

# 略探聞所成慧在修道中的意義

——以《大毘婆娑論》、《俱舍論》、《順正理論》為中心——

釋祖蓮  
福嚴佛學院

## 大綱

- § 1. 前言
- § 2. 有情思想傳遞概述
  - § 2.1 語言的性質
  - § 2.2 說一切有部對語言的看法
- § 3. 聞所成慧的語義
- § 4. 聞所成慧的修習
- § 5. 聞慧在道次第中的地位
- § 6. 結論

## 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

## § 1. 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《大毘婆娑論》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，第三章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，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，則在第四章處理。內容主要涉及修習的對象、次第及如何知道所修已圓滿。末了，在第五章說明聞慧在整個修行上，其重要性與必要性如何。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，進而有助於現實的運作。因此，在文獻的引用上，對於無傷大雅的差異，是不多作解釋。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，本文僅參考印順導師所著《說一切有部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。

## § 2. 有情思想傳遞概述

### § 2.1 語言的性質

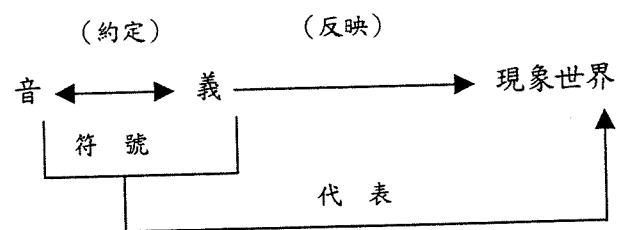
佛法，以有情 (*sattva*) 為中心，西藏人把「有情」譯為 *sems can* (有心)，充分表達有情乃具有意識活動的眾生，有別於草、木等物。這也意味有情是具備思惟能力，且經由此而產生種種的思想——即對現象世界的認識。那麼，吾人是如何認識這現象

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，<sup>1</sup>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，思惟本身不肖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〉卷五（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。<sup>2</sup>每種音聲都被附上特定的意義，以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構之事，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。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 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）。

<sup>2</sup> 如《入阿毘達磨論》卷二（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。」

<sup>3</sup> 「猶如兜術天上天女，無有婦人諸不淨事：兩舌、慳吝、嫉妒、覆心；不與男子瀉心交通。若諸男子發淫欲心至女人所，以愛心視，須臾之間，便離欲心。」—《悲華經》〈諸菩薩本授記品〉（大正

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。

## § 2.2 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 *āgama*（阿笈摩、阿伽摩、阿含），意思如《瑜伽師地論》卷八十五（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。

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。<sup>4</sup>

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》卷五（大正 29、29a11~15）有如下的解說：<sup>5</sup>

「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、阿、壹、伊等字。

「名」（*nāman*, name）是由吾人的想心所，「於法分別取著，共所安立」<sup>6</sup>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

3、194c26~29）。

<sup>4</sup> 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，如印順導師在《原始佛教聖典之集成》（157頁）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！」

<sup>5</sup> 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》卷四（大正 28、831a2~4）說：「句者：名會所說，如所行非常，謂與衰法。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。

<sup>6</sup> 《阿毘達磨順正理論》卷十四（大正 29、413a3）。

是表召法自性義。<sup>7</sup>「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。<sup>8</sup>「句」主要是詳細或圓滿地說明某種意義。例如「諸行無常」這個 *pada*，它說明了有為的現象世界「諸行」(*samskāras*)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」。<sup>9</sup>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》卷五說到：

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。<sup>10</sup>

「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」(*vyañjana*, 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「(a)、阿(ā)、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《大毘婆娑論》卷十四（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)。<sup>11</sup>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」，<sup>12</sup>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《大毘婆娑論》所記載：

<sup>7</sup> 《順正理論》卷七十六（大正 29、751a6）。另外，普光《俱舍論記》卷五（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《大毘婆娑論》卷十四（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』。」

<sup>8</sup> 《光記》卷五（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。」

<sup>9</sup> 《順正理論》卷七十六（大正 29、751a6）。另見法寶《俱舍論疏》卷五（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。」

<sup>10</sup> （大正 41、552a9~12）。

<sup>11</sup> 根據 Apte 的梵、英字典（p.1508），*vyañjana* 有「顯了」（making clear），「指設」（indicating），「標誌」（mark, sign），「字母」（letter）等義。

<sup>12</sup> 「文」謂不能親目於義，但與「名」、「句」為詮義依。」—《順正理論》卷七十六（大正 29、751a6）。

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：

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。<sup>13</sup>

無論是讚或罵，都是藉由字母的不同排列組合而成。其本身是不決定，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。<sup>14</sup>

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。」<sup>15</sup>

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》卷七十六（大正 29、751a11~18）說：

此三（名、句、文）能持諸所詮義，及執生解，故名為法。……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……

<sup>13</sup> 卷十四（大正 27、70b9~16）。

<sup>14</sup> 卷十四（大正 27、70a10~13）。

<sup>15</sup> 卷百八十三（大正 27、917c20~918a1）。



又《大毘婆娑論》卷十五（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。

語言之所以有指設或表詮的功能，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（§ 2.1），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辨中，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。

### § 3. 聞所成慧的語義

「聞所成慧」，梵文為 *śruta-mayī-prajñā*；這是由三個部份所構成的——*śruta* 聞，*mayī* 所成，*prajñā* 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。<sup>16</sup>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。<sup>17</sup>至於 *mayī* 的意思，由於這是理解聞慧的關鍵，所以有必要加以詳說。

*mayī* 是陰性字，若當形容詞用時，則作 *maya*。此乃詞綴 (affix)，用來表示 “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)。<sup>18</sup>這些詞典的定義，應出自 *Pāṇini* 文法 V.4.21 條規則。<sup>19</sup>這條文規定 *maya*

<sup>16</sup> 「慧謂於法能有簡擇。」—《俱舍論》卷四（大正 29、19a20）。

<sup>17</sup> 「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。」—《大毘婆娑論》卷九十五（大正 27、490b9~12）。

<sup>18</sup> 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。

<sup>19</sup> “...to denote ‘made thereof, consisting thereof’ (pra-kṛ-ta- vac-an-e).”—*Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, 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，頁 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

若接在主格語詞之後，表示「因什麼或由什麼所成」。如此，*śruta-mayī-prajñā* 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：<sup>20</sup>

1. *otarāṇo ti tisso paññā vacasā paricitesu sutamayi paññā*, ...  
(趣入者，謂三種慧：「由言說所積集」是聞所成慧，...)
2. *parato ghosā sutamayi paññā*  
(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：<sup>21</sup>

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。
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。<sup>22</sup>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 *Pāṇini* 文法 IV.3.134 條規則，而說 *maya* 也有變化義。<sup>23</sup>如條文規定，*maya* 若加在屬格語詞之後，則有「轉化彼（前

明》〈賢聖品〉，京都市，法藏館，初版，1999年，頁 68。

<sup>20</sup> 1. *Petakepadesa* 《藏釋》，ed. by A. Barua, P.T.S., London, 1982, p. 236 line 15; 英譯見 *The Piṭaka-Disclosure*, tr. by Nāṇamoli, P.T.S., London, 1979, p. 326.

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

<sup>21</sup> 1. 《俱舍論》卷二十二，頁 116c19~23。2. 《俱舍釋論》卷十六（大正 29、269a19~23）。3. 《順正理論》卷五十九（大正 29、669b9~11）。

<sup>22</sup> 「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。…或自讀誦素性覺藏、毘奈耶藏、阿毘達磨藏。…」—《大毘婆娑論》卷七（大正 27、34a23~27）。

<sup>23</sup> 《俱舍論的原典解明》〈賢聖品〉，頁 68~69; 見 *Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, p. 471: “...to denote ‘transformation of that’ (ta-sya vi-kārah).”; “A *taddhita* affix occurs as specified after a syntactically related nominal stem which ends in genitive, provided the derivative denotes ‘a modification of that’... The word *vikārah* is explained as bringing the material cause of a thing to another state of existence ( *upādāna kāraṇasya avasthāntaram* ).”—*The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, vol. IV, ed. by R. N. Sharma, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1999, p. 335。

者)而成為什麼東西」。就聽聞來說，便是轉化聽聞而成為什麼東西。對於這一點，《大毘婆娑論》是注意到的，如卷四十二（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。

又卷九十六（p.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，可分為兩個層次。一者、因義：在說明聞慧是必須經由聽聞佛法而來的。<sup>24</sup>吾人之所以能聞法，則須耳根不壞作為先決條件。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次第的：「由善士之語」→「聞之變化（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。

#### § 4. 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《大毘婆娑論》卷四十二（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。

又卷九十五（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

<sup>24</sup> 聞法的內容是指四聖諦。詳見《俱舍論》卷二十二（大正 29、116c5~6）；《俱舍釋論》卷十六（大正 29、269a6~7）。

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（§ 2.1），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。<sup>25</sup>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」。<sup>26</sup>

在有部的論書中，對於修習聞慧的敘述，以《大毘婆娑論》的內容最為詳盡。如該論卷七（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容，能夠善記不忘。其內容不是泛指一切，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容，加以探索其義，進一步作「名、自相、共相」也就是名與義的觀察。<sup>27</sup>論中先以十八界為觀察的對象。例如以眼界為對象，

<sup>25</sup> 「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》卷五十九（大正 29、668c22~25）。又《瑜伽師地論》卷十四（大正 30、354b24~25）說：「此中由聞慧故，於未了義能正解了。」

<sup>26</sup> 《大毘婆娑論》卷九十六（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 § 3。

<sup>27</sup> 「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、

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》卷三中，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」。<sup>29</sup>眼界的自相，如《法蘊足論》卷十（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。<sup>30</sup>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，便明了知眼界的體性（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。<sup>31</sup>可是，在《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：

有無義。」—《順正理論》卷七十六（大正 29、751a16~18）。

<sup>28</sup> 大正 28、24c18~25a7。

<sup>29</sup> 「能持自相，故名爲法。」—《俱舍論》卷一（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」謂執持。」—《成唯識論》卷一（大正 31、1a23~24）。

<sup>30</sup> 《大毘婆沙論》卷六十九（大正 27、358b9）。

<sup>31</sup> 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。印順導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，頁 86~89。

又修行者於彼諸行正觀察時，先以聞所成慧如阿笈摩，了知諸行體是無常；無常故苦；苦故空及無我。彼隨聖教如是勝解，如是通達。<sup>32</sup>

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。<sup>33</sup>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。<sup>34</sup>至於聞慧的圓滿完成，行者如何得知呢？在《大毘婆沙論》卷七（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。<sup>35</sup>雖不是親證法性，但由於能明了觀察，也可稱為現觀諸法。<sup>36</sup>此刻，行者身心是有一定的體會，如《順正理論》卷五十九（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堅固，但行者會由此而生起對佛法的信心。<sup>37</sup>依此信心而發起求法的欲樂，可為未來修行的動

<sup>32</sup> 《瑜伽師地論》卷八十五（大正 30、774a4~7）。

<sup>33</sup> 「聞〔慧〕者常於名處起，從師受契經、律、阿毘曇。」—《雜心論》卷五（大正 28、909a22~23）。

<sup>34</sup> 「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》卷八十六（大正 30、783b2~5）。

<sup>35</sup> 「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》卷七十七（大正 30、726b3~5）。

<sup>36</sup> 「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》卷三十四（大正 27、175a25~b4）。

<sup>37</sup> 「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》卷九十四（大正 27、487b3~10）。另見印順著《華雨集》第一冊，頁 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。」



### § 5. 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》卷一（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，<sup>39</sup>如《瑜伽師地論》卷八十五（大正 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（§ 3），聞慧不僅是聽聞，同時也含有

<sup>38</sup> 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容，以此為行者的所緣（對象）。—詳見《大乘莊嚴經論》卷四〈述求品〉（大正 31、609c ff.）。

<sup>39</sup> 「問：如三慧，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。如此中說應即是慧應，似思故亦名為思，皆可名修所成慧。」—《大毘婆沙論》卷四十二（大正 27、218c11-21）。

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。<sup>40</sup>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，<sup>41</sup>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，否則無從觀察。因此，《俱舍論》卷二十二（大正 29、116c4ff.）說到：

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，就初學佛法來說，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。<sup>42</sup>

<sup>40</sup> 「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》卷五十九（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》卷三十四，九十五（大正 27、175b5，490a29）。

<sup>41</sup> 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》卷五（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。」

<sup>42</sup> 《雜心論》卷九（大正 28、949c9-950a2）。