02, 73c9-75c16)。

(2) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷18〈長壽王品2〉(大正01, 545c29-546c28)。

(3) 姚秦·佛陀耶舍共竺佛念譯《四分律》卷48(大正22, 923a22-26)。

(4) 印順法師，《華雨集(三)》，〈阿難過在何處〉，p.97：

據〈比丘尼捷度〉，及阿難自己分辯的理由是：一、摩訶波闍波提，乳養撫育釋尊，恩深如生母一樣。為了報恩，請准其出家（這理由，只適用於瞿曇彌一人）。

二、阿難問佛：女人如出家修道，是否能證初果到四果——阿羅漢，佛說是可以的。阿難就請佛准女眾出家，因為不出家，是不能得究竟解脫（四果）的。

這兩項理由，是《銅鑠律》、《五分律》、《四分律》、《僧祇律》，《阿含經》所一致記載的，可斷為當時代請的理由。

¹⁴ 參見：唐·菩提流志譯《大寶積經》卷119〈勝鬘夫人會48〉(大正11, 672c17-678c3)。

¹⁵ 參見：唐·菩提流志譯《大寶積經》卷98〈妙慧童女會30〉(大正11, 547b16-549b17)。

¹⁶ 參見：唐·菩提流志譯《大寶積經》卷98〈恆河上優婆夷會31〉(大正11, 549b20-550b5)。

¹⁷ 參見：北涼·曇無讖譯《大方等大集經》卷5~6〈寶女品3〉(大正13, 28b29-40b19)。

¹⁸ 參見：

(1) 東晉·佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷47〈入法界品34〉(大正09, 698b5-699b23)：

……爾時，善財童子入普莊嚴園林，周遍觀察，見休捨優婆夷，處金色座……善男子！此法門名離憂安隱幢。我唯知此法門，諸大菩薩其心如海，悉能容受一切佛法……

(2) 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷64〈入法界品39〉(大正10, 343c8-345a20)。

(3) 印順法師，《青年的佛教》，〈青年佛教參訪記〉，pp.50~54。

¹⁹ 參見：

(1) 東晉·佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷48〈入法界品34〉(大正09, 702b6-703b29)：

……漸漸南行至彼城已，周遍推問彌多羅女為在何所。……善男子！是般若波羅蜜普莊嚴法門；我於三十六恒沙佛所修此法門，彼諸如來各以異門，令我入此般若波羅蜜普莊嚴法門。……

(2) 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷65〈入法界品39〉(大正10, 348a26-349b22)：

……善男子！我唯知此般若波羅蜜普莊嚴門。如諸菩薩摩訶薩，其心廣大，等虛空界，入於法界，福德成滿，住出世法，遠世間行……

頻申比丘尼²⁰等；

《法華經》的龍女；²¹《維摩詰經》的天女²²等。

（2）大乘佛教之女眾角色：弘闡法之深奧義

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。²³

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？

（3）印順法師，《青年的佛教》，〈青年佛教參訪記〉，pp.63～65。

²⁰ 參見：

（1）東晉·佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 50〈入法界品 34〉（大正 09，715a6-716c8）：

……此皆師子奮迅比丘尼了法如幻，長養功德藏善根所成……

（2）唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 67〈入法界品 39〉（大正 10，363a16-365a20）。

（3）印順法師，《青年的佛教》，〈青年佛教參訪記〉，pp.101～103。

²¹ 參見：

（1）姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷 4（大正 09，35c16-22）：

……當時眾會，皆見龍女忽然之間變成男子，具菩薩行，即往南方無垢世界，坐寶蓮華，成正覺，三十二相、八十種好，普為十方一切眾生演說妙法。爾時娑婆世界，菩薩、聲聞、天龍八部、人與非人，皆遙見彼龍女成佛，普為時會人天說法，心大歡喜，悉遙敬禮。……

（2）隋·闍那掘多共笈多譯《添品妙法蓮華經》卷 4（大正 09，170a22-29）。

（3）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.908～909。

²² 參見：

（1）吳·支謙譯《佛說維摩詰經》卷 2〈觀人物品 7〉（大正 14，528b23-c4）。

（2）印順法師，《佛在人間》，〈從依機設教來說明人間佛教〉，p.71：

大乘發揚時代，雖也有出家聲聞，但在大乘經中，不是教化的主要根機。大乘經中，大抵彈斥出家的聲聞僧，如《維摩經》天女散花，落到菩薩身上就掉下，落到舍利弗身上就粘著，維摩詰長者即說舍利弗的習氣沒有斷盡。……

（3）印順法師，《華雨集（一）》，〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，p.17。

²³ 另參見：

（1）東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷 50〈大愛道般涅槃品 52〉（大正 02，821b26-826b16）：

……爾時，阿難前白佛言：「不審世尊欲何施為？」

佛告之曰：「大愛道已取滅度，及五百比丘尼湮洹，我等欲供養舍利。」……

爾時，世尊將諸比丘僧，前後圍遶，往至大愛道比丘尼寺中。爾時，世尊告阿難、難陀、羅云：「汝等舉大愛道身，我當躬自供養。」……

（2）西晉·白法祖譯《佛說大愛道般泥洹經》卷 1（大正 02，867a24-869b6）。

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。

3、老年與少年

(1) 聲聞佛教推重年老上座

(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(p.5)養成重老的習慣，說什麼「和尚老，就是寶」。

(2) 別明：上座之涵義

A、三類上座：佛教所重

(A) 勝義上座

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。

(B) 智慧上座

其次，有智慧上座，就是受持三藏的大德法師。

(C) 福德上座

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。

(D) 小結

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。

B、生年上座

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，而得他人哀憫推許而已。

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！

(3) 大乘佛教之青年信眾

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，²⁴都是修學大乘法的好榜樣。

²⁴ 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《小品般若波羅蜜多經》卷 10〈薩陀波崙品 27〉(大正 08, 580a-b)。

(2) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜》卷 27〈常啼品 88〉(大正 08, 416a-c)。

(3) 後秦·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 96〈薩陀波崙品 88〉(大正 25, 732a12-25)：

問曰：何以名「薩陀波崙」(Sadāprarudita)？為是父母與作名字？是因緣得名字？

答曰：

有人言：以其小時喜啼，故名「常啼」。

有人言：此菩薩行大悲心柔軟故，見眾生在惡世，貧窮、老病、憂苦，為之悲泣！是故眾人號為「薩陀波崙」。

有人言：是菩薩求佛道故，遠離人眾，在空閑處，求心遠離，一心思惟籌量，勤求佛

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」²⁵，住持了佛法。

「沙彌雖小不可輕」²⁶，小乘經本有此意，到大乘佛法中，才充分的開展出來。

〔4〕舉勝鬘夫人結說

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（p.6）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

（一）約「法」明究竟圓滿義

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。²⁷

佛法中有聲聞、緣覺，但這是方便說的，不是究竟真實。

道；時世無佛，是菩薩世世行慈悲心，以小因緣故，生無佛世。

是人悲心於眾生，欲精進不失，是故在空閑林中。

是人以先世福德因緣，及今世一心、大欲、大精進，以是二因緣故，聞空中教聲，不久便滅。即復心念：我云何不問？以是因緣故，憂愁啼哭，七日七夜；因是故，天、龍、鬼神號曰「常啼」。

²⁵ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《佛藏經》卷2〈淨戒品 5〉（大正 15，790b17-18）。

²⁶ 參見：

（1）劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·1226 經》卷 46（大正 02，335a3-6）：

佛告大王：有四種雖小而不可輕。何等為四？剎利王子年少幼小而不可輕，龍子年少幼小而不可輕，小火雖微而不可輕，比丘幼小而不可輕。

（2）龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 22（大正 25，224c9-13）：

汝不聞佛說：「四事雖小而不可輕？太子雖小，當為國王，是不可輕；蛇子雖小，毒能殺人，亦不可輕；小火雖微，能燒山野，又不可輕也；沙彌雖小，得聖神通，最不可輕！」

（3）馬鳴造·鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷 1（大正 04，261c5-6）。

²⁷ 意指五至十三章：「一乘」、「無邊聖諦」、「如來藏」、「法身」、「空義隱覆真實」、「一諦」、「一依」、「顛倒真實」、「自性清淨」之內容，參見：

（1）劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1（大正 12，219b5-222c7）：

佛告勝鬘：「汝今更說一切諸佛所說攝受正法！」……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[15]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。

[15]（可）+了【宋】【元】【明】【宮】。

（2）印順法師，《勝鬘經講記》，pp.125～256。

（二）約「如來」明究竟

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。

1、如來功德

（一）、如來功德：佛的果德是究竟圓滿的，不是小乘可比。

（1）約所證說

所證的涅槃，如來是無餘涅槃，小乘是少分的涅槃。

（2）約斷、離說

所斷的煩惱，佛是斷盡五住，二乘只斷除了前四住的煩惱。²⁸

所離的生死苦，佛是永離二種死，二乘只離去了分段生死苦。²⁹

²⁸ 參見：

- （1）劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4（大正 16，512b16-18，513a25-27）。
- （2）劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1（大正 12，220a2-8）。
- （3）姚秦·竺佛念譯《菩薩瓔珞本業經》卷 2〈大眾受學品 7〉（大正 24，1022a1-8）。
- （4）印順法師，《大乘起信論講記》，pp.194~195：

見、愛、無明，《阿含經》常是連在一起說的。大乘經即分別見、愛（三）、無明為五住煩惱。住地，即是習氣——習地的意思。見道所斷煩惱，即（一）、見一處住地。修道所斷煩惱，約三界為三：即（二）、欲愛住地，（三）、色愛住地，（四）、無色愛住地。這見、修所斷的二類四煩惱，二乘是可以斷的。

第五名無明住地。無明也有起與習（實等於隨眠）二類；如無明起，名為過恆沙上上煩惱。天臺宗分煩惱為三大類：見思、塵沙、無明。然依《勝鬘》、《仁王》、《瓔珞》等經，前四煩惱，有起有住；無明也有起有住。無明的起煩惱，即是塵沙煩惱。

- （5）印順法師，《勝鬘經講記》，p.154：

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……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》譯本，只說四種熏習，四種地，或四種習。

但依本經及《瓔珞經》，四住地外，應別有無始無明住地。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——過恆沙上煩惱。住地煩惱也有二：（一）是四住地，（二）是無始無明住地。

²⁹ 參見：

- （1）劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·957 經》卷 34（大正 2，244b3-7）：

佛告婆蹉：「眾生於此處命終，乘意生身生於餘處，當於爾時，因愛故取，因愛而住，故說有餘。」

婆蹉白佛：「眾生以愛樂有餘，染著有餘，唯有世尊得彼無餘，成等正覺。」

- （2）東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷 2（大正 01，427a17-c22）。

- （3）印順法師，《大乘起信論講記》，p.226：

三乘共斷的見愛煩惱已斷盡了，不再像凡夫那樣的受生死苦。但所入的涅槃，所證的無生，還沒有究竟圓滿，還有微細的「生滅苦」。苦，就是生死果報。凡夫、二乘未入無餘以前的生死，名分段生死，因從生到死，果報即告一段落；生死是有分段的。

二乘入無餘涅槃，與菩薩得無生法忍後，還有微細的生滅苦，名變易生死。微細生滅，剎那變易，而沒有生死分段可說。

(3) 約修道說

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。

(4) 小結

不論從那方面看，唯如來的常住功德才是究竟的。(p.7)

2、如來境智

(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」³⁰，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。³¹所以

(4) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.145～148：

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……《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。……

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。……

³⁰ 參見：

(1) 唐·義淨譯《金光明最勝王經》卷2〈分別三身品 3〉(大正 16，408b26-29)：

善男子！云何菩薩摩訶薩了知法身？為除諸煩惱等障，為具諸善法故，唯有如如、如如智，是名法身。

(2) 陳·真諦譯《轉識論》卷1(大正 31，63c3-5)：

由修觀熟，亂執盡，是名無所得，非心非境，是智名出世無分別智，即是境智無差別，名如如智，亦名轉依。

(3) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，p.346：

佛以無分別智證真如，真如最清淨，無分別智最究竟為體性。如如、如如智無二無別，名為法身；法身是智法身，是以無分別智圓滿顯發清淨法性為體。

(4) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，p.282：

約無漏現證來說，這是「境智無差別」的。境是無分別法性，是無二無別的。智是無分別智，與法性也不可說有差別相。雖方便安立而稱之為智，為如，而實如智不二（不要想像為一體）。

³¹ 參見：

(1) 親光造·玄奘譯《佛地經論》卷3(大正 26，301c1-302a29)：

大覺地中無邊功德，略有二種：一者有為、二者無為。無為功德淨法界攝。淨法界者，即是真如無為功德，皆是真如體相差別。有為功德，四智所攝，無漏位中智用強故，以智名顯。……是故五法具攝一切佛地功德。……

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.329～330：

……然有一分大乘經，如《金光明經》等，確是順唯識義的。正智與如如，合名為法身。如分析起來，智可以分為四種。於是說：佛以五法（四智：成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智，及法界）為體。本論是絕對的真常唯心論，一切都是這真如心，恆常不變，法爾如是。證悟，不過是真如智的顯現而已。……

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。

3、如來因依

(1) 所依因：眾生本具如來藏

(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）。³²

如來藏即一切法空性，即一滅諦；而為功德勝能的所依因。³³

(2) 一切眾生終成佛

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

³² 參見：

(1) 梁·真諦譯《佛說無上依經》卷2〈如來功德品 4〉(大正 16, 473c18-475c28)：

佛告阿難：「有百八十不共之法，此是如來勝妙功德：一者三十二相、二者八十種好、三者六十八法。……阿難！云何如來為功德不可思議？一切如來恒河沙劫無邊功德，在於惑地及於淨地，相攝相應未曾相離，無垢無淨不可思議。」

(2) 元魏·菩提流支譯《佛說不增不減經》卷1(大正 16, 467c7-14)：

舍利弗！當知！如來藏未來際平等恒及有[13]法者，即是一切諸法根本，備一切法、具一切法，於世法中不離不脫真實一切法，住持一切法、攝一切法。舍利弗！我依此不生不滅常恒清涼不變歸依不可思議清淨法界，說名眾生。所以者何？言眾生者，即是不生不滅、常恒、清涼、不變、歸依、不可思議、清淨法界等異名，以是義故，我依彼法說名眾生。

[13]法+（界）【宋】【元】【明】【宮】。

³³ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷2(大正 16, 489a25-b20)：

爾時，大慧菩薩摩訶薩白佛言：「世尊！世尊修多羅說，如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中，如大價寶，垢衣所纏。如來之藏常住不變，亦復如是，而陰、界、入垢衣所纏，貪欲恚癡不實妄想塵勞所污，一切諸佛之所演說。云何世尊同外道說我，言有如來藏耶？世尊！外道亦說有常、作者離於求那，周遍不滅。世尊！彼說有我。」

佛告大慧：「我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，如是等句，說如來藏已。如來、應供、等正覺，為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。……大慧！為離外道見故，當依無我如來之藏。」

(2) 東晉·佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷35(大正 09, 625a10-12)。

(3) 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷51(大正 10, 272c4-7)：

復次，佛子！如來智慧無處不至。何以故？無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得；若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前。

(4) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》卷1(大正 12, 221c13-15)：

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。

(5) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.221～222：

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。……

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（p.8）經中，發揮到極點。³⁴

三、攝受義

（一）約人法之關涉說：攝受正法

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。³⁵

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。

（二）別釋「攝受正法」：以信為初門

1、依「信、願、行」修學佛法

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」³⁶，以**信**為依止而起**願欲**的求得心；有了願求心，就能精

³⁴ 參見：

- （1）劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4(大正 16，510b4-8)：
如來之藏，是善不善因，能遍興造一切趣生。譬如伎兒，變現諸趣，離我我所。不覺彼故，三緣和合方便而生。外道不覺，計著作者。……
- （2）元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷 7(大正 16，556b22-c4)：
佛告大慧：「如來之藏是善不善因故，能與六道作生死因緣，譬如伎兒出種種伎，眾生依於如來藏故，五道生死。大慧！而如來藏離我我所，諸外道等不知不覺，是故三界生死因緣不斷。……」
- （3）唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷 5(大正 16，619b29-c6)：
大慧！如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生。譬如伎兒變現諸趣離我我所，以不覺故，三緣和合而有果生。外道不知執為作者，無始虛偽惡習所熏……本性清淨，離無常過、離於我論。

³⁵ 參見：

- （1）高麗·諦觀錄《天台四教儀》卷 1(大正 46，779a22-23)：
何處天然彌勒，自然釋迦？
- （2）唐·裴休集《黃檗斷際禪師宛陵錄》卷 1(大正 48，387a14-15)。

³⁶ 參見：

- （1）安慧糝·玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 10(大正 31，740a20)：

進的去實行。

2、信為初學之首要

(1) 依正信（生正見）起正行

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（p.9）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。

(2) 舉勝鬘夫人為例

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。

(3) 舉餘經、論明義

極究竟的如來乘，唯有極切的誠信心，才能攝受、成就。³⁷所以《華嚴經》說：「信為道源功德母。」³⁸

欲為精進依，信為欲因。

(2) 彌勒說，玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 28(大正 30，438b13-15)：

……初由信故，於應得義深生信解。信應得已，於諸善法生起樂欲。由樂欲故，晝夜策勵，安住精勤，堅固勇猛。……

(3) 安慧造，地婆訶羅譯，《大乘廣五蘊論》卷 1(大正 31，851c17-19)。

(4) 唐·窺基撰，《大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚》卷 1(大正 33，27c25-26)：

……信為欲依，欲為精進依，故入一切法欲為根本。

(5) 印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，pp.62～63：

真正講起來，一切都要靠「欲」而有的。比方說「欲望」，當然平常來說是不好的，可是，好的也叫欲望。現在講的是好的欲望，好的欲望「能與精進所依為業」；精進，依欲才能夠得到。有了「欲」，可以引起精進，精進是依「欲」而起的，所以佛法裡向來講「信為欲依，欲為勤（精進）依」。有了信心，就有希望；有了希望，就有精進。

³⁷ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1(大正 12，222c13-17)：

於我滅後未來世中，[17]我弟子隨[18]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。信如來者，有[19]是大利益，不謗深義。

[17]（若）+我【元】【明】。

[18]信+（信）【宋】【元】【明】【宮】【知】。

[19]（如）+是【宋】【元】【明】【宮】【知】。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.256～260。

³⁸ 參見：

(1) 東晉·佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 6〈賢首菩薩品 8〉(大正 9，433a26-27)：

信為道元功德母，增長一切諸善法，除滅一切諸疑惑，示現開發無上道。

(2) 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 14〈賢首品 12〉(大正 10，72b18-19)：

信為道元功德母，長養一切諸善法，斷除疑網出愛流，開示涅槃無上道。

(3) 隋·慧遠撰《大乘起信論義疏》卷 1(大正 44，175b28)：

《華嚴經》云：「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。³⁹

〔4〕小結

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。⁴⁰

〔參〕結說

平等、究竟、攝受——三個意義，為本經的核心、精要，特先為略說。

貳、釋經題（p.10）

〔壹〕約三層通別說

《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》。

一、經，簡別律、論

經，簡別律與論。

二、經——通：一切經；別：大乘經

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。

³⁹ 參見：

- （1）東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷 29(大正 01，608c10-11)：
大龍信為手，二功德為牙，念項智慧頭，思惟分別法。
- （2）五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 103(大正 27，535b24-27)：
問：何故世尊說信為手？
答：取善法故。如象有手能取有情、無情數物；如是聖者有信手故，能取種種微妙善法，是故世尊說：信為手。
- （3）龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 1(大正 25，63a7-12)：
……復次，經中說：「信如手。」如人有手，入寶山中，自在取寶；有信亦如是，入佛法無漏根、力、覺、道、禪定寶山中，自在所取。無信如無手，無手人入寶山中，則不能有所取；無信亦如是，入佛法寶山，都無所得。
- （4）印順法師，《大乘起信論講記》，pp.30～31：
……信，通大小乘；於大乘法生起的信心，名大乘信。根，約梵語，可為二義：一、有力有能，二、為因為種。凡此法有特殊勝能的，能為彼法生起的因，即名為根。如經說：「信為道源功德母，長養一切諸善根」，所以名信根。學大乘法，先要生起信心；而今有一法門，確能生起大乘信心，所以應當分別解說。

⁴⁰ 意指前四章：「如來真實義功德」、「十受」、「三願」、「攝受」之內容，參見：

- （1）劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1(大正 12，217a7-219b3)：
……爾時，勝鬘及諸眷屬，頭面禮佛，佛於眾中即為受記：「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。……
勝鬘！我於阿僧祇阿僧祇劫說：「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。
- （2）印順法師，《勝鬘經講記》，pp.20～123。

三、方廣——通：大乘經；別：一佛乘經

方廣，又是一切大乘經的通名。⁴¹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。⁴²這是大乘經中會三歸一教典的通名。

(貳) 別釋

※ 承前啟下

⁴¹ 參見：

(1) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1~2：

……部分的傳統佛教者，指斥這些菩薩行的經典，是「非佛所說」的。這些經典，稱為「方廣」(vaipulya)或「大方廣」(或譯為「大方等」mahāvaipulya)，菩薩行者也自稱「大乘」(mahāyāna)。

也許由於傳統佛教的「大乘非佛說」，菩薩行者也就相對的，指傳統佛教為小乘(hīnayāna)。這種相互指斥的情勢，一直延續下來。傳統的部派佛教，擁有傳統的，及寺院組織的優勢，但在理論上，修持上，似乎缺少反對大乘佛法的真正力量，大乘終於在印度流行起來。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.538：

部派佛教中，有(阿含以外的)稱為「方廣」的聖典，有以「方廣」為名的部派。大乘經興起，多數稱為「方廣」(或譯「方等」)、「大方廣」(或譯「大方等」)，與部派佛教的「方廣經」、「方廣部」，有不容懷疑的密切關係。

大乘方廣經的傳布，主要是繼承這「決了深秘事理」的「方廣」而來。

⁴² 參見：

(1) 姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷1〈序品 1〉(大正 09，2b7-9)：

爾時世尊，四眾圍遶，供養、恭敬、尊重、讚歎。為諸菩薩說大乘經，名無量義，教菩薩法，佛所護念。

(2) 婆藪槃豆釋·菩提留支共曇林等譯《妙法蓮華經憂波提舍》卷1(大正 26，2c12-3a22)：

如來欲說法時至成就者，為諸菩薩說大乘經故。此大乘修多羅有十七種名，顯示甚深功德應知。何等十七？云何顯示？一名無量義經者，……二名最勝修多羅者，……三名大方廣經者，……四名教菩薩法者……五名佛所護念者，以……六名一切諸佛祕密法者，……七名一切諸佛之藏者，……八名一切諸佛祕密處者，……九名能生一切諸佛經者，……十名一切諸佛之道場者，……十一名一切諸佛所轉法輪者，……十二名一切諸佛堅固舍利者，……

十三名一切諸佛大巧方便經者，依此法門成大菩提已，為眾生說天人、聲聞、辟支佛等諸善法故。

十四名說一乘經者，以此法門顯示如來阿耨多羅三藐三菩提究竟之體，彼二乘道非究竟故。

十五名第一義住者，……十六名妙法蓮華經者……十七名最上法門者，……此十七句法門是總，餘句是別。如經「為諸菩薩說大乘經，名無量義」如是等故。

(3) 隋·吉藏撰《法華論疏》卷1(大正 40，793c6-16)：

……十三名一切諸佛大巧方便經者，依此法門成大菩提已，為眾生說天人、聲聞、辟支佛等諸善法故。十三名大巧方便者，文正以一佛乘為真實，得一佛乘竟，於一佛乘說二乘及人天乘名為方便。

十四名說一乘經者，以此法門顯示，如來阿耨多羅三藐三菩提究竟之體，彼二乘道非究竟故。十四名說一乘經者，此中正以無上菩提果為一乘體，方便品中用真如法身為一乘體，此二不違。就隱而言，則以真如法身為體；約顯而說，即無上菩提果法為體。

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：

一、釋：勝鬘

「勝鬘」：

（一）從父母立名

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**。⁴³末利是母（末利夫人）名——此云鬘。⁴⁴

印度人多以父母的字立名，如舍利弗是提舍的兒子，即名優波提舍。⁴⁵

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。

（二）從德立名

⁴³ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，p.157：

四、《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，也是求那跋陀羅初譯的。勝鬘（Śrīmālā）出嫁到阿踰陀（Ayodhyā），說一乘、如來藏法門。阿踰陀為笈多王朝的文化發達地區，無著傳出《瑜伽師地論》，就在此地。《勝鬘經》分十四章，說到如來藏與生滅識的關係。

⁴⁴ 參見：

（1）龍樹造，鳩摩羅什譯《大智度論》卷33（大正25，305a7-8）：

……如末利夫人供養須菩提故，得今世界報，為波斯尼示王后。

（2）印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.138～139：

……有在家弟子。他們照樣的夫妻兒女，還是從政，從軍，農工商賈，過著「在家」的生活。如頻婆沙羅王，末利夫人，須達多長者，質多長者，黎斯達多大將等。雖過著在家生活，卻「修」學佛的正「法行」，如三歸，五戒，定，慧等。只要有出離心，雖過著豐裕的生活，但不礙修行，一樣的了脫生死。

⁴⁵ 參見：

（1）東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷33〈等法品39〉（大正02，735a26-29）：

滿願子報曰：「善哉！善哉！如汝所言。汝今為名何等？諸比丘為何等號？」

舍利弗報曰：「我名[9]憂波[10]提舍，母名舍利，諸比丘號吾為舍利弗。」

[9]憂＝優【三】，憂波提舍～Upatissa。[10]提＝帝【宋】【元】【明】【聖】。

（2）龍樹造，鳩摩羅什譯《大智度論》卷11（大正25，137c22-25）：

問曰：若爾者，何以不言**憂波提舍**，而但言**舍利弗**？

答曰：時人貴重其母，於眾女人中聰明第一，以是因緣故稱舍利弗。

（3）印順法師，《般若經講記》，〈般若波羅蜜多心經講記〉，p.179：

舍利子是華梵合璧的名詞，梵語應云舍利弗多。弗多即子義，舍利是母名。印度有鳥，眼最明利，呼為舍利；其母眼似舍利，因名為舍利。舍利所生子，即曰舍利子，從母得名。舍利子在佛弟子中，智慧第一。

（4）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.406。

（5）葉阿月譯注，《超越智慧的完成——梵漢英藏對照與註記》，p.32：

舍利弗——原語 Śāri-putra 的音譯是「舍利弗多」……。其中的“putra”是孩子的意思。“śāri”（舍利）是一種鳥名……

如從佛法「依德立名」的意義說：⁴⁶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」⁴⁷、「德鬘優婆夷」⁴⁸；《維摩詰經》說「深心為華鬘」⁴⁹。

例如《(p.11) 華嚴經》，是以菩薩大行的因華，莊嚴無上的佛果。

（三）以功德鬘莊嚴法身

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。⁵⁰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。

二、釋：師子吼

（一）喻佛菩薩說法

「師子吼」：師子，為獸中王。經中每喻佛菩薩的說法，如師子吼。⁵¹

⁴⁶ 參見：印順法師，《淨土與禪》，〈東方淨土微發〉，p.139：

佛教所崇仰的佛菩薩，都是依德立名的。這或約崇高的聖德立名，以表示佛菩薩的性格。如彌勒菩薩，是「慈」；常精進菩薩，是永恆的向上努力。或者是取象於自然界、人事界，甚至眾生界的某類可尊的勝德，而立佛菩薩的名字。

取象於自然界的，如須彌相佛，表示佛德的崇高；雷音王佛，表示佛法音聲的感動人心。

取象於人事界的，如藥王佛，表徵佛能救治眾生的煩惱業苦——生死重病；導師菩薩，表示能引導眾生離險惡而到達目的。取象於眾生界的，如香象菩薩、獅子吼菩薩等。

其中，依天界而立名的，如雷音、電德、日光、月光等，更類似於神教，而實質不同。可以說這是順應神教的天界而立名，既能顯示天神信仰的究極意義，也能淨化神界的迷謬，而表彰佛菩薩的特德。

⁴⁷ 參見：北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷15〈梵行品8〉（大正12，455b22）。

⁴⁸ 參見：北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷1〈壽命品1〉（大正12，367a25）。

⁴⁹ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷2〈佛道品8〉（大正14，549c17）。

⁵⁰ 參見：

（1）澄觀疏義·德清提挈《華嚴綱要》卷1（巳新纂續藏08，489b19-21）：

華喻萬行功德，言華必有果，嚴謂莊嚴，以萬行之因華，莊嚴法身之果體，是為報佛故。

（2）宋·戒環集《華嚴經要解》卷1（巳新纂續藏08，451c9-15）：

大方廣佛，標本智也；華嚴經者，詮妙行也。本智，即平等佛性；妙行，即本真德用也。……華者，萬行之因，對果言華；嚴者，以是因華莊嚴果佛。忘心遺照無嚴不嚴，然後福智行願十德圓滿，乃證十身盧遮那也。

（3）印順法師，《如來藏之研究》，p.102：

……平常說：《華嚴》是以「萬行之因華，嚴萬德之佛果」。華如菩薩行，蓮實如佛果。在菩薩修行時，佛果（菩提）已內在，等到因行滿足，也就是圓滿菩提。象徵這一意義的，是蓮華開而如來出現，坐在蓮華臺上。《華嚴經》與《法華經》，重視佛果，都以蓮華為譬喻。所以〈盧舍那品〉所顯示的華藏莊嚴世界海，以及佛菩薩坐蓮華上，都暗示了菩提本有，待萬行而顯出莊嚴佛果的意思。

⁵¹ 參見：

(二) 師子吼之二義：無畏、決定說

師子吼的含義很多，現在簡為二義來說：

1、無畏說

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〉)。⁵²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〉)⁵³成就四無所畏，而暢說一乘究竟義，故名師子吼。

2、決定說

二、**決定說**：傳說師子是一往直前而不走曲徑的。

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·701經》卷26(大正02，189a8-12)：

爾時，世尊告諸比丘：「有十種如來力。若此力成就，如來、應、等正覺得先佛最勝處，能轉梵輪，於大眾中師子吼而吼。何等為十？謂如來處非處如實知，是名初力……」乃至漏盡，如上說。

- (2) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷34(大正01，645b23-25)：

如來在眾有所講說，謂**師子吼**，一切世間，天及魔、梵、沙門、梵志，從人至天，如來是梵有，如來至冷有，無煩亦無熱，真諦不虛有。

- (3) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷19(大正02，645b27-c17)：

爾時，世尊告諸比丘：「如來出世有四無所畏，如來得此四無所畏，便於世間無所著，在大眾中而**師子吼轉於梵輪**。云何為四？我今已辦此法，正使沙門、婆羅門、魔、若魔天，蜎飛蠕動之類，在大眾中言我不成此法，此事不然。於中得無所畏，是為第一無所畏。……」

- (4) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷25(大正25，241b24-c20)。

⁵² 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1(大正12，222c28-223a4)：

「諸餘眾生，於諸甚深法，堅著妄說，違背正法，**習諸外道腐敗種子者**，當以王力及天、龍、鬼神力而調伏之。」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。」

- (2) 唐·菩提留志譯《大寶積經》卷119〈勝鬘夫人會48〉(大正11，678a16-28)：

勝鬘夫人言：「有三種善男子善女人，於甚深法離自毀傷……除此三種善男子善女人已，諸餘有情於甚深法，隨己所取執著妄說，違背正法**習諸外道腐敗種子**，設在餘方應往除滅。彼腐敗者，一切天人應共摧伏。」勝鬘夫人說是語已，與諸眷屬頂禮佛足。時佛世尊讚言：「善哉。勝鬘！於甚深法方便守護，**降伏怨敵**善能通達。汝已親近百千俱胝諸佛如來，能說此義。」

- (3) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.262～264。

⁵³ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1(大正12，221a15-17)：

……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……

- (2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.200～201。

（三）二種說法：方便、決定說

說法有二種：

1、方便說

一、方便說，即是不究（p.12）竟不徹底的，說過後，還須另加解釋。

2、決定說

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。」⁵⁴一向記說者，即究竟而肯定的說法，不再改變修正的。⁵⁵這種決定的說法，與師子的一往直前一樣。

（四）結：究竟了義說名勝鬘師子吼

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。

三、釋：一乘

「一乘」：

（一）古德偏一佛乘說

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⁵⁶、天臺智者以來，都傾向於後說。

1、一乘之涵義

⁵⁴ 參見：

（1）劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1（大正12，220c6-7）：

……是故世尊以師子吼，依於了義一向記說。

（2）印順法師，《勝鬘經講記》，pp.180～182。

⁵⁵ 參見：印順法師，《原始佛教聖典之集成》，pp.522～523：

……問答有種種方式，不出於四種：一向記（ekāṃśa-vyākaraṇa）、分別記（vibhajya-vyākaraṇa）、反詰記（pariprechā-vyākaraṇa）、捨置記（sthāpanīya-vyākaraṇa）。「四種問記」的組為一類，出於《中阿含經》、《長阿含經》；《長部》、《增支部》，這是初期佛教，因法義問答的發達，而分成這四類的。……

前三類是記（vyākata），是明確解答的。如問題的詞意明確，那就應就問題而給予解答。但問是舉法（如「諸行」）問義（如「無常」）的，如法與義決定（如作四句分別，僅有是或不是），那就應一向記：「是」；或「不是」的。

如法與義都寬通多含，那就應作分別記：分為二類或多類，而作不同的解答。

如問題的詞意不明（或問者別有「意許」），那就應反問，以確定所問的內容，而後給予解答。

如所問的不合理，如「石女兒為黑為白」，那就應捨置記，也就是無記（avyākata）。無記是不予解答，無可奉告。「四種問記」，可通於佛與弟子間，法義問答的不同方式。

⁵⁶ 參見：印順法師，《佛教史地考論》，pp.23～24：

……《法華》一經，雖學者視為不如《涅槃》之究竟常住，然以同歸一乘，其地位已凌駕《般若》。宋山陰之慧基，偏重《法華》；「法華之匠」廬山慧龍，傳齊中興僧印，再傳梁光宅法雲，法華一乘，尤推崇備至。承生、叡、觀、嚴之緒餘者，大率弘《法華》、《涅槃》，助以《大品》、《淨名》；《勝鬘》一經，亦兼有弘通者。

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。

2、無異說：二乘非究竟

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。⁵⁷

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（p.13）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。

3、有異說

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。⁵⁸

（二）導師評述

1、唯一佛乘，無有餘乘

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。」⁵⁹

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。」⁶⁰

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。

2、舉圖釋義

如  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

⁵⁷ 參見：印順法師，《佛在人間》，〈從依機設教來說明人間佛教〉，pp.32～34：

……教乘類別：隨眾生根機的差別，故教法也隨而有別。乘有運載的意思，人類依此教法修行，即可由此而至彼，如乘車一樣，所以稱佛法為乘。人能依此教法修行即可由人而天，或由凡而聖。這一向有五乘、三乘、一乘的類別。五乘是：人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘（或佛乘）。乘，必有三事：一、發心；二、目的；三、方法。……

⁵⁸ 參見：印順法師，《佛在人間》，〈從依機設教來說明人間佛教〉，pp.34～35：

……佛法中一向有三乘與一乘的諍論，根本在二乘的是否究竟？……在經說二乘究竟時，菩薩乘與二乘相對，稱為大乘。但二乘是終要轉入大乘成佛的，唯大無小，所以大乘即成為一乘。三乘究竟，本是方便說的。在證入法性平等中，同歸一乘，為必然的結論（所以，《般若經》說，阿羅漢等聖者，是一定會信受大乘般若的。《法華經》等說，如聲聞而不信一大乘，是增上慢人，自以為是阿羅漢，而不是真阿羅漢）。

⁵⁹ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷1〈方便品 2〉（大正 09，8a21）。

⁶⁰ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷1〈方便品 2〉（大正 09，7b2-3）。

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。

3、小結

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 (p.14) 以，《法華經》專說一乘，又說「佛自住大乘」。⁶¹大乘與一乘，可作如此觀：

菩薩乘（因）——大乘
佛乘（果）——一乘

（三）待二乘（三乘）說一乘之二義

待二乘（三乘）而說一乘，略有二義：一、破二明一，二、會三歸一。

1、破二明一

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」。⁶²開方便門，光宅即解說為「開除」；⁶³即「正直捨方便，但說無上道」。⁶⁴

⁶¹ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷1〈方便品 2〉(大正 09, 8a23)。

⁶² 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷4〈法師品 10〉(大正 09, 31c17)。

⁶³ 參見：

(1) 梁·法雲撰《法華經義記》卷2〈方便品 2〉(大正 33, 592a12-24)：

……若從理立名者，應言**實相品**，不應言**方便品**，只今日此經，正顯昔日三乘教是方便。方便但三乘教，當乎昔日之時，本是實教不名方便，既說今日一乘實相之理，此則形顯昔三乘是方便。……實相者，則是如來實智所說之理，因理為實相，為未說今日真實之理，方便門則有開義，既說今日實相之理，則有開昔日方便門義。此品則有兩義：一、則明今真實，二、則顯昔是方便。

(2) 隋·吉藏撰《法華玄論》卷5(大正 34, 396c19-397a5)：

問：云何開方便門示真實相耶？

答：開二種方便，示二種真實。二種方便者，一、教方便，二、身方便。二種真實者，一、教真實，二、身真實。

問：何故唯開此二相耶？

答：三世諸佛唯有**形之與教**，於此二中，有權有實，故須**開示**。開示此二，則十二部經、八萬法藏，煥然可了。所言：**開方便門示真實者**，有人言：昔在鹿苑，人機猶雜，盛說三乘，未明一理。爾時，以權隱於真實，故一乘之理，為權教所閉。今王城赴感乃應大機，顯於真實；真實既顯，則廢除昔教。昔教被廢，故方便門開；一理既彰，則真實相顯。故云：開方便門，示真實相——此光宅解也。

評曰：以三覆一顯一除三非無此義。但經云：開方便門，不云：除方便門——此非解也。如世人開門，非是除門。詳經文旨，正是開覆，非關廢立。

⁶⁴ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷1〈方便品 2〉(大正 09, 10a19)。

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」⁶⁵，不破菩薩乘。

2、會三歸一

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。⁶⁶

《法華經》說：「汝等所行是菩薩道。」⁶⁷這就是說，聲聞緣（p.15）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。

（四）結說

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。

四、釋：大方便

「大方便」：

（一）運用方便導眾生契真實

《法華經》亦名《大方便經》，有〈方便品〉。

⁶⁵ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷1〈方便品2〉（大正09，8a21）。

⁶⁶ 參見：

（1）姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷3（大正09，25c26-26a24）。

（2）隋·闍那崛多共笈多譯《添品妙法蓮華經》卷3（大正09，160b18-160c17）。

（3）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1182：

聲聞阿羅漢，生死已了，臨終入般涅槃，不可能長在生死中，怎麼能成佛呢？依《法華經》說，聲聞阿羅漢的涅槃，不是真的涅槃，只是休息一下。《妙法蓮華經》卷三，舉「化城喻」……為不能精進直往佛道的，方便的說得到了涅槃，其實不是真涅槃，只是休息一下而已。聲聞涅槃的安息，《法華經》沒有充分的說明。……

（4）印順法師，《大乘起信論講記》，p.233。

（5）印順法師，《勝鬘經講記》，p.129：

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。

⁶⁷ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷3〈藥草喻品5〉（大正09，20b23）。

方即是方法；便是便宜⁶⁸，即適應義；方便是適應環境根性的方法。⁶⁹

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。⁷⁰

（二）佛之巧方便：會三歸一

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（p.16）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。

（三）結說

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。

五、釋：方廣

⁶⁸ 便（ㄅㄧㄢˋ）宜：1.謂斟酌事宜，不拘陳規，自行決斷處理。3.指有利國家，合乎時宜之事。（《漢語大詞典（一）》，p.1360）

⁶⁹ 參見：

（1）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.955：

方便，梵語 upāya-kausalya，竺法護譯為善權，或善權方便。

（2）印順法師，《印度佛教思想史》，p.95：

……然菩薩是勝過二乘的，菩提心與大悲不捨眾生，是殊勝的。智慧方面，依般若而起方便善巧（upāya-kausalya），菩薩自利利他的善巧，是二乘所望塵莫及的……發展到二乘的涅槃，如化城一樣，「汝所得非（真）滅」。這如一時睡眠；只是醉三昧酒，佛的涅槃才是真涅槃呢！……

⁷⁰ 另參見：

（1）婆藪槃豆釋·菩提留支共曇林等譯《妙法蓮華經憂波提舍》卷2〈方便品 2〉（大正26，7b22-c1）：

……言方便者，於小乘中觀陰、界、入，厭苦離苦得解脫故；於大乘中諸波羅蜜，以四攝法攝取自身、他身，利益對治法故。遮者，如經「舍利弗！十方世界中尚無二乘，何況有三」如是等故。無二乘者，謂無二乘所得涅槃，唯有如來證大菩提，究竟滿足一切智慧名大涅槃，非諸聲聞、辟支佛等有涅槃法，唯一佛乘故。一佛乘者，依四種義說，應當善知。……

（2）隋·吉藏撰《法華論疏》卷1（大正40，793c8-10）：

……十三名大巧方便者，文正以一佛乘為真實，得一佛乘竟，於一佛乘說，二乘及人天乘，名為方便。

「方廣」：梵語毘佛略，此云方廣，也譯為方等；⁷¹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。

六、釋：經

「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。⁷²

參、明傳譯 (p.17)

「劉宋天竺三藏求那跋陀羅譯」。

(壹) 譯者：求那跋陀羅

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。⁷³本經為求那跋陀羅在江蘇丹陽譯出的。

⁷¹ 參見：

(1) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1～2：

……部分的傳統佛教者，指斥這些菩薩行的經典，是「非佛所說」的。這些經典，稱為「方廣」(vaipulya)或「大方廣」(或譯為「大方等」mahāvaipulya)，菩薩行者也自稱「大乘」(mahāyāna)。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.538。

⁷² 參見：

(1) 印順法師，《般若經講記》，〈般若波羅蜜多心經講記〉，p.167：

經，梵語修多羅，譯為線，線有貫攝零星散碎的功能。佛弟子將佛所說的法，依文義次第，結集成章成部，如線貫物一樣。能歷久不失，所以名為修多羅。中文的經字，本也是線，如織布有經線緯線。後人以古代有價值的典籍為經，漸漸附以可依可法的尊貴意思，所以佛典也譯之為經了。

(2) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，p.278：

梵語修多羅，譯義為契經，因為佛所說法，一方面契合真理，一方面契合眾生的根性，契機、契理，所以譯為契經。

⁷³ 參見：

(1) 印順法師，《淨土與禪》，p.166：

四卷《楞伽》的譯者，求那跋陀羅，是中天竺人，元嘉十二年（西元四三五），從南海到達我國的廣州。死於宋明帝泰始四年（四六八），年七十五，可推見他生於三九四年。求那跋陀羅三藏，譯出了《勝鬘經》、《楞伽經》、《相續解脫經》、《法鼓經》、《央掘魔羅經》，為一典型的真常（唯心）大乘論者。……

(2) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈中國佛教與印度佛教之關係〉，pp.242～243：

真常大乘經的傳來中國，早期的主要譯師，是曇無讖（四一四——四三〇），求那跋陀羅（四三五——四五三頃），佛陀跋陀羅（四一〇頃——四二九）。曇無讖與求那跋陀羅，都是中天竺人；他們的譯典，可看作當時流行中印度的經典（二人都與彌勒學有關）。……求那跋陀羅是由海道而來南方的，譯出了《大法鼓》、《央掘魔羅》、《勝鬘》與《楞伽經》。不離眾生蘊界處的如來藏，《勝鬘經》稱之為「自性清淨心」；《楞伽經》

（貳）朝代：劉宋

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。

（參）異譯本

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〉。⁷⁴

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。

肆、論頓漸

（壹）頓教與漸教：非頓非漸

一、頓教與漸教：頓漸的教判，是劉宋時慧觀法師⁷⁵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（p.18）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。⁷⁶約說教的頓漸說，本經是屬於非頓非漸的不定教。

便進一步的以「如來藏（及）藏識」為依止，廣說唯心法門。《楞伽經》與無著、世親的唯識學，有深切的關係。

⁷⁴ 參見：唐·菩提流志譯《大寶積經》卷 119〈勝鬘夫人會 48〉（大正 11，672c17-678c3）。

⁷⁵ 參見：

（1）梁·慧皎撰《高僧傳》卷 7（大正 50，368b8-14）：

釋慧觀……弱年出家，遊方受業。晚適廬山，又諮稟慧遠。聞什公入關，乃自南徂北，訪覈異同，詳辯新舊，風神秀雅思入玄微。時人稱之曰：「通情則生（道生）、融（道融）上首，精難則觀（慧觀）、肇（僧肇）第一。」迺著法華宗要序，以簡什。什曰：善男子！所論甚快。

（2）印順法師，《佛教史地考論》，p.20：

南朝佛教承東晉之法統，汲取關河妙典咀英而闡發之，一帆風順，至唐初始漸衰。其初也，晉、宋之交，義學高賢多來建業，若道生、慧觀、覺賢等自關中還廬山而轉建業，法顯則自西竺還抵京邑，建業乃代廬山而為南朝佛教領導中心。慧觀等求法若渴，迎僧譯經，一時稱盛。……因緣時會，而此號稱羅什門人——道生、慧觀、慧嚴、僧弼等之南朝佛教，乃謂「常住之言，眾理之最；般若宗極，皆出其下」，而學風變矣。

⁷⁶ 參見：印順法師，《華雨集（四）》，〈佛學大要〉，p.304：

……南朝宋之慧觀，初創判教：華嚴為頓說，漸說為五時：阿含、方等、般若、法華、涅槃，依經說先後為次第。北土判教，多約義理淺深。智顗「研覈取去」，立五時八教。

五時為：華嚴、阿含、方等、般若、法華與涅槃，序說法之先後。

八教中，化儀四教為：頓、漸、祕密、不定，明說法之儀式。化法四教為：藏、通、別、

圓，明法義之淺深。藏教為小乘三藏；通教以（共）般若為主；別教為大乘不共，如阿賴耶識及如來藏為依持；圓教則以法華為主。

慧文、慧思、智顗以來，並禪觀與教義相資。博涉眾經，基於禪慧悟解，藉《法華經》之開

（貳）頓悟與漸悟：非頓悟

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」；⁷⁷「勝鬘……已親近百千億佛，能說此義」⁷⁸。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！

（參）頓入與漸入

三、頓入與漸入：

一、修學大乘法之二途徑

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，(p.19)名漸入大乘。⁷⁹

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。

二、本經：頓教直往大乘

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

顯，而明如來一代教意，顯究極圓宗。不拘印度論義，純乎中國佛學也！

⁷⁷ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1(大正 12，217b7)。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.41～42。

⁷⁸ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1(大正 12，223a1-4)：

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。」

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.263～264。

⁷⁹ 參見：印順法師，《成佛之道》(增注本)，p.264：

……「趣入大乘」的修學「者」，一向分為「直入」菩薩，「迴入」菩薩二類。直入是直向菩薩道的；迴入是先修別道，然後轉入大乘道的。二乘的迴心向大，如《法華經》的開權顯實，便是迴入大乘的確證。與直入或迴入「相應」的「教法」，就是「實說」及「方便說」了。

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》）⁸⁰、**五事具足**（見《解深密經》）⁸¹了！

⁸⁰ 參見：

- (1) 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷 9(大正 01, 53a19-23)：
又有三成法、三修法、三覺法、三滅法、三退法、三增法、三難解法、三生法、三知法、三證法。**云何三成法？一者親近善友，二者耳聞法音，三者法法成就。**
- (2) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 8〈幻聽品 28〉(大正 08, 276b13-19)：
爾時阿難語諸大弟子及諸菩薩：「阿惟越致諸菩薩摩訶薩，能受是甚深難見難解難知、寂滅微妙般若波羅蜜；正見成就人、漏盡阿羅漢所願已滿，亦能信受。復次，善男子、善女人多見佛，**於諸佛所多供養、種善根，親近善知識，有利根，是人能受，不言是法非法。……**」
- (3) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 55〈幻人聽法品 28〉(大正 25, 450b4-17)：
阿難助答：有四種人能信受，是故大德須菩提所說必有信受，不空說也。
一者、阿鞞跋致菩薩摩訶薩，知一切法不生不滅，不取相、無所著故，是則能受。
二者、漏盡阿羅漢，漏盡故無所著，得無為最上法，所願已滿，更無所求故，常住空、無相、無作三昧，隨順般若波羅蜜故，則能信受。
三者、三種學人，正見成就，漏雖未都盡，四信力故，亦能信受。
四者、有菩薩雖未得阿鞞跋致，**福德利根，智慧清淨，常隨善知識**，是人亦能信受。
信受相，不言「是法非佛菩薩大弟子所說」；雖聞般若波羅蜜諸法皆畢竟空，不以愛先法故而言「非法」。
- (4) 印順法師，《般若經講記》，p.48：
此人所以能信解悟入甚深法門，因為在過去生中，已於無量千萬佛所，積集深厚的善根了！過去生中，**多見佛，多聽法，常持戒，常修福，種得廣大的善根**，這才今生能一聞大法，就淨信無疑，或一聞即悟得不壞淨信。……能信解此甚深法門，決非偶然，而實由於「夙習三多」。所以，佛法不可不學，不學，將終久無分了！

⁸¹ 參見：

- (1) 唐·玄奘譯《解深密經》卷 2〈無自性相品 5〉(大正 16, 695b9-22)：
……善男子！如來但依如是三種無自性性，由深密意，於所宣說不了義經，以**隱密相**說諸法要，謂一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。
於是經中，若諸有情**已種上品善根、已清淨諸障、已成熟相續、已多修勝解、已能積集上品福德智慧資糧**，彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說如實解了，於如是法深生信解，於如是義以無倒慧如實通達；依此通達善修習故，速疾能證最極究竟；亦於我所深生淨信，知是如來、應、正等覺於一切法現正等覺。
- (2) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.369：
《解深密經》說：「**已種上品善根，已清淨諸障，已成熟相續，已多修勝解，已能積集上品福德智慧資糧**」——五事具足的根性，聽了第二時教的：「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」，能夠深生信解，如實通達，速疾能證最極究竟。對這樣根性，當然無所謂「隱密」，也就用不著再解釋深密了。
由於一般根性，五事不具足，引起不信，毀謗大乘，或顛倒解說等過失，這才說三自性、三無自性的第三時教，再來解釋一番。這一解說，確是《解深密經》說的，也許瑜伽行者不以為然，但約應機設教來說，中觀與瑜伽，應該是可以並存的。
- (3) 五事不具足，參見：演培法師，《解深密經語體釋》，pp.218～220。