

略探聞所成慧在修道中的意義

——以《大毘婆沙論》、《俱舍論》、《順正理論》為主——

釋祖蓮

福嚴佛學院研究部

提要

在重口傳的印度佛教，釋尊自證的內容，經由語言的表詮，佛法因而宏傳開來。佛弟子從聽聞而了知佛法、實踐佛法。聞所成慧在這過程中，扮演了重要的角色，如說依聞慧起思慧，依思慧起修慧乃至見道。

在阿毘達磨佛教中，聞慧是被重視的；修行的開始都必須具備它才能向前增進。行者經由聞慧的修習，從文義的分別中，了解佛法的內容。這種理解，會產生對佛法的信解，進而生起求法的欲樂。這在修行道上是極為重要的動力。

聞所成慧，與一般知識的聽聞是有所不同的。就聽聞的內容來說，聞慧是以三藏為對象。若約行者的心態說，則必須具備厭生死、欣涅槃的出離心。以出離心來聽聞三藏的開示；依文義來抉擇其內容，這就是聞所成慧。

聞所成慧，提供行者在修行道上的指南，免於偏離正道的危險。就修行的次第來說，聞慧是三慧的基礎；同時，也是解脫的資糧。

關鍵詞： 1. 聞所成慧 2. 名義 3. 語言

大 綱

一、 前言

二、 有情思想傳遞概述

(一) 語言的性質

(二) 說一切有部對語言的看法

三、 聞所成慧的語義

四、 聞所成慧的修習

五、 聞慧在道次第中的地位

六、 結論

一、前言

本文的主旨，是探討聞所成慧在修道中的意義。這裡所說的修道，並非指見道後的修道，而是廣義的修行之道。換句話說，聞慧在修行上到底扮演了什麼角色？沒有聞慧，難道就無法修行乃至解脫？若聞慧是必要的，那它的功用又是如何呢？聞慧與一般知識的聽聞，是否有所不同？經論上是否有談及聞慧的具體修習內容？以上的問題意識，大致上就是本文所要探討的範圍，也是筆者撰寫的動機。

由於佛教的思想龐大，部派的分流眾多，本文僅限於說一切有部的論書來作探討。其原因不外是：一、就法義的分別來說，阿毘達磨的說明是較為嚴謹，少有模稜兩可的內容。二、就文獻來說，重傳承的有部，其阿毘達磨的學說隨著《大毘婆沙論》的編輯，可說是最完備，內容無所不具。同時，在這之前或之後的有部論書，也有不少被保留下來，這對於思想的演變，提供了重要的參考。

首先，本文從語意學的角度，來說明語言有哪些性質。這是因為吾人認識佛法，都是藉由語言為媒介的表詮佛法而得知。尤其是特重口傳的印度佛教，語言要比文字來得重要。同時，也從有部的論書中，了解該派對於語言的態度。接著，第三節是處理聞所成慧的語義。從梵文的分析，可以提供吾人了解這詞彙是如何構成。進而，認識這樣的語義，在論書的思想脈絡下，又呈現了什麼樣的含義。

至於聞所成慧的具體修習內容，則在第四節處理。內容主要涉及修習的對象、次第及如何知道所修已圓滿。未了，在第五節說明聞慧在整個修行上的重要性與必要性。這有助於了解聞慧與一般聽聞的不同。

本文的重點，在於從聞所成慧的片面認識，經由探討而有具體的了解，進而有助於實際的運作。因此，在文獻的引用上，對於無傷大雅的差異，本文不多作解釋。另外，近代學者對於聞所成慧的研究，可說是少之又少。可參考的論文，幾乎沒有。因此，就二手資料來說，本文僅參考印順法師所著《說一切有部為主的論書與論師之研究》一書，其餘都是依第一手資料的原文或譯本。

二、有情思想傳遞概述

(一) 語言的性質

佛法，以有情 (*sattva*) 為中心，西藏人把「有情」譯為 *sems can* (有心)，充分表達有情乃具有意識活動的眾生，有別於草、木等物。這也意味有情是具備思惟能力，且經由此而產生種種的思想——即對現象世界的認識。那麼，吾人是如何認識這現象世界呢？從形式上來說，大致有二——一、視覺：如文字、手勢、圖案等等。二、聽覺：如人類所用的語言，動物所用的聲音等等。由於佛法的傳遞特別重視口授，¹所以本文僅從語言的角度來作說明。

如上所述，思想是吾人對現象世界的認識。這是必須經由思惟才能達成的。那麼，思惟本身不消說就得需要用語言了。如此，語言可說是作為內在思惟的媒介。任何語言都是由音和義所結合而成的。例如現象事物——書，漢語用“shu”來表示；英語則作“buk” (book)。這種形式和意義的結合，完全由社會「約定俗成」，彼此間並沒有什麼必然的、本質的聯繫。如《俱舍論》〈分別根品〉卷 5 (大正 29, 29a24~29) 云：

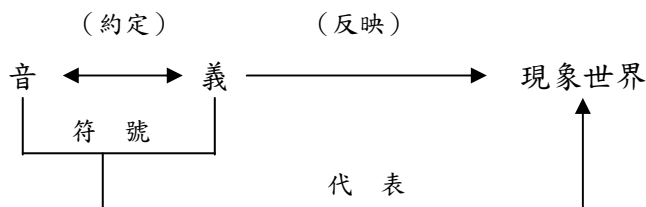
語是音聲，非唯音聲即令了義。云何令了？謂語發名，名能顯義，乃能令了；非但音聲皆稱為語。要由此故，義可了知，如是音聲方稱語故。何等音聲令義可了？謂能說者，於諸義中已共立為能詮定量。

論中說到了音聲、語和義三者的關係。就佛教來說，音聲只是一種語言的形式，如“a, i, u, e, o”，其中並無任何實質的意義。可是，若音聲「於諸義中已共立為能詮定量」(約定俗成)，由於能反映某種意義，所以便可稱為「語」。例如梵語“*agni*”，這名詞是指現象界的火。“*agni*”的音聲只不過是個代表，因為吾人不因發此音聲而火便燒口。²每種音聲都被附上特定的意義，以

¹ 法顯於西元五世紀初西遊曾說：「本求戒律，而北天竺諸國，皆師師口傳，無本可寫。」見《高僧法顯傳》(大正 51, 864b17~18)。

² 如《入阿毘達磨論》卷 2 (大正 28, 987c26~29) 云：「非即語音親能詮義，勿說火時便燒於口。要依語故，火等名生。由火等名，詮火等義。詮者，謂能於所顯義生他覺慧，非與義合。」

作為現象事物的代表。這可略圖如下：



換句話說，沒有意義的音聲是無法反映現象事物的。語言作為媒介，其功能就在此。

再者，由於「約定俗成」的性質，語言在特定的時、空上，是有其強制性，不允許任意更改。可是，除了不同民族的語言有異之外，同個民族的語言也會隨著時、空不同而演變。例如漢語「交通」，在古時候是意指男女交媾之事，與現代社會所附於的意義有很大的差異。語言就有這種任意的性質。³

由上觀之，有情的思想是經由以語言作為媒介的內在思惟而產生。同樣地，思想的傳遞也必須藉由語言而得以完成。若能了解語言的性質——強制性、任意性，不但可以減少溝通上的障礙，更能確實地掌握思想的脈絡。

(二) 說一切有部對語言的看法

佛法，自釋尊成道，便開始流傳於世間。在佛陀時代，釋尊常以言說教授、教誡弟子們。由此，廣義來說，當時的弟子都稱為「聲聞」。在釋尊入滅後，佛法的宏傳，也是經由諸弟子的「口口相傳」而流傳不息。佛法被書寫下來，是約在西元前後之事。在這之前，佛法都是牢記於弟子們的記憶中，同時，透過口誦而傳遞他人。因此，早期的聖典便稱為 *Agama*（阿笈摩、阿伽摩、阿含），意思如《瑜伽師地論》卷 85（大正 30，772c22）所記載：

如是四種（阿笈摩），師、弟輾轉傳來于今，由此道理，是故說名阿笈摩，是名事契經。

³ 「猶如兜術上天女，無有婦人諸不淨事：兩舌、慳吝、嫉妒、覆心；不與男子漏心交通。若諸男子發婬欲心至女人所，以愛心視，須臾之間，便離欲心。」---《悲華經》〈諸菩薩本授記品〉（大正 3，194c26~29）。

佛法經由「師、弟輾轉」而得以「傳來于今」，語言的重要就不待言說了。⁴

在北傳有部阿毘達磨論書中，語言、文字有所謂的「名」、「句」、「文」。對於這三者，《俱舍論》卷 5（大正 29，29a11~15）有如下的解說：⁵

「名」謂作想，如說色、聲、香、味等想。「句」者謂章，詮義究竟，如說「諸行無常」等章；或能辯了業用、德、時、相應、差別，此章稱句。「文」者謂字，如說一、阿、壹、伊等字。

「名」(*nAman, name*) 是由吾人的想心所，「於法分別取著，共所安立」⁶而形成的。如「色」表可見，「聲」表可聞，「香」表可嗅等等；所以《順正理論》說：「名即是表召法自性義」。⁷「名」只是一種具有特定意義的符號，就像藉由漢語「牛」、「馬」、「羊」等名稱，來反映現象世界的牛、馬、羊等。這些名稱，都是「約定俗成」的。

「句」(*pada, phrase*) 者，與「名」不同，論中所說的「句」和「章」，其實都是同義字。⁸「句」主要是詳細或圓滿地說明某種意義。例如「諸行無

⁴ 尤其是「波羅提木叉經」（戒經）的傳誦，在佛教的聖典中，是最嚴格持誦的一部。從近代對於「戒經」的研究中，便可知語言的重要性，如印順法師在《原始佛教聖典之集成》(p.157) 說到：「部派那麼多，流行的區域那麼廣，時間又那麼久，而「波羅提木叉經」的傳誦，實際上只差三條——波逸提二條，眾學法一條。這是不能不欽佩佛教的大德們，對於「波羅提木叉經」的尊重，及憶持力的堅強！」

⁵ 有部其他論書對這三者的內容，大致相同。唯一不同之說是《阿毘曇心論》卷 4（大正 28，831a2~4）說：「句者：名會所說，如所行非常，謂興衰法。味者：句會事，廣說如偈及契經。名者：字會說義，如說常。」論主將「味」（字）解釋為「由句 (*pada*) 所集成之事」，與其他有部論書不同。

⁶ 《順正理論》卷 14（大正 29，413a3）。

⁷ 《順正理論》卷 76（大正 29，751a6）。另外，普光《俱舍論記》卷 5（以下略稱《光記》）（大正 41，108a23~25）更提到「名」有四種義，如說：「梵云『那摩』，唐言『名』，是隨義、歸義、赴義、召義，謂隨音聲歸赴於境，呼召色等。」普光的見解，應出自《大毘婆沙論》卷 14（大正 27，70c25~29）：「問：何故名『名』？答：名者，名為隨；名為召；名為合。隨者，如其所作即往相應；名者，為此義立如求便應；合者，隨造頌轉令與義會。此中名具三義故名『名』。」

⁸ 《光記》卷 5（大正 41，108b18~19）：「印度國法，章、句二種俱是詮義究竟，故得以章釋句。」

常」這個 *pada*，它說明了有為的現象世界「諸行」(*saMskArAs*) 是無常的。比起單說「諸行」，其意義要來得更圓滿。所以《順正理論》說「句即是辯了法差別義」。⁹論中也提到由於句能辯了業用等，故稱「章」為「句」。對於業用、德等名稱，法寶《俱舍論疏》卷 5 說到：

如說：善能招愛果，刀能割物等，此是「業用」。寂滅為樂，此是「德」也。三無數劫，此是「時」也。「相應」謂詮諸法相隨順也。「差別」謂詮諸法義不同也。¹⁰

「善能招愛果」，這說明了善業是具有感招善報的功能（業用）。又，「寂滅為樂」是在說明涅槃的內容（功德）即究竟的安樂。諸如此類，所以「句」是究竟說明種種差別義。

「文」(*vyaJjana*, *syllables*) 者，並不是現代人所謂的文章，而是拉丁語系中的字母。例如梵語的「一 (a)、阿 (A)、壹 (i)、伊 (I)」等，共四十八個；英語則有“a, b, c”等二十六個字母。文與字 (*akSara*)，實際上沒有差別，如《大毘婆沙論》卷 14 (大正 27, 71b22~23) 說：

文即是字者，巧便顯了故名為文；此即是字，無轉盡故。

以梵文為例，從形式上來說，各別字母都是很清楚而不相雜的符號，所以是「巧便顯了」(文)。¹¹若就性質而言，每個字母都是最小的單位，由這些組合而成為「名」乃至「句」，¹²所以說「字」是「無轉盡」。

對於這三者（語言），有部是非常重視的。因為，有部認為語言本身是有功用，如《大毘婆沙論》所記載：

1. 約個人修持說：若能善觀察語言的性質，是有助於制伏煩惱。如說：

⁹ 《順正理論》卷 76 (大正 29, 751a6)。另見法寶《俱舍論疏》卷 5 (大正 41, 552a14~15)：「諸行是其自性，無常是其差別。對法論云『名詮自性，句詮差別』，其義同也。」

¹⁰ 《俱舍論疏》卷 5 (大正 41, 552a9~12)。

¹¹ 根據 V.S. Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Revised & Enlarged Edition, 京都，臨川書店，1998 年 1 月，p.1508a, *vyaJjana* 有「顯了」(making clear)，「指涉」(indicating)，「標誌」(mark, sign)，「字母」(letter) 等義。

¹² 「『文』謂不能親目於義，但與『名』、『句』為詮義依。」---《順正理論》卷 76 (大正 29, 751a6)。

復次，行者得他罵時，便審觀察如是諸字：「此方是罵；他方是讚。我若於此生瞋、生憂；若於他方生貪、生喜，則常憂、常喜、常瞋、常貪，誰有疲苦與我比者。」由此觀察便不生瞋。

復次，行者得他罵時，便審觀察：「有讚我者更無別字，但於罵我諸字之中，顛倒次比。此讚與罵既不決定，不應於中生憂、生喜。」由此於罵不生瞋心。¹³

無論是讚或罵，都是藉由字母的不同排列組合而成。其本身是無決定性的，所以沒有必要隨它而起伏。

2. 約利他說：佛法的內容也是經由釋尊的言教而宏傳開來。在佛法的宏揚上，對於語言的掌握是有必要的，如說：

夫利他者，必於名身、句身、文身皆得善巧；以善巧故，能為他說蘊、界、處等，令得涅槃究竟饒益，是名大果。¹⁴

3. 約佛法久住說：假如有善持經、律、論者，是能令佛法長住於世間，如說：

此中有二種正法：一、世俗正法；二、勝義正法。世俗正法，謂名、句、文身，即素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨。勝義正法，謂聖道即無漏根、力、覺支、道支。行法者亦有二種：一、持教法；二、持證法。持教法者，謂讀誦、解說素怛纜等。持證法者，謂能修證無漏聖道。若持教者相續不滅，能令世俗正法久住。若持證者相續不滅，能令勝義正法久住。彼若滅時，正法則滅，故契經說：「我之正法不依牆壁、柱等而住，但依行法有情相續而住。」¹⁵

在有文字書寫之前，佛法的傳遞都需藉由音聲而間接的來表示。由於這特性，「名」、「句」、「文」也可稱為法。所以，善持三藏者是有助於正法的相續不滅。但是，這僅限於表詮佛法，而非就是真理或釋尊自證的內容。如《順正理論》卷 76（大正 29，751a11~18）說：

此三（名、句、文）能持諸所詮義，及軌生解，故名為法。……雖名

¹³ 《大毘婆沙論》卷 14（大正 27，70b9~16）。

¹⁴ 《大毘婆沙論》卷 14（大正 27，70a10~13）。

¹⁵ 《大毘婆沙論》卷 183（大正 27，917c20~918a1）。

身等亦是義攝，而非勝義，有多想故，謂有如義、有不如義；有有義、有無義…

又《大毘婆沙論》卷 15（大正 27，72c24~73a20）說：

能顯是名，所顯是義。

…問：義為可說？為不可說耶？設爾何失？若可說者，說火應燒舌；說刀應割舌…。若不可說者，云何所索不顛倒耶？如索象應得馬，索馬應得象。

…答：義不可說。

問：若爾，前難善通；云何所索不顛倒耶？

答：劫初時人，共於象等假立名想，展轉傳來，故令所索而不顛倒。

語言之所以有指涉或表詮的功能，都是吾人「假立名想，展轉傳來」。例如「象」（「名」）是經由之前的約定俗成，來表示現象界的象（「義」）。可是，在不同的時、空中，象也可以用其他名稱來代表，如英語“elephant”。由此看來，能詮的「名」與所詮的「義」如前所述，彼此沒有必然的關係。因此，以名、句、文為媒介的三藏，只是「世俗正法」而非勝義。

由上觀之，有部對於語言的態度是正面的、積極的。尤其在阿毘達磨的論辯中，語言更為重要。同時，對於語言的性質，從論書中也充分地說明該派是了解「善用語言而不被它所拘」的道理。

三、聞所成慧的語義

「聞所成慧」，梵文為 *Zruta-mayI-prajJA*；這是由三個部份所構成的——*Zruta* 聞，*mayI* 所成，*prajJA* 慧。聞者，即聽聞，是有情感官功能之一。慧者，是簡擇的意思；屬心所法中十大地法之一。¹⁶這是對於所緣之法有簡別、推求善惡、正邪的作用；只要有分別的活動，就有慧心所。¹⁷至於 *mayI* 的意思，由於這是理解聞慧的關鍵，所以有必要加以詳說。

mayI 是陰性字，若當形容詞用時，則作 *maya*。此乃詞綴（*affix*），用來

¹⁶ 「慧謂於法能有簡擇。」---《俱舍論》卷 4（大正 29，19a20）。

¹⁷ 「云何為慧？答：六識相應慧。此有三種，謂善、染污、無覆無記。…擇法通故，一切心俱皆得有慧。」---《大毘婆沙論》卷 95（大正 27，490b9~12）。

表示 “made of” (由什麼而造), “consisting or composed of” (由什麼而具有或組成), “full of” (充滿什麼)。¹⁸這些詞典的定義, 應出自 *PANini* 文法 V.4.21 條規則。¹⁹這條文法規定 *maya* 若接在主格語詞之後, 表示「因什麼或由什麼所成」。如此, *Zruta-mayI-prajJA* 則為「因聽聞所成的智慧」, 此是依主釋(屬格)關係。這種語義, 無論在南、北傳阿毘達磨中都有此說。如南傳阿毘達磨論書記載:²⁰

1. *otaraNo ti tisso paJJA vacasA paricitesu sutamayi paJJA, ...*

(趣入者, 謂三種慧:「由言說所積集」是聞所成慧, …)

2. *parato ghosA sutamayi paJJA*

(由他人之音聲〔所成〕是聞所成慧)

有部阿毘達磨論書也有類似的說法:²¹

1. 修行者, 依聞至教所生勝慧, 名聞所成。…說「所成」言顯三勝慧是聞、思等三因所成; 猶如世間於命、牛等, 如次說是食、草所成。

2. 依聖言量所生決定智名聞慧。…此三慧皆約因得名。因聞生名「聞慧」。思、修慧亦爾。譬如說食為命; 說草為牛。

¹⁸ 見 *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, ed. by V. S. Apte, revised & enlarged ed., Rinsen, Kyoto, 1986, p.1240; *A Practical Sanskrit Dictionary*, ed. by A. A. Macdonell, Oxford University Press, Oxford, 1974, p.219。

¹⁹ “...to denote ‘made thereof, consisting thereof’ (pra-kR-ta-vac-an-e).”---*ASTAdhyAyI of PANini*, tr. by Sumitra M. Katre, Motilal Banarsidass, Delhi, 1989, p.619; 「二次後接辭 *mayaT* (*maya*, 女 I) はそれに依存すの意味にて」---吉町義雄譯《古典梵語大文法—インド・パーニニ文典全譯—》, 東京都, 泰流社, 1990, p.425。稱友《梵文俱舍論疏》也引用此說:「『接尾辭 *maya* は主格の位置にある語の後に付されて〜から造られたという意味を示す』という規定による。」---見小信千代等譯《俱舍論の原典解明》〈賢聖品〉, 京都市, 法藏館, 初版, 1999年, p.68。

²⁰ 1. *PeTakopadesa* 《藏釋》, ed. by A. Barua, P.T.S., London, 1982, p.236 line 15; 英譯見 *The PiTaka-Disclosure*, tr. by BANamoli, P.T.S., London, 1979, p.326.

2. *Netti-PakaraNa* 《導論》, ed. by E. Hardy, P.T.S., Oxford, 1995, p.8 line 10; 英譯見 *The Guide*, tr. by BANamoli, P.T.S., London, p.17 line 4.

²¹ 1. 《俱舍論》卷 22 (大正 29, 116c19~23); 2. 《俱舍釋論》卷 16 (大正 29, 269a19~23); 3. 《順正理論》卷 59 (大正 29, 669b9~11)。

3. 此中二慧（聞、思）名「所成」者，是因聞、思力所生義。…如言命、器，食、寶所成。

聞慧是必須「依聖言量」而不是一般的世間知識。這是指釋尊的言教或經、律、論等三藏。這種言教，可以從「明師」或「瑜伽師」處聽聞，也可以靠自己讀誦三藏而得知。²²因此，聞所成慧可說為「因善士之語（聖言量）而有的慧」。

maya 除了表因義之外，稱友《梵文俱舍論疏》引用 *PANini* 文法 IV.3.134 條規則，而說 *maya* 也有變化義。²³如條文規定，*maya* 若加在屬格語詞之後，則有「轉化彼（前者）而成爲什麼東西」。就聽聞來說，便是轉化聽聞而成爲什麼東西。對於這一點，《大毘婆沙論》是注意到的，如卷 42（大正 27，218a15~16）說：

聞所成慧，要因耳根聽聞法已，展轉能引現在前故。

又卷 96（大正 27，499b19~20）云：

善耳識無間引生善意識，此善意識無間引生聞所成慧。

論中所述，可分爲兩個層次。一者、因義：在說明聞慧是必須經由聽聞佛法而來的。²⁴吾人之所以能聞法，則須耳根不壞作爲先決條件。二者、變化義：經由耳根對聲塵產生耳識，耳識相續無間就會引生意識活動。經由意識的如理思惟（善意識）才生起聞慧。這是深層的、隱喻的，重在內心的活動，與前者是不同的。由上觀之，聞慧的生起是有前後的次第：「由善士之語」→「聞

²² 「問：云何修習聞所成慧？答：修觀行者，或遇明師為其略說諸法要者。…或自讀誦素怛纜藏、毘奈耶藏、阿毘達磨藏。…」---《大毘婆沙論》卷 7（大正 27，34a23~27）。

²³ 《俱舍論の原典解明》〈賢聖品〉，p.68~69；見 *ASTAdhyAyI of PANini*, p.471：“...to denote ‘transformation of that’ (ta-sya vi-kAraH).”；“A *taddhita* affix occurs as specified after a syntactically related nominal stem which ends in genitive, provided the derivate denotes ‘a modification of that’...The word *vikAraH* is explained as bringing the material cause of a thing to another state of existence (*upAdAna kAraNasya avasthAntaram*).” ---*The ASTAdhyAyI of PANini*, vol. IV, ed. by R. N. Sharma, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1999, p.335。

²⁴ 聞法的內容是指四聖諦。詳見《俱舍論》卷 22（大正 29，116c5~6）；《俱舍釋論》卷 16（大正 29，269a6~7）。

之變化（意識活動）」→聞慧。

總之，從 *maya* 的語義來看，聞所成慧是透過外在的聽聞佛法或自讀誦三藏，經由內在的意識活動，相續無間而引起的。

四、聞所成慧的修習

聞所成慧的修習，就有部的學說，其實只不過是名與義的觀察。如《大毘婆沙論》卷 42（大正 27，217b29~c4）說：

聞所成慧，於一切時依名了義。彼作是念：素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨所說有何義耶？親教軌範同梵行者所說有何義耶？諸餘論等所說有何義耶？隨其所念，皆能解了。

又卷 95（大正 27，490a28）說：

聞所成慧者，謂於文義如理決（抉）擇。

「依名了義」，論中舉了實例。如探求經、律、論三藏所說的內容，這必須對於自己所讀誦或所聽聞的佛法，確實地掌握其中所指涉的意義。如前所述（見本文〈語言的性質〉），語言或名言只不過是個媒介，其本身是約定俗成。既然如此，就有其所指涉的內涵，如「眼」是反映現象界的眼；「諸行無常」說明現象世界（諸行）的非常性。若能正確了知這些內容所指涉的意義，便是聞所成慧。²⁵當然，這也必須經由內心的思惟才能達成，所以說「於文義如理抉擇」。²⁶

在有部的論書中，對於修習聞慧的敘述，以《大毘婆沙論》的內容最為詳盡。如該論卷 7（大正 27，34a23~c15）說：

問：云何修習聞所成慧？答：修觀行者，或遇明師為其略說諸法要者，唯有十八界、十二處、五蘊。或自讀誦素怛纜藏、毘奈耶藏、阿毘達

²⁵ 「聞所成慧不但緣名境，然隨師說名、句、文身故，於義差別有決定慧生，此慧名為聞所成慧，約入方便說但緣名。」---《順正理論》卷 59（大正 29，668c22~25）。又《瑜伽師地論》卷 14（大正 30，354b24~25）說：「此中由聞慧故，於未了義能正解了。」

²⁶ 《大毘婆沙論》卷 96（大正 27，499b19~20）：「善耳識無間引生善意識，此善意識無間引生聞所成慧。」詳見本文第三章。

磨藏，令善熟已作如是念：「三藏文義，甚為廣博。若恒憶持，令心厭倦。三藏所說要者，唯有十八界、十二處、五蘊。」作是念已，先觀察十八界。彼觀察時立為三分，謂名故、自相故、共相故。名者，謂此名眼界乃至此名意識界。自相者，謂此是眼界自相乃至此是意識界自相。共相者，謂十六行相。……

復生厭倦作如是念：此十八界即十二處，故應略之入十二處…彼觀察此十二處時，立為三分：…名者，謂此名眼處乃至此名法處。自相者，謂此是眼處自相乃至此是法處自相。共相者，謂十六行相。……

復生厭倦…應略之入於五蘊……立為三分。……共相者，謂十二行相。…復生厭倦…應略之入四念住……立為三分。……共相者，謂十六行相。…復生厭倦…應略之入四聖諦……立為三分。……共相者，謂四行相所觀苦諦，四種共相：一、苦，二、非常，三、空，四、非我。四行相所觀集諦，四種共相：一、因，二、集，三、生，四、緣。四行相所觀滅諦，四種共相：一、滅，二、靜，三、妙，四、離。四行相所觀道諦，四種共相：一、道，二、如，三、行，四、出。

聞所成慧的修學，是必須先對三藏的內涵，能夠善記不忘。其內涵不是泛指一切，而是以有情為中心的十八界、十二處、五蘊乃至四聖諦。這可從善知識的開示或自己讀誦受持，而明記於心。可是，由於「三藏文義，甚為廣博」，修行者是很難長期不忘地牢記在心。因此，行者必須將所聽聞的內涵，加以探索其義，進一步作「名、自相、共相」也就是名與義的觀察。²⁷論中先以十八界為觀察的對象。例如以眼界為對象，首先是要知道「眼」（名言符號）代表了現象界的眼。接著，便觀察眼界的自相與共相。對於這兩者，在同本異譯的《阿毘曇毘婆沙論》卷3中，則有如下不同的說明：

彼作是說，三藏所說要者，唯是十八界、十二入、五陰。彼即觀察界，觀察界已，復作三種，所謂：名、體性、總相。名者，謂眼界乃至法界。體性者，謂別相。總相者，謂無常、苦、空、無我。…復略觀十

²⁷ 「義即諸法自相、共相。雖名身等亦是義攝，而非勝義，有多想故，謂有如義、有不如義；有有義、有無義。」---《順正理論》卷76（大正29，751a16~18）。

二入，…又略入，觀陰…又略陰，即是四念處…又略陰（處），觀諦諸五陰果是苦諦，諸五陰因是集諦，五陰滅是滅諦，學、無學法是道諦。彼諦復作三種：名、體性、總相。名者，謂是苦乃至道。體性者，謂別相。別相者，逼迫行義是苦義，乃至出要行義是道義。總相者，苦有四行：無常、苦、空、無我。集有四行：因、集、有、緣。滅有四行：滅、止、妙、離。道有四行：道、如、跡、乘。²⁸

若對照這兩種譯本，可以發現到自相即體性（別相）；共相則是總相。體性或別相，約有情而言，無論是根、是境或是識，都有不共其他的一定特性（自相），一定作用。就這特性不失說，也稱為「法」。²⁹眼界的自相，如《法蘊足論》卷 10（大正 26，502c19）說：

云何眼界？謂如眼根。云何色界？謂如色處。云何眼識界？謂眼色為緣所生眼識。

眼界即眼根，是由「地、水、火、風」四大種所造，並且有「能視、能見」的功能。³⁰這種能視、能見的功能，不是耳根、鼻根等所具有的。相反地，眼根也不具有聽聞、嗅覺等能力。經由這樣的觀察，便能了知眼界的體性（自相）。

另外，對於共相的內容，在《大毘婆沙論》中，除了五蘊是十二行相之外，其他一一法門都是十六行相。³¹可是，在《阿毘曇毘婆沙論》中，只有四諦的共相為十六行相，其餘都是以「無常、苦、空、無我」為總相（共相）。這種觀察，與《瑜伽師地論》相同，如說：

又修行者於彼諸行正觀察時，先以聞所成慧如阿笈摩，了知諸行體是

²⁸ 《阿毘曇毘婆沙論》卷 3（大正 28，24c18~25a7）。

²⁹ 「能持自相，故名為法。」---《俱舍論》卷 1（大正 29，1b9）。「世間聖教說有『我』、『法』，但由假立非實有性。『我』謂主宰；『法』謂軌持。」---《成唯識論》卷 1（大正 31，1a23~24）。

³⁰ 《大毘婆沙論》卷 69（大正 27，358b9）。

³¹ 在晚出的阿毘達磨論，幾乎都依據《大毘婆沙論》所說，專以十六行相為共相。印順法師認為這是思想發展而成立的。依古型的阿毘達磨來說，並非如此。---見印順法師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》，台北市，正聞，民國 78，六版，p.86~89。

無常，無常故苦，苦故空及無我。彼隨聖教如是勝解，如是通達。³²

此時，行者必須觀察眼界的無常、苦、空、無我。依據阿笈摩（契經）所說而來分別觀察，以致能確實地理解和通達所謂眼界的共相。從十八界乃至四聖諦，都是同樣就這三分（名、自相、共相）來觀察。這些過程由於必須依契經來進行，所以還是屬於隨順聖教的文義分別。³³聞慧的修習，是依名言來思惟其義理。其目的主要是讓行者熟悉及通達這些內容，以便進一步作更微細的觀察。³⁴至於聞慧的圓滿完成，行者如何得知呢？在《大毘婆沙論》卷 7（大正 27，34c20~21）說到：

如是觀察四聖諦時，猶如隔絹觀諸色像。齊此修習聞所成慧，方得圓滿。

引文中「隔絹觀諸色像」，其實只不過是個比喻。絹是一種薄而堅韌的生絲織品。若用它來隔著任何事物，看上去只能有個整體的外形，而無法認識事物的細部。成就聞慧也如同隔著薄絹看事物，僅是依文義的分別而認識、通達十八界乃至四聖諦的內容。³⁵雖不是親證法性，但由於能明了觀察，也可稱為現觀諸法。³⁶此刻，行者身心是有一定的體會，如《順正理論》卷 59（大正 29，669b2）說：

閑居者言：聞所成慧現在前位，輕安光明未遍所依，亦不堅住。

聞慧的成就，會讓行者體會少分的身、心輕安。這種宗教經驗雖不恆常

³² 《瑜伽師地論》卷 85（大正 30，774a4~7）。

³³ 「聞〔慧〕者常於名處起，從師受契經、律、阿毘曇。」---《雜心論》卷 5（大正 28，909a22~23）。

³⁴ 「自性差別者：謂於此中由正修習聞所成慧，說名親近。由正修習思所成慧能入修故，說名修習。由正修習修所成慧，名多修習。」---《瑜伽師地論》卷 86（大正 30，783b2~5）。

³⁵ 「聞所成慧依止於文，但如其說未善意趣，未現在前隨順解脫，未能領受成解脫義。」---《瑜伽師地論》卷 77（大正 30，726b3~5）。

³⁶ 「問：豈世俗智亦名現觀？答：明了觀察是現觀義。世俗智中，有能明了觀察法者，亦名現觀；非唯無漏得現觀名。……問：何等世俗智亦名智遍知？答：除勝解作意相應世俗智，餘聞、思、修觀自共相。諸世俗智極明了者亦得名現觀，亦名智遍知。」---《大毘婆沙論》卷 34（大正 27，175a25~b4）。

堅固，但行者會由此而生起對佛法的信心。³⁷依此信心而發起求法的欲樂，可為未來修行的動力。³⁸

五、聞慧在道次第中的地位

在有部的修行體系中，聞、思、修等三慧是到達解脫的重要資糧。如《俱舍論》卷1（大正29，1b4~10）說：

如是總說無漏五蘊名為「對法」，此則勝義阿毘達磨。若說世俗阿毘達磨，即能得此諸慧及論。「慧」，謂得此有漏修慧、思、聞、生得慧及隨行。「論」，謂傳生無漏慧教。此諸「慧」「論」是彼資糧故，亦得名阿毘達磨。釋此名者能持自相，故名為法。若勝義法，唯是涅槃；若法相法，通四聖諦。

勝義法即涅槃，當然是無漏、清淨的境地。這是必須透過用功修行才能證得。論典本身提供了到達這無漏的開示。行者經由聽聞這些內容，便能如理思惟，加行修習而趣向解脫。所以，論典和聞、思等慧都是解脫的資糧。

又，在三慧中，聞慧是思慧、修慧的基礎，³⁹如《瑜伽師地論》卷85（大

³⁷ 「大德說曰：尊者舍利子為給孤獨長者，善分別四預流支及四證淨。……謂以三事分別四證淨。一、自性故，二、等起故，三、等流故。…等起故者，謂聞、捨、慧（思）、正見、正思惟。由聞、慧（思）故，等起於信。由正思惟等起於戒。…」---《大毘婆沙論》卷94（大正27，487b3~10）。另見印順法師著《華雨集》第一冊，p.259：「悟是淺淺深深的，或在讀經時，或在靜坐時，內心都可能現起一種體驗。聞慧、思慧、修慧都有內心體驗的，但都不是證。修行者在證得法性以前，必有一層一層的經過，假使不了解就以為證了，成為增上慢人。」

³⁸ 瑜伽師是非常重視三藏的聽聞。他們認為修行的內容是以三藏為其範圍，離此便不是了。所以，在修行之前，是必須數數熏習三藏的內涵，以此為行者的所緣（對象）。---詳見《大乘莊嚴經論》卷4〈述求品〉（大正31，609cff.）。

³⁹ 「問：如是三慧，聲聞、獨覺、如來具幾？答：如來雖具三慧，然是修所成慧所顯。所以者何？自然覺悟具力、無畏及大悲等修功德故。獨覺雖具三慧，而是思所成慧所顯。所以者何？彼雖自然覺悟，而無力、無畏等諸修功德，由多思慮而入道故。聲聞雖具三慧，而是聞所成慧所顯。所以者何？彼聞法音而入道故。復次，如是三慧皆可名為聞所成慧。如說：多聞能知法等皆可名為思所成慧。如此中說慮即是慧慮，似思故亦名為思，皆可名修所成慧。」---《大毘婆沙論》卷42（大正27，218c11~21）。

正 30，774a4~14) 說：

修行者，於彼諸行正觀察時，先以聞所成慧如阿笈摩，了知諸行體是無常，無常故苦，苦故空及無我。彼隨聖教如是勝解，如是通達。(聞慧)

既通達已，復以推度相應思惟所成微細作意。即於彼境，如實了知。(思慧)

即由如是通達、了知增上力故，於彼相應煩惱現行現法，當來所有過患如實觀察。由思擇力為依止故，設復生起而不實著，即能捨離。(修慧)

彼由如是通達、了知及思擇力多修習故，能入正性離生。

行者在進行觀察時，先依契經的內容來分別其義理。當確實能夠掌握經中的文義，他便從義理上作更微細的思惟。如前所述，聞慧不僅是聽聞，同時也含有思惟活動。思所成慧是在聞慧的基礎上，加以推度、思擇，以求所思惟的法義無謬。⁴⁰從名言的敘述、文義的分別，逐漸進入微細的思惟乃至與定相應的觀察，⁴¹行者最終能以這通達、了知及思惟抉擇力，轉凡成聖。整個過程，是以聞慧為先，可見聞慧在這當中的重要性與必要性。

在有部的修行次第中，見道是以四聖諦為內容。見道前的加行則是四善根（煖、頂、忍、世第一法）。從煖位開始，都是以四聖諦為所緣。此時，不再依文義分別，而是與定相應的如實觀察。因此，在進入煖位前，行者是必須了解四聖諦的內容，否則是無從觀察。《俱舍論》卷 22（大正 29，116c4~9）說：

⁴⁰ 「聞慧成已，為知別義，復加精勤自審思擇。欲令思擇無謬失故，復念師教名、句、文身。由此後時，於義差別生決定慧，名思所成。」---《順正理論》卷 59（大正 29，668c25~28）。另外，就有部的立場，聞慧所觀察的內容是十八界乃至四諦的自、共相。而思慧是以不淨觀、持息念、念住為所緣。見《大毘婆沙論》卷 34、95（大正 27，175b5；490a29）。

⁴¹ 三慧當中，因聞、思二慧「不依定生，勢力下劣」，所以只有定相應的修慧能斷煩惱。兩者是為行者到達修慧的引導，如《雜心論》卷 5（大正 28，909a27~28）說：「修慧能斷煩惱，永離名故，及正定故。謂二種無義者，不然！何故？趣修慧故。」

諸有發心將趣見諦，應先安住清淨尸羅，然後勤修聞所成等：謂先攝受順見諦聞。聞已勤求所聞法義，聞法義已無倒思惟，思已方能依定修習。行者如是住戒勤修，依聞所成慧，起思所成慧；依思所成慧，起修所成慧。

四聖諦是見道的內容，聖人之所以有別於凡夫，就在於對四諦的如實知見。在達到見道之前，修行者除了行為的規範之外，他必須了解四諦的內容。從初學者的立場，當有人發心求解脫時，他對於四諦之理可說是一無所知。這必須經由他人的開示或自己讀誦三藏才能得知。當對於所聽聞的內容確實能夠掌握之後，才能進一步依此而作深細的觀察。所以，經由聞慧而生起思慧，依思慧而起修慧，可見這三慧是有次第性。雖然這只不過是隨順四諦的聽聞，但是有了這些文義上的理解，才會有「無倒思惟」（思慧），及與定相應的法義觀察。換句話說，就初學佛法而言，聞慧是三慧的基礎，也是見道的重要資糧。

聞慧，與一般的聽聞是有不同的。除了內容上須依三藏所說之外，聽者的心態是主要關鍵。若行者沒有厭生死、欣涅槃的意願，即使博學多聞，深解三藏文義，與解脫是扯不上關係的。如說：

解脫分亦是欲界聞、思、施、戒等俱生，背諸有向解脫。殖此諸善根者，中間雖斷，善根猶名逆流。何以故？必得涅槃故。……當知布施等能轉於惡趣者，或有施不墮惡道，或戒、或聞、或思、或暖、或頂。若見生死過，涅槃善利故，背生死，向涅槃而行布施，如此施者能轉惡道；餘善根亦如是。⁴²有雖於一施一團食而於惡趣得非擇滅，由彼深能厭生死故。……由聞慧者，有雖具解了三藏文義，而於惡趣得非擇滅，如前說故。有雖解了一四句頌，而於惡趣得非擇滅，如前說故。⁴³

行者若以出離心而修習聞慧，起碼可避於墮落三惡趣。同時，內心對於佛法也會生起信解。如《瑜伽師地論》卷 89（大正 30，807b6）說：

⁴² 《雜心論》卷 9（大正 28，949c9~950a2）。

⁴³ 《大毘婆沙論》卷 32（大正 27，165a5~12）。

初但由聞發生信解，而未悟入。彼於無我生信解故，能斷我見。未悟入故，不得名為生無我見。如所聞法，復能如理正思惟時，於無我理能悟入故，乃得名為生無我見。於彼隨眠而未能斷，從此已後由修道力，證諦現觀，方斷隨眠，發生無漏。

經由聽聞所產生對無我的信解，行者便能遮止世間種種錯誤的見解。⁴⁴有了正確的認知，任何所行都是在修行道上前進。雖然中間可能會休息一陣子，但從前進的方向而言，他必定會到達目的地。由此看來，聞慧在修行的過程上，有著指標的作用，為行者提供明確的指引。⁴⁵

六、 結論

在重視口傳的印度佛教，語言可說是極為重要的媒介。佛法的宏傳，法義的傳遞，都有賴於語言來表詮。由於語言都有其指涉的意義，所以透過語言的表詮佛法，能間接傳達釋尊自證的內容——法。

說一切有部對語言的態度是正面的、積極的。這是因為他們認為語言本身雖唯世俗，可是其功用是有助於個人的修持、利他的事業或佛法的延續。

佛教藉由語言而宏傳開來，佛弟子則從聽聞而得知佛法。從聞所成慧的語義，可知聞慧除了耳根聽聞之外，也有意識分別的部分。所以，聞慧不單指聽聞，而是經由聽聞，於文義如理抉擇所引生。就初學者來說，所應知、所應修的內容都必須先從聞慧的修習中獲得。在聞慧的修習中，說明行者應以三藏為聽聞的對象。從三藏的敘述作名與義（自、共相）的觀察，以達到

⁴⁴ 《清淨道論》說到有兩種四聖諦智：隨覺智與通達智。隨覺智是經聞法而生起的智慧，屬世間智。這種智慧的功用是：一、苦智：遮有身見及計常、樂、我、淨的顛倒。二、集智：遮斷見及計非因為因。三、滅智：遮常見及計無色界等世界之頂為涅槃。四、遮無作見及計耽欲和苦行之不清淨道為道。詳見葉均譯《清淨道論》，北京，中國佛教文化研究所，第四次再版，1995年，p.475~476。

⁴⁵ 任何宗教的修行者，都有深淺、邪正不等的宗教經驗。這些經驗是否正確，是否能解脫生死，並不一定。可是，對於經驗者而言，是如此的真實。即使是錯誤，也不是一般沒有經驗者所能給予糾正的。因此，聽聞三藏及文義分別，是能指正似是而非的謬誤。詳見印順法師著《東方淨土發微》《淨土與禪》，台北市，正聞，民國79年，13版，p.132~137。

確實了解所應修行的事項。當聞慧成就時，由於少分身心輕安而引發對佛法的信解，自然將產生求法的欲樂。這是修行上極為重要的動力。

約有部的見道次第來說，是：施、淨戒→聞慧（四諦為主）→思慧（不淨觀、持息念、念住）→修慧（煖、頂、忍、世第一法）→見道。從煖位開始的修習，都依定相應來觀察四諦。因此，在這之前勢必先要依文義來了解四諦。否則，將無從觀起。從文義的分別，逐漸進入離言的法義觀察，最終證入諸法實相，這是個漸次的過程，彼此有著密切的關係。這正如某人打算出外遠行，在他出發之前，是有必要對於旅途的路線、道路的狀況、當地的風俗等等，有所了解。這些資料都需先從有經驗者的講述或自己閱讀相關書籍的理解而獲得。有了這些準備工作，就可作為行道的指南，確保免於背道而行或偏離正道的危險。

再者，聞慧不僅就內容來說是以三藏為聽聞的對象，同時，約行者的態度而言，他必須具有厭生死、欣涅槃的出離心，否則，即使精通經、律、論三藏，也無法生起對佛法的信解，更談不上修行、解脫。這是佛法不同於一般聽聞的關鍵。

由此看來，阿毘達磨論師或佛教瑜伽師特重聞慧，不是沒有理由的。聞慧，為三慧的基礎、解脫的資糧，其重要性與必要性實值得留意！

(本論文曾發表於《第十一屆佛學論文聯合發表會》，2000年8月26日，中華佛學研究所。)

參考書目

一、原典

1. 《阿毘達磨大毘婆沙論》200卷（五百大阿羅漢等造，唐·三藏法師玄奘

- 譯) 大正藏第 27 冊，No.15452。
2. 《雜阿毘曇心論》11 卷 (尊者法救造，宋·天竺三藏僧伽跋摩等譯) 大正藏第 28 冊，No.1552。
 3. 《阿毘達磨俱舍論》30 卷 (尊者世親造，唐·三藏法師玄奘譯) 大正藏第 29 冊，No.1558。
 4. 《阿毘達磨順正理論》80 卷 (尊者眾賢造，唐·三藏法師玄奘譯) 大正藏第 29 冊，No.1562。
 5. 《瑜伽師地論》100 卷 (彌勒菩薩說，唐·三藏法師玄奘譯) 大正藏第 30 冊，No.1579。
 6. 《俱舍論記》30 卷 (沙門釋光述) 大正藏第 41 冊，No.1821。
 7. 《俱舍論疏》30 卷 (沙門法寶撰) 大正藏第 41 冊，No.1822。

二、現代人著作

1. 印順法師著《原始佛教聖典之集成》，台北，正聞，民國 83，修訂本三版。
2. 印順法師著《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，台北，正聞，民國 78，六版。
3. 小谷信千代等譯《俱舍論の原典解明》〈賢聖品〉，京都，法藏館，初版，1999 年。

三、工具書

1. *PeTakopadesa*, ed. by A. Barua, P.T.S., London, 1982.
2. *Netti-PakaraNa*, ed. by E. Hardy, P.T.S., Oxford, 1995.