

中華佛學學報第 5 期 (p31-48) : (民國 81 年), 臺北: 中華佛學研究所,

<http://www.chibs.edu.tw>

Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 05, (1992)

Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

ISSN: 1017-7132

# 佛教中的「多聞」概念

## ——佛學與學佛問題的展開

冉雲華

馬克馬斯特大學名譽教授

p. 31

### 提要

爲道與爲學是宗教研究中的大問題之一，意見頗不一致：有的認爲學術可以幫助宗教修習；有的則視爲學只是白費功夫，有礙修行的實際進展。佛教傳統對此一問題的看法如何，似未爲宗教人士所深究。本文選擇佛教的學術概念「多聞」爲題，通過考察《阿含》、《律典》、《阿毗曇》、大乘經論、中國佛教著作中，對此一問題的記錄，用以確定佛教傳統中的學術觀。考察的方法，則以概念史爲主，選其代表性的經論文字，以說明問題的所在及所持的態度。

研究的結果顯示，佛教從開始就重視知識，更重視知行之間的關係。對寡知的修道者則有嚴厲的譴責。律典與《阿毗曇》典籍仍然保持早期的看法，更出現了「毗尼多聞」等專門知識。大乘經論則認爲多聞可生智慧，但也可能產生學者的傲慢，所以主張智慧與多聞並重的宗教生活。中國佛教對多聞持有兩種態度：一種遵循大乘佛典的指示，力求智慧與多聞之間平衡；種爲禪宗反智人士的激烈態度，敵視多聞。從這一演變中，我們可以看出佛教的歷史主流，主張以學術及智慧並重，達到解脫

目的。只有部分禪者對學術持有拒絕的態度。但是禪宗某些祖師批評的目標，只是「狂學」，而非全部學術。因為禪宗對多聞是只彈不贊，這就造成了一種反智的傾向。這一傾向又因宋明以降，僧人教育水準的普遍下降，禪宗的態度也可能成爲某些拒絕宗教學識者的藉口及依據。

p. 32

## 一、問題的提出

「多聞」一詞，散見於佛經，一般人看過以後就多不加深究。另一方面，我們也常常聽到許多寺院的主持人士說：不必研究佛學，以免耽誤修道。其實早期佛典中的「多聞」一詞，正是代表著學術方面的知識。至於在印度佛教典籍中，佛教信仰者對「多聞」持有什麼態度，贊成還是反對？他們的態度是否前後一致，有無變化？這些問題不但反映出佛教思想上的問題；也涉及到學術與爲道之間的關係問題。

漢字「多聞」一詞，是梵文 **Bahuśruta** 一語翻譯的，巴利文寫作

**Bahusruta**。這一詞語由 **Bahu**（義爲「多、廣、博」等），加上 **Sruta**（義爲「聞說、聽取」之意）二字組合。這一詞的意義一般認爲是「多聞」（**heard much**）、「廣知」（**Well informed**）、博學（**ofwide learning**）

[1]。按「多聞」一詞出現於佛陀以前的古印度傳統。其時雖有語言，尚無文字。一切經籍全靠口誦耳聽、心記口傳。因此原故，博學之人就是

那些博聞廣記之士，**Śruta** 一字專指對記誦《吠陀》經文最豐之士。但是「多聞」者所具有的知識，專指宗教解脫方面的智慧與方法，這與一般人日常生活所需要的知識是根本不同的。後者在梵語中也另有一字

**Śilpa**，即佛典中所說的「工巧明」（**Śilpasthāna-vidya**），指的是技術、工藝方面的知識，包括音律、美術、占相、咒術等技能。這種宗教知識與技術知識的區別，也被佛教傳統繼承下來，並且予以改造。其所改造之點，就是將所聽聞的權威經典，由原來的《吠陀》經文，改換爲佛陀所說的經典。從宗教學的分類上去作考察，《吠陀》是神的「啓示」；

佛經是聖者所說。兩者是屬於不同範疇的宗教：前者是以神為權威，後者是以佛法的真理為指導原則。

佛教在運用「多聞」一詞時，對婆羅門僧侶的習慣涵義作了修改，但是「多聞」在佛教的修道論中，究竟佔有什麼樣的地位？佛法傳入中國以後，中華佛徒對多聞的態度又是如何？據筆者所見，好像還沒有人對這一個題目，作過有深度的討論。例如英文《佛教百科全書》中的「多聞」一條[2]，這也是討論這一問題的最新成果—僅包括巴利文獻材料，只代表上座部佛教對這一問題的看法。中文與日文資料，只能從辭書中找到對「多聞」一詞的經典根據，其他如此一名詞涵義的變化，及其所反映出的宗教文化問題等，則限於辭書編纂的體例，財然無法作深入的討論。

p. 33

本文的目的正是嘗試在這一方面，作一篇補訂工作—將中文佛典中有關「多聞」的代表性用語，加以研究、分析、評估，從而探察佛教對學術的態度。更具體的說，本文所用的文獻範圍，將由《阿含》起，次及《律典》、《阿毗曇》、《般若》、及中國人的著作。因為本文的重點，是在考察佛教傳統對「多聞」（學術）所持的態度，而不是想把所有提及「多聞」的經典文字，竭澤而漁，全部網羅，所以文中只摘錄某些有代表性、而又能說明問題的文字。其他次要的資料，文中將不予引用，以免雜冗不清，反而妨害問題的討論。

本文在前面曾經討論過「多聞」一詞的涵義，那種涵義主要是根據古代印度的一般用法。佛教經典對這一名詞，又有什麼詮釋呢？巴利文《長部》曾言及菴巴阇（Ambattha）是一多聞，他之學識堪與佛陀對話。

《散瑜怛·尼迦夜部》視多聞為五種品質之一，女人得此，下生可以上昇。佛陀的侍者阿難，被公認是「多聞」第一，因為他從世尊處學得八萬二千法，又從佛弟子舍利弗處，學得二千法，共計八萬四千法。阿難認為凡是沒有實踐過 vipassā-dhura 或 gantha-dhura 的人，有違多聞，

缺乏文化教育。巴利文的注疏家，注「多聞」為「深通經籍」（pariyatti）

並得智慧（pativedha）。[3]

漢譯《阿含》經典，則對「多聞」一詞的涵義，有所澄清，茲舉二例，以見一般。一為《增一阿含經》言及阿難時，說阿難「知時明物、所至無疑、所憶不忘、多聞廣遠、堪任奉上」[4]由這幾句贊語來看，早期佛教中以「多聞第一」而受人稱道的尊者，其學術（「所至無疑、所憶不忘、多聞廣遠」）是與「知時明物……堪任奉上」相結合。換句話說，從大處著眼，阿難的知識在於認清時間及處境、侍奉其領袖以弘佛法。從知識層面放眼，阿難是「所憶不忘、多聞廣遠」。從治學的態度觀察，他樂誦經典，實與「學而時習之，不亦樂乎」的樂學精神相媲美。可惜佛教中的這種樂學精神，後來很少被人注意。

《雜阿含經》有一段佛陀對「多聞」涵義，有更清楚的說明：

佛告比丘，善哉善哉，汝今問我，多聞義耶？比丘白佛，唯然世尊。佛告比丘，諦聽善思，當為汝說：比丘當知，若聞色是生厭離欲滅盡寂靜法，是名多聞。如是聞受、想、行、識、是生厭離欲滅盡寂靜法、是名多聞比丘、是名如來所說多聞。[5]

p. 34

這一段話非常重要，因為它所說的「多聞」是與佛教的根本教理「五蘊」理論，合起來討論。這裡所宣揚的知識，不是純粹的空洞名相，而是含有聞色是生厭、聞受欲離等宗教解脫理論。這些解脫理論是與比丘的修道生活連接在一起。只有這種理論與修道者的行為與解脫，全部融合在一爐的學術，才是「如來所說多聞」，才是佛教特有的學術觀。

就是在這種基礎上，《阿含經》將「多聞」列為「五志」、「七正法」、「九梵行」、「十成法」之一，認為是修道者必經之途。例如《長阿含經》言：佛言「當務立信、立戒、布施、多聞、廣學智慧，建此五志，以離垢慳。」[6]又如《善生子經》中也說：

沙門梵志，又當以五事，答布施家。何謂五？教誨以成其正信、教誨以成其戒行……多聞、……布施、……智慧。[7]

如果將這兩組「五志」加以對比，大家就會發現五事的次序，小有差別：多聞在前一組中，列為第四；在後一組中列為第三。其所佔的地位，正好與布施一條互相轉依。這種差別是否由於經文中的對象不同，而作出調整，或是另有原因，我們無法確知。值得指出的前一組的目的是要離垢；後一組則是為沙門報答布施家所設置。在《水喻經》裡還有一組善

法，次序則與前引的《長阿含》經文相同。原文如下：「謂人既出、得信善法、持戒、布施、多聞、智慧」。[\[8\]](#)不過《水喻經》的重點，不但要求修道者要「修習善法」；更要警覺「失信不固」、「已出還沒」的危險。

認為多聞是佛教「七法」的說法，是於《長阿含經》中出現的。例如經云：「復有七法，是謂正法：有信、有慚、有愧、多聞、精進、總持、多智。」[\[9\]](#)多聞在這一組「正法」中，名列第四。《長阿含經》系統的其他文獻，還有別的經文，也提到「七法」。其中多聞的地位，都是第四而沒有差異，例如《大般涅槃經上》。[\[10\]](#)至於將多聞列入七法之內的理由，《長阿含·遊行經》有較為詳細的解釋，原文如下：「四者多聞，其所受持，上中下善，意味深奧，清淨無穢，梵行具足。」[\[11\]](#)按照這幾句的內容觀察，

p. 35

一位有宗教情操的人士，在日常生活中，行動中表現著許多不同程度的善事；可是善行的內容和意味，卻是非常深奧。只有通過學術性的觀察（多聞），才能夠理解善行的性質是「清淨無穢」，只有這種行善、知善之意味深奧，才能算是「梵行具足」。

這種多聞與其他法的關係，不但表現在多聞對正信、正戒方面，同時也說明說法及智慧對多聞的重要性。《長阿含·上十經》中，列有「九梵行」法，就這一點有清楚的說明：

云何九難解法？謂九梵行。……若比丘有信有戒，而不多聞，則梵行不具。若比丘有信、有戒、有多聞，則梵行具足。若比丘有信、有戒、有多聞、不能說法，則梵行不具。[\[12\]](#)

從這一段話中，我們不難看出「九梵行」之所以被稱為「難解法」，應當是九者之間的密切關係，其中彼此相關，連成一個統一的修道體系，缺一不可。雖然梵行的次序是以「有信」開始，到「逆順遊行、盡有漏成無漏心解脫、智慧解脫、於現法中、自身作證」為止，[\[13\]](#)開始的「梵行」，似乎不如後來的行位那麼重要；其實不然。因為最後層次的「梵行」一定得循「有信、有戒、有多聞」開始，才能達到「智慧解脫」。只有通過全部九個層次的修習，才可得到「梵行已立，所作已辦，更不受有。」[\[14\]](#)

《長阿含·十上經》中，還有一組「十成法」，其中第六法，就是多聞。經文對「多聞」的解釋，是「聞便成持，未曾有忘」。

從上面所引的《阿含經》片段，大家可以清楚的看出，早期佛教相當重視「多聞」方面的功夫。當時因為去佛未遠，現代型的研究方法與方式，也還沒有形成；但是以那一時代的學術風氣而論，多聞就是學術。而多聞在佛教宗教中，佔有相當重要的地位。這種情況，也可以從相反的詞語及對比中，更明顯的表露出來。那一相反的詞語，就是「不多聞」。

《中阿含經·教化病經》記載著佛陀與給孤獨長者的一段對話。當長者病重，因死亡的威脅而陷於恐怖之中，因而向佛求教。佛陀在問答中指出：「若愚痴凡夫，因不多聞，身壞命終，趣至惡處，生地獄中。」[\[15\]](#)這是佛陀對因「不多聞」

p. 36

而產生的嚴重後果，所作的清楚說明。與此相反，佛陀也指出多聞的好處，是「因多聞故，或滅痛苦，生極快樂」。[\[16\]](#)不但如此，如果多聞功力更深，還可以「或得斯陀含果、或阿那含果……」[\[17\]](#)。斯陀含及

阿那含兩詞，是梵語 *Sakadāgāmin* 與 *anāgāmin* 的音譯，義為「一來」及「不還」，是「羅漢四果」中的兩果。這種認為「不多聞」就會入地獄，「多聞」就可以得到羅漢果的對比，充分說明「多聞」在初期佛教中的地位。

按照一般學者的意見，《經藏》和《律藏》是早期的印度佛教文獻。這些文獻經由部派佛教的承傳，以至今日。雖然它們是否全是原始佛教的原來面目，抑或為某一部派所增添，目前還無法作出整體的判斷。雖然佛教史學大家，曾有人將漢譯的四部《阿含經》，列屬於不同的部派，[\[18\]](#)但是這是一個龐大而複雜的問題，現在無法全盤討論。值得注意的一件事實，就是在漢文資料中，從早期譯出的律典，乃至後期所譯的同類作品，通常都冠有部派的名稱。但是漢譯的《經藏》，並不含有部派的標誌。自然這並不足以證明，漢譯的《律藏》，要比《阿含》經典的成立更晚一些，因為其他譯經也曾說明，無有部派名稱的文獻，如漢文的《阿毗曇藏》就被近代學術研究，證明是說一切有部特有的文獻。儘管如此，如果將漢文的《經》與《律》相較，本文仍將《律藏》文獻，擺在《經》的後面。這是因為《經》題比《律》題更無部派色彩，更由於戒律文中所記敘的內容，也表現出它的製作時間層次較後。

戒律文獻中有兩種新的事物，與《阿含經》所記的「多聞」不同：其一是多聞與戒律的關係；其二是多聞的涵義更具體化。

首先多聞與戒律關係重要一點，《四分律卷五十八》有一段話說：「復有三法名持律：持波羅提木叉戒、具足多聞、誦二部戒、通利無疑。復有三持：波羅提木叉戒、具足多聞、廣誦毗尼、通利無礙……」。[\[19\]](#)

波羅提木叉（*pratimokṣa*）是佛教戒律中最基本的戒律，持律者必須謹記，自是必然；「誦二部戒」也是戒律條規；只有多聞的內容範圍比較廣，涉及經文與阿毗曇文獻。據筆者猜想，這一項目，絕非指的是背誦戒律文字，因為那一工作已在另外一持中，明文指出。在這種情形下，多聞應是為戒條規則提出一個更廣泛的詮釋。引文中另一值得注意的地方，就是宗教的實踐性。戒律本來就是信徒的道德規範，絕不是說只要徒記文字條規就可以了。對於這一點，

p. 37

律文中特別提醒讀者，三法持律的目的，在於「具足多聞、住毗尼中……具足多聞、善巧方便、能滅諍事。」[\[20\]](#)文中所言「能滅諍事」，指的是要能用善巧的方法，去解決僧眾中的口舌是非。而善巧方便的基礎就是多聞。例如在《四分律第四十三卷》，討論眾僧「破非法和合」時，也一再談到「多聞知阿含持法、持律知摩夷」[\[21\]](#)等語。文中所說的「摩夷」，意為「本母」。

律藏文獻中記敘「多聞」一詞的另一特點，就是對其內容，記載更為具體。「多聞阿毗曇」、「多聞毗尼」，[\[22\]](#)再加上前面曾引過的「多聞知阿含持法」，這裡就清楚顯示出，多聞的內容已與佛教三藏的經典，有著密切的關係。這種以「阿含」、「阿毗曇」及「毗尼」區分多聞的分類，在阿含文獻中沒有出現過。這就表示出到了律典形成的時代，佛教文獻的數量已經大量增加，並非只靠一人就可以記誦所有的經文，這就需要「多聞阿含」、「多聞毗尼」一類的稱號，毗尼在《阿含經》中還未出現。戒律中載有這類名稱的，則有《摩訶僧祇律》、《十誦律》、《佛說苾芻迦尸迦十法經》等。

除開上面的新特點之外，律典中也保留著《阿含經》中對「多聞」在修道中的某種組合，例如「五種利益」、「十法成就」等。此外還有一些新的組合如「十二成就」，也與多聞有關。[\[23\]](#)另一方面，律典中的組合次序及內容，極不一致，有時與阿含的次序相同，有時卻不一樣。例

如《根本說一切有部毗奈耶出家事卷三》，就載有多種不同的五法，茲將其內容及次序分別列出如下：

一者具戒 二者多聞 三者持經 四者持律 五者善持母論。

一者具戒無缺 二者多聞 三者善明經義 四者於毗奈耶、善知通塞 五者磨室哩伽藏、善明義趣。

一者具戒 二者多聞 三者持經知義 四者善通毗奈耶 五者善明摩室哩迦藏。

復有五種……同前、於一一上唯加極言……。復有五種……於一一上更加勝字。復有五種、亦同上說，於上加能。

p. 38

一者戒成就 二者多聞成就 三者勝解脫成就 四者證智勝解脫成就 五者智慧成就。

一者信成就 二者戒成就 三者多聞成就 四者捨成就 五者智成就。

一者具戒 二者多聞 三者精進 四者念五者慧。

一者具戒 二者多聞 三者精進 四者念五者般若。

復有五種、四者同上、第五為是樂寂靜坐。[24]

從上面的排列中，大家可以清楚的看出，根本說一切有部的律典，對包括多聞在內的教法，竟然有十多組之多。這種情形是相當特殊的。其他部派的律典，對五事的分別組合，就單純得多。例如《摩訶僧祇律卷二十六》所記的「成就五法，只有淨身業、淨口業、正命、多聞阿毗曇、多聞毗尼而已。」[25]

《摩訶僧祇律卷二十八》，還載有一組十法成就作為弟子剃度的標準。「若十法不滿、度弟子越比丘罪、受具足波夜提」。[26]這十種具足法，也見於《佛說苾芻迦尸迦十法經》；但是其內容次序，與《阿含·十上經》所言不同。律典所說的十法，彼此也有差異，茲將《僧祇律》與《十法經》所記十事，對比如下：

《僧祇律 28》

一持戒 二多聞阿毗曇

三多聞毗尼

四學戒 五學定 六學慧

七能出罪使人出罪

八能看病能使人看法

九弟子有難能使人送

十滿十歲是名十事

《長阿含·十上經》

一者比丘二百五十戒具…

二者得善知識

三者言語中正…四者好求善法…

五者諸梵行…六者多聞聞便能持

未曾有忘七者精進滅不善法增長善

八者常自專念無有他想

九者智慧成就…

十者樂於聞居專念思惟[27]

《摩訶僧祇律卷第十五》，還有一組「成就十二事」，由「一持戒清淨」到「若過二十臘」

p. 39

十二為止，其中第二是多聞阿毗曇，第三是多聞毗尼。[28]因為後面的第五是學戒，第六是學慧，可見前面的多聞阿毗曇及多聞毗尼，指的不是戒行與智慧，而是學問方面的記誦與傳授。

在漢文翻譯的阿毗曇文獻中，「多聞」仍然受到重視，因為其在修行中所起的作用，是相當重要的。如玄奘法師所譯的《阿毗達摩大毗婆沙論卷一》，以及舊譯（北涼浮陀跋摩與道泰等合譯）《阿毗曇毗婆沙論卷一》，都將多聞之利益，列為五點。雖然舊譯本只有六十卷，不如玄奘所譯的完備，但是唐譯有關多聞的部份，幾乎全部採用舊譯而稍作潤飾。在兩譯內容相同的情形下，暫以早期譯本為主，觀察此論對多聞的利益，作何分析、作何評論：

譬如闇室中 雖有種種物 若無燈明照 有目不能見。

若人雖有智 不從他聞法 是人終不能 分別善惡義。

譬如有目人 因燈見眾色 有智依多聞 能別善惡義。

多聞能知法 多聞能遠惡 多聞離無義 多聞得涅槃。

[29]

這一段引文有兩點值得注意：第一是有智之士，仍須多聞；否則就不能分別善惡義。這種已經得到智慧，仍然而且必須「從他聞法」的功夫，後來很少在佛典中受到重視。也許後來大乘佛教教理，用其他的名詞代替了「多聞」一語。此事與目前討論的主題沒有直接關係，這裡不必細加討論；倒是下一點，非常重要，那就是第二：「有智依多聞、能分別善惡義」。偈文中所說「善義」，當為下文緊接的「知法」與「涅槃」；「惡義」當指應捨去的「無義」與「惡」法。

偈語中特別指出「從他聞法」這一點，這是學問的來源之一。唐譯本中引用《契經》的話，對此作了兩層說明：首先指出「又如經說、有二因緣、能生正見、一外聞他法音、二內如理作意」。[\[30\]](#)這裡清楚的指出，正見的產生須由二途：外聞和內理。只有在從他人聞法，又能「內如理作意」的基礎上，才能產生正見。其次，偈語又言：

又契經說，有四法人多有所作：一親近善友、二從他聞法、三如理作意、四法隨法行。[\[31\]](#)

p. 40

本文在前一段中曾談到「多聞」與智慧的關係，指出得到智慧的人，仍然須要「依他多聞」。又說明只有通過外聞與內在的「如理作意」的雙重努力，才能產生正見。《毗婆沙論》對這種區分，有進一步的詮釋，那就是三慧的概念。所謂三慧指的是「聞慧、思慧、修慧」。[\[32\]](#)《毗婆沙論第三》對這三慧都有解釋，其中有關「聞慧」的部份，是如此說：

復有善誦修多羅、毗尼、阿毗曇、生厭惱心……

如見彼諦時、彼亦次第觀別、欲界苦作異相別……

乃至色無色界行道，當於爾時觀諦，猶如觀壘外物，作如是觀時，是名聞慧滿足。[\[33\]](#)

這一段話表示出「聞慧」實際上包涵經、律、論方面的知識，也包括遵照聖典中所傳的道理，觀察一切事物。《論》於第二十三卷，對此再作

解釋云：「從聞生者是聞慧……若受持讀誦思惟觀察十二部經，是聞慧。」  
[34]

至於聞慧與其他二慧的關係，《論》中也有討論：

依此聞慧、次生思慧、依此思慧、次生修慧。如依金礦生金、依金生金剛。[35]

雖然《論》中的立場認為，在三慧的上面還有一層根基，名為「生得慧」，但是對三慧之間的因果關係，並無新的詮釋。《論》對三慧的根源及關係，作如是說：

依生得慧生聞慧、依聞慧生思慧、依思慧生修慧。如依種生芽、依芽生莖葉等，彼亦如是。……修多羅、毗尼、阿毗曇所說有何義，是名聞慧。思慧者或時依名解義，或時不依名解義。修慧者於一切時、不依名解義。  
[36]

文中對部派佛教在這一問題上的爭論，還有更進一步的討論。因為與本文的主題關係不大，不必作進一步的討論。但是仍有一點，值得注意——即《論》將三慧配屬於欲、

p. 41

色二界之中，到了無色界時，就只有「修慧生得慧」了。[37]

《阿毗曇毗婆沙論》還記載著一段有趣的爭論，那就是多聞在須陀洹四支中的地位。須陀洹是梵文 **Srotāpanna** 的音譯，義為「入流、預流」，即聲聞佛教四果中的初果。論中表示在佛陀親傳的弟子中，對此一問題就有不同的理解。那段文字表示，先是佛陀弟子中以智慧稱著的舍利弗，為須達長者將須陀洹四支，分別為十種。其後其他弟子，對此有不同的詮釋：有的詮釋包括多聞；有的則不包括。可見多聞在宗教生活中的地位，到佛陀親傳的弟子那一代中，已經有不同的評估。現在將有多聞的諸家列出，以見一般：

- (一) 尊者富那耶奢——信是親近善知識多聞法、正見是正思惟、餘是如法修行。
- (二) 尊者瞿沙——信戒是親近善知識、多聞是聞法、正見是正思惟……。
- (三) 尊者和須蜜——信戒是親近善知識、多聞智慧是聞法……。
- (四) 阿毗曇者、作如是說——信戒施是親近善知識、多聞智慧是聞法。[38]

《論》的編纂者的立場是：信、戒是自體，無漏智是信與戒的根本。無漏善根所起者是正覺，依正覺而長養戒、聞、施、慧。[39]

印度佛教由部派，發展到大乘，曾產生了許多變化。以對傳統的多聞概念來說，大乘經論中所持的態度，分歧更大。以空理為重點、六波羅蜜為修持，以無所得無所求為修道必持態度的《般若經》文獻，對多聞的看法，祇是偶而提及，多數不提。《華嚴經》系統的資料，有的指出僅是多聞正法，而不能於生活中加以實踐，不能遠離垢法，因之應當予以批評；但對多聞能生智慧之明一點，則予以肯定。尤其是《寶積經》、《大集經》及《經集部》的文獻，談到多聞的地方，就比較多，而對多聞在佛教中的地位，也接近《阿含經》的看法。現在選出若干章節，以觀大乘佛典對多聞的看法。

一般學者認為，《般若經》是早期的大乘佛教經典，而《小品》的成立更早一些。根據康澤的調查，多聞一詞在《般若八千誦》梵文本中，只出現過一次。[40]南朝陳代譯出的《勝天王般若波羅蜜經》，有一段話討論多聞，當文殊菩薩問世尊：「多聞流出何法？

p. 42

佛言流出般若波羅蜜。」[41]在玄奘的譯本中，只將對話中的「般若波羅蜜」五字，改譯為「妙慧」。[42]《般若》系統的文獻，一方面要求善男信女，若見「多聞解義、常起正念」的沙門，就應親近依止；[43]另一方面，則警告菩薩「不應自恃恃戒多聞、禪定、智慧、而行布施。」更不能「寡聞破戒而行布施」。[44]宋代惟淨所譯的《開覺自性般若波羅蜜經》，更將「多聞慢」，列為菩薩摩訶薩在諸色中的「五種慢法」之首。[45]

也許抨擊只有多聞而不能力行最全面的文字，是《華嚴經》中的一段偈文：

佛子善諦聽	所問如實義	非但集多聞	能入如來法
譬人水所漂	懼溺而渴死	不能如說行	多聞亦如是
譬人大惠施	種種諸肴膳	不食自餓死	多聞亦如是
譬如有良益	具知諸方藥	自疾不能救	多聞亦如是
譬人如窮人	日夜數他寶	自無半錢分	多聞亦如是[46]

這段偈文還沒有完—後面尚有五個譬喻：帝王子、聾子、瞎子、海上導航人及善為眾人說法之士。其中最後一喻與多聞的關係更密切，值得抄出：

譬人處大眾 善說勝妙事 內自無實德 多聞亦如是[47]

這裡應當注意，即經文中批評多聞的地方，並非指多聞本身，而是指「無實德」的只說不作之士。

稱讚多聞之益的經文，自然也為數可觀，現在選出兩段，作為代表。第一段是《大寶集經卷七十七·多聞品》，其中在解釋修集多聞寶藏時，一再提到此一行動，「能於諸法得決定義、於諸語言善了章句」。[\[48\]](#)後來在偈文中，還對此點讚說：

p. 43

常欲求多聞 諸佛所稱歎 能得定實義 是故如大海

能於一字中 及於一句義 於千萬億偈 說之而不盡[49]

這些話不但表示出多聞在此經中的地位；並且還說明多聞的含義包括兩個方面：「於諸法得決定義」指的是佛法哲理；「善了章句」指的是文獻知識。經文對後一點有進一步的澄清，指出多聞寶藏就是「所謂十二部經修多羅、祇夜、受記經、伽陀、憂陀那、尼陀那、如是諸經、本生經、方廣經、未曾有經、阿波陀那、論議經。」[\[50\]](#)

至於多聞的利益，高齊時譯的《月燈三昧經卷六》中，有菩薩多聞的十種利益，講得更為完備：「一者知煩惱資助。二者知清淨助。三者遠離疑惑。四者作正直見。五者遠離非道。六者安住正路。七者聞甘露門。八者近佛菩提。九者與一切眾生而作光明。十者不畏惡道。」[\[51\]](#)在這十種利益中，不是討論多聞的涵義，也不是提出多聞的方法，而是著重於因多聞而產生的後果。

大乘論書中，討論多聞的地方並不太多，基本態度有三種。一種是不提不理，可以由《中觀部》的論書中代表。[\[52\]](#)一種是提到與多聞有關的名相，如「多聞證」、「多聞果」等，並且對之持有肯定的態度，如《瑜伽師地論》[\[53\]](#)。第三種是將多聞與智慧之間的關係，加以重視，認為缺一不可。這種立場對後來的中國佛教思想，有很大的影響，原典則出於《大智度論》中的一段偈文。原偈如下：

有慧無多聞 是不知實相 譬如大闇中 有目無所見 多聞無智慧  
亦不知實相 譬如大明中 有燈而無目 多聞利智慧 是所說應受  
無慧亦無明 是名人身牛[54]

文中清楚說明，在認識「實相」的過程中，智慧與多聞是同等重要。用現代語言來講，慧指的智慧，就是哲理深度；多聞指的是學術智識。只有思想方面的智慧，而無學術知識，就像置身於黑暗之中，雖有主觀上的哲理智慧，但無法為自己的智慧定位。

p. 44

猶如有眼，卻無法看清楚身在何處。眼目是指主觀上的經驗；多聞指的是學術知識。缺乏任何之一就無法知道實相，實相就是超越的真實及其在現象世界中的特點。兩者全無，只不過是徒具人身的笨牛而已。

佛教到了中國，多聞已經不太為人所討論。也許因為多聞與智慧相關，而中國佛教又重於實踐，輕於繁瑣的印度名相，所以多聞就不太為人所注意。雖然如此，有些高僧義學，仍然遵守印度佛教中的原有看法—慧與多聞的並重。例如五代僧人延壽，在《宗鏡錄》中，對前引《大智度論》的偈語，作了如此的詮解：

有慧無多聞者、況如大暗中有目而無所見。雖有智眼而不能遍知萬法法界緣起、諸識薰習等、如處大暗之中、一無所見。是以實相遍一切法、一切法即實相……。[55]

值得指出的是延壽雖然引用《大智度論》的偈語，但在詮釋多聞的內容時，已非《大智度論》中原有的面目。例如「法界緣起」是佛教的中心思想，「諸識薰習」是唯識佛教哲學，一切法即實相又是天台及華嚴的說法。所有這些大多是中國隋唐時代佛教思想的主流，除了「緣起」學說以外，其餘均晚於《大智度論》的編纂日期。

延壽對「多聞無智慧」的過失，詮釋為「雖有多聞、記持名相、而無自證真智、圓解不發唯墮無明；大信不成、空成邪見。」[56]一語說：「雖聞如來寶藏、一生傳唱、聽受無疲、己眼不開但數他寶、智眼不發、焉辯教宗。」[57]

當有人問及「多聞廣讀、習學記持、徇義窮文、何當見性」這一困難時，延壽再次指出，問題不在於多聞，而在於是為多聞而多聞，還是為入道

而多聞？換句話說，如果視多聞為目標，那麼無法見道。與之相反，如果以修道為目標，而以多聞為手段，那麼多聞是必要而重要的方法。延壽是這樣解釋的：

若隨語生見、齊文作解、執詮忘旨，逐教迷心、指月不分、即難見性。若因言悟道、藉教明宗、諦入圓詮、深探佛意，即多聞而成寶藏、積學以為智海。從凡入聖、皆玄學之力。居危獲安、盡資妙智之功。言為入道之階梯，教是辯正之繩墨。[58]

p. 45

延壽雖是禪宗的一位高僧，但其思想受華嚴思想的影響甚大，[59]對宗教的態度是主張「禪教一致」、「禪淨雙修」，因之對宗教生活與學術研究，抱有兼收並容的態度。但是禪宗裡面的激進人士，則對多聞、持有完全否定的看法。例如《雲門匡真禪師廣錄卷上》裡面，有一段話說：

設有三箇兩箇，狂學多聞、記持話路，到處覓相似語句、印可老宿、輕忽上流、作薄福業、他日閻羅王釘釘之時、莫道無人向汝道。若是初心後學、直須擺動精神、莫空記說、多虛不如少實。[60]

這一段批評多聞的話，是針對兩種人說的：一種是「狂學多聞」、目無尊長、輕視上流，他們可能見閻羅王、下地獄。另一種是「初心後學」，他們「莫空記說、多虛不如少實」。文中雖然指的是「覓相尋句」的人，但因對多聞只持有反對立場，不見肯定字句，實際上這就是一種反智的堅決態度。文中「狂學」兩字，使人想起智顛所批評的「狂慧」與「癡禪」。智顛在《修習止觀坐禪法要》中說：

不學智慧、名之曰愚；偏學知慧、不修禪定福德、名之曰狂。狂愚之過雖小不同，邪見輪轉、蓋無差別。[61]

文中的慧是「學」而得之，應指因多聞而得的智慧，但是所持的態度，遠不像雲門那樣完全否定多聞。對以「教外別傳，不立文字」為口號的禪者而言，連經典都不需要，學術性質的多聞，自然是「空記說」了。雲門禪師詛咒「狂學多聞」，他日要受「閻羅王釘釘」之苦，恰與早期佛教的立場相反—本文前面曾引《中阿含·教化病經》佛言：「愚痴凡夫，因不多聞，身壞命終，趣至惡處，生地獄中。」[62]

從以上的討論中，我們不難看出，從早期的佛教文獻考察，佛教對宗教學術知識，就非常重視。這一種堅定的態度，及對知識的尊重，無論從巴利經典還是漢譯《阿含》文學，都可以清楚的看出。雖然早期佛教文獻，曾將以「多聞」為名相的學術知識，編入不同的組合如「七法」、「九梵行」等，但是並沒有在任何地方中，否定學術知識對宗教解脫的重要性。

p. 46

恰好相反，如果有人「不多聞」的話，就會「身壞命終、趣至惡處，生地獄中。」

律藏文獻仍然重視多聞，但是有關多聞的記載，出現了兩種新的情況：一多聞有了分工—「多聞阿毗曇」、「多聞毗尼」的出現；二多聞對戒律、戒行的重要性。

《阿毗曇》文獻對多聞也持有類似的態度。《阿毗曇》的主題，是討論法數及解脫智慧，因此就要牽涉到智慧與知識的關係。文獻認為僅有智慧而無多聞、實像處於無燈的暗室，有目而無所睹，因之不別善惡義。而多聞不像智慧一般，只是通過主觀上的努力就能獲致；而是要「從他聞法」。

多聞在大乘佛教中，仍然佔有重要的地位，許多經典繼續肯定學術對修道的貢獻，認為多聞能生智慧。但是有些經典則對因多聞可能引起的弊病，向修道者提出警告，有的將「多聞慢」列入五種慢法之中。《華嚴經》更有十種譬喻，批判多聞而無宗教實踐所產生的惡果。另一方面，《月燈三昧經》又載有菩薩多聞的十種利益，發展了早期佛教重視知識的傳統。大乘論典因其理論不同，對多聞的討論不多，有的甚至完全不提。其中持平之見，可以從《大智度論》一段偈文中看出，認為只有智慧而無多聞，無法認識實相，徒具多聞而無智慧，也無法認識實相。

佛教傳入中國以後，各家對學術在宗教生活中的地位，評估也有很大的差別。有的持著平允的態度，主張智慧與多聞的平衡；有的則對多聞的「狂學」，予以評擊，認為這樣的學者死後會要面對閻羅王。

如果我們將上述的這些看法，加以分析，大家就不難發現佛教對多聞的看法與評估，雖然是讚譽者多，評彈者有，但是卻有一點立場相同，即多聞與智慧必須統一。批評多聞的說法，並非反對多聞本身，而是專對只知不行的「狂學」。但是由於禪宗後來在中國佛教歷史中，佔主導地

位；而且禪宗又以「不立文字」為號召，傳統佛教的多聞，也在中國式微。造成這種局面的原因，除了禪宗的影響以外，還有中國佛教自宋代以來，日見衰落，僧人的文化水平，普遍下降，禪宗的口號正好成為反智僧徒的根據。因果連環，學術在中國除了極少數的義學以外，幾乎成了絕學。而多聞有過失，妨礙修行的說法，雖有其正當的宗教理由，但也難免被反智或無知的人，借作為擋箭牌，以便他們安然偷懶，從而造成佛教的盲點。

到了科學技術時代，人類由行而知之的時代，進入先知而後才能行的世界，「知識就是力量」已經成為現代人士所接受、所歡迎的觀念。只憑一個人的主觀經驗，而不從他多聞，無法把自己的經驗，在佛教傳統中定位、解說、傳授，想要在現代人群中去弘法，絕對無法達到廣大的影響。對一個專心修道的人而說，為學可以使自己的修為與成就，得到客觀的比照與定位，才能將真知與妄識，清楚的分別出來；才能自了本心。對一個大乘佛教人士而言，如果沒有廣博的經典知識—多聞阿含、戒律、

p. 47

阿毗曇、大乘經論，乃至東亞佛教經典著作，又怎麼樣能夠分析學徒們的業力影響及宗教需要，而又如何去對症下藥，幫助眾生呢？自然，僅僅多聞而不能以所學到的知識，清淨自身的行為，幫助他人的善行，也是不正確的。從印度佛教到中國的釋門高賢，歷來都是主張知行統一。

p. 48

## **The Ideal of Bahu'sruta in Buddhism:**

### **A Study of Buddhist Attitudes Towards Learning**

Jan Yün-hua

Professor Emeritus, McMaster University

#### **Summary**

The relation between learning and religious practice is a complicated and sometimes even a touchy question. To some people, learning is essential in religious life; and to the other, it is redundant. This paper is a study of Buddhist attitudes towards learning, and its evolution in the history. The study finds the Agamaliterature held a high esteem of learning and even stated that an ignorant folk might fall into hells. In the Vinaya and Abhidharma literature, learning still enjoyed respects in religious life but the scope of learning became more specific. Mahāyāna literature recognize learning is capable of producing wisdom but could also bringing arrogance to the learner. Learning still enjoyed respects in Chinese Buddhism, but some masters of Ch'an Buddhism were critical of 'wild-learned' individuals. This criticism of learning has a great influence on Chinese Buddhists, probably one of the factors responsible for the declining of Buddhist scholarship in the country.

[1] 參閱 M.Monier-Williams 編：A Sanskrit-English Dictionary

（Oxford: Clarendon, 1960 複印本），頁 726a。並下注 2。

[2] 見 Encyclopedia of Buddhism, Malalasekera 主編，第二冊，頁 502b--505a。作者是 A.G.S. Kariyawasam.

[3] 見巴利文 Ananda-Theragatha，第 1021 節。

[4] 《大正新修大藏經》（此下簡稱《大》），第二冊，頁 558a。

[5] 《大》，第二冊，頁 5c。

[6] 《大》，第一冊，頁 187a。（出於《般泥洹經》）

[7] 同上，頁 254b。

[8] 同上，頁 424b。

[9] 同上，頁 52a。（出於《上十經》）

[10] 同上，頁 194a。

[11] 同上，頁 11c。

[12] 同上，頁 56b。

[13] 同上。

[14] 同上。

[15] 同上，頁 459a。

[16] 同上。

[17] 同上。

[18] 見 E. Lamotte 著：History of Indian Buddhism（Louvain 天主教大學，1988）S.Webb-Boin 女士英譯本，頁 152--181。

[19] 《大》，第 22 冊，頁 998c。

[20] 同上。

[21] 同上，頁 880a。

[22] 參閱同上冊，頁 346b，442a，457c，533c。以上皆出《摩訶僧祇律》。又看第 24 冊，頁 956c（《苾芻迦尸迦十法經》）。

[23] 討論「五種利益」者，見《大》第 22 冊，頁 442；第 23 冊，頁 1031b 等。「十成就法」見第 22 冊，頁 457c，533c；第 24 冊，頁 956c。「十二成就法」見第 22 冊，頁 346b。

[24] 《大》，第 23 冊，頁 1031b。

[25] 《大》，第 22 冊，頁 442a。

[26] 同上，頁 457c。

[27] 同上，第 24 冊，頁 457c。《十上經》，《大》，第一冊，頁 57a。

[28] 同上，第 22 冊，頁 346b。

[29] 同上，第 28 冊，頁 2b。

[30] 同上，第 27 冊，頁 2b。

[31] 同上。

[32] 同上，第 28 冊，頁 24c。

[33] 同上，頁 24c--25a。

[34] 同上，頁 168a。

[35] 同上。

[36] 同上。

[37] 同上，頁 40b。

[38] 同上，頁 359c。

[39] 同上。

[40] 見 Ed. Conze

編 *Materials for a dictionary of Prajñāpāramitā Literature*（東京複印本，1967 年），頁 298。

[41] 《大》，第八冊，頁 717c。

[42] 同上，第七冊，頁 954a。

[43] 同上，第八冊，頁 712a。

[44] 同上，頁 885a。

[45] 同上，頁 858c。

[46] 同上，第九冊，頁 428c--429a。

[47] 同上，頁 429a。

[48] 同上，第十一冊，頁 436c。

[49] 同上。

[50] 同上，頁 436a。

[51] 《大》，第十五冊，頁 585b。

[52] 參閱《大藏經索引》，第十三冊（台北：新文豐，複印版），頁 238c。

[53] 《大》，第三十冊，頁 709a。

[54] 《大》，第二十五冊，頁 101b。

[55] 《大》，第四十八冊，頁 667c。

[56] 同上，頁 668a。

[57] 同上。

[58] 同上，頁 974b--c。

[59] 參閱冉著《宗密》（台北：東大，1988），頁 224--227。

[60] 《大》，第四十七冊，頁 548c。

[61] 《大》，第四十六冊，頁 462b。

[62] 見本文注 15。

