

B36 補充講義

開仁 2018/3/22

頁 259：賢聖見苦者，世間以為樂（舉例）

《大智度論》卷 14〈1 序品〉(大正 25, 167c9-17)：

問曰：忍辱法皆好，而有一事不可：小人輕慢，謂為怖畏；以是之故，不應皆忍。

答曰：若以小人輕慢，謂為怖畏而欲不忍，不忍之罪甚於此也！何以故？

不忍之人，賢聖善人之所輕賤；忍辱之人，為小人所慢；

二輕之中，寧為無智所慢，不為賢聖所賤。何以故？

無智¹之人，輕所不輕；賢聖之人，賤所可賤。

以是之故，當修忍辱。

頁 260：獨住

一、印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第十二章，p.985：

如獨住 (ekavihārin)，是個人獨住的修行者，然《雜阿含經》說：如於境不貪、不喜、不繫者，即使住在高樓重閣，也是獨住。反之，如於境生貪、生喜、起繫者，那即使是空閑獨處，也還是第二住（與伴共住）。²這與《般若經》所說的遠離 (viveka)，意義完全一樣。³

¹ 智=知【宋】【元】【明】【宮】。(大正 25, 167d, n.19)

² (原書 p.991, n.24)《雜阿含經》卷 13 (大正 2, 88c-89a)。《相應部》「處相應」(南傳 15, 57-59)。

³ (原書 p.991, n.25)《小品般若波羅蜜經》卷 7 (大正 8, 570c-571a)。

《小品般若波羅蜜經》卷 7〈阿毘跋致覺魔品 19〉(大正 8, 570c26-571a22)：

「復次，須菩提！惡魔見菩薩有遠離行，便至其所，作是言：『善男子！遠離行者，如來常所稱讚。』須菩提！我不說菩薩遠離，在於阿練若處、空閑處、山間樹下、曠絕之處。」「世尊！若阿練若處、空閑處、山間樹下、曠絕之處，不名遠離者，更有何等遠離？」

「須菩提！若菩薩遠離聲聞、辟支佛心，如是遠離，若近聚落，亦名遠離；若在阿練若處、空閑處、山間樹下、曠絕之處，亦名遠離。須菩提！如是遠離，我所聽許。若菩薩晝夜修行，如是遠離；若近聚落，亦名遠離；若在阿練若處、空閑處、山間樹下、曠絕之處，亦名遠離。

須菩提！若惡魔所稱讚遠離，阿練若處、空閑處、山間樹下、曠絕之處，是菩薩雖有如是遠離，而不遠離聲聞、辟支佛心，不修般若波羅蜜，不為具足一切智慧，是則名為雜糅行者。是菩薩行是遠離，則不清淨，輕餘菩薩近聚落住。心清淨者，遠離聲聞、辟支佛心者，不雜惡不善法，得諸禪定背捨三昧，諸神通力。通達般若波羅蜜者，是無方便。菩薩雖在百由旬空曠之處，但有鳥獸、寇賊、惡鬼所行處住，若百千萬億

二、印順導師，《佛法概論》，p.235：

釋尊的生活，不但是糞掃衣，也有名貴的金縷衣；不但是粗食，也有百味食；不但樹下坐，也住高樓重閣；不但獨住山林，也常與四眾共住。佛雖如此，還是被稱為少欲、知足、無事、寂靜（中含·箭毛經）。這可見問題在內心；不繫戀於環境，不追逐於塵欲，那麼隨緣適量的享受，無不是少欲知足。反之，如貪欲熾盛，那即使遠離人間，粗衣惡食，也算不得少欲，離欲（參《雜含》卷一三·三〇九經）。

頁 260-261：模範的傳教者：富樓那

一、印順導師，《青年的佛教》，pp.167-168：

富樓那，想到西方野蠻民族中去弘法。釋尊說：「那是極野蠻的，怕會對你不利」！富樓那說：「世尊！為了傳布佛教，我願意忍受他們的侮辱。他們罵我，笑我，我感到滿意，因為他們竟沒有打我」！「假使打你呢」？富樓那說：「世尊！他們沒有害死我，這我就快樂了」！「真的害死你呢」？「世尊！為了佛教，我能獻出我的身命，這是多有意義的事呀」！釋尊讚歎他：「富樓那的弘法熱情，堅忍精神，可為佛弟子的模範」！結果，富樓那使西方人信受了佛教，增進了他們的文明。

二、印順導師，《佛法概論》，p.201：

佛世的阿難，為了多聞正法，侍奉佛陀，不願意急證阿羅漢；沓婆得阿羅漢後，為了廣集福德而知僧事；富樓那冒險去化導獷悍的邊民，都近似菩薩的作風。這類重於為他的根性，在佛法的流行中，逐漸開拓出大乘，顯示釋尊正覺的真義。

三、印順導師，《華雨集第四冊》，p.53：

世的出家比丘，身無長物，當然不可能作物質的布施，然如富樓那的甘冒生命的危險，去教化羸獷的邊民，能說沒有忘我為人的悲心嗎？比丘們為心解脫而精進修行，但每日去乞食，隨緣說法。

歲，若過是數而不能知真遠離相，遠於真遠離，不知深心發阿耨多羅三藐三菩提心。如是菩薩亦名憒闍行者。若貪著依止，如是遠離，是則不能令我心喜。何以故？我所聽許遠離行中，不見是人，是人無有，如是遠離。」

四、印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.61：

富樓那，被稱為「說法者」(dharmakathika)第一。銅鑠部傳說：富樓那善於說法，「論事清淨，阿毘達磨之先導」，那是以富樓那為阿毘達磨論師了。陳真諦(Paramârtha)從海道來中國，所以也有富樓那結集論藏的傳說。但富樓那被稱為說法第一，源於《雜阿含經》的故事：富樓那「至西方輸盧那人間遊行。到已，夏安居，為五百優婆塞說法，建立五百僧伽藍，繩床臥褥，供養眾具，悉皆備足。三月過已，具足三明」。《分別功德論》卷四(大正二五·四六中)說：

「滿願子說法時，先以辯才唱發妙音……次以苦楚之言切責其心……終以明慧空無之教。……度人最多，故稱說法第一」。

富樓那是一位富有感化力的宣教師，說法感化的力量，何等偉大！這與分別法義的論師型，風格是決不相同的。dharmakathika，本意為說法者，法的解說者，可通於說法及論(法)義。也許這樣，在阿毘達磨論的發達中，被傳說為阿毘達磨論師一流。

頁 262：一切、一切有

印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈第一節、一切有與說一切有部〉〈第一項、一切有的定義〉，pp.91-95：

一、說一切有部以「一切有」得名，意義何在？

說一切有部，是從上座部中流出的大部派，對印度佛教及中國佛教，關係最為重大。說一切有部的論書與論師，為本書研究的主題。說一切有部，是從說「一切有」(sarvāsti)得名的。「說一切有」，特別以所說的一切有為部名，到底「一切有」是什麼意義？

二、「一切」及「一切有」是佛法的根本立場，亦是部派所認同的

依世親(Vasubandhu)的解說，應依佛說而立論，如《俱舍論》卷二0(大正二九·一0六上)說：

「梵志當知：「一切有」者，唯十二處」。

所引的契經，是出於《雜阿含經》的。《雜阿含經》卷八，廣說一切——「一切無常」，例說「一切苦」……「一切熾然」等。經中所說的一切，就是眼、色、眼識、眼觸因緣所生受，(耳、鼻、舌、身)……意、

法、意識、意觸、意觸因緣所生受。這是以有情自體——六根為六內處，所取的色等六境為六外處（綜合就是十二處）。由此根境相關而起六識，六觸，六受。由此執著而流轉生死，或於此不取著而得解脫。這是一切，現實的一切。佛法的知，斷，修，證，都不外乎此。

又《雜阿含經》中，佛為生聞（Jātiśroṇa）婆羅門，說「一切」、「一切有」、「一切法」——三經，與《俱舍論》所引相近，如《雜阿含經》卷一三（大正二·九一上——中）說：

「佛告婆羅門：「一切」者，謂十二入處。眼、色，耳、聲，鼻、香，舌、味，身、觸，意、法，是名一切。

若復說言：此非一切。沙門瞿曇所說一切，我今捨（之），別立餘一切者，彼但有言說，問已不知，增其疑惑，所以者何？非其境界故」。

「一切有」、「一切法」的經說，文句全同。所以，佛說「一切」、「一切有」、「一切法」，只是現實的一切。十二處是一切，一切有的；離了十二處，就沒有什麼可知可說，可修可證的。那些離十二處而有所施設的——超經驗的，形而上的，在佛看來，那是戲論，是無關於實存的幻想，佛總是以「無記」去否定他。

三、真能表示「一切有」說特色的出處

然而，這樣的「一切」，「一切有」，是佛法的根本立場，也是一切部派所共同的。並不能依此經文，顯出「一切有」的特色。真能表示「一切有」說的，如《順正理論》卷五一（大正二九·六二五下）引經說：

「過去、未來色尚無常，何況現在？若能如是觀色無常，則諸多聞聖弟子眾，於過去色勤修厭捨，於未來色勤斷欣求，現在色中勤厭離滅」。

「若過去色非有，不應多聞聖弟子眾，於過去色勤修厭捨；以過去色是有故，應多聞聖弟子眾，於過去色勤修厭捨。

若未來色非有，不應多聞聖弟子眾，於未來色勤斷欣求；以未來色是有故，應多聞聖弟子眾，於未來色勤斷欣求」。

《順正理論》所引的經文，出於《雜阿含經》。《相應部》「蘊相應」，也有同樣的經文，但沒有第二段——反證非有不可的文句。這就涉及了部

派所傳文句不同的問題；漢譯《雜阿含經》，是與說一切有部所傳相合的。從契經來說，這是由於聖弟子的精勤修習——厭捨過去色，不求未來色，而確信過去未來是有的，為佛說的真義。

四、佛說的契經，確乎流露「三世有」的意趣

在《雜阿含經》裏，佛說的契經，確乎流露「三世有」的意趣，如《經》卷二（大正二·一三中）說：

「若所有諸色：

- ①若過去，若未來，若現在；
- ②若內，若外；
- ③若麤，若細；
- ④若好，若醜（異譯作勝與劣）；
- ⑤若遠，若近：

彼一切總說色陰」。

經中對於色、受、想、行、識，都以過去、未來、現在等，總攝為蘊。過去、未來、現在為一類，與內、外，麤、細，好、醜，遠、近，共為五大類。在這一敘列中，過去、未來與現在，平列而沒有任何區別的意味。這也是啟發「三世有」說的有力教證。這五類，實在是最古典的論門（論母），從不同分類去理解一切。

《法集論》的論母，有內外，劣（中）勝，過去未來現在——三門。《舍利弗阿毘曇論》「非問分」「界品」，有內外，劣（中）勝，麤細（微），過去未來現在——四門。《品類足論》「辯攝等品」，也有遠近，劣（中）妙，過去未來現在——三門。阿毘達磨的主要論法，都可以上溯到佛陀的時代，這是一明顯的例子。

五、印順導師對「三世有」的看法

（一）「三世有」的一切有說，根源於佛法的實踐性

我以為，重於「三世有」的一切有說，根源於佛法的實踐性。佛告弟子：已觀，今觀，當觀；已斷，今斷，當斷——這類三世分別的文句，《阿含經》中是常見的。

又如說：對於不善的，未生（未來）的要使他不起，已起（過去）的要使他斷除；善的，未生的要使他生起，已生的要使他增長廣大，這就是

「四正勤」，離惡修善的精進。佛陀開示的修持法，無論是厭，是斷，是修，是觀，不如後代人師的直提「當下」，而是綿歷於三世的。對不善法來說，要三世盡斷，才不會再受過去不善的影響，引起未來的再生。從經文而來的一切有，三世有；三世是同樣的有（到底是怎樣的有，要等論師們來解說），與過去業不失的經說相合，加深了三世有的信仰。

（二）自稱「說一切有」，以表示自部的正義

在佛教中，出現了「過未無而現在有」的思想，這才自稱「說一切有」，以表示自部的正義。以「三世有」為說一切有，這應該是初期的思想。在說一切有部初成立時，未必就論到無為法的有無。所以，有關部派間的論辯，阿毘達磨論師的解說，多是著重於三世有，作為說一切有部的特色。世親（Vasubandhu）的《俱舍論》卷二0（大正二九·一0四中）說：

「以說三世皆定實有，故許是說一切有宗」。

但在說一切有部的發達中，成立三無為法是實有。針對無為非實有的經部譬喻師說，那就應如《順正理論》卷五一（大正二九·六三0下）說：

「信有如前所辯三世，及有真實三種無為，方可自稱說一切有」。