



人间佛教
思想文库

楼宇烈 怡藏
主编

当代
人间
佛教
传灯录

1949—2015

Ⓣ

邓子美 陈卫华
编著

宗教文化出版社



人间佛教
思想文库

楼宇烈 怡藏
主编

当代
人间
佛教
传灯录

1949—2015

下

邓子美 陈卫华
编著

宗教文化出版社

台
港
澳
编

十六、竺摩学案

（附传：圆行、陈静涛）

竺摩法师（1913—2002），俗姓陈，名德安，法名默诚，字守志，自号雁荡山僧，浙江乐清人。自幼受佛教文化熏染，十二岁时，在家乡黄塘寿昌寺随方丈白云长老披剃出家。一年后，白云长老派他到温州普觉寺为芝峰法师护关，并由此得机缘拜见弘一法师。后来，又在白云长老等的引荐和帮助下，至宁波观宗寺弘法社随谛闲法师、静权法师和宝静法师等当代天台宗大师学天台教观。1931年至厦门闽南佛学院从太虚、大醒等法师求学。1933年冬季，竺摩在闽南佛学院毕业，正值太虚应各地邀请四处讲经弘法，竺摩得以随侍左右并担任文字记录。抗战爆发后，竺摩与闽南佛学院同学暮伽、化庄等参加了“慈溪抗日后援会”，从事抗日宣传工作。1939年春，香港东莲觉苑苑长林楞真居士，邀请竺师到澳门功德林，开办“佛学研究班”，招生讲学，同时主编《觉音月刊》，宣扬佛教文化。为避战争，从1943年起，竺摩在澳门功德林潜修五年，1948年移居澳门佛学社讲经弘法，1951年，创办《无尽灯》杂志，并出版多种讲经著述，风行港澳及海外。1953年，竺摩前往香港，应聘担任明常老和尚在港创办的“栖霞佛学院”副院长。次年春季，应泰国的龙华佛教社邀请，赴曼谷主持太虚大师舍利塔开光典礼，后在龙华佛教社及中华佛学社两地讲经，并举行书画展。此后竺摩往来于马来西亚、新加坡、中国香港及其它东南亚地区，并一度到美国檀香山，讲经说法，席不暇暖。（竺摩在海外弘法情况参见本书“海外编”）2002年2月，竺摩圆寂于三慧讲堂，世寿九十，僧腊七十九。

一、追随太虚，弘法港澳

1933年冬，太虚受广东潮州、汕头地区的佛教善信邀请弘法。竺摩刚从闽南佛学院毕业便颇受太虚信任，追随左右担任文字记录，无形中受太虚诸多熏陶与指导。潮州善信利用此次机缘请求太虚大师帮助创办岭东佛学院，一时虽未成就，但为潮汕佛教打开了新局面。同时，这也让竺摩在潮汕佛教界和专程来潮州听经学佛的港澳佛教界留下了良好的印象。1935年11月，太虚应闽粤佛教善信的盛情邀请再次南下弘法，竺摩仍随侍作记录。当月30日早晨，太虚一行抵达香港，被安排居住在利园的香港佛学分会。随后，应香港各界佛教善信的邀请，太虚等分别到东莲觉苑、荃湾东普陀、大埔墟大光园和菩提场等香港地区的著名佛教道场讲经说法，盛况空前，前来听经学佛的，除了香港本地善信外，还有不少专程从澳门赶来的。12月14日，太虚又偕竺摩应广州佛教善信的邀请到广州弘法，驻锡位于六榕寺的广州佛教会，先后到广州民众教育馆、中山大学、广州居士林、复旦中学、广州佛学会、广州觉苑和菩提林等处讲经弘法，竺摩始终随侍在侧，并记录下太虚讲经内容与当时场景。在广州期间，太虚法师的老友金芝轩居士闻太虚在广州弘法，特意从澳门赶来会面，竺摩陪同太虚盛情接待了金芝轩居士，并谈到澳门的佛教问题。次年年初，竺摩法师继续随侍太虚在香港和潮汕地区弘法，与广东潮汕和港澳地区的佛教善信建立了深厚情谊，也因此粤港澳地区佛教文化界享有了声誉，为其日后在港澳地区的弘法活动奠定了良好基础。1939年，竺摩再次前往港澳弘法，从此港澳地区成为他弘法事业与传播人间佛教思想的中心之一。人间佛教实际上是佛教的现代形态之一，竺摩法师也因此被前香港佛教联合会会长觉光法师（1919-2014）誉为“现代港澳弘法第一人”。^①

二、三大主张

竺摩早年追随着太虚思路，体现出浓厚的“新僧”的革新理想。从进闽南佛学院就学到1938年赴港澳弘法前，竺摩撰写和发表了一系列文章，从

^① 何建明：《人间佛教与现代港澳佛教》，香港：新新出版公司，2006年版，第575页。

太虚的革新思路出发,强调佛教要关怀社会,积极维护佛教的优良传统与救世形象,自觉推展太虚的佛教革新理念,其比较突出的人间佛教主张主要体现在三个方面:^①

1. 积极关怀社会。竺摩生活的时代正好是近代中国大动荡的时期,在他看来,“现在的世界,杀机遍地,危险四伏,处处布满了愁云惨雾的恐怖,种族战争,阶级奋斗,国与国争,人与人斗……”而这一切根源在于人类的“不足”。^②竺摩认为危害世界和平和人类安宁及身家性命的,正是人类自身。因此他积极主张利用佛教特有的心理调适功能,来纯净人心,进而建设所谓“人间净土”。竺摩秉承太虚教导,积极关注社会,关心百姓疾苦。1937年春,竺摩在浙江四明延庆寺学习日语,准备赴日本留学。令他意想不到的,“七七”事变爆发。竺摩为之毅然中断了学业,与闽南佛学院的同学暮迦、化庄等一起,积极参加了浙江“慈溪抗日后援宣传组”的工作,为宣传抗战救国而奔走呼号。不久,他又奔赴武汉,参加由著名爱国僧人宏明法师领导的“僧侣救护队”,并担任干事。后来,又奉命带领部分“僧侣救护队”的成员开赴陇海铁路抗日前线,进行救护工作,“几经危难,出生入死”。次年,“僧侣救护队”解散后,竺摩法师赴武昌佛学院,旋即偕慧云法师南下广州,转赴香港弘法,开展救济难民的募捐和服务工作,与墨禅法师一起,当选为“香港佛教救济难民会”的委员兼驻会办事。

2. 佛教应深入民间。在历史上,佛教与民俗信仰混杂是各地普遍现象,民间的各种迷信也因此渗透到佛教,在很大程度上影响到佛教的社会形象。竺摩针对当时社会存在着的对佛教的各种损害和打压现象,撰写了一批文章,体现其对佛法的坚定信念与护法救教的宏愿。竺摩认为中国民间对佛教的盲从信仰,“是由佛教未能深入民间所致,而惑乱佛教的机关多,症结亦在于此”^③,这种盲从对佛教有前途的发展起不了积极作用,甚至成了阻碍佛教进步的绊脚石。因而要将广博无涯的佛法,输入到民间去,且从下层阶级上

① 何建明:《人间佛教与现代港澳佛教》,香港:新新出版公司,2006年版,第575页。

② 释竺摩:《人类的知足反省》,《篆香画室文集》,槟城:三慧讲堂印经会,2003年版,第12-13页。

③ 释竺摩:《由盲从的信仰说到惑乱佛教的机关》,《篆香画室文集》,槟城:三慧讲堂印经会,2003年版,第23页。

建立起一种新的信仰基础。当代港澳佛教之社会基础主要系于中下层民众中，与竺摩的努力分不开。同时，当竺摩在胡适的著作中看到有毁僧言论时，也毫不客气地著文进行批驳，充分体现其护法宏愿。站在僧伽角度这无可非议，但也应理解到早年有着欧美学术背景的知识分子其实对佛教是不甚了解的，也应让他们进一步认识佛教，其善意的批评对佛教也有帮助。

3. 革新僧制靠僧伽自己。近代佛教的衰弱与出家寺僧的素质低下是密切相关的。竺摩认为，当时相当多的僧人缺乏对佛法的正信，因受了“不及僧家半日闲”的影响和流毒，在社会上走投无路而混入佛门，根本不可能承担弘扬正法的责任。因此深受太虚僧制改革思想影响的竺摩认为，应革新僧制，提高僧众素质，尽管僧制改革要借助政府与社会力量，但在政治黑暗腐败的年代，只能主要靠僧伽自己。

三、讲经说法，著书立说，开拓践行人间佛教的文化事业

竺摩在港澳期间，努力开拓人间佛教的文化事业。他除讲经说法之外，业余撰文投稿《大公报》文艺版、《宇宙风》《大风》等报刊，从而结识了当时在港澳的文化界名流许地山、叶灵凤、萧军、萧红、陶亢德和陆丹林等。由是，竺摩开始与港澳地区的佛教界和文化界人士进行直接交往。1939年春，香港东莲觉苑苑长林楞真，特邀请竺摩法师到澳门佛教功德林，创办“佛学研究班”，让竺摩担任教学工作，学生来自港澳地区，澳门的学生有林本真、湛真等多人。竺摩在澳门佛教功德林“佛学研究班”，针对当时澳门地区居士学习佛教的热情，首先开讲《维摩诘经》，由跟随他的满慈法师作记录。这是竺摩自出家学佛以来第一次登坛系统地讲授佛经。对个人来说，这不仅是竺摩与澳门佛教界结缘的一个重要标志，而且也是他正式从事佛教文化教育、独立讲经说法的重要起点。

1940年3月，竺摩在澳门出版了《维摩诘经讲话》，人间佛教理念通过这一阐述体现了他自己的心得。

抗战胜利后，澳门的尹法显居士筹办了澳门佛学社，聘请竺摩担任佛学导师，长驻佛学社讲经说法。从1948年起，竺摩在澳门佛学社先后通过讲解《地藏经》和《金刚经》，阐述其人间佛教思想。竺摩指出，《金刚经》的因缘义，“可

洞明人生宇宙缘起的真相，而破除了人生对于真理摸象的迷惘”。《金刚经》的般若义，“可以从世间法而见到佛法”，“也即世法而成出世的佛法”。《金刚经》的大悲义，能与一切众生救苦救难；“大悲心，亦即大悲菩提心，为我们学菩萨学佛的主要因素，没有这主要因素，便学不成菩萨，也学不成佛。”^①《金刚经》又名《金刚般若波罗密经》，因讲佛法的性空理论，历来为学者所重视。竺摩在讲解《金刚经》时，也从人间佛教角度去看待，他不仅阐述了“般若是佛法的眼睛”的思想，更着重阐述了《金刚经》的般若思想对大乘菩萨行的重要意义。他明确指出，人间佛教所追求的不是菩萨行者的个人英雄主义，是佛菩萨来救度众生，教化众生，同行菩萨行，最终实现庄严净土或人间净土。

竺摩法师在澳门弘扬人间佛教影响最大的活动在于他主持编辑出版了《觉音》杂志。

《觉音》原名《华南觉音》，是粤港澳地区最重要的佛教文化刊物之一。但是，由于众多方面原因，该刊创刊及迁港后，在海内外佛教文化界影响非常有限。1938年，竺摩来到香港，参与了该刊编辑，使该刊成为港澳与内地佛教文化界的桥梁，发表了太虚在内地讲经说法的报道和指导佛教界抗日救亡的最新讲话、论著。1939年，他接任该刊主编。1940年该刊迁澳门，成为澳门佛教界有史以来的第一份刊物，编辑部就设在澳门三巴仔功德林。实际上，该刊的编辑、出版等大小事务，几乎全由竺摩法师一人操持，种种困难非外行所能想象，还遭受到佛教界保守派的攻击。而为《觉音》提供稿件的，大都是内地的和暂时留居港澳的内地高僧和一些文化名人，如太虚、巨赞、惟贤、大醒、源明、白慧和老舍、林语堂等。从历史的角度看，《觉音》月刊所发表的许多近代内地高僧和文化名人的佛学论著，也反映了当时内地佛教界文化界学术思想的一个重要侧面。像惟贤法师的《佛法与人生》、巨赞法师的《奔走呼号一整年》、竺摩法师的《弘传佛法的基本工作》、文涛《法句经新释》和太虚诸文等等，都是抗战时期中国佛教界思想成果的一个重要组成部分。从创刊到停刊，短短两年多的时间，竺摩法师以惊人的毅力编辑

^① 释竺摩：《金刚经讲话》，《篆香画室文集》，槟城：三慧讲堂印经会，2003年版，第15—16、29页。

出版了三十二期《觉音》月刊，为澳门近代的佛教文化事业作出了不可磨灭的重要贡献。《觉音》月刊不仅将中国内地的佛教文化最新成果及时地传播到澳门，使澳门佛教文化界能够尽快地接受内地佛教新运动的积极影响，而且也将澳门佛教文化界的最新信息以最便捷的方式，传递给内地各处的佛教徒和社会有识之士，使他们能够及时了解澳门佛教文化界的新动态、关心和支持澳门佛教文化的发展。因而，《觉音》月刊声誉大振，被誉为“华南佛教降魔宝杵”，成为华南佛教革新运动的必读刊物。

1951年，竺摩法师在澳门又创办了《无尽灯》杂志，该刊是在当时港澳地区“文化沙漠”中“发掘佛教的源泉”而浮现的“绿洲”。^①该刊尽力做到雅俗共赏，更可贵的是坚持传播太虚人间佛教思想。竺摩在《无尽灯》创刊号上发表《一个大学教授眼中的佛教》一文，针对某大学教授觉得佛教“既消极厌世，又迷信自私，而且还虚无寂灭，什么都没有”的认识，力陈大乘菩萨道精神，指出小乘罗汉中多少带有避闹趋静的消极气味，但也是为救度世人的准备。而在大乘菩萨的人生观中，有无所畏惧的精神，找不到半点感伤厌世逃避现实的消极气味，而佛教真正的精神，也就寄托在菩萨们身上。印顺法师也曾在该刊发表纪念太虚弟子法舫法师的文章，感叹说：“太虚大师的门下，人人都想学大师，但我觉得，大师的伟行壮志，面面充实，是很不容易学的，我们虽也算跟着大师修学，然自己所学的，都不过一分，或似是而非的。法舫法师，无论是在思想上，作风上，可算是学习大师学得最多一些的人。”^②这真是太虚大师与法舫法师的知音。《无尽灯》随竺摩弘法地点而迁移，1952年迁至香港，1956年迁至马来西亚槟城，但始终是港澳地区与南洋传播人间佛教思想的旗帜。

竺摩法师在澳门还创办了澳门佛学社，是该社的真正导师。该社成立于1949年，居士乃该社骨干，至今仍是澳门佛教传承的中坚力量之一。次年，该社在当地开办了佛教平民义学，招生三百余人，推陈心彬为校长，开设各门文化教育课程，也有佛学科目，连续办了11届，坚持20多年。了解澳门

① 释竺摩：《我与〈无尽灯〉》，《无尽灯》第100期，第1页。

② 释印顺，《印顺法师演讲词》，《无尽灯》（1）2，第12页。

当时中华文化状况的人无不肯定其难能可贵，对澳门殖民地社会中维系中华文化的传承的贡献不可磨灭。在竺摩法师驻锡该社期间，该社吸引了与影响了不少澳门文化界人士与知识精英。如当时文化名人黎泽闾、郭振嘉、陈心彬、黄秋贤、陈省堂等，都常与竺摩法师诗词唱和。该社还经常邀请香港与内地佛教法师来讲经，举办文化活动，“佛学问题座谈”等，成为当时澳门的文化中心之一。

竺摩法师在港澳还积极参与香港佛教界组织救济难民会，并作为驻会干事，负责具体的筹措物资等，在港澳各佛教道场与教育机构讲经弘法，支持正心佛学院开办，担任青山鹿野苑栖霞佛学院副院长、教务主任，兼任香港佛教联合会弘法部主任，深得各界好评，影响深远，“超越了时空的局限，更使佛法的正信观念进一步深入港澳及海内外的社会之中”。^①

四、生活随处即修行，净土不假外求

在近代中国佛门，信奉净土而念佛者，大多出于世俗生死关怀而执着于心外净土，竺摩法师强调，念佛净土即是唯心净土，因而要破除人们在现实生活中对心外净土的错误追求，确立在现世中而不是在现世之外，实现人生超越的人间佛教观念。竺摩指出：“凡是佛所说的经法，都是上和三世诸佛所说的真理相契冥合，同时又下契一切众生的根性利钝程度深浅。”^②而他讲《维摩诘经》的中心思想就是念佛向往的净土应是唯心净土，这既自觉适应了当时重兴“本师释尊之遗教”的佛教新潮流，又是积极面向现世社会和人生需要的一种契理契机的历史调适。竺摩弘扬《维摩诘经》的佛法精神，除了发掘其中的唯心净土思想，更重要的是弘扬维摩诘居士修净土行的实践精神。他认为：对佛法修习者来说，“山林修固然也重要，但我们为了免去社会人士的毁谤招罪，同时也要提倡合乎时宜的住世修……行往坐卧，行走十字街头，乃至一切时一切处，无不是他真正修行的道场”，因而“维摩居士，

① 何建明，《人间佛教与现代港澳佛教》，香港：新新出版公司，2006年版，第565页。

② 释竺摩，《维摩诘经语体讲录》，《觉音》第14期，第14页。

可真是合理想的住世修的模范者了”。^①由此看来，竺摩积极阐扬《维摩诘经》所体现的维摩诘居士的住世修实践精神，实质上就是要弘扬适应现时代发展的人间佛教思想，即打破传统那种避世逃禅、冥心枯坐、完全不问世事的消极出世倾向禁锢，将佛法修行与现世生活结合起来，使佛法的真谛在现实生活中得到充分体现，从而使人间的生活福慧俱足。

积极阐发《维摩诘经》中体现的佛教的不可思议哲学是竺摩佛学思想特色。竺摩认为，佛教作为一种不可思议的哲学，是建立在超世智慧中的小乘人修世间禅，其思想已超过觉观寻思的拟议，沉浸在无寻无伺的不可思议状态中；而大乘人所证悟的离言说相、离文字相、离心缘相的自觉圣智的境界，更充满不可思议性，《维摩诘经》中佛以脚指按地，顿变五浊为琉璃；菩萨用手断取世界，天女转身成男等，都体现了佛教的不可思议性。当然，出于对佛教的绝对信仰，竺摩在阐述《维摩诘经》的不可思议哲学时，有将该经中各种神通的话语绝对化的倾向。竺摩以下两篇代表作则体现了他借用了比较容易被现代人接受的心理学视角阐述佛教特长的手法，体现了中国传统文化共同的强调“自力”内在超越的特色。

〈学佛的两种用心〉

佛学是一种心理学，最着重心理训练和修养。《楞严经》说：“因地不真，果招纡曲。”这因地，正指学佛初发心时，先把用心搞好，将来自会有好果。《阿含经》说：“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”，也是这个意义，因为意业的思想洗练的清静，随之而起口业和身业的行为，自然也会净无瑕疵了。

佛学是心理学，也是实践道德的学问，所以在经典里讲修养心理的法门很多。现在只说“两种用心”，是选其重要的一提吧。

一、慈去怨恨

慈悲为佛教立教的基本，一切福利社会的方便事业，皆从慈悲心而生。

^① 释竺摩，《维摩诘经语体讲录》，《观音》第11期，第4-5页。

故《华严经》说：学佛的人若失了慈悲心，一切所做的善事，都容易变为不正的魔业。如做好事，不出之慈悲同情，而出诸贪心、瞋心、慢心、妒心，试叫这好事是正确的吗？

慈有三种：一、生缘慈，是想到众生有许多痛苦，和像自己的亲人受苦一样，发起慈愍心去救济他们；二、法缘慈，是想到众生因不知佛法的我空法空之理，错认诸法实有，生起贪瞋，造诸罪业，长沦六道，枉受众苦，因此兴起慈心，设法化度；三、无缘慈，是平等广大的慈悲心，悟证我与众生同体，苦乐与共，不起分别，任运度生，而不觉有生度，已泯除世间的功利观念了。故《涅槃经·梵行品》说：慈之所缘一切众生，如缘父母妻子亲属，以是义故名众生缘，法缘者，不见父母妻子亲属，见一切法皆从缘生，是名法缘。无缘者，不住法相及众生相，是名无缘。由此可知佛教的慈与普通一般人所讲的爱或宗教的博爱，是有些不同的！因慈是无分别的，无我见的，而爱是有爱染，有分别有我见的。

如爱我亲人，即不爱我不亲的人，爱我的种族，即不爱非我的种族，爱我的宗教，即不爱非我的宗教，没有慈的怨亲平等，人我双亡的境界。

世间一切怨恨，皆因人类失去慈心而生，若有慈心，互相爱护，即无怨恨。故《大智度论》有“以佛菩萨眼视众生。一切众生皆成佛菩萨，以牛羊眼视众生，一切众生皆成牛羊”。这便是有慈心与无慈心的用心不同。

二、忍除瞋怒

忍的用心，在学佛修养上极为重视，如菩萨修的布施，持戒，忍辱，精进，禅定，智慧的六度，皆靠忍耐心来支持，如果无忍其它所做的善事都会受到破坏。所谓“一念瞋心起，烧尽功德林”，就因失了忍的功夫。

但忍亦有好的和不好的，如我们许多人，在此世界忍受众苦，不求出离，这忍是无价值。《法华文句》云：“娑婆此翻堪忍，其土众生，于十恶法，不肯出离，从入名土，故称为忍。”《悲华经》云：“是诸众生，忍受三毒，及诸烦恼，故曰忍土。”有价值的忍，如菩萨观众生苦，不忍坐视不救，乃出生入死，和光同尘，教化众生，忍辱负重，或不惜牺牲，代众生受苦，难忍能忍，难行能行。

忍在佛学上，亦举有三种：一、耐怨害忍，如遇冤家，侵害生命，不生瞋怒，

泰然受之；二、安受苦忍，对于从物质、精神、自然三方面来的痛苦，安然忍受，或适应环境，努力转移；三、谛察法忍，观察诸法缘起性空，不为一切境界所动，于诸境中忍可欲乐，不犯禁戒，策进功行。

《佛遗教经》云：“能行忍辱者，名为大力人”，能忍辱者有大智慧，以柔克刚，最具大力，如水最柔，不为一切的刚强刀斧所伤，且能洗净一切不洁的东西。能忍的人，亦是如此，不但不为一切恶境所转，且能感化转移一切的恶境。在《阿舍经》中说得更好：“若人有大力，能忍无力者，此力为第一，于忍中最上；愚者谓于力，此力非为力，如法忍力者，此力不可阻！”我们努力事业的人，尤需于此多做工夫。儒书亦说：“小不忍则乱大谋。”

故孔子教人处世的方法，在“温、良、恭、俭、让”。其内涵亦近于慈忍的用心而已。

三、慈忍示范

慈与忍的二种用心，在修学佛法的过程中，极为重要，故没有一个真正的佛徒，不做这两种工夫的；但佛在世时候做的最知名者，是薄拘罗尊者，他生平有两大美德：一、以修忍故善容：薄拘罗是印语，华译善容，因他的相貌生得很好，多生修忍，不生瞋怒，故不丑陋。如阿修罗多瞋，貌极丑陋。一个漂亮的脸孔，当他发脾气时，就变成丑恶。故善容由修忍而来，亦是顺理成章，合乎因果的定律。薄拘罗自幼静默好忍，他自己曾有一偈说：“余爱静中有至乐，不欲发言扰多人；忍辱功深打不瞋，纵使受恼不加报”。他的成功，忍在多生，想张公艺的“百忍成金”，娄师德的“唾面自干”，也难与之比拟了。二、以修慈故长寿：薄拘罗幼年，曾有五不死的奇迹：一、油灼不伤，二、汤浸不烂，三、落水不死，四、鱼吞仍活，五、刀剖鱼腹，出而无碍。后来出家修道，活到一百四十岁才圆寂。当时许多弟子会举他幼年不死、老年长寿的奇事问佛？佛说：他不但多生修忍，且在九十一劫以前即修一不杀，二护生，三施心力助人，四以佳果供养罗汉。这四种工夫，都由内涵的慈心来策动的，因此，慈与忍不但是联络情谊要素，亦是善容与长寿的妙法。大家信佛为自利利他，何乐而不为此呢？

《佛儒自力的人生观》

佛教的修学，有他力论和自力论。他力是指佛菩萨的力量助成，自力则靠自己的努力致果。在这两者之中，佛教的真义是着重在后者，前者只是一种方便。佛在《阿舍经》中开示弟子的修养方法是“自依止，法依止，莫异依止”。即是说：你们要学好，要靠自力，靠法力，毋须依赖他力；自己若不努力改恶修善，依赖他人或神力，也是没用的。

摆在我们面前的问题是人生的现象，有贫富智愚，媿妍寿夭，穷通得失等等不齐，但何以有此不齐的现象呢？这是使人最感困惑的问题！主张宿命论的人，认为这是过去作的宿业，注定今生的苦乐命运，无法更改，否定了自己现生行为努力的价值：其认为宿命注定乐的，“今朝有酒今朝醉，明日无钱明日愁”，趋于乐天的颓废派，近于中国的魏晋清谈之流，印度的顺世外道，西洋的施勒尼哲学，伊壁鸠鲁哲学之类；其认为宿命注定苦的，“命该如此”趋于厌世的悲观派，近于中国的命运论者，印度的厌世外道，西洋的叔本华哲学之类。这些人虽然对人生的现象知有因果性的关系，而认识不同，漠视或否认了现生行为的努力，可以改变现状的价值，而把一切都归于注定的呆板化，机械化，以致流于定命论的观念。有些人主张尊神论，把人生一切的遭遇，都归结到神意中去，只要祈祷求神，便可找得办法，自己的力量是无可奈何的；其实呢，世间的一切祸福现状都有前因，若都把它归于神意的操纵，无异否定了自己，也否定了人生努力的价值！因为一个人自己不肯在行为上努力改善，光是求神拜鬼，是决不会有什么结果的。更有一种苦行论者，从人生种种现象的因缘中，懂得因果性的道理，以为只要自己现在肯吃苦，将来必可获得快乐，于是不择手段地在努力苦干、蛮干，如印度许多苦行者的投崖、蹈火、曝日、吃草等等，到头还是空花无果。

佛教主张自力论，阐明人生一切现象，都是因缘相涉相成，离不了因果性，而这因果性的创造力，全在乎自己。所谓“操之则存，舍之则亡”。它不是尊神的神言论，也不是宿作的定命论，更不是偏激狂妄的苦行论。因它不把人生一切现象归于神意，也不是归于过去的宿作，注定现生的命运。而是说

由自己前生行为的善恶，可以影响今生的苦乐果报；而更重视因缘论的力量，只要今生遇到因缘，自己又肯从正途努力，那么即使现果的生活是穷苦的，亦可改变为富乐的，不如命运论那样刻板的注定。记得印顺法师在《佛法概论》中，有一个很好的比喻：如一个极强健的青年，偶因忽视卫生，生病死亡，或因生活浪漫，烟赌嫖吸，以致堕落，当然不能说是神支配了他，或是前生注定，而完全是因自己现在的行为不良所致。如果自己行为善良，不但不致堕落或死亡，或者比以前更好、更壮健。这便是佛教虽把人生一切现象归之于因缘与因果，而这权力是操之在己。宇宙间的一切现象都是很活泼的，可随自力更改；只要自己抱定宗旨努力，富者乐者固可更富更乐，就是贫者苦者，亦可以改变为富为乐的。

佛教这种自力改造一切的人生观，与孔子的学说倒是很相近。孔子学说大部分是讲人生问题，重视现实，重视自力，他的理想是要发挥人群的价值，以人力来操纵宇宙，克服自然，所谓“人定胜天”；“人能弘道，非道弘人”。人能至诚尽性，人格升华，可以赞天地之化育，与天地同参。人从好的方面发展是如此，若从坏的方面发展，则如《书经》所说：“天作孽犹可违，自作孽不可逭。”也是注重自业的势力，认为人生进步的关键，完全在乎自己。不过佛教亦说“定业可转”，其尊重自力，更有过于孔子的。

《孔子家语》说：“哀公问于孔子曰：国家之存亡祸福，信有天命，非为人也。孔子对曰：存亡祸福，皆己而已，天灾地妖，不能加也。公曰：善！吾子之言，岂有其事乎？孔子曰：昔者殷王帝辛之世，有雀生大鸟于城隅焉，占之者曰：凡小生大，则国家必王而名必昌。于是帝辛介雀之德，不修国政，亢暴无极，朝臣莫救，外寇乃至，殷以亡。此即以己逆天时，诡福反为祸者也。又其先世殷王太戊之时，道缺法圯，以致天孽，桑谷于朝，七日大拱，占之者曰：桑谷野木而不合生朝，意者国亡乎？太戊恐骇，侧身修行，思先王之政，明养民之道，三年之后，远方慕义重绎至者十有六国。此即以己逆天时，转祸为福者也。故天灾地妖，所以傲人主者；寤梦傲人臣者也。灾妖不胜善政，寤梦不胜善行，能如此者，至治之极也，唯明王达此！”这一段故事，说明了孔子不信天命，是反宿作的命运者，也不是一个寤梦求之的尊神论者，而是一个自力主义论者，唯有自力不但可以胜人，亦可以胜天呢。

佛法尚感应道交，本是自他二力，可以互彻，《二十唯识论》所谓：“辗转增上力，二识成决定。”惟虽言二力，而尤以自力为重，无自力为主而感，则他力为助而应亦无从应起，此亦以自作之业有别，所招果报亦异。如《那先比丘经》云：“弥兰王问那先：世间之人头面目身体支皆完具，然有长命者短命者，有多病者少病者，有贫者有富者，有端正者丑恶者，有人所信者所疑者，有明者有暗者，何以故有斯不同也？那先言：譬诸树木之生果，有酢者、苦者、辛者、甜者，此等树木何故有不同者也？王曰：其不同者，本栽各异也。那先言：人之所作，各异不同，故有长命短命，有多病少病，有富贫贵贱，有端正丑恶，有明有暗。佛谓：豪富、贫贱、好丑，宿命之所作，善恶随自形而得之。”此亦以自己过去所做的善恶业力不同，影响今生得报的媿妍、智愚、贫富、贵贱不同，而好恶的关键，还是完全在于自己。自己业力决定自己，虽佛力亦难以改变，非佛不欲救苦救难也。如《心地观经》云：“时有五百长者问佛言：佛常利益众生，何故世间众生多不见佛，受诸苦恼？佛告五百长者：譬喻日光虽普照世界，盲者皆不见其光明。”日光普照，盲人不见，过在自业障隔，不在日光有意不照。故知人生一切现象的逆顺美丑，皆由自力而成，皆以自力而改造为转移。自力重要如此，我们应如何谨慎自力，而创造自己呢！

（两文均选自竺摩，《佛教与人生的关系》，《篆香画室文集》，槟城：三慧讲堂印经会 2003。）

附 传

圆行法师（1911-1989），俗姓叶，名素广，广东顺德人，1911年8月1日生。1918年入学当地私塾，1925年于广东遂溪县东华寺礼印真和尚出家，后考入闽南佛学院。1927年3月，随着国民革命军推进各地，河南佛教遭冯玉祥极大摧残，南方各省占寺侵夺庙产现象也极为普遍。福建厦门南普陀寺僧众深感恐慌，因常惺法师的推荐，一致公举太虚为该寺住持，兼闽南佛学院院长。太虚集中精力办院务，并亲自为师生讲《行为学与唯根论及唯身论》。所谓唯根论，意出《楞严经》；唯身论即指梁代范缜的神灭论。太虚认为西

方行为主义心理学与佛教禅法有很多近似之处，但行为主义对许多问题还没有说到点子上。他在闽院讲这些是要求一代新僧都来关注现代科技文化的发展，强调佛学必须对此作出适当的响应，这对佛教的未来至关重要。同年9月，太虚在闽院主持了新学年的开学典礼。随后，又为师生讲《救僧运动》。圆行法师当时在院学习，太虚讲的这些对他影响至深。他善于以禅法令徒众“启发了人生的目标，教导了他们安身立命之道”。^①圆行1929年于闽院毕业，并先后至YING KONG佛学院、广州佛学院任教，对广东佛教教育事业有所贡献。1932年，在广东罗浮山华首台曹洞宗接法于本齐大和尚，为“曹洞宗罗浮山华首台第十四代祖”，曹洞正宗第四十一世，传布禅法。后在港、澳两地先后闭关20余年，1960年在香港北角建“准提阁”，亦名“宗园道场”，并任香港大屿山莲池寺第二任住持，在香港佛门有“准提王”之称。1976年，获周智证为首之徒众尊崇，并继承太虚“人乘正法论”宗旨与当年在汉口创立佛教正信会的做法，在澳大利亚创建了“世界佛教正信协会”，并在马来西亚、中国香港等地陆续建立了分会，恭行实践。圆行于1989年圆寂。遗嘱以所有个人资产捐赠给香港大学佛学研究中心，为佛教教育与研究之用。

陈静涛（1887-1967），字静庵，法名慧涛，广东南海人，太虚在港俗家弟子中的代表。早在清宣统二年（1910）他即追随太虚、栖云两法师组织广东僧教育会。同年在广州白云山双溪寺皈依佛门，礼太虚为师。1928年，发起组织香港佛教会，任“永远会董”兼财务主任。1934年积极联络中国港、澳地区及新加坡、马来亚（今马来西亚）信众，协助虚云法师重建广东韶关六祖道场南华寺。1945年日本向盟军投降，陈静涛带头以佛教徒身份向港英当局要求发回佛教产业，倡办弘法事业。1946年创办中华佛教义学，后改名“佛教中华学校”，开香港佛教办社会教育风气之先。1947年太虚圆寂，陈静涛在港举办了规模较大的悼念活动，全力资助《太虚大师全书》的编印发行。此后尽管年迈，继续热心参与香港佛教联合会的组建和护法弘法活动，以及兴办社会公益事业。

^① 岑愿展：《粉身碎骨未足酬，一句了然超百亿：先师圆行法师往生二十周年纪念》，《香港佛教》第593期。