

印順法師三乘共法與宗喀巴大師中士道的比較研究

黃國清

目 次

一、前言

二、佛教文化環境的差異

三、中士道與三乘共法的定位

四、具體內容的比較

五、結論

一、前言

印順法師是當今中國佛學泰斗，對漢文佛教學術圈有廣泛深遠的影響。宗喀巴大師是十四、五世紀西藏佛教的大學者與改革者，他所創立的格魯派已成為藏傳佛教最重要的教派。兩位大師均博通經論，且有專著統論他們對於整體佛教義理內容與修學次第的理解，印順法師的著作是《成佛之道》，宗喀巴大師撰有《菩提道次第廣論》（下或簡稱《廣論》）與《菩提道次第略論》（《廣論》的精要本）。兩位祖師都選擇中觀學說作為中心思想，《成佛之道》的核心內容是五乘共法、三乘共法與大乘不共法，《廣論》則為下士道、中士道與上士道，所述的義理有其共通之處，然而，他們置身不同的時代文化背景，對佛教義理亦有理解上的差異，著作的目標讀者也不盡相同。通過比較研究，了解其間的異同，也是感佩兩位大師的一種方式。

本文選定《成佛之道》的「三乘共法」章與《廣論》的「中士道」作為比較的標的，因為兩者闡述的都是「解脫道」，就一般的理解而言，內容本應不致有太大的差別，但實際上的情況似非如此。兩位大師對聲聞佛法的範圍和精神有不同的理解，以致在內容的涵蓋面、著重點與詮釋觀點，均可見到差異的表達。除時空背景外，造成這種差異的另一個重要原因，就是印順法師有緣直接閱讀四部《阿含經》，宗喀巴大師只能憑藉間接資料（主要是大小乘論書）來理解聲聞佛法的內涵。透過對「解脫道」的比較研究，甚能展現兩位大師的不同關懷與不同詮釋。以下各點的比較，依照時代的前後，先論說宗喀巴大師的觀點，再敘述印順法師的對應部份，期望能夠看出印順法師在承繼前賢之後的開展。

二、佛教文化環境的差異

佛法的表述離不開時代文化背景的制約，不同時代、不同地域的佛教祖師的佛法闡釋，總是扣緊時代脈動，給予佛教信徒修學上的引導。宗喀巴大師面對的是古代西藏社會地位極高的僧團在精神方面的沉淪；印順法師則

身處中國新舊文化沖激之際，僧團的保守與消極受到來自世俗的質疑。

有關十四世紀宗喀巴進行宗教改革之前，西藏佛教社會的情況，王輔仁《西藏密宗史略》描述如下：「藏族社會到十三世紀時，隨著社會制度的普遍確立，西藏佛教的一些教派也得到了發展。薩迦、噶舉等教派先後達到了它們發展極盛的階段，這些教派的上層僧人直接參與掌握政治、經濟權力的活動，他們享有特權，免稅免差，積聚財富，追逐利祿；有的還飲酒作樂，欺壓百姓，橫行不法；為了爭權奪利，各教派之間還經常發生爭鬥。史籍記載，到十四世紀後期，西藏佛教各教派由於戒律廢弛，僧人腐化，出現了『積廢萎靡之相』。」¹關於當時一般僧人的學行，法尊法師說：「講論的多半沒有切實的行持，其修行的又多半盲無聞慧。學顯教的，則專務大乘無羈之行。樂密法的，尤以躡等為能事。淨戒律儀，棄如糠稗，僧伽羯摩，全無見聞。」²已到了必須有人出來清理弊端的階段，否則佛教會失去對社會人心的引導功能，此時應運而生的改革者即宗喀巴大師。

面對如此萎靡不振的佛教環境，宗喀巴大師所採取的改革宗教的方法，王森歸納說：「依據佛教經典、提倡遵守佛教戒律、闡揚顯密關係、規定學佛次第，以及據此而制定的僧人的生活準則、寺院的組織體制、僧人的學經程序、是非標準等等。」³一方面強調戒律的修持⁴，另一方面規定先顯後密的嚴格學法次第，使佛教修學者能夠解行並重。大師撰寫《菩提道次第廣論》與《密宗道次第廣論》二書體現了他的思想體系，總攝大小顯密經論的義理，為顯密修學次第提供理論基礎，對格魯派的形成和將來的發展有至為重要的影響。⁵大師的努力，使西藏佛教恢復了精神上的純正。

¹ 見王輔仁《西藏密宗史略》（台北：佛教出版社，民國74年），p.169~170。

² 法尊法師《西藏與西藏佛教》（台北：天華出版公司，民國69年），p.15。

³ 王森《西藏佛教發展史略》（北京：中國社會科學出版社，1997年）p.184~185。

⁴ 宗喀巴大師不僅倡導僧人必須依小乘戒律而行，也積極宣講大乘戒律，主張顯密僧俗都應共同遵守。參見王輔仁：《西藏密宗史略》，p.173。

⁵ 《安樂之源》記載宗喀巴大師臨終前對弟子們說：「將來不能相見而感傷的弟子們可看我的所著的『顯密二教次第』（指《菩提道次第》和《密宗道次第》——引者），這就同和我見面一樣。」轉引自王堯、褚俊杰：《宗喀巴評傳》（南京：南京大學出版

由於宗喀巴大師的著作主要向僧團發言，中士道的內容傾向出家修行的觀念，《廣論》說：「居家於修正法，有多留難，及有眾多罪惡過失；出家違此，斷生死身出家為勝，故智者應欣出家。若數思惟在家過患、出家功德，先已出家，令意堅固；未出家者，安立醒覺妙善習氣。⁶」（頁 191）強調在家生活難修正法，極力鼓吹發願出家。即使對於大乘顯密佛法的修學，也讚歎出家的功德，《廣論》說：「非但修行解脫脫離生死歎出家身，即由波羅密多及密咒乘修學種智，亦歎出家身為最第一。」（頁 193）偏重於出家的佛教，是傳統佛教的鮮明特色。宗喀巴大師在出家生活方面，強調嚴持戒律，提倡少欲知足的頭陀行。（頁 46～52，192）

印順法師所面對的是全然不同的佛教時空環境，在國難教難紛沓的處境下，社會大眾對佛教有不同於往昔的期待，佛教必須回應時代的要求。二十世紀初期，衰微的中國佛教與中國傳統文化同樣遭受來自西方文化的挑戰，有學者概述當時佛教受到國人譏評的歷史因素如下：「佛教長期以來是封建文化的重要組成部分，雖然在中古對大唐盛世的形成起過積極作用，但近世以來與衰邁的封建生產關係、封建文化緊密聯結，容易被人們看作陳舊落伍的東西。傳統佛教畸重出世，忽視現實人生的建設，不能提供成功地改進社會制度、促進生產發展的具體方案。」⁷在佛教飽受批評之際，眾多教內有識之士挺身護教，宣揚佛教對世間的正面貢獻，並積極倡導佛教的改革，讓佛教更能適應時代。⁸

太虛大師提出了「人生佛教」的積極理念，具有兩方面的意義：一、對治的：對治傳統中國佛教末流重死重鬼的偏向。二、顯正的：重視現實人生

社，1995年），p.44。冉光榮《中國藏傳佛教史》（台北：文津出版社，民國85年）說：「《菩提道次第廣論》、《密宗道次第廣論》二書概括了西藏所傳全部佛典，注入他自己深見廣行之心得，首次對於整個佛教提出了獨特的系統看法和解釋。對格魯派之形成及其後內部團結一致、而未能分裂新的支派，起到了保證作用。」（p.118～119）

⁶ 本文所採法尊法師《廣論》譯本係台北圓明出版社民國80年版。

⁷ 見陳兵、鄧子美《二十世紀中國佛教》（北京：民族出版社，2000年），p.8。

⁸ 參見何建明《佛法觀念的近代調適》（廣州：廣東人民出版社，1998年），p.14～23。

，由人乘法而直趣大乘菩薩行。⁹印順法師在「人生佛教」的基礎之上提出「人間佛教」，在顯正方面與「人生佛教」大致相近，但在對治方面，人間在佛法修行上有其重要地位，不僅「對治了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生。真正的佛教，是人間的，惟有人間的佛教，才能表現出佛法的真義。」¹⁰印順法師倡導人間佛教，是為了使佛教能夠契合時代的根性，他在〈人間佛教要略〉一文中指出中國傳統佛教傾向老年的心境：「中國佛教，一向重玄理、重證悟、重（死後）往生，與老年的心境特別契合。尤其是唐、宋以後，山林氣息格外濃厚。」¹¹然而，出世隱逸的佛教已不合新時代的需求，當代佛教必須是青年的心境而重人間的：「弘揚人間佛教，攝化的當機，應以青年為主。…適應廣大的青年群，人菩薩為本的大乘法，是唯一的契機了！」¹²他所強調的大乘法是以「出世心來作入世事」，是「出世與入世的無礙」¹³，將解脫道與菩薩道連通為一氣。印順法師的人間佛教將佛教從脫離人世的玄遠信仰（天乘）或遺世獨立（二乘）的傾向拉回到現實人間，卻非流於世俗化的人天善行，是在人間次第修學而達於聖域的佛教。

在這樣的思想背景下，印順法師深信即使是初期佛法也是重人間的，他在《契理契機的人間佛教》一書中說：「在國難教難嚴重時刻，讀到了《增壹阿含經》所說：『諸佛皆出人間，終不在天上成佛也』。回想到普陀山閱

⁹ 參見印順法師《佛在人間》（台北：正聞出版社，民國 60 年初版，民國 81 年修訂一版），p.18~21。太虛大師在〈我怎樣判攝一切佛法〉中說：「在今日的情形，所向的應在進趣大乘行。而所依的，既非初期的聲聞行果，亦非二期的天乘行果；而確定是在人乘行果，以實行我所說的人生佛教的原理。依著人乘法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代的所需，尤以我國的情形為所宜。由此向上增進，乃可趣入大乘行——即菩薩行大弘佛教。在業果上，使世界人類的人性不失，且成為完善美滿的人間。有了完善的人生為所依，進一步的使人們去修佛法所重的大乘菩薩行果。」見《太虛大師選集》（台北：正聞出版社，民國 71 年），下冊，p.253~254。

¹⁰ 參見印順法師《佛在人間》，p.21~22。

¹¹ 參見印順法師《佛在人間》，p.113。

¹² 參見印順法師《佛在人間》，p.115。

¹³ 參見印順法師《佛在人間》，p.117。

藏時，讀到《阿含經》與各部廣《律》，有現實人間的親切感、真實感，而不是部份大乘經那樣，表現於信仰與理想之中，而深信佛法是『佛在人間』，『以人類為本』的佛法。」¹⁴重新發掘初期佛法的人間實踐意義。《佛法概論·自序》也說：「宏通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展，…我從這樣的立場來講阿含經，不是看作小乘的，也不是看作原始的。著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊，讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！」¹⁵強調弘揚初期佛法須能發揮其時代適應性，即與人乘正行的相契。他在《成佛之道·自序》中對《廣論》的二乘法傾向有所評論：「這種以二乘法為本的傾向，宗喀巴大師也不能免，所以他說的共下士法，把『念死』作為入道的要門。其實，不念死，未嘗不能重修人天善業。這樣的下士道，雖順於厭離的二乘，但不一定順於悲濟的大道。」換言之，不重人間的佛教是難於與大乘佛教的悲濟精神相銜接的。他的三乘共法並不專主出家修行，《成佛之道》將聲聞弟子分為出家與在家二類，認為：「在信仰，修行，證悟上，在家與出家，是沒有差別的。」（頁 138）¹⁶選擇出家生活或在家生活係出於苦行者或樂行者的根性差別，出家弟子慣於過嚴肅的、少欲知足的清修生活，在家弟子「只要有出離心，雖過著豐裕的生活，但不礙修行，一樣的了脫生死。¹⁷」於聲聞乘中等觀出家與在家弟子，也是人間佛教轉向後的一種義理走向。

透過以上時代文化背景的對比，我們發現兩位大師對解脫道的解釋確實受到文化環境的影響。宗喀巴大師面對的是僧團具有勢力而腐化的環境，他撰述的重要目的在重建戒律精神與導正佛教思想，讀者主要設定在僧團的成員。印順法師在國難教難接踵之際，必須掘發佛法真精神並導引佛教走入人間，所以涵蓋的面向較為廣闊。兩位大師所弘揚的均為純正的佛法，但佛法的傳播必須契理契機，在不違背佛法根本精神的條件下，當依不同

¹⁴ 見印順法師《契理契機之人間佛教》（台北：正聞出版社，民國 78 年），p.3。

¹⁵ 見印順法師《佛法概論》（台北：正聞，民國 38 年初版，民國 81 年修訂二版），自序。

¹⁶ 本文頁數依新竹縣正聞出版社民國 83 年版的增注本。

¹⁷ 參見印順法師《成佛之道》增注本，p.139。

時代、不同地域而有所調整，佛法的生機才能源源不斷地湧現出來。

三、中士道與三乘共法的定位

兩位大師均對（顯教）佛法的修學訂立三階的次第，且都前有所承，《廣論》依據的是阿底峽（Atiwa）《菩提道燈》，《成佛之道》依據的是太虛大師的佛法判攝，並有參考《廣論》之處。兩位大師並非單純的沿襲前人之說，而是做了深化與廣化的開展。

上、中、下三士的名相並非阿底峽首創，《瑜伽師地論·攝決擇分》說：「依行差別建立三士，謂上、中、下。無自利行，無利他行，名為下士。有自利行，無利他行；有利他行，無自利行，名為中士。有自利行，有利他行，名為上士。」¹⁸下士無利益，中士分為自利不利他與利他不自利兩類，與阿底峽三士道前二士的內涵顯然有別。阿底峽自注的《菩提道燈難處釋》引用世親《俱舍論釋》說：「下士，想辦法追求自己的安樂。中士，只求滅苦…。上士，由於自己有痛苦，所以只圖為他人求取安樂，根除痛苦。」¹⁹

《俱舍論·分別世品》的頌文如下：「下士勤方便，恆求自身樂。中士求滅苦，非樂苦依故。上士恆勤求，自苦他安樂，及他苦永滅，以他為己故。」²⁰所以三士道的義理源頭應是《俱舍論》。

《菩提道燈》的義理重心是大乘佛法，下士道與中士道只是附帶提及，論中第二頌到第五頌說：「由下中及上，應知有三士；為明彼特徵，當書各差別。任憑何方便，唯於生死樂，求自利益者，知其為下士。背棄三有樂，遮止諸惡業，但求自寂滅，彼名為中士。因自心痛苦，而悉欲徹盡，他人一切苦，彼是上士夫。」²¹《菩提道燈難處釋》的注解說：「從『知其為下士』以下，至『彼是上士夫』之間的頌文，開示『大乘法器和非法器』，並附

¹⁸ 《瑜伽師地論》卷 61，《大正藏》冊 30，p.642b。《瑜伽師地論》接著此段後又說明多種三士的意義。

¹⁹ 轉引自陳玉蛟《阿底峽與菩提道燈釋》（台北：東初出版社，民國 79 年），p.45。

²⁰ 《俱舍論》卷 12，《大正藏》冊 29，p.64a。

²¹ 見陳玉蛟《阿底峽與菩提道燈釋》，p.65。

帶說明下士和中士。」²²所以《廣論》的下士道與中士道的具體內容可以說完全出自宗喀巴大師的增補。

《廣論》將修學菩提道的次第分成下士道、中士道與上士道，三士道應是層層增上的關係，所以論中科判有「顯示由三士門如次引導之因相」（頁 67）一項，然而，由於特重上士道，有時下、中二士道之間的關係在解說上不是很明晰。《廣論》中某些地方在將下、中二士道一併視為上士道的分支：「如是雖說三士，然於上士道次第中，亦能攝納餘二士道無所缺少，故彼二種是大乘道或分或支。」（頁 67）下、中二士道是上士道的前引：「此中非導令趣唯以三有之樂為所欲得下士夫道，及為自利唯脫生死為所欲得中士夫道，是將少許共彼二道作上道引導前行，為修上士道之支分。」（頁 68）菩提道的最終目標是修上士道而成佛，下、中二士道中能與上士道貫通的義理部份同為上士道的前行。法尊法師據此解釋說：「菩提道次第，是成就無上菩提必須經歷的過程，修下士道不只為求人天安樂，修中士道也不只為求了生死，都是為上士道準備條件，所以都是菩提道的一部份；不過由於緩急、淺深、難易的不同，就不能不分出次第。…三士道又是一個整體的，要平等修行，不能偏廢。那一部份缺乏，就應該多修習那一部份，使其平均發展。不是各科孤立的前後無關，而是脈絡的貫串，通體靈活的。²³」似有前後修行次第，但次第又不是那麼嚴格，視個人的不足之處而靈活擇取。如此則中士道定位不是很明確。

我們仍可從《廣論》中推論出三士道之間的次第關係：「上二士夫亦須希求得增上生及其解脫，故於所導上、中二類補特伽羅教令修習此二意樂，無有過失，起功能故。若是下品補特伽羅雖令修上，既不能發生上品意樂，又棄下品，俱無成故。」（頁 72～73）希求增上生的是下士道，希求解脫的是中士道，這段話的意思應是說上士亦可修習下二士的意樂，中士可修下士的意樂，下士則不可躐等而修。在《廣論》中士道的起始部份，也隱約說明中士道次於下士道而修：「如是隨念當死及思死後墮惡趣之道理，能令

²² 見陳玉蛟《阿底峽與菩提道燈釋》，p.83。

²³ 見法尊法師《廣論釋要》，收於圓明版《廣論》的附錄三。

其心厭捨現世，於後善趣發生希求。次由共同皈依及由定解黑白業果，勵力斷惡修善，則能獲得善趣妙位。然非以此便生喜足，是令發起共下士之意樂及發共中士之意樂，厭捨生死一切事已，依此因緣而發大菩提心引入上士，故於此中須修中士之意樂。所謂雖得人天勝位，然仍未能出於行苦，若即於此執為樂性，實為顛倒。故於真實全無安樂，其後定當墮諸惡趣，邊際惡故。」（頁 152）人天勝位事實上並無真正的安樂，仍會落到惡的一邊而墮入惡趣，所以要進一步修學中士道以求解脫生死。下士道不免有對世間美好事物的執取，中士道其實就是要對治這個盲點：「從無始來執著三有盛事為樂，增益串習諸淨妙相。能治此者，若修苦性及不淨相，彼等便息；若不修習，便增癡貪，轉諸有輪。故修諸有過患為要。」（頁 153）如此，我們推知中士道應是介於下士道和上士道中間的一個修學過渡階段。

《廣論》在上士道開卷處說：「如是恆常修習生死種種過患，見一切有如同火坑，欲證解脫息滅惑苦，由此希求策逼其意，學三學道，能得解脫脫離生死。又此解脫無所退失，非如善趣，然所斷過及所證德僅是一分，故於自利且非圓滿，由此，利他亦唯少分；後，佛勸發當趣大乘。故具慧者，理從最初即入大乘。」（頁 203）一般的修學者必須按部就班來學習，先發增上生心修下士道，次發出離心修中士道，最後由佛勸導發菩提心而進入大乘，然而，有智慧的人按道理應從起始點就發菩提心進入大乘。直接發菩提心趣入大乘的人也不是將中士道擱置一旁而不修，大乘行者必須修習三乘一切法門（聲聞道、獨覺道、佛陀道），始能廣度一切眾生²⁴，何況中士道也是趣入大乘的共道，不可棄捨，《廣論》說：「趣入大乘道者，有共、不共二種道。共者，即是劣乘藏（聲聞藏）中所說諸道，此等何因而成應捨？故除少分希求獨自寂靜樂等不共者外，所餘一切，雖大乘人亦應修持，故諸菩薩方廣藏中廣說三乘，其因相（理由）亦即此也。」（頁 9）大乘道攝盡一切法門，發了菩提心以後，下士道與中士道的行法都導向成佛。大乘行者修學聲聞乘的法門，所棄捨的唯有希求個己獨證涅槃的狹劣意樂，以大乘

²⁴ 《菩提道次第廣論》p.9，以菩薩道為道之正體，聲聞道、獨覺道為道之分支，學菩薩道者應學所有法門：「諸菩薩所欲求事者，謂是成辦世間義利，亦須遍攝三種種性所化之機，故須學習彼等諸道（聲聞道、獨覺道）。」

心來修解脫道，一方面將自己真正提升到以出世心行入世菩薩事業的層次，另一方面使自己成就引導中士根性之修學者的能力。

印順法師《成佛之道》三種層次的佛法，沿用太虛大師所立的名目。太虛大師最先在民國 15 年所講的《佛學概論》中提出「世間二乘」（人乘、天乘）、「出世三乘法」（聲聞乘、辟支佛乘、佛乘）、「佛乘、菩薩法」的三級次第²⁵，此時法尊法師尚未將《廣論》譯為漢文（民國 24 年始譯出），太虛大師的見解與阿底峽、宗喀巴可謂不謀而合。太虛大師在民國 24 年為《廣論》所寫的序文中說：「余昔於《佛學概論》明因緣所生法為五乘共法，三法印為三乘共法，一切法實相至無障礙法界為大乘不共法。…今雖未能獨崇密宗，欣睹三士道總建立之典要，乃特提出以申論之。」已經確立了「五乘共法」、「三乘共法」及「大乘不共法」的名目。後來在民國 29 年太虛大師於漢藏教理院講〈我怎樣判攝一切佛法〉，更明確地闡釋這三種層次的教義內容。

第一級五乘共法的要義摘出如下：「最普遍的佛法要義，就是因緣所生法的原理，…因果律於一切法中皆具有的，但其中特別注重業報因果；…六趣流轉的凡夫，三乘階級的賢聖，皆可由業果的原理說明。始從人乘，終至大乘佛位，名之曰『五乘』，而這因緣生法的原理亦即所謂因果法的原理，是五乘所共修的法。一個人，尤其是做了一個佛教徒的人，對因果業報，不能深信，則不能領受真正的佛法，…這五乘共法的第一級，其範圍極廣，把這級穩固了，然後再進趣上級，那就容易了。」以因果法則為一切佛法的基礎，層面最廣，強調學佛要從佛法的做人道理學起，始能進一步超凡入聖。第二級三乘共法的意義如下：「三乘就是聲聞、緣覺、菩薩，這三種出世的聖人，他們認識了世間純粹是苦，知道了世間無一可愛樂，於是深深的厭離世間，積極的求出世的涅槃之樂。…所謂共法者，以三乘雖有差殊，而這三法印是三乘所共遵以斷煩惱了生死的。有這三乘共法，較前高了一級，以他們首先遠離了有漏流轉法，此則不共人天，為希人天樂果者之所不及。」發

²⁵ 參見太虛大師《佛學概論》，《太虛大師選集》（台北：正聞出版社，民國 71 年），上冊，p.52～53。

出離心，目標是解脫涅槃之樂，核心義理是三法印——諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜。最後一級是大乘不共法（亦名大乘法），其內容如下：「這是菩薩所特有的，不共於人天二乘的。此大乘佛法，以大悲菩提心，法空般若智，遍學一切法門，普渡一切眾生，嚴淨無量國土，求成無上佛果，為其唯一的誓願、唯一的事業。」²⁶發菩提心，目標是成就佛果，以法空般若智為特徵，遍學法門，遍度眾生。

印順法師在《成佛之道》的自序中提到三階法義架構的原始依據：「想依據虛大師的開示，參考宗喀巴的菩提道次，綜合在法藏中的管窺一斑，寫一部簡要的『成佛之道』。」（頁4~5）兩位大師的教義判攝對他有所啟發，但我們不能忽略他自己的閱藏所得，前者只提供大的綱骨，後者才是法義內容的主要來源。印順法師說明下、中、上三級佛法從究竟的意義來說，都是成佛之道，具有「相依相攝」的關係，從雙向的角度將三級佛法的內在關聯解說得非常明晰。印順法師指出相依相攝的關係就是太虛大師和宗喀巴大師之佛法判攝架構的真正意旨²⁷，然而，能夠將這種關係釐清，運用文字通透地表達出來，則是他的貢獻。

從相依的觀點來說：「依底層為基礎，才能建立中層；依（下）中層為基礎，才能建立上層。如一心想建最上層，而不從下中建起，那一定是脫空妄想，永不成就。這樣，在佛法的三類中，也是『依下』士法『能起』中士法，依中士法能起『上』士法。這如龍樹菩薩說：『以得增上生，漸得決定勝』；決定勝，就是中上的究竟解脫法。這一次第，本是《阿含經》中所說的『諸佛常法』。提婆菩薩也說：『先遮止非福，中間破除我，後斷一切見，若知為善巧。』遮非福，是離惡行善的下士法；破我，是無我解脫的中士法；斷一切見，是盡一切戲論的上士法。能知這一先後次第，才能於一切佛

²⁶ 以上所引三級佛法的要義，見太虛大師〈我怎樣判攝一切佛法〉，《太虛大師選集》，下冊，p.245~248。

²⁷ 印順法師在《成佛之道》p.65中說：「太虛大師稱下士法為五乘共法，中士法為三乘共法；宗喀巴大師的《菩提道次第廣論》，稱下士法為共下士道，中士法為共中士道。這一『共』字，就是漢藏智者不謀而合的正見，也就是相依相攝。」

法而得善巧。所以提婆菩薩又說：『正等覺說法，方便如梯級』。²⁸」引中觀學派祖師龍樹和提婆的說法來證明佛法的三級次第，這是佛陀說法引導行者的正常道，修學大乘佛法者應依照這個次第來提升²⁹，否則就是方便道（下詳）。其次，就相攝的觀點而言，上層法義能夠涵蓋在其下層的法義：「在佛法中，『依上』士法，『能攝』得中下士法；依中士法，一定能攝得『下』士法。…這一相攝的見地，為貫攝一切佛法，善巧一切佛法所必須的。」（頁 56）下、中、上三層法義是越向上越廣大，上層必然含攝下層。在閱讀《廣論》所感覺到三士道之間關係不明確處，經由印順法師的開顯，我們了解到三乘共法的樞紐地位。

印順法師在《成佛之道·自序》中引述太虛大師人生佛教的觀點，論說人乘正行的意義：「虛大師深入佛乘，獨具隻眼，揭示了如來出世的真實意趣——教導人類，由人生而直趣佛道。所以著重熏修十善正行，不廢世間資生事業，依人乘正行而趣向佛乘，而不以厭離（如念死）為初學的法門。人乘正行而趣向佛道，也就是攝得五乘共法，三乘共法功德而趣入佛道。」依照印順法師此處的理解再配合前段的說明，成佛的「正常道」是發菩提心以後，按照五乘共法、三乘共法、大乘不共法的次第而升進，當修學到大乘不共法的層級，必然已成就五乘共法與三乘共法。《廣論》所謂「理從最初即入大乘」，應該也是這個意思，不是發了菩提心後就可以不按次第修行。如果不是按照先發菩提心這個次第，而是先發出離心修學二乘行再轉入大乘，則屬「方便道」，《成佛之道·自序》說：「由於某些眾生的根性偏狹怯弱，佛（及古德們）這才對於大乘，旁立二乘究竟的方便道。在大乘法中，也旁開…由二乘行而入佛道的方便道。」二乘的涅槃不是究竟涅槃而言究竟，是出於引導根性怯弱眾生的方便。同樣一套法門，發菩提心而修則為銜接大乘不共法的「三乘共法」，若僅發出離心而修則成自求解脫的「二乘行」。

²⁸ 《菩提道次第廣論》p.55～56

²⁹ 《成佛之道》增注本（p.133）「三乘共法」章說：「成就人天功德的，才能修學出世間的三乘共法。」（p.255）「大乘不共法」章說：「大乘不共法，是在人，天，聲聞，緣覺乘的共德上，進明佛菩薩的因行果德。」

對宗喀巴大師而言，中士道雖具有進一步引發上士道的功能，也是行大乘菩薩道為攝導二乘根性者所必須了知的法義，但與上士道在義理上仍有明顯區隔。印順法師則有另一番理解，三乘共法的核心法義是四諦與緣起，是大小乘相通的，《成佛之道》說：「一般以為：四諦與緣起，是小乘法。不知大乘『甚深諸佛法』，也都是『由是而顯示』出來的。約偏重的意義說：小乘法著重於苦與集的說明；大乘法著重於滅與道，特別是滅的說明。就以大乘的中觀與瑜伽二宗來說：中觀者對於空性，瑜伽者對於緣起，都不層離開了四諦與緣起一步。…佛法不出四諦與緣起法門，只是證悟的偏圓，教說的淺深而已。」（頁 145）所以中士道的定位不單是在位次上作為上士道生起的所依而已，三乘共法與大乘不共法的法義根本上是貫通的。印順法師在《佛法概論·自序》說：「佛法的如實相，無所謂大小，大乘與小乘，只能從行願中去分別。」又說：「佛法一味，大小異解。」《印度之佛教·自序》中說：「能立本於根本佛教之純樸，宏揚中期佛教之行解（梵〔天〕化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」³⁰在在都出於對三乘共法的這種法義體認。如此，兩位大師對中士道或三乘共法在次第功能的定位上是類同的，但在法義內容的定位上則明顯有別。

四、具體內容的比較

中士道或三乘共法中包含哪些具體內容，與前述佛教文化環境有密切關聯，不同的環境與不同的讀者，會有不同的教義需求。此外，撰述者對整體佛法作什麼樣的理解，也是影響內容的取捨、鋪排與解釋的重要因素。兩位大師在中士道及三乘共法中所提供的內容及各項內容所占的篇幅有明顯的差異，展現出不同的關注面向。為了方便內容的比較，以下先摘舉《廣論》中士道的精要，之後列示《成佛之道》三乘共法的大義，並在三乘共法的相關部份做對於兩者的簡單比較與評論。

《廣論》中士道共分四大科：正修意樂、彼（意樂）生起之量、除遣於

³⁰ 見印順法師《印度之佛教》（台北：正聞出版社，民國 74 年重版），自序。

此邪執分別、決擇能取解脫道性。「正修意樂」包括：求解脫之心的意義與發起的方法、思惟苦諦、思惟集諦、思惟十二緣起。思惟苦諦占了中士道全部篇幅的四分之一左右，份量之重也顯示其受到關注的程度。其次的思惟集諦占整體篇幅的五分之一強，份量也很重。思惟十二緣起約占百分之十二的篇幅。以上的內容即占去三分之二的篇幅，主要意義在透過思惟生死流轉的過患，生起求解脫之心；及了知造成生死流轉的原因，生起欲斷除之心。「彼生起之量」說明發起求解脫之心應達到的程度；「除遣於此邪執分別」論說對解脫道的錯誤觀念，二科僅共占百分之六左右的篇幅。最後的「決擇能取解脫道性」說明導向解脫的修行之道，約有百分之二十四的篇幅，本應有戒、定、慧三學，此處只闡述戒學，定、慧之學移至上士道的相關部份。從比重上可以看出宗喀巴大師解說中士道的著重點。

《廣論》中士道先明須發起「求解脫之心」，也就是希求從將我們繫縛於生死的業及煩惱中獲得解脫。（頁 153）發起求解脫之心的方便有二：一、由於苦集門中思惟；二、由於十二緣起思惟。也就是思惟生死流轉的過患及其原因。在解釋苦、集二諦之前，先行論究先苦次集次滅後道之講說次第的意義。思惟苦諦分為思惟生死總苦與思惟生死別苦二項。思惟生死總苦的內容又分思惟八苦（生、老、病、死、怨憎會、愛別離、所欲求不得、五取蘊總為苦）、六苦（〔生死流轉中怨親關係〕無定過患、無飽足過患、數數捨身過患、數數結生過患、數數高下〔於六道中自上下墮〕過患、無伴過患）、三苦（壞苦、苦苦、行苦）等。（頁 156~167）思惟別苦包括三惡趣苦、人苦、非天（阿修羅）苦、欲界天苦及上二界天苦。（頁 167~169）條分縷析地列示三界種種的苦，讓行者在觀察思惟中生起厭離之心。

思惟集諦共分三項：一、煩惱發生之理；二、彼集業之理；三、死歿及結生之理。能將我們繫縛於生死的是煩惱及業，業又由煩惱所引生，所以前二項先明煩惱與業；第三項說明從死亡到下次結生之間的過程。第一項的內容包括：（一）認識煩惱之相，有總相（生起時令心極不寂靜）、別相（十煩惱：貪、瞋、慢、無明、疑、薩迦耶見、邊見、邪見、見取見、戒禁取）。（二）煩惱生起之順序，如由無明生我見，而生其他一切煩惱。（三）能生煩惱之因，指引生煩惱的內因外緣。（四）煩惱之過患。（頁 170~173）

）明白了知以上種種內容，始能於煩惱生起時予以對治。第二項說明業的積集增長的道理，內容包括：（一）認識所積集的業，有思業（意業）、思已業（身業、語業）之分。又可分為善業、不善業和不動業。（二）業的積集之理，聖者不再新集引生生死之業，凡夫則積集引業。（頁 174～175）第三項的內容包括：（一）死的原因，有壽盡死、福盡死、橫死。（二）死時之心，有善心死、不善心死、無記心死。（三）暖（體溫）的捨處，即識的離開之處，依作善、作惡而有不同。（四）死後成為中有之理，說明死後中有之種種情狀。（五）結生之理，由中有到達入胎之種種情狀。（頁 175～180）

其次是思惟十二緣起，共分四項：一、支分差別，說明無明至老死十二支各支的意義。二、支分略攝，對十二支的類別區分的詳細說明，如論中引《阿毘達磨集論》說：「能引支者，謂無明、行、識。所引支者，謂名色、六處、觸、受。能生支者，謂愛、取、有。所生支者，謂生、老死。」三、幾世圓滿，說明十二支的完成速則二生，遲則三生的道理。四、此等攝義，總結思惟緣起的意義，《廣論》說：「於斯道理善了知己，正修習者，能壞一切衰損根本極重愚闇，除遣妄執內外諸行從無因生及邪因生一切邪見，增盛佛語寶藏珍財，如實了知生死體相，便能發起猛利厭離，於解脫道策發其意。」（以上見頁 181～187）

「彼生起之量」開示修中士道者應達到的發心程度，要能發起有如誤入火宅及身陷牢獄那樣的求脫離之心，其後仍須令其漸漸增長。（頁 187）「除遣於此邪執分別」的用意在除遣有關中士道發心的錯誤觀念，有人認為：「若於生死修習厭患，令心出離，則如聲聞墮寂滅邊，於生死中不樂安住，故修厭患於小乘中可名為妙，然諸菩薩不應修此。」《廣論》回答說：菩薩發願於生死中廣度眾生而不怖畏生死，是不厭患於生死中利益有情；並不是說菩薩不應厭離由惑業所感的生死，否則尚且不能成辦自己的利益，如何能夠利益他人？（頁 188～189）

「決擇能取解脫道性」意謂確認導向解脫之正道的性質，此部份是對解脫正道的解說。其中又分兩項：一、以何等身滅除生死？二、修何等道而得滅除？修解脫道須獲得暇滿的人身，也就是遠離八無暇的過失，生於有佛

之世，同時諸根完具，得以聽聞佛法。其次，強調出家的生活更適合修習解脫道，因在家生活有種種障礙。解脫生死之道總攝為戒、定、慧三學，中士道自有其三學，由於宗喀巴大師將定、慧二學整合到上士道的「奢摩他」與「毘鉢舍利」二章解說，所以在此處僅開闡戒學。（頁 190～194）

學戒首先須反覆思惟戒律的利益，生起歡喜持戒之心。其次，應思惟受戒而不護戒的過患極大，生起敬重學處之心。持戒須知犯戒的原因而努力予以對治，這包含四項：一、以聽聞、了知學處對治無知而犯。二、以正念正知及慚愧心對治放逸而犯。三、以對佛、佛所制律及同修梵行者，修恭敬來對治不敬而犯。四、以努力對治自心煩惱來對治煩惱熾盛而犯。如果有犯戒之情事，不能棄置不理，應遵照還出儀軌懺除清淨。悔罪以後，應生起將來不犯的防護之心。此外，想要持戒清淨，必須先能降伏內心的煩惱，《廣論》也列示一些煩惱的對治方法：修緣起觀對治愚癡；修忍辱對治瞋恚；修習內外不淨觀及貪著欲塵的過患對治貪欲；修習念死以對治內心對世間八風的愛惡；以思惟自己終不能超越生死諸苦及業果來對治憍慢；以對四諦、三寶的確定理解來對治疑惑。又睡眠、昏沉、掉舉、懈怠、放逸、無慚、無愧、忘念、不正知等種種隨煩惱也要思惟它們的過患來加以對治。（頁 195～201）

印順法師《成佛之道》的「三乘共法章」計有四十八頌。首先，說明解脫道與出離心的重要意義與修行者的不同根性，這一部份計四頌半。其次，以一頌點出四諦與緣起是解脫道的根本法義。接下來詳細解說四諦的內容，先以半頌列示四諦即苦、集、滅、道，隨後依序以三頌論苦諦；八頌半論集諦，包含十二因緣流轉門的內容；一頌論滅諦；二十一頌半論道諦，其中又分戒、定、慧三學，慧學中亦論及十二因緣的還滅。最後，說明聲聞四果和辟支佛的精神境界。以下即依此順序說明三乘共法的具體內容。

三乘共法論說的是出世解脫道，其根本在「出離心」。欲引發出離心，須先了解現象世間的一切（一切行）都是無常變異的；一切的感受，不管是苦受、樂受、不可不樂受，都會招引相應的苦（苦苦、壞苦、行苦），緣此生出厭離生死的決心，朝向解脫之道。佛陀說出世法，教化的主要對象是聲聞弟子。聲聞弟子依不同的根性，可區分為在家與出家二大類，對於性向偏

樂的弟子，教導在家修行法；針對性向偏苦的弟子，攝化他們出家修行。初學者依趣入方式不同，有重信仰的隨信行，與重理性的隨法行。出家弟子中又有喜歡獨住的，及喜歡在人間遊化的。佛陀所教授的解脫道，是遠離苦樂兩邊的中道，不流於享樂，亦不流於極端的苦行，對於出家或在家的聲聞弟子，都引導他們發出離心，「過著不過分縱欲，不過分苦行的中道生活」。（頁 133～143）印順法師在這一部份分析了聲聞行者的種種不同根性，具有較大的包含性，與《廣論》強調出家的傾向明顯有別。

其次，揭示四諦與緣起是解脫道的核心法義，事實上，一切大小乘佛法都「不出四諦與緣起法門」，只是有「證悟的偏圓，教說的淺深」的差別而已。四諦的概括意義如下：「從事實來說：苦是人生世間的苦迫現實；集是煩惱，與從煩惱而來的業力；滅是滅除煩惱，不再生起苦果；道是戒定慧，是對治煩惱，通達涅槃的修法。」這四項真理「惟有聖者才能深切體悟到『決定無疑』，所以叫做四聖諦。」（頁 143～145）此處，印順法師強調四諦與緣起法門的深度與廣度，主張這兩種法門通於大小乘，與《廣論》將其局限於中士道的觀點不同。

接下來論說苦諦。苦具體來說有對於外物關係所引起的「所求不得苦」；對於社會關係所引起的「怨憎會苦」、「恩愛別離苦」；對於身心所引起的「生苦」、「老苦」、「病苦」、「死苦」；總體而言，這些苦是由「五蘊聚」（身心自體）而有。眾生的五蘊叫做「五取蘊」，由過去的「取」（煩惱）招感而來。眾生的「取識」（與煩惱相應的識）染著於色、受、想、行等物質或精神對象，不能脫離，所以免不了苦痛，五蘊「就是一切苦痛的總匯」。「眾生的身心自體，就是苦惱的總聚」，佛又從六處（又十二處）或六界（又十八界）來說。內六處（六根）與外六處（六境）合稱十二處，再加上六識為十八界。六根攝取六境而生六識，「等到六識起來，不但是了別境界，而且是煩惱相應，取著境界。取著境界，這個身心自體，就陷在苦痛的深淵了。」六界是地、水、火、風、空、識六類要素，也稱為六大。由六種要素成就眾生的身心自體，而生苦迫。（頁 146～153）印順法師特別強調身心自體就是「苦聚的一切」，世間的生命存在狀態是「真實是苦，不可令樂」，著重從身心總體的意義來論說苦諦；《廣論》則偏重於描述個別

苦的具體內容。

比起苦諦，印順法師用了更多的篇幅來論說集諦，其中包括十二因緣的流轉。印順法師將十二因緣的流轉門與還滅門拆開，分置於此處與道諦的慧學。集是苦的原因，世間苦果由「業」所招集。業有兩方面的意義：為善為惡的行為（表業），及從善惡行為引起的潛力（無表業）。更深一層說，業的集起來自煩惱的驅動。煩惱對業有兩種力量：一、發業力：引發善業或惡業的力量。二、潤生力：有了業力，必須經由煩惱的引發，始能招感苦果。業就造作的所依而言，有身業、口業和意業之分；從道德的觀點來說，可分為善業、惡業與不動業（與禪定相應的業，能招感色界及無色界的生死）。業的效力會持續到感果為止，否則縱經百千劫也不會消失。煩惱可分為貪、瞋、癡三大類，是一切不善法的根本。「癡」意指對真理的無知，或所知與真理相反；「瞋」是「不滿於境界而起的惡意」；「貪」是「染著自我，及有關自己的一切」，三者的特性是「癡如醉如迷，瞋重貪過深」。貪、瞋、癡三類約欲界（尤其是人類）而說，色界與無色界即無瞋心，所以佛陀又用與第七識相應的我癡、我見、我慢、我愛來統攝一切眾生的煩惱，一切眾生由此四類煩惱展開「自我中心的活動」。煩惱中以無明為生死根本，不知無我真理，執有實在的自我和我所有的一切，產生「一種凝聚的強大向心力」，引發新的生命，使眾生無止盡流轉生死。關於十二因緣的流轉門，印順法師解釋了各支的意義，並簡單地用三世兩重因果觀來說明生死相續的歷程。（頁 154～172）印順法師對業及煩惱分成大項來說，說理面廣意深；《廣論》則項目析分得較細，說理謹嚴細密。印順法師的撰述旨趣在幫讀者領略佛法的深義，宗喀巴大師的著作目的在引導讀者做修行觀照。³¹

³¹ 《成佛之道·自序》說：「略說本書的意趣——綜貫一切佛法而向於佛道。」《廣論》說明「修」的意義如下：「所應修者，須先從他聞，由他力故而發定解。次乃自以聖教、正理如理思惟所聞諸義，由自力而得決定。如是若由聞、思決定，遠離疑惑，數數串習，是名為修。故以數數觀察而修，及不觀察住止而修，二俱須要。」（p.53）修有「觀修」、「止修」二種，前者是對習得的法義進行觀察思惟，後者意在達於心的一境。

印順法師對滅諦的說明較少，滅諦的內容本不易直接表達³²，佛陀在《阿含經》中對其意義也只是簡略述說。《成佛之道》說滅有兩層意義：一、滅除，滅除苦痛的根源，也就是煩惱。二、寂滅，滅除煩惱，即可當前體證到涅槃的寂滅。煩惱的根本總體來說是愚癡無明，分解地說有「迷於無我的無明」與「染著於境界的貪愛」，佛法的修學次第「應該先通達無我，得到無我真智的契證。然後從日常行中，不斷的銷除染礙。」完全滅除內心的煩惱即能體證到無障無礙、平等不動、解脫自在的涅槃寂滅。（頁 173~174）《廣論》中士道並無獨立討論滅諦的部份，只在解說四諦的宣說次第時點到「誓願現證滅苦之滅」與「欣得寂滅眾苦之滅」（頁 154）。其實「滅」等同於「解脫」，在解說求解脫心時說「諸取蘊苦寂滅解脫」。（頁 153）《廣論》的最終目標在成佛，有關解脫之義的說明已散見各處，可能宗喀巴大師認為沒有必要另立「滅諦」作為修習的內容。印順法師專立論說滅諦的一頌，除使四諦的說明架構能夠完整，似也反映出他對涅槃採取包容的態度。³³

滅諦之後論說道諦，內容是「三學八正道」，印順法師說：「在道諦的說明中，八正道的體系最完整。但現在依三學來說，說到慧學時，再敘述八正道，以明佛說道品的一貫性。」（頁 177）三學是增上戒學、增上心（定）學與增上慧學。「增上」意謂三學之間具有相依相因的關係，「決沒有不修戒而成就定，不修定而能成就慧，不修慧而能得解脫的道理。」亦即，戒是成就定的充分條件，定又是成就慧充分條件，不具智慧無法得解脫。三學可展開為八正道，這是佛陀說明道諦最常用的內容分類。（頁 174~177）三乘共法的修道項目可總集為三十七道品，是修行而得正覺的項目，分為七大類：一、四念處，是與慧相應的念，重觀慧。二、四正勤（四精進）。三、四神足，屬定，是神通的依止。四、五根，引發功德的根源。五、五力

³² 印順法師在《佛法概論》中說「如直論涅槃，那是不能說有，也不能說無；不能想像為生，也不能說是無生，這是超名相數量的，不可施設的。」（p.262）

³³ 《成佛之道》「歸敬三寶」章論說讚歎法寶的頌文如下：「正法妙難思，善淨常安樂，依古仙人道，能入於涅槃。」長行解釋說：「從智慧的境界說，名為正法。如從智慧證入正法而得真自由來說，名為涅槃，所以，正法就是涅槃。」（p.21~22）

，已有降伏煩惱等力量。六、七覺支，是引發正覺的因素。七、八正道。印順法師將三十七個項目歸併為十類：一、信：信根、信力。二、勤：四正勤、勤根、勤力、精進覺支、正精進。三、念：念根、念力、念覺支、正念。四、定：四神足、定根、定力、定覺支、正定。五、慧：四念處、慧根、慧力、擇法覺支、正見。六、尋思：正思惟。七、戒：正語、正業、正命。八、喜：喜覺支。九、捨：捨覺支。十、輕安：輕安覺支。（頁 232~235）如此的歸併，對各修行項目的性質有更清楚的展現。

先說增上戒學。戒的力用在於惡止善行，其實質意義不在法制規章的外在約束，是要透過「內心的淨治」達到止惡行善。也就是由對三寶、四諦的淨信中「發生止惡行善的力量，就是一般所說的『戒體』。」「所以戒是從深信而來的心地清淨，從心淨而起誓願，引發增上力，有護持自心，使心不犯過失的功能。」戒又稱為「律儀」，強調「防護過惡的功能」，有三種律儀：一、道共律儀：真智現前，以慧而離煩惱。二、定共律儀：定心現前，以定而離煩惱。三、別解脫律儀：淨信現前，願於佛法中修學，持守戒律。這些都是「先於戒條，而為法制戒規的本質。」（頁 178~180）印順法師著重開闡戒學的深義，非僅提供具體修學方法的指引，這是與《廣論》較不同處。

在家弟子受持的戒律是五戒和八戒，項目與五乘共法相同，但以出離心來修學，就是出世戒法。出家戒包括沙彌與沙彌尼持守的十戒，比丘戒、比丘尼戒，及式叉摩那（學法女）的六戒。其中比丘戒與比丘尼戒是具足戒，最嚴格、最清淨、最能勝過情欲，是最殊勝的戒法。比丘戒的極重戒有四條，即嚴重的殺、盜、淫、妄的過犯，會遭逐出僧團，失去比丘的資格。其餘的輕重過犯允許如法懺悔，犯戒不應該覆藏，依法懺悔名為出罪，得以「還復戒體的清淨」。犯戒不知懺悔，內心生起熱惱追悔，成為修道的障礙。（頁 180~191）這一部份是戒學實踐的指引。

在家、出家弟子如能清淨持戒，身、口、意三業能夠清淨，「才能生、能證世出世間的一切功德」。這包括四項修法：一、密護於根門：見色聞聲時，保持正知正念，能制心而不隨煩惱轉。二、飲食知節量：了知飲食只是為了維持生存，使身心有力於修行，不能不知節量，貪求無厭，專在滋味上

著想。三、勤修寤瑜伽：為了修養身心，中夜應該睡眠，睡眠時身體保持正確姿勢（獅子臥法），內心修光明想，仍努力進修善法。四、依正知而住：於一切日常活動中保持正知。此外，對於日常所須的飲食、衣服、臥具、醫藥能夠知足；身心遠離人事，在清淨處修行。能如此實踐，始能順於解脫的三乘法門。（頁 192～197）這四項修法見於《阿含經》³⁴，開示的對象是聲聞乘的出家弟子，放在三乘共法中來說明是合宜的。《廣論》全書可視為一部觀行實踐的著作，所以在「道前基礎」的「修習軌理」部份說明這四種修法，作為引發奢摩他道與毘鉢舍那道的資糧（頁 46～52），成了共通的修法，這也很有意義。

在戒學清淨後，進一步修習定學。想要修定成就，須先「離欲惡不善法」。欲是「五欲」，是淨妙的色、聲、香、味、觸，會誘惑人心；修定者必須觀察思惟五欲的過患危險，從而能夠離欲。五蓋是欲貪、瞋恚、昏沉睡眠、掉舉惡作、疑，會「覆蓋淨心善法」，障礙定慧的修習；須用對治法門加以除遣，「修不淨想來治欲貪；修慈悲想對治瞋恚；修緣起想來治疑；修光明想（法義的觀察）來治昏沉睡眠；修止息想來治掉舉惡作。」（頁 197～202）

修習禪定的住心法門，佛陀多教授不淨觀和持息念，稱為二甘露門。不淨觀對治貪欲（淫欲貪、身體愛）最有力，可先取死尸的不淨相修習「九想」（青瘀想、膿爛想、變壞想、膨脹想、食噉想、血塗想、分散想、骨鎖想、散壞想）。持息念是念出入息，有「六妙門」（數、隨、止、觀、還、淨）的次第，還有更高勝的「十六勝行」。依此攝心而成就正定，則能進修慧學以了脫生死。有助於開發真實智慧的禪定，佛陀說有「七依」：初禪、二禪、三禪、四禪、空無邊處、識無邊處、無所有處。未到地也能發起真慧，因是初禪的近分定，攝在「初禪」；非想非非想定的定心過於微細，無法成為發慧的依止。（頁 202～205）

增上定學之後是增上慧學，占了超過五分之一的篇幅，足見印順法師對慧學的重視。《成佛之道》此部份是依八正道來說明，如何貫通呢？法師將

³⁴ 參見《雜阿含經》〈275 經〉，《大正藏》冊 2，p.73 上～73 下。

智慧的修學分成聞慧、思慧、修慧、現證慧四個階位，與八正道相配如下：「正見是聞慧；正思惟是思慧；思惟發起正語正業正命是戒學。正精進遍通一切，特別是依著精進而去修正念，正定，是定學。定與慧是相應的，就是修慧。等到從定而發無漏慧，是現證慧，真實的慧學，從此而得解脫。」（頁 231）其中正語、正業、正命屬戒學，似與慧學較無直接關係，但印順法師於九十七頌說：「始則直其見，次則淨其行；足目兩相成，能達於彼岸。」（頁 228）正確的見解與清淨的行為相互資成，始能達於涅槃彼岸。

八正道有世間八正道與出世間八正道之分³⁵，慧學較狹義來說，指八正道中的正見（及正思惟），而「增上慧學」指的是「出世正見」，是解脫的依止。出世的慧學主要是了知緣起與了知四諦的智慧，印順法師對此有極詳盡的說明。自第九十頌到九十三頌前半提示緣起的内容如下：「佛為阿難說：緣起義甚深：此有故彼有，此生故彼生；無常空無我，惟世俗假有。此無故彼無，此滅故彼滅；緣起空寂性，義倍復甚深。此是佛所說，緣起中道義，不著有無見，正見得解脫。」（解說見頁 207~219）從深刻的因果觀照，正確地了解一切事物是無常的、空無我的，只是假有的暫時存在。正觀緣起的無常、無我，遠離煩惱，即「體證到緣起法性的寂滅」。能正觀緣起，即不落有無二邊，這是佛法的中道觀。其次，對四諦的如實知見，是對苦、集、滅、道內容的「深知深信而必然無疑」。解脫道中正確觀法的次第，是「先得法住智，後得涅槃智」，「法住智知流轉，知因果的必然性，涅槃智知還滅，知因果的空寂性」，依俗諦而契入真實。（頁 219~226）正思惟對正見的内容進行更深入的思惟，屬於思慧，從而引發趣向解脫的真實欲求，必然引發正語、正業、正命的戒學實踐。

《成佛之道》三乘共法在增上戒學之後，繼續講說增上心學與增上慧學，使「道諦」的解說能夠完整。事實上，印順法師在五乘共法中也論及戒學與定學，大乘不共法中亦有其戒學、定學、慧學，分於三級法義中論說三學，使修法的層次顯得分明。考察《廣論》上士道「奢摩他」章，是對修止的系統性指導，所述的觀念與方法實通於大小乘的禪修，《菩提道次第略論》

³⁵ 參見《雜阿含經》〈785 經〉，《大正藏》冊 2，p.203 上~204 上。

在「學止法」的最後說：「外道諸仙修世間道於無所有以下離欲，及修五神通等，皆須依止此奢摩他。內佛弟子以出離心及菩提心之所任持，修無我義，證得解脫、一切種智，亦要依止此奢摩他。故是內外所共之道。」³⁶《廣論》「毘鉢舍那」章開卷處說：「如是唯以如前已說正奢摩他，心於一緣如其所欲安置而住，無諸分別，復離沉沒，具足明顯，又具喜樂勝利差別，不應喜足，應於實義無倒引發決定勝慧，而更修習毘鉢舍那。若不爾者，其三摩地與外道共。」（頁 399）即顯示奢摩他的這種共通性。至於「毘鉢舍那」章的內容，係立於中觀學說的立場，與中士道慧學共通的，大概是「人無我」的法義。《成佛之道》三乘共法增上慧學的內容與大乘緣起性空之義可以貫通，這出於印順法師對《阿含經》的深刻理解。³⁷

《成佛之道》三乘共法最後部份解說二乘聖者的境界，這一部份也是《廣論》所無。三乘（聲聞、緣覺、菩薩佛）一切聖者同證一味的解脫。聲聞乘見道位是初果（須陀洹），斷盡見惑，重點地說即三結——我見結、戒禁取結、疑結，不墮惡道，最多七往天上七還人間即證涅槃。二果（斯陀含）進一步斷部份修惑，貪、瞋、癡較初果稀薄，一生天上一來人間即得解脫。三果（阿那含）斷盡欲界修惑，即五下分結——身見、戒禁取、疑、欲貪（欲界的貪欲）、瞋，身在人間時已不染著五欲，死後生色界或無色界而得解脫。四果阿羅漢再斷五上分結——色貪、無色貪、掉舉、慢、無明，斷盡三界一切煩惱，解脫生死。阿羅漢分慧解脫與俱解脫二種，後者能得三明六通，是世間的上上福田。聲聞乘外另有緣覺乘，辟支佛果與阿羅漢一樣證真斷惑，只是非從他人聞法而覺悟，乃觀世間無常而自悟緣起的寂滅，根性較聲聞利些。這種聖者在證果前與證果後，都有遠離人事的傾向，過著精嚴的頭陀行。（頁 235～250）此部份補足了二乘聖者的境界，於是三乘共法的內

³⁶ 見宗喀巴大師著·法尊法師譯《菩提道次第略論》，《宗喀巴大師集》（北京：民族出版社，2001年），第3卷，p.166。

³⁷ 印順法師說：「中論確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛教的根本深義，與聲聞學者辨詰論難，並非破除四諦、三寶等法，反而是成立。抉發『阿含』的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石。」見氏著：《中觀今論》（台北：民國39年初版，民國81年修訂一版），p.24。

容更形完整。《廣論》以佛果為目標，似不主張證入涅槃，在上士道的起始處指出解脫所斷過和所證德僅是一分，自利尚且非圓滿，利他功德也只有少分，所以佛勸行者趣向大乘。（頁 203）《成佛之道》則明說甚至證得涅槃仍可再發起菩提心：「二乘的學者，也是會發菩提心而入大乘道的：有的初學聲聞行，不曾決定，就轉學大乘；有的在聲聞中已得決定（忍位），或是已證入法性而得初果（須陀洹）以上的；有的已證第四阿羅漢果的；也有入了無餘涅槃，再發大心的。」³⁸（頁 256～257）如此，證入聲聞果甚至涅槃，並不是與成佛之道絕緣的。

五、結論

本文從三個面向對印順法師《成佛之道》「三乘共法」與宗喀巴大師《菩提道次第廣論》「中士道」的精神與內容進行比較研究。從佛教文化背景來看：宗喀巴活動於十四、五世紀的古代西藏，佛教僧團具有崇高的地位，擁有許多的權勢，也因此造成僧團腐敗，法義不講，戒律廢弛。面對此種佛教衰微的環境，宗喀巴大師進行佛教改革，重振戒律，強調法義的系統修學。《廣論》主要向僧團發言，中士道主張出家修行，重視戒律的嚴格持守，倡導少欲知足的生活。印順法師身處中國新舊文化交接之際，國難教難接踵而至，順應時代的機理而提出人間佛教，其三乘共法也以人間修行為本。他並且注意到根性的不同，認為聲聞弟子應包含出家、在家二類，不再完全局限於出家的觀念。

從解脫道的定位來看：《廣論》與《成佛之道》的最終目標都在成就佛果，《廣論》隱約顯示下、中、上三士道必須按次第而修，然而，由於全論以大乘菩薩道為中心，將下士道與中士道同視為上士道的前行，上士道含攝中、下二士道，對於下士道與中士道之間，是否具有必然相承的關係說得不是很分明。印順法師從「相依相攝」的雙向角度論說三級佛法的內在關係，須成就五乘共法才能進一步成就三乘共法，成就三乘共法始能進一步成

³⁸ 此即《法華經》前分的思想核心，所有的大阿羅漢、有學、無學，佛陀都引導他們轉入唯一的佛乘，為他們授記成佛。

就大乘不共法；大乘不共法必然含攝三乘共法與五乘共法，三乘共法必然含攝五乘共法，三乘共法的定位至為明確。《成佛之道》與《廣論》述說的應是相同的意旨，只是印順法師明白地揭示出來。

從內容的比較上看：《廣論》與《成佛之道》都指出出離心是解脫道的發心。《廣論》偏重苦諦、集諦與十二因緣流轉門的說明，尤其對苦諦的解說至為細密；於解脫道部份僅解說戒學，將定學與慧學的說明整合於上士道的「奢摩他」與「毘鉢舍那」，然而，考察二章，未見專門論說中士道定學與慧學的部份。《成佛之道》依苦、集、滅、道的次第而說，不如《廣論》那樣特重苦諦的說明，道諦的篇幅最大，其中慧學的闡釋尤多。道諦中戒、定、慧三學均有解釋，而慧學的意涵能與大乘義理相通。《廣論》重修行觀照，著重苦諦有助於出離心的引發；《成佛之道》重義理貫通，對慧學特加發明。

參考書目

一、 原典：

- 1、《雜阿含經》《大正藏》第 2 冊。
- 2、《瑜伽師地論》《大正藏》第 30 冊。
- 3、法尊法師譯《菩提道次第廣論》台北，圓明出版社，民國 80 年版。

二、 現代人著作

1、 印順法師著

- (1) 《佛在人間》台北，正聞出版社，民國 60 年初版，民國 81 年修訂一版。
- (2) 《契理契機之人間佛教》台北，正聞出版社，民國 78 年。
- (3) 《佛法概論》台北，正聞出版社，民國 38 年初版，民國 81 年修訂二版。
- (4) 《成佛之道》（增注本）台北，正聞出版社，民國 38 年初版，民國 81 年修訂二版。
- (5) 《印度之佛教》台北，正聞出版社，民國 74 年重版。
- (6) 《中觀今論》台北，民國 39 年初版，民國 81 年修訂一版。

2、 王輔仁《西藏密宗史略》台北，佛教出版社，民國 74 年。

3、 法尊法師《西藏與西藏佛教》台北，天華出版公司，民國 69 年。

4、 王森《西藏佛教發展史略》北京，中國社會科學出版社，1997 年。

7、《宗喀巴大師集》北京，民族出版社，2001 年。

6、何建明《佛法觀念的近代調適》廣州，廣東人民出版社，1998 年。

7、陳兵、鄧子美《二十世紀中國佛教》北京，民族出版社，2000 年。

8、陳玉蛟《阿底峽與菩提道燈釋》台北，東初出版社，民國 79 年。

9、太虛大師《佛學概論》，《太虛大師選集》台北，正聞出版社，民國 71 年。