

有部菩薩行之探微

— 以四波羅蜜多之成立為主的研究

釋如源

大 綱

一、前 言

二、阿含經所遺留下之問題

三、有部菩薩道之建立架構

(一) 一般菩薩道之組成結構

(二) 有部對「本生」、「譬喻」之態度

(三) 有部建立菩薩道之根本理念

四、波羅蜜多

(一) 波羅蜜多義

(二) 有部「四波羅蜜多」之成立

五、結 論

【參考文獻】

一、前言

以解脫道為主的部派佛教中，蘊含著許多有關菩薩的思想。這些菩薩思想不但表現出不同於大乘的菩薩特性，更顯示出菩薩思想的先驅軌跡。因此當我們在研究如何成佛的菩薩道時，部派的菩薩觀是不容忽略的。然而在眾多的部派中，有完整的菩薩思想體系，甚而能開出一具體的菩薩行道者，莫過於強調人間佛陀的說一切有部了。所以研究有部的菩薩觀，便成了討論部派佛教菩薩思想的主要課題。

對於有部的菩薩思想及修行次第等，目前學界之研究已有了一定的成果，且在整體的大方向上，意見也大致一致。如有部的菩薩，其所重視的是現實人間未成佛前的世尊及其本生；其修行次第則大概可分為三無數劫修四波羅蜜，百劫修相好，最後一生之史都天下生及金剛座上頓斷一切煩惱等四階段¹。因此本文在此不再作重複的整體性研究，只是想在其所開出的菩薩修持要目中，針對四波羅蜜多的成立，從其思想根源上作一探討與說明。以期對有部之菩薩行能有一更深刻之認識。

二、阿含經所遺留下之問題

以成佛為主的菩薩思想，從以解脫為目的的「四阿含經」及「律藏」中，是較難以找到具體線索與跡象的²。但其中卻蘊含著足以啟發菩薩思想的問題，這些問題則成了日後菩薩思想之所以能夠大行其道之原動力。

阿含經中所遺留下之最大問題，在於佛自身的修與証及其與弟子間之差異。在有關所修的法門上：經中佛所開示於弟子的法門，亦是自己所修持之法門，佛所修持的與弟子所修持的可說是平等平等。如《雜阿含》言：

今我如是，得古仙人道，古仙人逕，古仙人跡，古仙人去處，我得隨去，謂八聖道。正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。我從彼道見

¹ 可參考日人山田龍城之《大乘佛教成立史論序說》第四章，河村孝照之《有部的佛陀論》，神林隆淨之《菩薩思想的研究》等書。

² 《阿含經》與律典本沒有太多的本生故事，南傳《小部》與《根有律》之許多本生是後來組入的。參考印順導師之《初期大乘佛教的起源與開展》p122。

老、病、死。老病死集、老病死滅、老病死滅道跡。見生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識，行、行集、行滅、行滅道跡。我於此法自知自覺，成等正覺，為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷及餘外道沙門、婆羅門、在家出家彼諸四眾。聞法正向，信樂知法善，梵行增廣，多所饒益，開示顯發³

另外《雜阿含》1189經亦言：

如是我聞，一時佛住毘羅聚落尼連禪河側菩提樹下，成佛未久。爾時世尊獨靜思惟。作是念：有一乘道，能淨眾生，度諸憂悲，滅除苦惱，得真如法，謂四念處。⁴

所謂的「一乘道」，既指三乘同乘一道，三乘同修一法而得解脫。這樣之三乘同修的見解，《雜阿含》625經亦表達了此相同理念：

爾時世尊告諸比丘，若比丘於四念處，修習、多修習。未淨眾生令得清淨，已淨眾生令增光澤。何等為四，謂身身觀念住，受、心、法法觀念住。佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行如淨眾生。如是未度彼岸者令度，得阿羅漢、得辟支佛、得阿耨多羅三藐三菩提，亦如上說。⁵

足可見這四念處為首的八聖道，是佛與弟子同修的唯一法門。

除了修持方法相同外，其實佛與弟子所悟的道理也是一樣的。佛因觀察生命的緣起流轉，進而體悟到緣起之還滅而達解脫的。「緣起」是佛在菩提樹下所深悟的真理，不但眾生依之生死流轉，一切聖人亦依之而還滅解脫。佛在《雜阿含》卷一四中就曾以「不問汝知不知，先得法住智，後得涅槃智」⁶，來表達此一解脫所必証之原理。另《雜阿含》二六九經則以「法住，法界」來形容此一佛自悟、悟他，三乘同証之真理。如言：

³ 《雜阿含》（大正 2· 81 上）

⁴ 《雜阿含》1189 經（大正 2· 322 中）

⁵ 《雜阿含》635 經（大正 2· 176 上）

⁶ 《雜阿含》卷 14（大正 2· 97 中）

爾時世尊告諸比丘：我今當說因緣法及緣生法，云何為因緣法。謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。云何緣生法，謂無明行，若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說開示顯發。⁷

佛依古仙人道（八正道）先觀察生命的流轉現象（緣生），了解到其「此故彼」的內在原理（緣起），進一步體悟到緣起的還滅，而達到涅槃之境地。不但佛是如此，佛弟子也是如此。依循同一古道，體悟同樣的真理，証得同樣的境界。故就《阿含經》所得到啟示而言，佛與弟子確實是同修同証的。也因此，《大毘婆沙論》上便有「三乘同一解脫」、「三獸同渡」之說⁸。

雖說三乘同修一法，同証一解脫，但這並非說三乘毫無差別。因若無差別，則不必言三乘，但《阿含經》卻處處說三乘，《雜阿含》更具明言有「佛部、辟支佛部、聲聞部」。⁹就佛與聲聞弟子而言，確實有其差異處。佛與弟子之差異，現依經說，大致可歸納為三點：1、佛為自覺者，2、佛能教授教誡，3、能力上之差別（十力）。此如《雜阿含》75經所言：

比丘於色厭、離欲、滅、不起、解脫。是名如來應等正覺。如是受想行識厭、離欲、滅、不起、解脫，是名如來應等正覺。比丘，亦於色厭、離欲、滅名阿羅漢慧解脫。如是受想行識厭、離欲、滅名阿羅漢慧解脫。比丘，如來應等正覺，阿羅漢慧解脫，有何差別。……如來應等正覺，未曾聞法，能自覺法，通達無上菩提。於未來世，開覺聲聞，而為說法。謂四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺、八道。比丘，是名如來應等正覺，未得而得，未利而利。知道、分別道，說道、通道。復能成就諸聲聞，教授教誡。如是說正順欣樂善法，是名如來羅漢差別。¹⁰

又648經也說：

⁷ 《雜阿含》269 經（大正 2·70 中）

⁸ 《大毘婆沙論》卷 143（大正 27·735 中）

⁹ 《增一阿含》45、5（大正 2·773 上）

¹⁰ 《雜阿含》卷 75（大正 2·19 中）

如來應等正覺者，先未聞法，能自覺知，現法自知，得三菩提。於未來世，能說正法覺諸聲聞。所謂四念處、四正斷、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分，是名如來應等正覺，所未得法能得，未制梵行能制，能善知道，善說道，為眾將導。然後聲聞成就隨法隨道，樂奉大師教誡教授，善於正法，是名如來應等正覺，阿羅漢慧解脫，種種別異。復次，五學力，如來十力。何等為學力。謂信力、精進力、念力、定力、慧力。何等為如來十力。謂…¹¹

第一點：佛為自悟自覺者。就悟而言，只是悟的先後有別，就不待他說，辟支佛也是自悟者。故從此點上，實在不能看出有何實質上之差別。但第二點，第三點差距可就大了，尤其是第三點，可說是最大的差別。因說法渡生，教授教誡，其實佛弟子也多少具備幾分，只是不如佛之圓滿而已。但十力、四無所畏、十八不共法等，卻是佛與聲聞弟子之真正不共，而此不共卻在於能力上。故知佛與弟子最大之不同，在於能力上有所差別。

但問題來了：同修同証，為何會有不同的結果呢？佛的大能大力，從何而來呢？這是《阿含經》所遺留下的最大問題，也是從《阿含經》所不能得到充分說明的，但卻是激發菩薩思想的原動之一。佛之大能大力的來源，從與弟子同修同証的解脫道上，是找不到答案的。於是佛未究竟解脫前之種種，便成了解答此一問題之線索。《阿含經》中找不到答案的問題，從「九分教」的「本生」、「本事」及「譬喻」中¹²，卻提供相當之資料，可作為解答此一問題之途徑。尤其是「本生」中，記載了許多有關佛過去身中的種種事跡與事行，這些是聲聞弟子所沒有的。於是「本生」便成了探尋如何成佛之菩薩道的主要對象。現今，「本生」是菩薩思想的主要來源，這是大家所公認的。但過去生中的種種事跡，大都是一般的世間善德與仁人救濟，都還只是資糧，唯有到最後生的解脫道才算究竟圓滿。因此，「本生」中之事行與解脫道之次第結合與融攝，便成了菩薩道結構之最早雛形。¹³

¹¹ 《雜阿含》648 經（大正 2·186 上）

¹² 印順導師之《初期大乘佛教的起源與開展》p113~120。

¹³ 印順導師《初期大乘佛教的起源與開展》p115：「本事」而轉化為「本生」，起初是為了說明：先賢雖功德妙勝，而終於過去（不究竟）；現在成佛，才得究竟解脫。融攝印度的先賢盛德，引歸到出世的究竟解脫。也就因此，先賢的盛德一世間的善業，成為佛過去生中的因行，菩薩道由此而引生出來。

總之，《阿含經》所留下之問題，是激發菩薩思想之動力；九分教的「本生」等，則是菩薩思想的材料因。而阿含之解脫道與「本生」之結合，則成了最早的菩薩道結構。

三、有部菩薩道之建立架構

（一）一般菩薩道之組成結構

如上節所言，解脫道與「本生」之結合，可說是最早的菩薩道結構。但此所謂之結合，除時間上之次第結合外，也包含了空間上之融攝性結合。日本學者山田龍城先生在《大乘佛教成立史論序說》一書中，曾對六波羅多（指一般常用之六支）的組織作說明，並認為其是由「本生」的實踐道（施、忍）與傳統修持法（三學）之結合所成¹⁴。但部派的波羅蜜多分類眾多，光以此一種來作說明，實稍嫌不足。若能夠從各部的波羅蜜多分類上，作一整體性的觀察與比較，從中加以歸納抉擇，相信對一般部派之菩薩道結構會有所呈顯。求成佛的菩薩行，從「本生」中種種的事行來歸納，雖各部派的分類不一，但都稱為「波羅蜜多」。現依較具體明確的五類來加以比對：

15

¹⁴ 山田龍城《大乘佛教成立史論序說》p153~p155。又同作者，許洋主譯〈大乘佛教的興起〉《印度的佛教》，法爾 77 年 11 月第一版，p139~140：大乘菩薩出自本生菩薩，因此本生菩薩的「布施」、「忍辱」當然會被列為大乘菩薩的修行道。……三學（戒、定、慧）從《阿含》開始，乃到阿毘達磨、大乘諸家，都廣加採用。三學成為「持戒」、「禪定」、「智慧」三要項，而被採入六波羅蜜中。

¹⁵ 《本生》《因緣物語》（南傳 28·35~50·95~97）有十波羅蜜多說。大眾部之六波羅蜜多出《增一阿含》。有部主說、異說、外國師《大毘婆沙論》卷 178（大正 27·892 中）。

	施	戒	忍	精進	禪定	智慧	出離	真諦	決定	慈	捨	聞
南傳	○	○	○	○	◎	○	○	○	○	○	○	
大眾	○	○	○	○	○	○						
外國師	○	○	○	○	○	○						
有部異師	○	○	○	○		○						○
有部主說	○	○		○		○						
總計	五	五	四	五		五	一	一	一	一	一	一

由上表之比對可看出，施、戒、精進及智慧等四波羅蜜，可說是一切部派所共立的。至於「忍」，除了有部迦溼彌羅師外，也是餘派所通許的。這樣，施、戒、忍、精進、智慧等五度，可說是大部份部派之共意。從這樣的組合中去研究，不難發現部派建立菩薩道的結構原理。首先戒、定、慧三學不但是傳統之修持項目，也可說是「本生」中所共通的。「本生」中菩薩所修持的德目種類繁多，正如有部說：「諸功德皆可名波羅蜜多」¹⁶，南傳亦別立有真諦、決定等。故知要將何德目立為波羅蜜多，可說是見人見智的，況且「本生」中談到戒、定、慧的並不多。但大多數的部派卻一至的將傳統三學立為波羅蜜多，這可表示了部派在面對菩薩道之建構時，對於傳統之道品還是給予多少的重視。雖如此，不過卻還是有些許差異。如禪波羅蜜，除了立六波羅蜜的一系外，餘部卻都不立。而且波羅蜜中的智慧較偏屬「本生」中之一般世間聰慧，與三學中能斷煩惱証真實的勝義智是大不相同的。由此也可看出一般部派對菩薩道的組建理念，是即含有傳統之延續，更重視從「本生」所得來之啟發。

戒、定、慧是傳統與「本生」中所共通的之修持項目，但忍辱與布施可就大不相同了。因為此二項非但是「本生」不共於傳統三學之修持項目，也可說是「本生」之特色。所以此二項的組入，可說是完全取自「本生」中的。將忍辱與布施組入菩薩道中，再加上前述的幾項，我們很清楚的可以看到，整個菩薩道之重點已轉移至「本生」中了。也就是說：「一般部派之菩薩道結構，是以『本生』為主而融攝傳統修持於其中」。

(二) 有部對「本生」、「譬喻」之態度

¹⁶ 《大毘婆沙論》卷 178 (大正 27·892 下)

如前所述，一般部派之菩薩道是將傳統之修持法與「本生」作一空間上之融合，以「本生」為主，而融攝傳統於其中。但有部之菩薩道結構是否也如此呢？在討論此問題前，我們先要了解有部對「本生」之態度後，才能繼續進行討論。

對於流傳中佛本生之種種事跡，部派中大抵可分為信任與保留二類。有部可說是後者中之極端者。有部於此種種傳說，大都以不信任或理性之批判的態度來面對。如《薩婆多毘尼毘婆沙》卷1：

凡是本生、因緣，不可依也。此中說者，非是修多羅，非是毘尼，不可以定。

17

甚至連有名的燃燈佛授記說，一切部派間所公認的「本生」，有部都認為那只是傳說而已，不是真實的。如《大毘婆沙論》卷182言：

然燈佛本事當云何通？答：此不必通。所以者何？此非素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨所說，但是傳說；諸傳所說，或然或不然。¹⁸

有部之所以認為其不可信，最主要是「本事」、「本生」等，未取與三藏相等之地位。對於這些，有部沒有特別將之編輯成一類，而是散說在律部中—《根有律》，但《十誦律》卻少得多。銅鑠部雖將輯八「小部」中，但這是稍晚才成立的。故在有部之眼中，這些佛本生之種種，都只是「或然或不然」的傳說，根本不足採信。雖然有部對「本生」、「譬喻」等，採取了保守之態度，但這並非無理的否決，而是出發較理性的角度。因這裏確實融有太多的印度民間傳說與神話故事，我們只能摘取故事所欲表達之內涵，對於故事內的人物及典故是不能太過盡信的。故言

當來之事，人多健忘，念力寡少，不知世尊於何方域城邑聚落，說何經典？……若說昔日因緣之事，當說何處？應云婆羅尼斯，王名梵授，長者名相續，奘鄔波斯迦名長淨；隨時稱說。¹⁹

¹⁷ 《薩婆多毘尼毘婆沙》卷1（大正23·509中）

¹⁸ 《大毘婆沙論》卷182（大正27·916中）

¹⁹ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》（大正24·328下）

《大毘婆沙論》亦言：

若欲必通者，應知過去燈光城即是今婆羅尼斯，過去喝利多羅山，即是今仙人鹿苑。²⁰

婆羅尼斯是印度古老的宗教聖地，梵授王是傳說中有名的印度王。這是說「本生」故事中種種的人、事、地、物等，都只是一種假借，不能把它當成是真的。若要採用，只能取其所相徵之意義。故當眾派在爭論菩薩入胎時，是騎白象或化成白象時，有部卻言：

此不須通非三藏故，文頌所說或然不然，諸文頌者言多過實。若必須通應求彼意隨現夢相，故作是說，謂彼國中夢見此相以為吉瑞，故菩薩母夢此事欲令占相。諸婆羅門聞已咸言，此相甚吉，故法善現作如是說，亦不違理。²¹

「彼國夢見此相以為吉瑞」意謂：無論釋迦菩薩入胎時，是騎或化成白象，在當時的風俗中，這是一種吉兆，故不能當真。有部對「本生」故事之理性態度，於此又中表現無遺。

有部對「本生」所保留的此等意見，雖較其他部派棋高一著，但相對的也對自身之菩薩道結構造成相當之影響。因為如前所言，菩薩思想來自「本生」，菩薩修持德目主要也是以「本生」為主。然而有部對「本生」卻是採取這樣的一個態度，那麼其菩薩道又從何安立呢？這是個有趣且值得思考的問題，也是本文討論的重點之一，更是為什麼在討論有部之菩薩道結構前，要不厭其詳地先介紹有部對「本生」之態度的原因。下節當詳加分解。

（三）有部建立菩薩道之根本理念

如前所言，從阿含經中，我們所得到訊息是三乘同修、三乘共証，但三乘聖道卻有差別。雖有少數之異議，但卻是一般部派之共義，如法藏部：「佛與二乘解脫雖

²⁰ 《大毘婆沙論》卷 182（大正 27·916 中）

²¹ 《大毘婆沙論》卷 70（大正 27·361 下）

一，而聖道異」²²，化地部：「佛與二乘皆同一道，同一解脫」²³，而說一切有部對這樣的教義更是信受無疑，故言：「佛與二乘解脫無異，三乘聖道各有差別」²⁴。另在《大毘婆沙論》中，亦處處表達出此等看法。如於同緣一境（緣起）而解脫時言：

以上智觀察緣性，名佛菩提；以中智觀察緣性，名獨覺菩提，以下智觀察緣性名聲聞菩提。²⁵

在同証一解脫上，則言：

契經所說復云何通？如說：如來解脫與餘阿羅漢解等脫無異。……應作是說諸有情類普於一一解脫法中，皆共証得一擇滅體。²⁶

另同論卷143曾舉了一個三獸同渡緣起河的比喻²⁷，可說對此說法作了最好的寫照。

雖說同修同証，但佛與二乘到底不同，《大毘婆沙論》卷一四三就例舉了二十項差別來說明²⁸。佛之所以能有這樣的大能大德，將其原因歸究於本生中長期的種種苦行，這一點也是有部所認同的。如有部在說明為什麼佛的十力、四無所畏、大悲等之來源時，總是將之歸結至過去三大阿僧企的加行。現舉文句如下：《大毘婆沙論》卷30：

此十力皆可言加行得。三無數劫積集殊勝加行得故。…加行有二種：一近加行，謂順抉擇分等。二遠加行，謂初不退菩提心。²⁹

²² 《異部宗輪論》卷1（大正49·16中）

²³ 《異部宗輪論》卷1（大正49·17上）

²⁴ 《異部宗輪論》卷1（大正49·16中）

²⁵ 《大毘婆沙論》卷119（大正27·622下）

²⁶ 《大毘婆沙論》卷31（大正27·162中~下）

²⁷ 《大毘婆沙論》卷143（大正27·735中）

²⁸ 《大毘婆沙論》卷143（大正27·735中~下）

²⁹ 《大毘婆沙論》卷30（大正27·157下）

所以有部固然對「本生」等採取保留之態度，但在說明佛陀的本源，建立菩薩道時，還是不得不取用之。

那麼在此種態度保留又不得不取用的矛盾衝突下，有部又如何來形成其建造菩薩道之理念呢？當然本章第一節之結論「以『本生』為主而融攝傳統修持於其中」，於是行不通的，因這只適用於一般信受「本生」之部派。要了解有部之理念，必須先從其菩薩道的組織談起。有部之菩薩道，從其修持內容之特性來看，大致可分成二大階段。初為三無數劫之種種苦行，次為最後一生之解脫成佛。最後一生之解脫道，就是阿舍經中佛共弟子所同修之法門，即所謂之三學、八正道、四諦與緣起等，重於出世的解脫。初階段的三無數劫種種苦行，重於捨己利他，積蓄菩提資糧，內容大都出自「本生」，有部將之歸納成四波羅蜜。最後一生之解脫道，是阿舍以來傳統的修持法故不待言，其實就連四波羅蜜也還是在傳統道品觀念下，依傳統道品為準則所歸納出來的持修項目。為什麼呢？這可從四波羅蜜本身來檢討。有部的迦溼彌羅師在成立四波羅蜜時，曾提出一項成立原則：「雖諸功德皆可名為波羅蜜多，而依增上顯了義說，故唯有四」³⁰。佛本生的諸多善德，取殊勝明顯的幾項來作為代表，當然很好。但若深入了解有部四波羅蜜多的內容，則不如此。前節曾提到，「本生」中談的最多、最具代表性的，可說是忍辱與布施³¹。但有部的布施、精進、戒、慧四波羅蜜中，卻沒有忍波羅蜜，這不是與「依增上顯了義」不合嗎。有部所立的四度，除布施外，其他三度都是傳統解脫道品所共的。戒、慧是三增上學的二支，其重要性不待言之，就連精進在解脫品中也是不可或缺。八正道中有正精進，七覺支中有精進覺支，四正勤本身就是精進，五根、五力中也都有精進根、力；精進可說是遍通三學的。此外，經與本生都曾提到，釋迦佛精進第一，因精進故提早成佛³²。「依增上顯了義」將精進立為波羅蜜是合理的，但戒、慧在本生中提的並不多，立戒、慧而不立忍，這就不太合情理了。而且，本生中那麼多德目，為什麼其餘不立，唯取戒、慧呢？這當然是戒、慧是解脫三增上學的主體，而忍並不包含於傳統道品中，故唯捨忍而取戒、慧了。或許有部並非一定要作如此的取捨不可，其大可在四度外多加一、二項，成為五或六度。但我們要記得，有部對「本生」之態度是「或然，或不然」，「本生」中

³⁰ 《大毘婆沙論》卷 178（大正 27·892 下）

³¹ 「本生」中談的最多的是布施，如南傳「佛種性經」、「本生因緣」中的十波羅蜜，以布施最多（《漢譯南傳大藏經》31 冊 p32~42。忍辱，則以忍辱仙人之事跡最具代表性，為大、小乘經典所常用。

³² 《增一阿含》42、6（大正 2·754 中）

的德目並不具決定性，傳統的修持道品才是其取波羅蜜多之標準。由此可知：有部成立波羅蜜多，內容雖多取自「本生」等，但德目之取抉卻是依傳統解脫道之品目為標準。故說：「四波羅蜜也還是在傳統道品觀念下，所歸納出來的持修項目」。

綜合上述，對於有部的菩薩道成立理念，已漸趨明朗。由於有部在一切依經說（阿含經）為準的強固態度下，在面對菩薩道之建構時，雖不得不採用「本生」，但在整體的結構上，還是以經上所說的傳統道品為主的。也就是說，有部建立菩薩道的根本理念是：「以傳統的修持道品主而將『本生』融攝於其中」。這和一般部派之「以『本生』為主而融攝傳統修持於其中」，是大異其趣的。至於本節所遺留的些許問題，如同是三學為何不立禪定度，又即不立忍卻又留下布施之原因何在，下章當繼續探討。

四、波羅蜜多

（一）波羅蜜多義

「波羅蜜多」是梵文paramita的音譯。paramita在梵文文法上可作兩種解釋：一、由有「最高的、無上的」之意義的形容詞parama女性形一parami加上語尾ta而成，此則有完成、成就、最高的意思。一般漢譯的習慣用語「究竟」、「完成」，就是由此而來。在《中部》『不斷經』³³，稱舍利弗於戒、定、慧、解脫，能得自在、得究竟（巴利paramipatto），《大毘婆沙論》則稱之為波羅蜜多聲聞³⁴。故這裏的波羅蜜多，可用於果位上，佛與阿羅漢之「所作已辦」都可稱為波羅蜜多。

另一方面波羅蜜多亦可譯為「到彼岸」。這是由有「悟、彼岸」之意的para，其對格（Ac）param，加有「去」之意的動詞語根i，再加語尾ta而成。一般就譯稱為「到彼岸」或「度彼岸」。凡一件事，從開始到完成，中間的過程、方法，都可稱為波羅蜜多；這是用於因位的。《大智度論》中，波羅蜜多除了上述二義外，還有「智慧清淨不可沮壞」、「諸法和合」等解釋，。「到彼岸」、「事成辦」並非決然不同的兩件事，也有將其當成同語意來解釋的。如《大智度論》說：「於事成辦，亦名到

³³ 《中部》『不斷經』（南傳11下·7）

³⁴ 《大毘婆沙論》卷143（大正27·734上）

彼岸」。附註說：「天竺俗法，凡造事成辦，皆言到彼岸」。³⁵另外原始阿含中，則有「通達」的含意。³⁶

對於波羅蜜多，若光從語意上來看，是沒有辦法真正了解其在佛法中的意義的。因無論是「完成」、「究竟」、「成辦」或「到彼岸」、「通達」等，就印度習慣而言，這都通用於一般世俗事，並未能顯出其特殊性。若能由經論中使用此語詞的場合，再導入語意來解釋，或許會比較恰當。經論上提到波羅蜜多最多的場合，大都用於釋尊本生中的修行。釋尊過去生中的修行，雖各部的分類不一，但卻都稱之為波羅蜜多。在《大毘婆沙論》中，使用波羅蜜多的場合，絕大多數也都用於佛過去生的菩薩行中。大乘經對菩薩的修行，也多稱之為波羅蜜多。大智度論卷16、17、18也說：「佛、菩薩道的實踐名為波羅蜜多」³⁷。故波羅蜜多用於以成佛為目的的菩薩行，可說是大部份大小經論的共義。

波羅蜜多指菩薩道的修持，若在這個意義上再融入語彙內涵來解釋，則此語意的精確定義應是：「從初發無上菩提心到成佛，中間的一切過程、行持，乃至到究竟圓滿，皆是波羅蜜多」。定義雖如此，不過一般偏以因行的場合為重。就有部而言，菩薩因行中的種種雖「諸善皆可名為波羅蜜多」，但究竟的圓滿卻是：

如實義者，得盡智時，此四波羅蜜多方得圓滿³⁸

菩薩於菩提樹下三十四心頓斷一切煩惱而能自覺已斷盡一切煩惱之智，稱盡智。這便是說，成佛時波羅蜜多才可稱為圓滿。

再就波羅蜜多的內容而言：無論是有部或其他部派，波羅蜜多的內容皆引自「本生」中，性質則共通於一般世間之善法。對於這樣的波羅蜜多，從大乘的角度來看，當然是不以為然的。《大智度論》就曾以不與般若無相相應不名波羅蜜的大乘思想，來批判有部的波羅蜜多內容，認為那只是共世間的善法而已。但就有部的立場來說，本文想提出三點來說明：1、資料來源：前面已一再提及，部派波羅蜜多的內容，主要來自「本生」中。「本生」的記載中，佛前生的種種善行，性質卻都只是共世間之善德，並未提及出世相應。在這點上，不取納大乘經的有部，可說是忠於原著的。2、

³⁵ 《大智度論》卷 12（大正 25·145 中）

³⁶ 山田龍城之《大乘佛教成立史論序說》p155~p157。

³⁷ 《大智度論》卷 16、17、18（大正 25·174，188 上~下，190 上）

³⁸ 《大毘婆沙論》卷（大正 27·892 下）

般若無所得：從原始阿含以來，佛與阿羅漢的涅槃是不可言說的，更沒涅槃後不再來的思想。所以在有部的菩薩思想中，菩薩在未集聚足夠資糧前，是不可修出世相應的般若，否則一但証入涅槃是沒辦法成佛的。這在沒有觀空而不證或證而不入的「無生法忍」思想之部派佛教，是合理且可以理解的。³⁹、就意義而言：有部波羅蜜多的內容，其性質雖類同於世間善法，但並不就此等同。因波羅蜜多是菩薩行，而菩薩波羅蜜多與一般善行的最大不同點在於發無上菩提心與否。如《大毘婆沙論》卷35：

如說菩薩見老病死逼惱世間深心厭離，最初發起阿耨多羅三藐三菩提心，由此心故經三大劫阿僧企耶修集種種難行苦行而無退轉。³⁹

菩薩初發無上菩提心，往後一切種種的修持都為菩提心所攝導，一切都是成佛的資糧，性質雖是共世間的，但也都是波羅蜜多了。這與世間一般善行，意義是完全不同的。

（二）有部「四波羅蜜多」之成立

有部將佛前生的種種苦行歸納成四波羅蜜多，而此種歸納則是在「以傳統的修持道品為主而將『本生』融攝於其中」的原則下成立的。在前一章中，我們只對有部的菩薩道，提出一原則性的架構理念。本節將進一步具體探討有部「四波羅蜜多」之成立，使之與前章相互呼應，如此不但可具體了解四波羅蜜的成立概況，更可証成「以傳統的修持道品為主而將『本生』融攝於其中」之立論。

前文曾提到：可代表「本生」特色的忍與布施，兩者雖同樣非故有的解脫道品，但有部卻唯取布施為波羅蜜多而不立忍。原因何在？先從布施談起：因為布施在古印度社會中，早已是一種社會風俗。這一點也可以從經典中得到理解。如在原始佛教中，佛教授在家弟子時，總是先讚嘆布施福。如《中阿含》卷6：

如諸佛法，先說端正法，聞者歡悅謂：說施，說戒，說生天法。⁴⁰

³⁹ 《大毘婆沙論》卷35（大正27·181下）

⁴⁰ 《中阿含》卷6（大正1·460中）

布施、持戒、生天（禪定）法，合稱人天三福業，是修諸佛法之前的端正身行之法。這主要是對在家人或初學者說的。布施於其中更是位居首要，可見布施在當時之重要。對這阿含以來所傳的人天三福業，有部不但重視，更將之與本生融合在一起，使其成為菩薩行的重要一環。如《大毘婆沙論》卷82：

復次此經中說三福業事。謂施、戒、修如彼經說。苾芻當知，我念過去造三種業得三種果。由彼我今具大威德，所謂布施、調伏、寂靜。布施即是施福業事。調伏即是戒福業事。寂靜即是修福業事。……如契經說。有三種福業事。一施性福業事：謂以諸飲食衣服香花，廣說乃至及醫藥等，奉施沙門婆羅門等。二戒性福業事：謂離斷生命離不與取，離欲邪行，離虛誑語，離飲酒等。三修性福業事：謂慈俱行心，無怨無對無惱無害。…悲喜捨俱行心廣說亦爾。

41

《大毘婆沙論》此文之契經，大概引自《雜阿含》卷10：

比丘，此是何等業報，得如是威德自在耶。此是三種業報，云何為三：一者布施，二者調伏，三者修道。⁴²

另《中阿含》卷11亦有相同之經文：

比丘，我作此念：是何業果為何業報，令我今日有大如意足、有大威德，有大福祐有大威神。比丘，我復作此念：是三業果為三業報，令我今日有大如意足、有大威德、有大福祐、有大威神。一者布施、二者調御、三者守護比丘。

43

經說：佛的大威德力是由前生修的布施等業而來。這樣菩薩修布施，不光只是「本生」中才有，有部所信任的契經早已提及。雖然阿含經的三福業，起初不一定跟本生

⁴¹ 《大毘婆沙論》卷 82（大正 27· 424 中）

⁴² 《雜阿含》10 經（大正 2· 68 上）

⁴³ 《中阿含》11 經（大正 1· 496 下）

有關係，其所強調的是未入道前的端正行。而且其布施的內容與「本生」的捨頭、目、腦、髓亦有所不同。不過布施在經中，確實是於解脫道之品目外，被列為正式的修持項目。因三福業的餘二支，持戒與禪定，就名目而言，是解脫道早已有的。

所以強調布施，並非只是「本生」才有，自原始佛教以來就非常重視。而其之所以重要，是因為他是人類社會互助的第一步；對出家沙門的義務供給，更成為印度古社會的風俗。布施此種展現於外的利他，而非單只自我內在調練的特性，在積極為他的菩薩道中，得到充分的發揚。於是布施便從三福業的端正法中，融合「本生」中的行持後，轉化為菩薩的布施波羅蜜多。將布施立為波羅蜜多，是理所當然，而且是一切部派的波羅蜜多中，唯一沒有出入的。故可知：有部立布施為波羅蜜多，表面上像是受到「本生」之影響，實際上則是源自阿含以來的人天三福業中。由此也更可證明「以傳統的修持道品為主而將『本生』融攝於其中」之立論。

當然在原始聖典中，並非完全沒有提到忍，如說：「忍辱第一」、「忍辱為最上之苦行」。⁴⁴但由於其並沒有成為具體的道品⁴⁵，所展現之相貌也不似布施來的明顯，性質上雖可通於戒，但在「以傳統的修持道品為主而將『本生』融攝於其中」之理念下，故只有以「忍攝於戒中」的理由來割捨了。

再談禪波羅蜜多：部派中，除上座分別說系少數及大眾部外，其餘大多不立禪波羅蜜多。不立禪波羅蜜多之原因，印順導師於《初期大乘佛教之起源與開展》中，曾大致說明⁴⁶。不過細部上，本文想就有部方面再作檢討。

有部在成立波羅蜜多時，唯立戒、慧不取禪定，而說：「靜慮攝在般若」。在「以傳統的修持道品為主而將『本生』融攝於其中」之理念下，就戒、定、慧三學而言，本應有相當之地位，但有部卻唯不立禪波羅蜜多，為什麼呢？攝禪波羅蜜多於般

⁴⁴ 《長阿含》卷1（大正1·10上）

⁴⁵ 梵文 ksanti 一般皆譯為「忍」、「忍耐」或「堪忍」，佛教中 ksanti 的使用範圍非常廣泛。如一般所熟悉之六度中的忍辱波羅蜜即是 ksanti-paramita；又阿毘達磨八忍八智中的「法忍」與「類忍」則作 dharmaksanti 與 anvayaksanti⁴⁵。另《般若經》中又有 parapakaramarsana-ksanti「怨忍」，duhkadhivasana-ksanti「苦忍」，及 dharmanidhpana-ksanti「諦察法忍」等三忍說。據日本學者櫻部建的研究，ksanti 本身即有好樂、意志及智慧、知見等雙重意義。六度中的忍辱或《般若經》的怨忍、苦忍等，應較屬意志、耐力上的，而諦察法忍及阿毘達磨的「法忍」、「類忍」則與智慧、知見有關，這本是不同性質的兩類「忍」。

⁴⁶ 印順導師之《初期大乘佛教的起源與開展》p143。

若中，是有部不立禪波羅蜜多的一個關鍵線索，尋此線索或許能得到答案。佛前生的修行中，當然有修禪定的。菩薩的禪定如上引文，大都以四無量心為主的。而四無量心的修持在有部中，則屬於勝解作意。有部的禪觀修持方法，大致可分成三類，即三種作意。如《大毘婆沙論》卷11：

有三種作意：謂自相作意，共相作意，勝解作意。自相作意者：思惟色是變礙相，受是領納相，想是取像相，行是造作相，識是了別相，地是堅相、水是濕相、火是煖相、風是動相如是等。共相作意者：如十六行相等。勝解作意者：如不淨觀、持息念、無量、解脫、勝處、遍處等。⁴⁷

一般常見的禪修，如持息、不淨觀等，都屬「勝解作意」。「勝解作意」舊譯「虛相觀」，這是由假想力作觀修習所成一「勝解」，成就後之境相與事實並不符合故稱「虛相」，又稱假想觀。修假想觀只能成就一般的三昧，雖也有提昇心力、降伏部份煩惱的作用，但卻沒有辦法真實斷除煩惱。自相與共相作意同稱「真實作意」，因其二者都是觀察諸法的真實相狀。尤其是「共相作意」其所直觀的是諸法之共相，即無常、苦、無我乃至四諦十六行相等，這是出世相應，能真實的斷除煩惱。所以要斷除煩惱，必須要是真實作意中的「共相作意」才可⁴⁸。但若修的是出世相應的「共相作意」的話，這已不再只是一般的世俗定，而是定慧統合以慧為體了。定慧統合，本是《雜阿含》中的特色，直到《中阿含》以後，才逐漸傾向定慧分別說⁴⁹。定慧統合與「靜慮攝在般若」不是有相當之關係嗎。就波羅蜜而言，本有究竟、圓滿之義。以有部的聲聞學者來說，因四無量、十遍處等的勝解作意，本沒辦法達到究竟解脫。要說究竟圓滿，只有真實的共相作意才能稱為究竟。但共相作意是出世的無漏定，屬般若的範圍。所以從波羅蜜多的立場來看，立了般若波羅蜜多確實是不應該再立禪波羅蜜多，而將「靜慮攝在般若」中，也是合理的。所以唯取戒、慧不立禪度，並非真捨禪定而不立，只是約波羅蜜的究竟義說，定慧早已融合在一起了。而且這也不相違反「以傳統的修持道品為主而將『本生』融攝於其中」的理論。

⁴⁷ 《大毘婆沙論》卷 11（大正 27·53 上）

⁴⁸ 印順導師之《空之探究》p67~68。又厚觀法師之『大毘婆沙論中的三三昧、三解脫門』一文 p2~3。

⁴⁹ 參見印順導師《性空學探源》p173。

五、結 論

日人山田龍城先生，曾以六波羅蜜多為主，說明其從部派到大乘的過渡情形，並論述六波羅蜜之結構—由傳統道品（三學）與「本生」之結合。這樣的立論，大致是合理的。同時這個理論，經本文對各部派所立的波羅多加以比對研究後，發現其同樣的也可適用於一般部派的波羅蜜多中。不過更精確地說，部派的波羅蜜多應該說是一以「本生」為主而融攝傳統修持於其中。但這只能是大原則的適用，在較微細處，隨各部派的不同特性，還是有其差別。其中以迦溼彌羅師為主流的說一切有部，可說是最特殊的。迦溼彌羅的毘婆沙師，自從集成了《大毘婆沙論》後，漸成為說一切有部的主流。迦溼彌羅的論師不但拒受大乘，廣破他宗，連自部的異議者也受其排擠。本文即依迦溼彌羅師此種強烈之自理為宗的性格，在由傳統道品與「本生」之結合的理論基礎下，進而推論其波羅蜜多的成立原理—在「以傳統的修持道品為主而將『本生』融攝於其中」的原則下成立的。一方面依此原理說明有部四波羅蜜多的成立，同時另一方面亦從四波羅蜜多內在問題的解決中（如：為何不立禪定與忍），相對的証成此論題。

當然有關有部菩薩道的問題，非單只是波羅蜜多而已，除波羅蜜多已外諸如：菩薩的滅盡定、三無數劫、三解脫門、三十四心等，都是值得探討的問題。不過對有部成立菩薩行道的基本原理若能有所了解，相信往後對於其他問題的研究，將有莫大之幫住。

【參考文獻】

- 1、印順導師之《初期大乘佛教的起源與開展》，正聞出版社，中華民國七十年五月出版，1330頁。
- 2、印順導師之《性空學探源》，正聞出版社，中華民國七十九年八月十一版，265頁。
- 3、印順導師之《空之探究》，正聞出版社，中華民國七十六年三月三版，265頁。
- 4、印順導師之《原始佛教聖典之集成》，正聞出版社，中華民國六十年二月初版，879頁。
- 5、山田龍城之《大乘佛教成立史論序說》，京都、平樂寺書店，1959年3月20日，592頁。
- 6、河村孝照《有部·佛陀論》，東京、山喜房佛書林，昭和50年11月30日第二刷，466頁。
- 7、杉本卓洲之《菩薩- · · - · · 探求》，京都、平樂寺書店，1993年4月10日，270頁。
- 8、神林隆淨原著，許洋主譯《菩薩思想的研究》（世界佛學名著譯叢66），華宇出版社，73年11月初版，789頁。
- 9、厚觀法師之論文『大毘婆沙論中的三三昧、三解脫門』，未發表。