

人間佛教序論

—契理契機之人間佛教導讀

題前概說

正聞出版社負責人，將印順導師開示有關人間佛教的篇章，集成一冊名為“人間佛教論文集”。內容有七篇：1、契理契機之人間佛教。2、佛在人間。3、人間佛教緒言。4、從依機設教來說明人間佛教。5、人性。6、人間佛教要略。7、從人到成佛之路。此中除第一篇是導師晚年作品，其他是依妙雲集下篇之一“佛在人間”一冊前六篇（原書有十四篇，即加佛法與人類和平、佛法是救世之仁、佛教的財富觀、佛教的知識觀、佛教的戰鬥觀、一般道德與佛化道德，佛教與教育、發揚佛法以鼓鑄世界性之新文化。這八篇可說是人間佛教理論的實踐範疇，不妨編入論文集。）

印公在八十歲寫一篇“遊心法海六十年”（英譯本已出版）主要敘述他的“修學之歷程”，從出家前暗中摸索，出家後求法閱藏，思想確定，隨緣教化，最後晚年獨處自修。在他思想確定期（約32歲至46歲），國家最動亂的多難之秋，身體最虛弱，生活最清苦，行止最不定，而也是寫作最勤，講說最多的十四年。在香港（46歲）講人間佛教緒言等論題（四篇，論集之三、四、五、六）。導師說：在預想中，這只是全部的序論而已。由於離開了香港（47歲），外緣紛繁，沒有能繼續講出。（遊心法海與契理契機二文皆如是說。）

若依上所述，導師幾篇的人間佛教講記（仁公記）只是序論，不是全部內容。可以肯定，“人間佛教”的內涵，實在太博大精深了。導師的一生，從開始閱讀佛經的暗中摸索期間，已經發現嚴重的問題：佛法與現實佛教間的距離，也就是佛法高深法義，與通俗的迷妄行為相結合。換言之，原來純正的佛法，理智德行的人間佛教，已經變質了，脫離人間了。為了探究佛法的本源與流變，發揚人間佛教的真義，投入全部生命力，直到晚年，還發大願：“願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！”

印順導師思想概論

1、契理契機之人間佛教一文編入華雨集第四冊，p1~p70，這篇三萬一千多字的文章，可說是導師本人概述他的思想重心所在，也是他全部著作事完成後的總結

論。題目稱爲“契理契機之人間佛教”，明白告訴我們，他的全盤著述，無非爲闡揚人間佛教；早期講說的有關人間佛教，乃是序論；其他篇章，除了中國禪宗史，中國古代民族神話與文化之研究以及評熊十力的新唯識論，上帝愛世人，主要是在作印度佛教史的探討，是爲了使佛法（契理、本質）能成爲適應時代，有益人類身心的，人類爲本的佛法（契機）。

2、全篇分爲十節：探求佛法的信念與態度，印度佛教思想史的分判，從印度佛教思想史論台賢教判，印度佛教壇變的歷程，佛教思想史的判攝準則，契理又適應世間的佛法，少壯的人間佛教，解脫道與慈悲心行，人菩薩行的真實形象，向正確的目標邁進。茲分述如下：

一 探求佛法的信念與態度

導師自述：“我在修學佛法的過程中，本著一項信念不斷的探究，從全體佛法中，抉擇出的我所要的弘揚的法門。”

導師的思想，他所要弘揚的宗趣，如早期著作印度之佛教自序：「立本於根本佛教之淳樸、宏傳中期佛教之行解（梵化之機應慎），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！」

導師努力的方向，爲縮短佛法與現實佛教界的差距，釐清錯綜複雜的種種問題，不能不把心力放在印度佛教的探究上。他說：“深信佛教於長期之發展中，必有流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。察思想之所自來，動機之所出，於身心國家實益之所在，不爲華飾之辯論所蒙（蔽），願本此意以治印度之佛教。”

研究的態度與方法：以佛法最普遍的法則，即三法印—諸行無常，“從佛法演化的見地中，去發現佛法真義的健全與正常的適應。”諸法無我，分人無我，“在佛法的研究中，就是不固執自我的成見，不（預）存一成見去研究。”法無我：“在展轉相依相拒中，成爲現實的一切。所以一切法無我，唯是相依相成的眾緣和合的存在。”從自他緣成，總別相關，錯綜離合中去理解存在於人間的史實、文字、制度。這樣的“研究方法，研究成果，才不會是變了質的違反佛法的佛法。”這一研究的信念，一者要重視其宗教性，二者重於求真實，三者應有以古爲鑑的實際意義。至於涅槃寂靜，乃是研究佛法者的究極理想。

關於導師對佛法之基本信念，有部論書與論師之研究自序，列出八項，可作為他本人為何宏傳中期佛教之行解，提倡人間佛教的意趣。如一、“佛法是宗教，佛法是不共於神教的宗教。如作為一般文化，或一般神教去研究，是不會正確的。俗化與神化，不會導致佛法昌明。中國佛教，一般專重死與鬼，太虛大師特提人生佛教以為對治。然佛法以人為本，也不應天化、神化。不是鬼教，不是（天）神教，非鬼化非神化的人間佛教，才能闡明佛法的真意義。”

導師在遊心法海六十年一書，引錄八項基本信念後說：“我的修學佛法，為了把握純正的佛法。從流傳的佛典中去探求，只是為了理解佛法；理解佛法的重點發展及方便適應所引起的反面作用，經怎樣的過程，而到達一百八十度的轉化。如從人間成佛而演進到天上成佛；從因緣所生而到達非因緣有；從無我而到達真常大我；從離欲梵行得解脫而轉為從欲樂中成佛；從菩薩無量億劫在生死中，演變為即身成佛；從不為自己而利益眾生，到為了自己求法成佛，不妨建立在眾生苦難之上。這種轉化，就是佛法在現實世間的轉化。泛神化（低級宗教「萬物有靈論」的改裝）的佛法，不能蒙蔽我的理智，決定要通過人間佛教的史實而加以抉擇。這一基本見解，希望深究法義與精進持行者，能予以考慮！確認佛法的衰落，與演化中的神化、俗化有關，那末應從傳統束縛，神秘催眠狀態中，振作起來，為純正的佛法而努力！”

二 印度佛教思想史的分判

這一節提到印度之佛教五期分判：聲聞為本之解脫同歸、菩薩傾向之聲聞分流、菩薩為本之大小兼暢，如來傾向之菩薩分流、如來為本之天佛一體。

其次，說一切有部為主的論書與論之研究，合前五期為三期：佛法，即初期與二期；大乘佛法，含攝了第三期與第四期；秘密大乘佛法，即最後第五期。

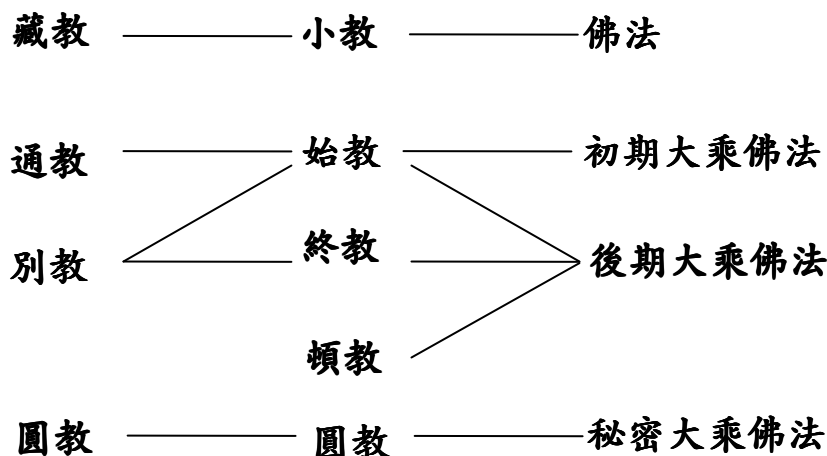
其次，晚年寫印度佛教思想史，分為四期，在三期中大乘佛法分為初期大乘佛法，是一切皆空說，後期大乘佛法是萬法唯心說。

三期的分類，正與秘密大乘者的分類不謀而合，如攝行炬論的說的1、離欲行，2、地波羅密行，3、具貪行；三理炬論所說的諦性義、波羅密多義與廣大密咒義。另外，關於大乘佛法的思想，早於民國三十年所寫的法海探珍一文（華雨集之四），稱之為三系（論）：性空唯名，虛妄唯識，真常唯心。

本文結說，對佛教史的不同分期，乃是開合不同，列出一表，一目了然。

三 從印度佛教思想史論台賢教判

面對中國佛教，古德如何判攝如來一代時教？主要列舉天台四教與賢首的五教，配合印度佛教思想史的四期說，如表：



導師對印度佛教史所作的分判，不同於古德何在？

古德以一切經為佛說，依佛說的先後而判；導師及現代學者是根據佛教在印度本土流行一千七百年，全程的思想變遷而作先後的分期。不過，從台賢所判的四教與五教，在義理上，與印度佛教思想史的發展實況，倒是相當接近的。

導師進一步的解說，認為天台的藏教與賢首的小教相當，但「佛法」通於三乘，稱為三「藏教」，應該比「小教」好些。因為賢首的小教是指部派佛教的六宗，不能代表一味和合的原始佛教。

其次，天台家所判通教，「通前藏教，通後別圓」。從思想發展說，藏教的無我無我所，就是大乘通教的性空；阿含經說三解脫門；導師在中觀今論主張，龍樹的中論是阿含的通論；初期大乘不是與「佛法」（藏教）無關，而是從「佛法」引發出來的。發揚大乘而含容傳統的三藏教法，正是大乘初興所採取的態度。初期大乘—通教，又如何通後別教圓教？初期大乘是一切皆空說，後期大乘對空的解讀不同，如涅槃經以空為佛性；唯識與真常系對空義有不同的詮釋；由共般若發展為不共般若。初期大乘說真諦與俗諦，緣起幻有即空性。後期大乘說如來藏，自性清淨心，以空為有餘，別說不空—妙有、中諦，那是別教。別教是不共大乘，菩薩特有的行證，於見思惑外，別立無明住地；在分段生死外，別立界外的不可思議變易生死。

賢首宗杜順的五教止觀：1·法有我無門，2·生即無生門，3·事理圓融門，4·語觀雙絕門，5·華嚴三昧門；依序爲小、始、終、頓、圓五教。第二與第三止觀，即始教與終教，也即與天台的通教與別教相近。問題是：賢首於始教中，判唯識學爲相始教，性空學爲空始教，才與天台所判的別教內容有出入。所謂別教，即唯心大乘，如地論師的黎耶真識，攝論師的通真妄二分的唯心論。賢首的終教是主張一切眾生有佛性的一佛乘。唯識論說有定性二乘，無性有情，顯然不合終教的意涵。導師說：天台智者與賢首所處時代不同，天台重於經說，賢首的終教，多依起信論，真如受熏，以真如爲依而說明染淨因果。唯識論的染淨因果，約依他起性說；這是真如緣起與賴耶緣起論，但依印度佛教的變遷說，同屬後期大乘的唯心論。唯識學不屬於天台通教，因爲他主張一切法空是不了義，依他起與圓成實是不空的。攝大乘論立十種殊勝，所說的二障、二生死、三身、四智，一切都是大乘不共法門。對如來藏，那是真如異名，心性本淨乃約心真如說。依思想發展說，判唯識爲大乘始教是不妥當的。「所以，如分別教爲二類，真如不隨緣，如虛妄唯識論；真如隨緣的，如真常唯心論，似乎比賢首的判虛妄唯識爲始教，要來得恰當些！」

探討台賢四教與五教後，導師把古德，圭峰宗密、永明延壽的判教：法相宗—相宗，破相宗—空宗，法性空—性宗與太虛大師的三宗以及他本人的三論配合，看出古今大德所說相通，只是法相與破相的次第相反，因爲圭峰與延壽是依賢首宗說的；真正差別的，那是抉擇取捨不同了。

四 印度佛教嬗變的歷程

印順導師從歷史觀點而論判爲五期、四期、三期以及大乘三系。論師之研究自序說：「印度佛教的興起、發展又衰落，正如人的一生，自童真、少壯而衰老。童真，充滿活力，是可稱讚的，但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？也可能表示接近死亡。所以我不說愈古愈真，更不同情於愈後愈圓滿，愈究竟的見解。」童真象徵根本佛法，少壯代表初期大乘佛法；後期大乘佛法，應該是印度佛教的老年時期。

關於三期佛法，從兩方面論述，先談修證的正法。根本佛法說緣起甚深，涅槃最甚深。修證是「要先知法住(緣起)，後知涅槃。」佛弟子是觀緣起的無常、苦、無我我所一空，能斷煩惱而證究竟涅槃的。

初期大乘般若經與文殊相關的教典，「以真如爲定量」，「皆依勝義」的，不觀緣起，直觀一切法的但名無實。而修證一切法空，一切法皆如，一切法不可得，一切法無生。空、如本是佛法所說的涅槃異名。般若經等，「皆依勝義」無蘊、處、

界等。無凡無聖，無修無證。這樣的空義是容易被誤解的。所以說，「爲久學者，說生滅，不生滅如化」；「爲新發意菩薩故分別生滅者如化，不生不滅者不如化。」那就近於根本佛法說緣起如化，涅槃不如化了。後來代表初期大乘的龍樹論，依般若經的一切法空與但名無實，會通根本佛法的緣起中道，說因緣法的三是偈。並且主張「若不依俗諦，不得第一義」，回歸於「先知法住，後知涅槃」的根本佛法立場。中觀的性空唯名論，空寂與緣起的統一，可說是通於根本佛法，而又彰顯「爲久學者說」的甚深義。

後期大乘的解深密經，爲五事不具足者說三自性，一切法空，是約遍計所執自性說的；依他起自性—緣起法是有的；圓成實自性—空性、法界等，因空所顯是有而不是沒有的。這叫做「了義說」，與般若經爲初發意者說是大致相通的。爲適應二類不同的根機，般若經與解深經本來是一致的，只是論師的解說不同吧了！

後期大乘經，以如來藏、我、佛性、自性清淨心爲主流。西元三世紀起，不斷的流傳出來。主張大般若涅槃是常樂我淨，如來常住，眾生有我。「我者，即如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義。」如來藏說以般若經的一切法空是不了義，不究竟的，提出空與不空二義：「空者謂無二十五有及諸煩惱，一切苦、一切相、一切有爲行；不空者，謂真實善色，常樂我淨，不動不變」。生滅有爲諸行是空，如來大般若涅槃不空，這與般若經的「爲初發意者說」倒是非常吻合！導師說：「如來藏說，有印度神學意味，而教典的傳出，正是印度教復興的時候；如解說爲適應信仰神我的一般人的方便，應該是正確的！」

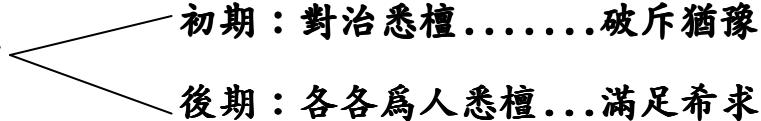
另從方便來說，佛法時代，在正常八正道外，別有適應信強慧弱的六念方便法門。大乘佛法，原於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，念佛有了非常的發展。念佛的因行(發菩提心)而形成菩薩的六度大行。久劫修行的正常道，不是怯弱眾生所能行，往生淨土的易行道，受到大乘佛教界的尊重。還有，在十方佛前禮拜、懺悔、勸請、隨喜、迴向等的信願門也是爲劣根性說的，依此堅定信願，引入正常的菩薩道。更重要的方便是觀想念佛，由於那時佛像流行，念佛的相好莊嚴，成就念佛三昧。依念佛三昧的定境，而理會出「是心作佛」「三界唯心」的唯心論。到了後期大乘，說一切眾生本有如來藏、我、自性清淨心，也就是本有如來德性，於是修念佛觀的，不但觀外在的佛，更觀自身是佛。從易行道來的易行乘—秘密大乘佛法，觀佛身、佛土、佛財、佛業，而求即生成佛。念佛觀，在佛法的演化中，是有最深遠影響的！念法、念天的方便對大乘佛法，秘密大乘佛法，都是修持的要目。

五 佛教思想的判攝準則

印順導師在印度佛教思想史的探求中，發現了一項重要的判攝準則。一是南傳佛教的覺音三藏法師，為四部阿含注釋：長部是吉祥悅意；中部，破斥猶豫；相應部，顯揚真義；增支部，滿足希求。二者龍樹菩薩在大智度論說四悉檀(四宗，四理趣)。對照聲聞學者與大乘菩薩，彼此完全一致。如顯揚真義—第一義悉檀；破斥猶豫—對治悉檀；滿足希求—各各為人(生善)悉檀；吉祥悅意—世界悉檀。

佛說四阿含，顯示佛法有四類不同的理趣，這是約主體而言，如雜阿含以第一義悉檀為主，而實含其他三悉檀。依此四大宗趣，觀察印度佛教教典的長期發展，也不外四悉檀，如表：

佛法..... ..第一義悉檀..... ..顯揚真義

大乘佛法 

秘密大乘佛法... ..世界悉檀..... ..吉祥悅意

1、雜阿含為本的四部阿含，是佛法的第一義悉檀，無邊甚深法義，都從此根源而流行出來。

2、初期大乘空相應經，廣說一切法空，遣除一切情執，契入空性。中論說：「大聖說空法，為離諸見故」，它的特色是對治悉檀。

3、後期大乘，說真常不空的如來藏、我、佛性，點出眾生心自性清淨，為生善、成佛的本因，重在為人生善悉檀。

4、秘密大乘佛法，融攝了印度神教所有的宗教行儀。在修持上，重定力，以欲天的佛化為理想，所以在身體上修風、修脈、修明點，從欲樂中求成佛，是世界悉檀。

結說：佛法一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展。

六 契理而又適應世間的佛法

這一節重點在解說早期『印度之佛教』一書，在自序裡開宗明義，直述其思想核心，及其對全體佛法的抉擇，究竟他所要弘揚的法門是什麼？

(一)「立本於根本佛教之淳樸」：釋尊的教授教誡，早期集成的聖典，也即是阿含與廣律，這是一切佛法的根源，作為後代佛弟子必須特別重視的。

導師用淳樸二字來彰顯根本佛教。從人間的三寶來看，早期聖典的內容是樸質而親切的。早於初期求法閱藏時，讀到阿含經『諸佛皆出人間，終不在天上成佛也。』由此而悟入：「釋尊之為教，有十方世界說而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情而特以人類為本。」這一發現，令導師感動，喜極而淚。肯定佛法是人間佛教，而不應該鬼化、神化的。但自大乘佛法興起後，經長期的流傳，不免漸漸理想化、神化，而失去「如來兩足尊」的特色！

談到僧伽，聲聞為本的解脫同歸，依聖道修行而實現解脫，不分在家出家。但出家眾有組織，有制度，實行六和的原則，過和合、清淨、安樂的生活。有了健全的僧伽制度，才能和樂共住，精進修行，自利利他，達成正法久住的目的。在這裡導師感慨的說：「在佛法流傳中，重律的拘泥固執，漸流於繁瑣形式。而一分專重修證，或入世利生的，卻不重毘尼，不免形同自由的個人主義。」

至於三寶中的法寶，「法的第一義是八正道。」「佛法是理性的德行的宗教，依正見而起信，不是神教式的信心第一。依慧而要修定，定是方便，所以也不是神教那樣的重禪定，而眩惑於定境引起的神秘現象。」解脫生死是印度當時的思想主流，但佛如實知緣起而大覺，不同於其他的神教。這是佛法的本源，正確、正常而又究竟的正覺。修學佛法，是不應迷失這一不共世間的特質！

(二) 宏傳中期佛教之行解

所謂「中期佛教」，即是初期大乘中觀思想。五期分判，稱為「菩薩為本之大小兼暢」。依根本佛法的涅槃甚深，諸法第一義，開展為「一切法不生」，「一切法空」說。性空大乘的開展，顯然存有「對治」的特性。所對治的是當時佛教界，對緣起為本的佛法，所闡明的四諦、三寶、世出世法，異說紛紜，形成異論互諍的局面。另外，為流傳中的佛法，傾向於世間與涅槃，有為與無為的對立。殊不知涅槃是緣起的寂滅，不離緣起的「此滅故彼滅」而契入於涅槃。故此，大乘佛法說世間實相：「色即是空，空即是色」、「煩惱即菩提」。還有，對治守舊之徒，不知「毘尼是世界中實」，不能因時、因地而作合理的修正，徒存形式，所以般若經說：「罪不罪不可得故，具足尸羅波羅密」。

導師景仰初期大乘的菩薩精神：「1. 三乘同入無餘涅槃，而（自）發菩提心，其精神為忘己為人。2. 抑他力為卑怯，自力不由他，其精神為盡其在我。3. 三僧

祇劫有限有量，其精神爲任重致遠。菩薩之精神可學，略可於此見之。」

（三）梵化之機應慎

這是對初期大乘佛法時代，傾向於佛陀的理想化，加深信仰的成分，不免與印度神教，多了一分共同性。如華嚴法會的大菩薩，有眾多低級天神，如魔王、龍王、夜叉王等，地位比十地菩薩還高。這表示了重天神而輕人間的心聲，此其一。其二是大乘經出現神教的咒術等，爲護持佛法而誦咒，有神教祈求他力的意義。其三是念佛法門，死後往生他方淨土，現世得消災延壽的利益，與低級的神教、巫術相近。導師結論說：「初期大乘的神化部份，如看作長阿含經那樣，是世界悉檀，吉祥悅意，那大可作會心的微笑。如受到方便法門功德無邊的眩惑，順著世俗心而發展，那是會迷失「佛出人間」，人間大乘正行而流入歧途的。」

（四）攝取後期佛教之確當者

後期佛教是真常唯心論，如來藏、我、佛性思想。這是「各各爲人生善悉檀」（滿足希求），能順應世間人心，激發人發菩提心，學修菩薩行，那就是方便了。如只是信如來藏我的，隨順世俗心想，以爲這才是究竟的，這可就失去「方便」的妙用，而引起負面作用了。

結論：「古代經論，解理明行，只要確立不神化的人間佛教的原則，多有可以採用的。人的根性不一，如經說的異欲、異解、異忍，佛法以不同的方法——世界、對治、爲人、第一義悉檀，而引向佛法，向聲聞，向佛的解脫道而進修的。這是我所認爲是能契合佛法，不違現代的佛法。」

七 少壯的人間佛教

印順導師探究印度佛教，從興起、發展、衰落而滅亡，如人的一生，自童真、少壯而衰老。從這譬喻中，表達他的看法，爲何推重根本佛教，爲何宏傳中期佛教（初期大乘）之理由。因童真充滿活力，是可稱讚的；但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？在他最後結尾時，更明白地說：「從印度佛教思想的演變過程中，探求契理契機的法門；也就是揚棄印度佛教史上，衰老而瀕臨滅亡的佛教，而讚揚印度佛教的少壯時代，這是適應現代，更能適應未來進步時代的佛法！現在，我的身體衰老了，而我的心卻永遠不離（佛教）少壯時代佛法的喜悅！願生生世世在這苦難的人間，爲人間的正覺之音而獻身！」

導師的人間佛教，與太虛大師提倡的人生佛教多少有些不同。這裡提到三點：
1· 虛大師對佛法的判攝，認為末法時期，應依人乘行果而進修大乘行。對現代根機的適應，提出人類為來的佛法，當然是正確的。但末法時期，應該修依人乘而趣大乘行，沒有經說的依據，不易為一般信徒所接受。因此，導師要從佛教思想的演化中，探求人間佛教的依據。

2· 虛大師的核心思想，還是中國佛教傳統的，也即是後期大乘：理論至圓，方法至簡，修證至頓三大特色，真正的大乘精神，如龍樹菩薩的三種精神，要從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在至圓、至簡、至頓的傳統下，是不可能發揚的。中國佛教何止為大乘，乃是最大乘；秘密大乘，老實宣稱，菩薩行為迂緩，而開展即身成佛的易行乘。導師說，這是大乘思想的逆流，所以揚棄它，斷然的贊同「佛法」與「大乘佛法」的初期行解。3· 佛法本是人間的，容許印度群神的存在，只是為了減少弘傳的阻力，而印度群神表示了尊敬與護法的真誠。大乘佛法的興起，神化、天化愈演愈烈，發展到印度的群神，與神教的行為、儀式，都與佛法融合。這是人間佛教的大障礙！

導師的作品，講的寫的，只是為了從教典自身，探求適應現代的佛法，也就是脫落鬼化、神（天）化，回到佛法本義，現實人間的佛法。現搜集在人間佛教論集的人間佛教緒言，從依機設教來說的人間佛教、人性、人間佛教要略。這幾篇是導師於民國四十年（1951）在香港講說，仁俊長老記錄。在預想中，對於人間佛教的討論，這只是開端的序論而已。本文復述「人間佛教的要略」。1· 論題核心，2· 理論原則，3· 時代傾向，4· 修持心要。詳閱妙雲集下篇佛在人間。

八 解脫道與慈悲心行

這一節主要解說，聲聞的解脫道與菩薩道所強調的慈悲心行，並不相違。人間佛教是人本的大乘菩薩行，依人向佛道。導師「立本於根本佛教之淳樸」不是提倡小乘佛教；把根本佛教，想像為隱遁獨善、缺乏慈悲心，顯然是誤會了。「佛法」時代，出家與在家弟子，同修解脫道，以解脫為終極目標。什麼是解脫行？是以正確的見解，而引發正確的信願（正志），依身語的正常行為、正常的經濟生活為基，而進修以念得定、引發正慧，才能實現解脫。

佛世出家人，一方面自己修行，一方面遊化人間，每天與一般人相見，隨緣以佛法化導他們。出家眾是以慈和嚴肅、樸質清淨的形象，經常的出現於人間，負起啟發、激勵人心，向上解見的義務，稱為法施。（依現在說，是廣義的社會教育。）

佛法的究竟理想是解脫，而解脫心與利他的心行是不相礙的。例如：在家弟子，樂善好施的須達多長者；為保全同族而犧牲生命的摩訶男。出家比丘，富樓那甘冒生命的危險，去教化粗暴的邊民。這些都是忘我為人的悲心表現。釋尊及其弟子，每日去乞食，隨緣說法，完全出於對人的關懷，希望別人的向善、向上、向解脫，而不是要得到什麼物質的利益。佛法的無量三昧，四無量心，與離私我、離染愛的空三昧，無所有三昧，無相三昧的智證解脫並無二致。這是解脫心與道德心（慈悲）的不二。又佛法的戒律，受戒、持戒，以己度他情的止惡與行善，五戒、十善戒等，都是以慈悲為本的行爲表現。

人間佛教的信行，重點在初期大乘的菩薩道。菩薩行，以無所得為方便而修。也即是依般若導萬行趣向佛道。此般若是不離佛法的解脫道，只是加強悲心，與聲聞的急證有點不同罷！

九 人菩薩行的真實形象

人間佛教的修學，即是人菩薩人行的實踐。這一節初一段，闡述三心—菩提心、大悲心，空性見的重要性。三心的關係，信、智、悲，即三是一，三位一體；從事相差別，分為三心。菩提願，深信佛陀圓滿一切功德，以佛為理想學佛所學，行佛所行。古德說：為利有情願成佛。唯有修菩薩行，究竟成佛，依佛法化導有情，才能徹底淨化世間，解決世間的苦迫。其次，大悲心，「菩薩所緣，緣苦眾生」，觀眾生苦，發菩提心。菩提願與大悲心是相關的；此悲心與佛心是相應的，佛心者，大悲心是。還有，空性見，從世間的正見，到出世的正見。觀緣起，勝解世間的無常、苦、無我我所。三解脫門—空、無相、無願，即是無常、苦故無願；無我、我所故空；涅槃離相名無相。這是修般若空慧的歷程，在菩薩道上，悲智雙運，如缺乏緣起性空的智見，不解眾生的相互依存，自他平等，自他體空；處處以自我為中心，為自己利益著想，那麼菩薩利他的慈悲心行以及成佛的大志願，不過是有名無實的假名菩薩、泥菩薩、敗壞菩薩罷。

菩薩道，從凡夫菩薩、賢聖菩薩、佛菩薩。開始發心，確立正見，長養悲心，修十善行，自作、教他作、見作隨喜。具足正常合理的身行、語行、意行。由自己的三業淨化做起，隨分隨力的從事利他的福德行與智慧行。這是初學菩薩行者應有的認識。

導師引證「佛法」與「初期大乘」，作為修人菩薩行的典範。如維摩詰長者，六度利益眾生外，從事實業、政治、教育工作。普入社會各階層，講壇、學堂、甚至淫坊、酒肆地方。目的是使人向善、向上，引發菩提心。另外，華嚴經的善財童

子，他所參訪的善知識，出家比丘而外，文學家、藝術家、數學家、醫師、政治家以及外道學者。善知識們的誘化方便，都是以自己所知所行來教人，所以形成了同願同行的一群；也就是從不同事業，攝化有關的人，同向於成佛的大道。

結尾一段：導師開示後學：「現代的人間佛教，自利利他，當然會有更多的佛事。利他的菩薩行，不出於慧與福。慧行，是使人從理解佛法，得到內心的淨化；福行，是使人從事行中得到利益（兩者也互相關涉）。以慧行來說，說法以外，如日報、雜誌的編發，佛書的流通，廣播、電視的弘法；佛學院與佛學研究所，佛教大學的創辦；利用寒暑假，而作不同層次（兒童、青年…）的集體進修活動；佛教學術界的聯繫…重點在介紹佛法，祛除一般對佛法的誤解，使人正確理解，而有利於佛法的深入人心。以福行來說，如貧窮、疾病、傷殘、孤老、急難等社會福利事業的推行；家庭、工作不和協而痛苦，社會不同階層的衝突而混亂，佛弟子應以超然關切的立場，使大家在和諧歡樂中進步。凡不違反佛法的，一切都是好事。」

最後導師語重心長的叮嚀：「但從事於慧或福的利他菩薩行，先應要求自身在佛法中的充實，以三心而行十善為基礎。否則，弘化也好，慈濟也好，上也者只是世間的善行，佛法（與世學混淆）的真義越來越稀薄了！下也者是「泥菩薩過河」（不見了）」，引起佛教的不良副作用。總之，菩薩發心利他，要站穩自己的腳跟才得！」

十 向正確的目標邁進

這是本文最後一節，導師苦口婆心地奉勸人間佛教的佛弟子，務必確認肯定，「佛法有不共一般神教的特性」。「釋尊的原始佛法，寬容是有原則的。如不否認印度的群神，而人間勝過天上，出家眾是不會禮拜群神的，反而為天神所禮敬。佛法是徹底否棄了占卜、咒術、護摩，祈求—印度神教（也是一般低級）的宗教行儀。大乘佛教的無限容性（印度佛教老化的主因），發展到一切都是方便，終於天佛不二。」當今台灣提倡人生、人間佛教的漸漸多起來，「但適應時代方便的多，契合佛法如實的少，本質上還是天佛一如」。台灣佛教，「一般的發展傾向，近於印度晚期佛教的天佛一如，中國晚期佛教三教同源的現代化。為達成個己的意願，或許是可能成功的，但對佛法的純正化，現代化，不一定有前途，反而有引起印度佛教末後一著，（為神教侵蝕而消滅）的隱憂。」

在此引用太虛大師在佛法中的意趣：「甲、非研究佛書之學者，乙、不為專承一宗之徒裔，丙、無求即時成佛之貪心，丁、為學菩薩發心而修學者。…願以凡夫之身，學菩薩發心修行，即是本人意趣之所在。」導師讚嘆言：虛大師可說是人間佛教，人菩薩行的最佳指南！

修菩薩行成佛的大本領、大方便，除堅定信願（菩提心），長養慈悲而外，主要的是勝解空性。觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。

因信願（菩提心）、慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱（瞋、忿、恨、惱、嫉、害等，與慈悲相違反的，一定要伏除不起），也不致作出重大惡業。時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂；我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落！惟有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。發願在生死中，常得見佛，常得聞法，世世常行菩薩道，這是初期大乘的共義，也是中觀與瑜伽的共義。釋尊在中阿含經中說：「阿難！我多行空。」瑜伽師地論解說為：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提。」「大乘經的多明一切法空，即是不住生死，不住涅槃，修菩薩行成佛的大方便」！（學佛三要，自利與利他）