

竺摩法師與澳門

何建明*

竺摩法師與太虛大師對澳門的影響－竺摩法師與弘一法師的澳門因緣－抗戰時期竺摩法師的人間佛教思想－竺摩法師與澳門佛學社－竺摩法師與《無盡燈》雜誌在澳門的創辦

竺摩法師與太虛大師對澳門的影響

竺摩法師與太虛大師的因緣

太虛大師是一位在近代中國佛教界深受尊敬的高僧大德。他是近代中國佛教界高舉革新大旗的著名佛教領袖，為近代中國佛教從傳統形態走向現代形態，作出了其他人無法替代的歷史性貢獻。由於他的佛教革新思想和革新活動富有時代氣息，因而太虛大師得到了廣大有知識文化的青年寺僧和在家居士的熱烈擁護。太虛大師還是一位卓有成就的佛教文化教育家和宣傳理論家，他所創辦的著名的武昌佛學院、閩南佛學院、漢藏教理院等，以及後來由他主持或受其影響的全國各地許多佛教文化教育機構，為中國現代佛教文化的振興和發展，培養了大批優秀的僧俗人材。他所創辦和主編的《海潮音》月刊等許多現代佛教文化報刊，對於現代中國佛教的教制、教理、教產的革新和佛教文化的發展，發揮了極其重要的作用。⁽¹⁾ 竺摩法師與太虛大師的因緣，最早可以追溯到太虛大師的弟子芝峰法師那裡。正是通過芝峰法師，竺摩法師得到到閩南佛學院親近太虛大師，後來有幸成為太虛大師的得意弟子之一。

芝峰法師與竺摩法師同為浙江溫州人，1901年出生，十四歲於本鄉護國寺剃度出家，1917年於寧

波觀宗寺受具足戒，後留諦閑主持的觀宗寺“觀宗研究社”就學；1920年畢業後回溫州任頭陀寺侍者，後陞任衣鉢、知客師。他好學精進，接受新知，嚮往太虛大師領導的佛教革新運動。1923年，太虛大師在武漢弘法期間，指導漢口佛教正信會開辦佛學講習所，兼收在家佛學愛好者和出家青年學僧。芝峰聞訊後報名到漢口佛教講習所學習。芝峰法師來武漢後，得知太虛大師已在武昌開辦新式武昌佛學院，因此他在講習所學習不久，就轉入武昌佛學院，插入武昌佛學院第一屆的二年級入讀，與法尊法師等同學。芝峰法師天資聰穎，刻苦好學，能言善辯，詩文俱佳，頗得太虛大師肯定。後來，太虛大師到廬山參加第一屆世界佛教會議及到泰州光孝寺講經，皆邀芝峰隨侍，並作文字記錄，深得太虛大師賞識。後來，太虛大師的不少演講整理稿，都是出自於他的手筆。武院畢業後，芝峰法師回溫州弘法，繼承太虛大師精神，在當地辦僧伽教育，大力培養青年僧材，頗有成績。1927年，應太虛大師之召，芝峰法師到廈門南普陀寺協助大醒法師整理院務，負責教務工作。由於大醒和芝峰共同努力，閩南佛學院在海內外聲譽日著，成為繼武昌佛學院之後，太虛大師領導的佛教革新運動的另一個著名的大本營。特別是1928年大醒法師和芝峰

*何建明，哲學博士，中國人民大學佛教與宗教學理論研究所教授。



太虛大師肖像
(檳城三慧講堂提供)

法師在閩院創辦現代僧伽社、出版《現代僧伽》雜誌後，《現代僧伽》及其後來改名的《現代佛教》雜誌，成為當時痛陳佛教積弊和流弊，宣導革新適應時代的重要陣地，在海內外具有重要影響。⁽²⁾正是這位太虛佛教革新運動的驍將芝峰法師，引導竺摩法師走上了太虛大師領導的佛教革新之路。

芝峰法師與竺摩法師的師父白雲上人是同門師兄弟。1925年，芝峰法師從武昌佛學院畢業後來到溫州永嘉的普覺寺閉關修行，竺摩法師就在這個時候，受白雲上人的委派任師叔芝峰法師的護關侍者。由於竺摩年少穎悟，叔侄二人相交莫逆。芝峰法師給竺摩教讀古文詩詞、始終心要及永嘉證道歌等，使竺摩大受教益。諦閑長老開辦的寧波觀宗寺“觀宗弘法研究社”是當時江浙地區最有名的弘教道場和教育機構。1927年，年僅十五歲的竺摩被白雲上人送至觀宗寺參學，親侍觀宗寺根慧方丈，頗受器重。次年，適諦閑長老七旬大壽在觀宗寺開壇傳戒，竺摩也因緣受具，後轉入弘法社聽經，先後接受諦閑法門兩將——靜權法師和寶靜法師傳授天臺教觀。在弘法學社，他就表現了過人的聰明才智，因“習複講小座”突出而獲“小法師”雅號。但是，這個時期的竺摩，祇是一位充滿舊叢林思想的年輕學僧，對於當時影響甚巨的太虛大師領導的佛教革新運動及追隨太虛大師弘揚現代佛教革新思想的新僧，雖耳有所聞，但並沒有親身體會，何況與太虛大師主持的閩南佛學院如同水火的觀宗寺弘法學社，在管理學僧方面格外嚴格。

但是，正如閩院的不少學僧來自觀宗寺弘法學社一樣，這一命運也在三年後突然降臨到竺摩身上。1930年夏，太虛大師主持的廈門閩南佛學院放暑假，教務主任芝峰法師赴蘇州定光寺講經後途經四明，特至觀宗寺看望諦老，恰遇小師侄竺摩於觀宗寺弘法社就讀。此時的芝峰法師雖然對諦閑長老和觀宗寺弘法學社有尊敬之情，但他更傾心於太虛大師的新僧教育理念，走佛教傳統的革新之路。因此，他勸竺摩離開弘法學社，到閩南佛學院就讀，以親近太虛大師。正如竺摩法師後來所說：

因諦老過去在溫州首剎頭陀寺講經，他曾代座；可是他是武昌佛學院出身，現在廈門辦新學院，又辦《現代僧伽》，主張改革佛教，作風已有不同，見面寒暄一番出來，就叫我向主講寶公法師告假，從此我就離開觀宗學社轉到閩院去了。⁽³⁾

這就是他所謂的“由舊叢林到新學院”。這一轉變，不僅是學習場所的改變，更是他弘法願心的改變。由是，竺摩隨芝峰法師來到閩南佛學院，與心道、燈霞、東初、印順、智嚴、大訥、靜嚴、德潛、普欽、又信等人同學。⁽⁴⁾後來這批學僧成為太虛大師門弟子中弘法海內外的法門龍象。

竺摩入閩南佛學院後，學業大長，多次投稿於《現代僧伽》雜誌，融入新僧行列。1932年春，閩院院長太虛大師回院講學，曾舉行甲乙兩班同學會試，放榜時，竺摩名列第一。太虛大師在閩講演〈佛教的教史教法和今後建設〉，各位同學隨堂筆記，竺摩所記之講演錄入選為正式稿，太虛大師極為欣賞，並讓事務主任大醒法師和教務主任芝峰法師轉來親筆訓勉之言：

守志思法筆雅，為少年之秀，若能習禪，廣培福壽，則前途不可限量。⁽⁵⁾

是年冬，竺摩從閩南佛學院畢業。竺摩因受太虛大師器重，受命隨侍大師赴廣東潮汕講演做記錄。這次太虛大師南國之行，始於1932年農曆十二月九日，十七日結束。竺摩回閩院後撰有〈太虛大師潮汕弘法一週記〉，並發表於《海潮音》雜誌第十四卷第一號上。在文章的開頭，竺摩法師對太虛大師此行感激地說：

大矣哉！太虛大師也！學窮三藏，名滿四洲，而德高道重，尤為聞者心歸，見者膜拜。大師悲願心切，年來弘法利生，應赴法會，或未稍輟，讀其〈終南遊〉“去秋西入蜀，今秋西入秦，

入蜀曾踐峨眉雪，入秦欲塞終南雲。”——可以推想一般矣。

特因大師赴潮汕前，曾經在廈訂定在南普陀、廈大等處講學日期，故時間短促，雖經潮汕各界人士之殷勤懇留，而弘化一週即返廈。但在一週中備受潮汕各界人士之熱烈歡迎的盛況，禿筆一枝，實難以形容，若非大師智慧福德，焉克臻此！而勝會難逢，良緣不易，予既隨大師得以參預如此殊勝莊嚴之法會，故慶倖之餘，歸而濡筆誌其梗概。(6)

隨侍太虛大師回廈門閩南佛學院後不久，太虛大師命芝峰法師到武漢的武昌佛學院任主講，並主編《海潮音》雜誌，兼任世界佛學苑編譯處主任。竺摩法師亦隨行赴武院任芝峰之助理，兼任武昌佛學院研究員暨世界佛學苑圖書館編譯員。在此期間，他先後有譯作日人松本文三郎的〈六祖壇經書誌學的研究〉（刊於《現代佛教》）⁽⁷⁾、日人井上秀天的〈蘇東坡的佛教思想〉、宇井百壽的〈無著的學說〉（刊於《海潮音》）⁽⁸⁾等作品，還在武昌佛學院講演“唯識學上之種子義”⁽⁹⁾。這是竺摩法師從事學術研究與弘法工作的第一個重要時期。應該說，自從進入閩南佛學院學習以後，在太虛大師和芝峰法師等的指導下，竺摩學業精進，開始在《海潮音》等刊物上發表佛教研究論文，此後他不斷有著譯作品在《海潮音》等較有影響的佛教文化刊物上發表，成為當時頗有影響的一位青年僧伽人材。⁽¹⁰⁾

1934年，芝峰法師辭去在武昌佛學院和《海潮音》的任職，到寧波白湖金僊寺辦白湖講舍，竺摩法師一同前往協理教務工作。他還利用這次機會回鄉省親。與親人一別十年，也是在這一年，白雲上人邀請太虛大師到寧波靜宗寺講演《金剛經》，講到半部，因事不得不提前離開赴滬，特請式昌法師和竺摩法師代講圓滿。這也是竺摩法師第一次受太虛大師之託代為講經。

也是在1934年的夏天，太虛大師應源龍長老的邀請，在寧波的阿育王寺宣講《藥師佛本願經》，竭力發揮佛法對現實社會人生的積極指導意義。太虛

大師特別叮囑竺摩法師筆受講義。竺摩法師曾“以力難勝任卻之”，太虛大師沒有答應，仍由竺摩法師筆錄整理，這就是後來收入《太虛大師全書》的《藥師本願經講記》。竺摩法師專門為此《講記》的出版撰寫了校後記，並記述當時的情形。他說：

大師得無礙辯，妙義重重，瀉如懸河，黽勉作記，掛一漏萬，深自畏懼！既付佛局印成，復經余重校一過，更正不少。間有數處字句存疑者，恐係謄者之誤。因大師飛錫他處，不便諮詢，然亦無關大體也。本經註疏，自唐迄清，不下十數家，或存或亡，鮮人顧問。今年佛局何子培氏，曾集各家註疏要義，作成旁解；今復得大師闡其精微，妙義翻新；一可讀誦，一可參閱，堪稱雙璧！吾知是二書行世，藥師法門必家喻戶曉，由衰替轉趨弘盛焉！——竺摩，廿三年中秋日，校後跋於慈谿金僊寺白湖講舍。⁽¹¹⁾

由於有了上次隨侍太虛大師赴潮汕弘法的良好印象，1936年11月，太虛大師應邀赴香港弘法，特飛函寧波，再次命竺摩法師隨侍為記錄。太虛大師此次香港之行，受到閩南和粵港澳地區佛門內外善信及有識之士的熱烈歡迎。竺摩法師也因此結識粵港澳佛教善信及有識之士。⁽¹²⁾

正是這次隨侍太虛大師，竺摩得以與悅西、通一、雲海和法舫諸同學，在太虛大師座下重受菩薩戒，成為太虛大師的戒弟子。⁽¹³⁾這次隨侍太虛大師兩個月，並在粵港地區弘法，還受大師之命在上海佛學會獨立講演佛法，對於竺摩法師來說，無疑是一次既親近太虛大師，又廣結善緣、鍛煉弘法能力的重要機緣，並為他後來到港澳及東南亞地區弘揚太虛大師的人間佛教奠定了堅實的基礎。

抗戰時期竺摩法師弘法 港澳善信與太虛大師的支持

竺摩法師雖然在抗日戰爭前曾兩次隨侍太虛大師來粵港澳弘法，並與粵港澳地區的佛教善信結下

了難得的因緣，但是，他抗戰後真正到南粵弘法，以至於成為太虛大師人間佛教思想在港澳地區乃至東南亞地區傳播與弘揚的主要法將之一，卻是他始料所未及的。

1937年春，竺摩法師從寧波白湖講舍移錫四明延慶寺，補習英文，準備秋後赴日本留學。可是，他並沒有等來他所期待的赴日留學的夢想，卻遇上了日本帝國主義發動的“七·七”蘆溝橋事變。他不得不全部放棄留日的夢想，與閩南佛學院的同學暮笏、化莊等，積極參加了白湖地區慈北抗戰後援會的宣傳工作。不久，由於全國許多沒有設防的城市都遭到日本侵略者的嚴重威嚇，人們隨時都有可能遭受飛機的轟炸，竺摩法師就與暮笏和化莊等一起放下一切，離開浙江來到武漢，準備參加當時已經轉移到武漢的僧侶救護隊。當他們三人行步到江西南昌時，正趕上敵機來襲警報，慌亂之中誤入機場，險些喪命。後來他們總算輾轉到達武漢，找到了僧侶救護隊隊長宏明法師，被聘為救護隊幹事，並遇到老同學萬弟法師。萬弟法師正擔任救護隊分隊長。他們隨後開赴隴海鐵路前線救護傷兵，結果被逃難的傷兵和難民衝散，萬弟法師去了西安，竺摩法師剛好碰到民族大學的宣傳隊，便加入其中。後來，他又歷盡千辛到了鄭州，從鄭州乘火車回到武漢，見到了武昌佛學院的老同學葦舫等法師，這時已經是抗戰的第二年了。

在武漢，竺摩法師寄住在武昌佛學院。當時，武漢三鎮岌岌可危，顯然也不是久留之地。然而，全國的危急形勢，使竺摩法師產生強烈的救國救教情懷：

近來更因高唱東亞和平，高唱親善提攜的鄰邦，暴露其帝國主義的猙獰面目，引用其慘無人道的掠奪手腕，強佔我領土，殘殺我同胞，種種刺激如短刀般刺入我的腦袋，我的心在跳躍，我的血在沸騰，熱烈的感情壓制我的一切，於是我就想在中國為和平奮鬥而抗戰的時期中，去過一種比較有意義的生活，與大乘佛教的精神既不相背，同時亦盡個人救國比較切於實際的一份天

職。就在這個前提下，我和老同學們去參加過民大受訓，為時雖暫，而對於學校的教育方法，集體組織等等，亦不無小小的認識和心得，同時經歷了種種的艱險和危難，血的經驗與教訓，在個人的生命史上的確也是有錢買不到的一頁。(14)

他贊賞西安的民族大學，“是在全國一致團結堅決持久抗戰的情勢下，以一個簇新的姿態出現在學校”。他認為，民族大學之所以能夠在抗戰時期表現出新姿態，就因為他們具有良好的組織教育和自我教育。他特別強調，中國之所以會遭受到日本帝國主義的侵略，是因為我們積弱難返，不能自我檢討、自強不息。而佛教的教育，可以說就是完全的自我教育。大乘佛教的自我教育，就是通過集體生活，遵守律儀，克服一切不良惡習，積極投身於救國救教的行列。他說：

自我教育，重在提高自我人格，畢竟是一種有價值的教育；尤其在這國難危急，生死存亡之秋，本“國家興亡，匹夫有責”之義，大家應該自動地實行自我教育，來檢點自我，改正自我，克服自我一切不良的惡習，覺醒起來，為捍護國土完整，為保障人民生命，乃至為爭取世界和平，我們大家應該在自我教育的原則下，來“各盡所能”地共同負起救國救民的天職。而我們佛教徒，對這種天職，更是義不容辭。所謂“皮之不存，毛將焉附”，假若國家亡了，佛教落於非人軍閥之手，縱令不亡，也等於名存實亡了。尤其在這大時代轉變的大潮流中，我們每個佛教徒，應要把自我訓練好，把自我教育好，以備隨時可以應付時代洪潮，隨機可以奮發圖強。能夠做到這樣，抗戰的前途一定光明，無疑的佛教的復興自然也會跟踵民族復興的轉機而強盛起來。(15)

竺摩法師提倡自我教育以促進救亡圖存，更是直接針對佛教界、特別是僧眾界的現狀而發的。他覺得，自我教育本是佛教教育的主體，可是多少年來，我們的佛教內部喪失了這種遵守律儀、集體生

華南覺音 創刊號

民國二十七年九月出版

太虛大師所題《華南覺音》創刊號（1938年9月）刊名

覺音 葉恭綽題

葉恭綽所題《覺音》第十五期（1940年7月）刊名

先音 高劍父題

高劍父所題《覺音》第二十三期（1941年4月）刊名

活的自我教育方式，“現在的一般叢林裡還保守着誦戒傳戒的儀式，但這祇是儀式而已，起不了實際的作用，所以真正的佛徒，應該把過去自我教育的精神恢復起來”。⁽¹⁶⁾

他贊賞著名愛國民主人士李公樸先生在當時痛斥中國社會流行的“膨脹病”，特別是“中產階級的一些幹部人員，不明廉恥，無責任心”的現象，認為：

現在要剷除這種積弊，彌補這種缺陷，就非加緊來實施自我教育不可！唯有自我教育，才能挽救這種危機；唯有自我教育，才能健全幹部人員；亦唯有自我教育，中國為人類和平而奮鬥，為民族生存而抗戰的前途，才有保障；因為自我教育，完全是一種個人反省，或民族反省的覺悟的教育喲！⁽¹⁷⁾

他進而針對佛教界內部的廣大僧眾的現狀，認為中國佛教界祇有恢復佛教的教育和律儀，加強自我教育，才能真正復興中國的佛教。他大聲疾呼：

至於我們佛教徒，目前患的不但是膨脹病，簡直遍身都是病了；所以更應本着佛陀的教育和律儀，來實行自我教育，來管理自我，來修正自我，使每分子都強健起來，整個佛教的前途才有光明的一日！⁽¹⁸⁾

很顯然，竺摩法師非常自覺地將救國與救教有機地統一起來。推行佛教的自我教育，不僅有利於提高國民的素質和愛國熱情與責任感，也有利於繼承和發揚佛教的優良傳統，使廣大佛教徒真正自覺地投身到救亡圖存的歷史洪流之中。

在武昌佛學院停留期間，竺摩法師接到了正受太虛大師之委託主持重慶漢藏教理院工作的同門師友法尊法師和法舫法師從重慶寄來的聘書，邀請他到漢藏教理院任教。畢竟當時時局緊張，他決定與慧雲法師（即後來的林子青居士）搭粵漢火車南下廣州。可是，一到廣州，又遇上敵機不時的轟炸，他

們急趨香港。到達香港的次日，廣州淪陷，哀鴻遍野，香港縑素大德筏可、海仁、靄亭、劉德譜、陳靜濤、王學仁等，在菩提場發起成立佛教救濟難民會，竺摩法師應邀參加了救濟難民會，並與墨禪法師、葦庵法師一起被推選為委員並駐會辦事，還負責將戰地情形寫稿投入《大公報》和《宇宙風月刊》。因為這一機緣，他得以結交當時一些香港文藝界的名流，如蕭乾、陶亢德、葉靈鳳、許地山、周揚、蕭軍、蕭紅和田間等，並時相唱和。

竺摩法師到香港不久，便積極投身於抗日戰爭宣傳的行列。他雖然有幸逃離了淪陷區，然而，他並沒有忘記弘揚人間佛教的歷史責任。此正如他自己所說：

無情的戰火，隨着暴虐的魔軍彌漫了大江南北，不但無辜的平民受其摧殘，即無辜的教育文化機關亦被毀滅殆盡了！就是我們佛教徒與佛教教育的文化學院，受其屠殺蹂躪和毀滅，亦未能例外，揚州的口祿寺，杭州的淨慈寺等等，好多僧眾被槍決了。上海的龍華，廈門的閩南，鎮江的竹林、焦山等等的寺院和佛教文化機關亦被炸壞了；就是內地未毀壞的佛學院，也因戰時的影響，停閉的停閉，離散的離散，剩下來的已寥寥無幾。我們是佛教徒，和平的真理叫我們與世無爭，但既被惡魔侵擾，我們忍無可忍，亦非起來與之抗爭不可；所以在今日的我們，除在前線赴湯蹈火救護眾生或犧牲殺賊的外，在後方的亦須秉着智慧的利劍用真理來擊傷敵人的精神，這就在文字的宣傳了。⁽¹⁹⁾

當聽到華南佛教界將要出版《華南覺音》的消息時，竺摩法師格外興奮，感覺這是佛教界“一線的曙光”，佛教界應當利用這個良好的陣地，大力開展救國救教的思想宣傳。他自覺弘揚太虛大師“仰止唯佛陀，完成在人格；人成佛即成，是名真現實”的人間佛教思想，呼籲“今日的佛徒，應學小乘的利己道德作根本，更學大乘的精神為方便，尤其是專注這種精神的伸展，使之深入社會”⁽²⁰⁾。他覺得

佛教對於現實社會的意義，一方面應當改變過去的那種宣傳方法，即偏重於契理而不注重契機的方法，脫離了現實的社會關懷，將佛教神秘化了，人們對佛教有“虛無渺茫”之感，使佛教變得老年化，缺乏青年活潑的氣象；另一方面，應當繼承太虛大師弘揚佛陀拯世救民的精神，使佛教深入到人群中去，建設青年的佛教，所以他說：

釋迦牟尼佛生長於當時的印度，因看不慣印度四姓階級的森嚴，人民的不自由與不平等，想剷除這階級森嚴的壁壘，想把處於不得自由平等、飽受壓迫和痛苦的人民解救出來，乃毅然犧牲王位，去從刻苦做起，結果掘發了自由平等的學說，拔濟眾生於水深火熱，這種精神是何等的偉大啊！我們生在今世而學佛，應該學佛的這種精神，才有價值！可是一檢過去中國佛教徒的行動，大都關起大門自顧自，沒有將這種精神傳運到門外去，使社會人士有認識的機會，於是便和佛教發生一層隔膜：如果不打破隔膜，一般社會就永遠與佛教徒脫了節，便見不到佛教的真精神與真面目了。所以現在學了佛的人，不論男的或女的，懂得了這種情形，不要跟着老人家們固步自封，應該自己設法深入人群中去表現學佛的精神！

復興民族的生命線，繫於青年人；復興佛教的生命線，繫於青年僧；今日的民族青年，也應起來建設青年的佛教！（21）

《華南覺音》原是香港佛教界在港創辦的一家佛教文化刊物，後改名為《覺音》，在港澳地區佛教界和文化界有很大的影響，實際上也是港澳佛教文化界最具影響力的刊物。該刊第七期編輯出版了太虛大師五十紀念專刊，特別邀請竺摩法師主持。這一方面可以看出港澳佛教界和文化界對太虛大師之尊崇及太虛大師人間佛教思想在港澳地區具有相當的影響，也從另一方面反映了港澳的佛教界和文化界比較認同竺摩法師為最能代表當時太虛大師在港澳弘法的主將。

正是在這期《太虛大師五秩紀念專刊》中，竺摩法師發表了〈太虛大師的融貫思想〉一文，強調太虛大師是繼法顯、玄奘之後中國佛教史上開闢新局面的偉大人物。他說：

研究西洋哲學史的人說，西洋出了亞力斯多德和康得，使哲學史上增加不少的光彩。我們現在研究中國佛教史也可以這樣說，中國出了法顯玄奘兩公，使佛教史上塗着不可磨滅的光輝；而近今出了太虛大師，又使佛教史上開闢了新局面。這是就歷史的偉大性說，大師在近今佛教建設及宣化的豐功偉績，是不讓顯獎兩公專美於前；而就教理方面的精深圓解，則自盛唐以後，又堪與永明藕益兩大師比擬有裕了。蓋中國佛教在盛唐之世，十宗競彩，自武宗破法，經五季之亂，獅弦絕響，圓音久寂，唯有宋永明大師出，融激

▷太虛大師於《覺音》第十五期（1940年7月7日出版）發表的〈佛教與國際反侵略〉全文

種種取締之主因，據佛教訪問團團員訪其佛教僧王與外交部宣傳部長等之所知，固皆力辯暹羅絕不排華，並希望由同一信恐佛教而解除中暹誤會，增進中暹感情，冀中國勝利而使無所仰怖於XX的○○○○，同時中國復尊重暹羅自主獨立，則暹羅固將立刻成為中國之好友也，由此可知暹羅亦與各佛教民族同

站在一個反侵略陣線上。
中國——包括蒙藏及南洋華僑——朝鮮越南緬甸錫蘭暹羅印度等佛教國際——只除日本——已由佛教訪問團，結識一致同情中國抵抗○○○○，的反侵略陣線上，因此佛教國際遂成了國際反侵略中廣大堅強的一環。

佛教與國際反侵略

太虛

佛教的版圖比古來已少得多了，印度雖爲佛教發源地，而且曾盛行過一千多載，但近千餘年來，由衰落而滅亡，僅存混合在婆羅門重化的印度教，純粹佛教只有孟加拉省毗連緬甸的一角，而所餘古佛蹟殘存遺址，近年雖漸有錫蘭華藏僧所建的佛寺，畧具重興趨勢，猶說不上是佛教徒的國家，唯印度教徒以佛教爲印度之一部份，對於佛教已不歧視，印度教徒佔印度人數五分之四，由此我們中國的佛教也可由印度教而聯合印度五分之四的人民了。

此外如阿富汗、馬來亞、英荷屬東印度以及我國的新疆等，以前都是佛教的區域，但現今此各地的土著早被改奉回教了，惟馬來亞數百萬的華僑，信佛居十之五六，所以近來已有僧尼大小寺庵五六百所，加以錫蘭緬甸暹羅人在馬來亞之佛教，其勢亦幾與土人的回教相埒，但仍不能算爲佛教區。

所以真正可列爲佛教區的，則有中國及所屬蒙藏與日本，朝鮮，安南，尼泊爾，暹羅，緬甸，錫蘭，尤以錫蘭緬甸暹羅爲純粹且普遍的佛教國家。

佛教訪問團這次出去訪問的，便是緬甸、錫蘭、暹羅和印度，但經過馬來亞和越南，也順便訪問了一番。

日本的日蓮宗訓練了數十個僧徒，穿着南方佛教（緬甸、錫蘭）的「貨布僧服」，能說英語，或緬甸語，錫蘭語，印度語，暹羅語，散布仰光，加爾各答，哥倫布等處，七七以來，作「中國已赤化或耶教化，佛教已被滅。日本爲保護佛教及東方文化，向中國作神聖的戰爭，所以凡信佛的國民都應與日本站在一條戰線上以對付中國，並且中國是不消三月半年便可被日本征服

的」宣傳。起初緬甸、暹羅都有一部分佛教徒受他麻醉，但印度人在太戈爾、尼赫魯等領導下，開頭就認清XX的XX，提倡抵制日貨，捐助中國以醫藥等而同情中國了。緬甸亦因中國的英勇抗戰而認識XX征服中國的不可能了。

佛教訪問團訪問到的，爲緬甸，印度，錫蘭，馬來亞，越南，而暹羅亦曾有團員訪及，所到各處，都將「XX誣中國已無佛教」的惡宣傳粉碎了，並且以本團能出爲國際宣傳的事實，証明了中國的佛教，近年有更加發達興盛的趨勢。又爲緬甸、錫蘭、馬來亞、越南等處，引起其對於中國佛教研究的興趣及非常的好感。由此連類而及，說明XX純是違反佛教的侵略性，與中國純爲求國家民族自主獨立及人類正義和平之抵抗侵略的反侵略性，爲國家民族自主獨立而抵抗侵略，乃南洋各佛教民族及印度民族的共同要求。中國的抗戰，不啻是爲各佛教民族的共同要求而抗戰，設非中國抗戰勝利，則各佛教民族皆將受XX侵略而無獨立自主之日！所以中國勝利即無異各佛教民族的共同勝利，因此喚起了佛教國際共同的反侵略熱情，無不希望中國的早獲勝利，緬甸、錫蘭等咸以未能有何幫助中國的實力爲憾事，爭以言論鼓吹及精神祈禱，以求中國抵抗侵略的速獲成功。

暹羅對於華緬的表面動作及一年來外間種種排斥中國的誤傳，其實暹羅畏懼XX而不得不示與親近，因之取締華僑在暹羅國內XX行動，蓋皆出於不得已之趨勢，其爲統制貿易商業及使「暹羅華僑」變成暹羅國民，以自增強其國勢，乃爲對於

各宗，慧解獨具；而明季藕益大師承其遺緒，思想圓融，亦能高出於時；及今太虛大師應運而生，力唱八宗平等之說，引經據典，論理透闢，於前人尤覺過之而無不及。(22)

他認為，太虛大師的融貫思想主要體現在兩個方面，其一是宗乘的融貫，即重在教理的融貫；其二是文系的融貫，即根據教史的發展將世界各種語文的佛教融貫一起而建立所謂世界的佛教體系。太虛大師對佛法的分宗立派有自己的認識，無論是小乘佛教、大乘佛教，還是密乘佛教，也無論是三論宗、法相宗、華嚴宗，還是天臺宗、禪宗、淨土宗、密宗、律宗，都是可以融貫的。他以法性宗慧宗攝三論、法相唯識宗攝唯識、以真如淨德宗攝禪、臺、嚴、淨、密，並將律宗攝入法相唯識和真如淨德二宗。竺摩認為，這樣的歸攝，雖然此前窺基大師曾略示其義，但是“沒有像大師這樣用以判一切教，攝一切法。因大師認為在整個佛教的根源中，其所以有種種宗派的支流，皆是‘古德以自悟之心得，教化適應時機而建立’。大師抓住了這個核心，所以他能捭闔宇宙，獨步乾坤，把全部佛法，一肩承擔，‘不為專承一派的徒裔’，像智能狹小的人那樣局於一隅，固步自封，不能窺徹整個佛法”(23)。他還指出：

雖然，各宗的殊勝和平等，這種說法在古德的著疏中也不是完全沒有的，不過那祇是東鱗西爪，吉光片羽，像大師這種用科學的方法來分析和綜合，熔冶於一爐，在中國不能不說是空前的了。但大師雖然圓解八宗，可是在弘揚上卻推許慈恩所宗的唯識學，這也就是所謂“教化適應時機而建立”的意味。(24)

竺摩法師特別推崇太虛大師文系融貫思想所追求的世界佛教體系的建立，認為這是太虛大師推動佛教國際化的一個重要的貢獻。因為，近代以來的科學化時代，佛教如果沒有世界性的理論，卻因各民族各宗派不同文字語言的隔膜和偏執，反而會阻

礙佛教的發展。因此，太虛大師認為，佛教的各派如果不謀求融會貫通，就無法使無國際性的佛教變成適應時代需要的國際性的佛教，何況各派各文系的佛教都各有所長，正可以相互取長補短，以促進世界佛教的建立。竺摩法師認為：

欲融貫各文系的佛教使之成為世界佛教，不特在文字典籍上需要交換，在思想上也非要溝通不可了。為了這種世界佛教理想的實現，大師在十年前就派學僧赴康藏留學；後來，又有錫蘭、暹羅、日本等留學團的出國。在今日，“世界佛教”已組成一種雛型，相信在此時代潮流的趨勢上，在文化思想的激進中，這種理想將來是不難實現的。(25)

不僅如此，竺摩法師還高度評價太虛大師敏銳地注意到歐美文系佛教的發展。太虛大師為了促進佛教的世界化或世界佛教的建立，曾於1928-1929年赴歐美各地遊歷弘化，與歐美各宗教、特別是基督教和天主教界進行對話和交流，並應邀在各地進行演講，主張新的佛學，應當是科學的佛學、實證的佛學、人生的佛學和世界的佛學。正如竺摩法師所說：

大師想把全部佛法在現實世界中活用起來，所以懷抱這種絕大的宏願，不但把各宗各派的佛學融會成整個的佛學，並曾努力將中國的學說和西洋新舊的學說拉到佛學上來而建立其世界新佛學的王國。看他在世之時，對古今中外的各種新舊學說，莫不網羅評述，綽有裕餘，就可知道他老人家深長雄厚的悲願和魄力了。(26)

從以上竺摩法師在港澳所闡揚的太虛大師的融貫思想來看，他是深深地理解和把握了太虛大師的人間佛教思想特質及其偉大弘願的。這不僅是太虛大師為之奮鬥的弘願，也是他的門弟竺摩法師為之奮鬥的弘願。其時，竺摩法師來到了港澳地區，正是為實現這一弘願獲得了一個難得的發揮平臺。

《覺音》雜誌出版了十一期後，從第十二期起港澳佛教同仁公推竺摩法師主持編輯和出版事務，並得到了太虛大師和海內外同門師友的大力支持與幫助。從此，竺摩法師就開始了他數十年在港澳地區弘揚太虛大師人間佛教思想的歷程。

由於竺摩法師此前在粵港地區有一定的影響，加上他受太虛大師之影響，並在武昌佛學院、寧波白湖講舍等處有一定的教學經驗，東蓮覺苑的林楞真苑長和該苑主講靄亭法師堅邀其到澳門佛教功德林開辦佛學研究班。因此，從第十三期起，竺摩法師將《覺音》編輯部遷至澳門的無量壽功德林內，繼續得到以太虛大師為代表的內地佛教僧俗學人的大力支持。每一期都有太虛大師的文章和報導太虛大師近況的專文：

第十三期有太虛大師的〈國際事變調整與人類心理改造〉和韋舫法師所寫的〈太虛佛教團訪甘地記〉；

第十四期有太虛大師的〈己卯日記〉和快訊〈介紹太虛由越飛滇〉；

第十五期有太虛大師〈再告日本佛教徒〉、〈佛教與國際反侵略〉、〈答陳真如先生〉及照真的〈介紹太虛《護國言論集》〉、陳銘樞的〈呈虛大師〉、韋舫的〈記虛大師與尼赫魯氏談話〉、胡不歸的〈僧侶救護隊歡迎虛公大會〉等；

第十六期有太虛大師的〈精誠團結與佛教之調整〉、〈己卯日記〉等；

第十七期有太虛大師的〈由青年路向問到佛教革新〉及楊立的〈縉雲山漫話〉；

第十八期有太虛大師的〈我怎樣判攝一切佛法〉和李仙根的詩〈為太虛大師題潮音草舍詩存〉及太虛大師和詩〈次題潮音草舍詩存韻答李仙根參政〉；

第十九期有太虛大師的〈我怎樣判攝一切佛法〉（續）和重慶漢藏教理院的惟賢法師發揚太虛人間佛教思想的〈佛法與人生〉；

第二十、二十一期合刊紀念弘一法師六十壽辰專號有太虛大師恭賀弘一法師華誕的祝詞；

第二十二期有太虛大師的〈習禪心要〉；

第二十三期有太虛大師詩四首〈朱子英委員以

詩來才五日已逝世和韻挽之〉〈題李協和所藏王茂京富春畫卷〉〈次李協和韻題一禪廬山畫冊〉和朱子英生前遺作〈贈太虛大師〉；

第二十四、二十五期合刊有弘揚太虛大師“業力”觀的力生〈行為的價值與生命〉和反映太虛大師始終關照的等慈等法師所著〈由留學暹羅到回國經過〉；

第二十六期有太虛大師〈閱竟無居士雜刊近作〉；

第二十七、二十八期合刊有太虛大師的〈抗戰四年來之佛教〉；

第二十九期有太虛大師的周貫仁的〈太虛大師十五年來關於唯生論的提示〉

第三十期至三十二期合刊有周貫仁居士的〈太虛大師十五年來關於唯生論的提示〉（續）和介紹太虛大師關心港澳佛教女眾 江之萍〈一個與佛學婦女有關的問題〉等。

由於每一期《覺音》都有太虛大師的大作，可以想見竺摩法師當年與太虛大師之間一定有不少的通訊聯絡。遺憾的是，我們今天祇能找到極為有限的幾封當年太虛大師給澳門功德林《覺音》編輯部竺摩法師的書信。1940年10月18日，太虛大師在給澳門竺摩法師的信中說：

來信並各詩，均閱悉，殊為喜慰！此時出版物，港澳為易，但郵遞甚難，故《潮音》不擬遷移，祇得在後方勉延殘喘。余暫住縉雲，藉應時變。弘師六秩徵文啟事，已付登，勿念。如晤劍老，便為致意！華院希力促芝峰代主，汝亦參加！自由史觀甚簡，寶乘法師如能闡發其義以譯之，甚所盼望。昔亢虎欲譯於美而未果，今寶乘欲譯於英，則甚善，望促成之！（27）

從這封信的內容來看，太虛大師對於當時正值抗戰時期佛教刊物出版郵遞之困難是很關心的，並希望竺摩法師協助芝峰法師主持華南佛學院的工作。他還希望竺摩法師給寶乘法師提供力所能及的幫助，促成太虛所著《自由史觀》的英譯工作。

己卯日記

太虛

廿四

昆明近年佛教衰亂，在淨土宗與新流行西藏密宗之互相歧視，兩宗信徒時有向余申訴者。余告淨土宗徒曰：佛法廣大，淨宗與密宗各適一類機宜，篤修淨宗者，應以律儀範身，教理啓心，勿執淨宗爲獨勝，爲唯一，而輕蔑，而排斥其餘法門；亦勿因非獨勝，非唯一而移易其信願，決志勤行，隨喜一切世出世間之福智善根，以廣得生淨土資糧。告西藏信徒曰：西藏元明間佛法衰亂，不亞此時漢地之禪淨，而得以復興且保持隆盛迄今者，仗宗克巴之改建，西藏各派之佛法皆以密宗爲質，而宗克巴派之特長，在依律儀分七衆以區別密宗之混融，及依教理分三士以階漸密宗之躡等，餘派亦藉以觀摩激勵，並振墜緒，非是則西藏佛教早淪尼泊爾之末運，尙有今日之興盛乎？晚唐以來，漢地佛法以禪淨爲質，今末流之弊，亦因混融躡等而致，救而起之，補而充之，當師宗克巴之意而善學之，勿應囿圖移植，尤勿宜煽宗克巴所革之弊！

式) 期六十第 音覺

十三 中國佛教之自主自發方面，吾意東漢以至隋唐，道安前爲西域灌輸中土承接之時代，道安起爲中國進求西竺應付之時代，從道安爲始，即奠中國佛法之基。中國佛法者何？淨台禪賢是也；皆以苦行（戒）禪誦（定）爲本，宣化敷講爲末，與之相對者則爲朝廷貴顯之傳學者，自成學宗，亦以資發苦行禪誦者之進益。貴顯之傳學，首推羅什之創興三論（或四論）宗系，引其前者有毘曇，附其後者有成實。次爲流支勒那之地論與真諦之攝論俱舍，大成於玄奘之唯識，而義淨之律，不空之密，亦爲傳入顯學之殿，然晚唐之後，不唯毘曇（或俱舍）成實性（三論）相（唯識）衰歇，且律行南洋密盛西藏而華夏均若亡者，則因中國不能爲整個外學承守而次第收消化爲淨台禪賢之中國佛法也。道安重禪教而崇兜率，沿至慧遠，遂萌淨土宗，亦因時尙以念佛觀三昧爲最高禪行也。承習苦行禪誦，至慧文吸四論精髓爲空假中三觀之禪，傳至慧思智顗成歸崇法華（涅槃佛性諸家異說，尙不成宗，可附歸天台，猶地論攝論，可附歸唯識。）之天台教觀，吸涅槃佛性，三論中道，天台一心，楞伽宗通之精髓。至弘忍惠能，蔚爲禪宗，承上禪風吸收地論攝論以進唯識律密之精髓。由杜順始崇華嚴，傳智儼法藏，至澄觀成嚴教觀。茲後解則天華，行則禪淨，即台賢止觀亦不復行，以或專禪（空）或專淨（假）或通禪淨（中）已能握得止觀之宗要。斯所以著宗鏡錄之永明大師，以有禪有淨土，猶如帶角虎稱尊？

在澳門的佛教文化界人士當中，有的人來澳門避難前就與太虛大師有過交往，關係融洽。像高劍父先生，早在民國初期，就與太虛大師相友善，來澳門後，高劍父先生也時常在與清遊會諸子雅集之時談起往事，以增進大家對於遠在西南的太虛大師的惦記和關心。⁽²⁸⁾太虛大師雖身在數千里之外的大西南，仍然非常關心港澳地區的老友。在上述所引的兩封信中，就明確提到他在澳門的舊友高劍父先生和夏生先生，並要竺摩法師“便為致意”或“順為致候”。

1939年，太虛大師應廣州六榕寺鐵禪長老的邀請來廣州講經弘法。他此前與鐵禪長老交往並不多，沒有特別的私人關係，然而，鐵禪長老非常欣賞太虛大師的佛教革新思想，特邀請太虛大師來廣州弘法。正如太虛大師所說：“初雖識而不稔，但二十五年則受邀住六榕寺兼旬，以詩贈答，並手繪一畫相貽，厚意殷虔。猶憶偕遊蘿岡官橋探梅，次其韻云：‘超山十里冷香寬，雪裡春光二月寒，今日蘿岡冬未盡，繁枝已向隴頭看。新桃源裡老僧家，待得花開似絳霞，更願湖邊建蘭若，白沙堤上會無遮。’”正是在這次來廣州的弘法過程中，當年曾與易哭庵同遊雙溪寺的金芝軒先生，聽說太虛大師來廣州並下榻於六榕寺，特從澳門來訪。於是，他們與鐵禪長老等再登白雲山訪雙溪故蹟。民初邀請太虛大師主持白雲山雙溪寺的蟠溪和尚往生已久，寺宇殘存無幾，他們不勝唏噓！下山在能仁寺歇息，太虛大師還與澳門來的金芝軒先生以詩唱和，太虛大師詩云：

別白雲山廿四年，萬峰重見接青天；
依稀跡認雙溪舊，變幻多端古剎前！
俗化混言歸大道，靈源孰悟到真禪？
能仁共向深稽首，待看當空月朗然。⁽²⁹⁾

竺摩法師來澳門主編《覺音》雜誌後，太虛大師還在《覺音》雜誌上發表與友人的唱和詩。李仙根曾任國民政府參議，信奉佛教，曾到澳門旅居，與太虛大師相友善。他善詩文，多以佛教文化為題材，

著有《潮音草舍詩存》等。他曾請太虛大師為其詩集題字，並在太虛大師題字後作〈為太虛大師題《潮音草舍詩存》〉，詩曰：

尋常祇道是詩僧，絕世肝腸得未曾。
杖策遠征行踽踽，墨痕和淚夢騰騰。
深知謾誕無真諦，轉信空虛亦小乘。
今我與師俱有託，可應一水辨縈澗。

太虛大師看到李仙根的感謝詩後，亦賦詩以答：

偶把聞名掛向僧，披袈持鉢亦聊曾。
廿年漫喜潮音續，四海深驚殺氣騰。
諸法本空皆佛法，大乘無在寄人乘。
能嚴地獄成天國，眾水何妨會一澗。⁽³⁰⁾

李仙根是與澳門僅一關之隔的廣東中山人，其弟李供林也曾任職民國政府機構，擅長詩詞，廣州淪陷後奉母居澳門，是澳門抗戰期間清遊會的主要成員之一，其詩作亦好以佛教為主題，在當時的澳門佛教文化界頗有名望。因此，《覺音》雜誌發表太虛大師與李仙根之唱和詩文，不僅是澳門佛教文化界關注太虛大師的表現，也以此表明太虛大師與嶺南佛教文化界有着密切的友好關係，而竺摩大師無疑在其中扮演了非常重要的角色。太虛大師與港澳地區佛教界和文化界人士的交流，實際上極大地促進了太虛大師所宣導的人間佛教思想在港澳地區的傳播。

太虛大師對澳門佛教的關心和指導

太虛大師對澳門的佛教文化發展非常關心，特別是他的高足竺摩法師到澳門無量壽功德林主持編輯和出版《覺音》雜誌以後，一方面通過竺摩法師給他寄來《覺音》雜誌，瞭解澳門地區的佛教文化狀況，另一方面通過與竺摩法師的通訊聯絡，適時提供一些可供參考的指導性意見，從而幫助澳門佛教文化界適應當時以內地為中心的中國佛教文化革新的步伐。

1941年5月2日，太虛大師在給竺摩法師的一封信中說：

來書宛叙《覺音》及詩訊，誠慰！《覺音》經汝編後，較有活潑生氣，盼努力使成青年刊物，為宣傳華南佛教之生力軍；唯迄今祇見到十八期耳！弘師傳達室聞，冀不實。余頃病臂麻，返緡雲。爾（後）應少講寫而多習禪，或習拳，詩勿時作。夏生先生，為吾卅年前舊友，時在念中，順為致候。諸學生願行堅甚好，能服訓則非闢提而為善信，可為慰之！（31）

太虛大師的這封信透露了竺摩法師編輯的《覺音》月刊，是每一期都要寄給太虛大師的，太虛大師對於竺摩法師編輯和出版《覺音》雜誌的工作給予了充份的肯定，稱贊“較有活潑生氣”，並“盼努力使成青年刊物，為宣傳華南佛教之生力軍”，說明太虛大師仍然是一如既往地把培養青年佛教文化人材作為革新和發展中國現代佛教的重要任務，也說明太虛大師對《覺音》雜誌寄予極大的希望，就是不能把《覺音》局限於澳門或是港澳地區，而是要把眼光放在整個華南地區，從而使港澳地區的佛教文化成為整個華南地區佛教文化乃至整個中國佛教文化的組成部分，而不是將港澳地區的佛教文化獨立於整個中國佛教文化之外。太虛大師的上述思想，實際上與竺摩法師主持編輯和出版《覺音》雜誌的意圖是完全一致的。

在抗戰期間，澳門的《覺音》雜誌能夠與重慶由太虛大師主持的《海潮音》雜誌、桂林由巨贊法師和道階法師主持的《獅子吼》雜誌及上海的《佛學半月刊》雜誌等並稱為當時中國佛教界的四大刊物，與太虛大師對於澳門佛教文化界的關心和指導，是有重要關係的。

太虛大師對澳門佛教文化界的影響，還直接表現在他的佛學思想在當時澳門佛教文化界的影響。〈我怎樣判攝一切佛法〉是太虛大師闡明自己佛法觀念的一篇重要文章，是太虛大師於1940年8月在重慶北碚漢藏教理院暑期訓練班上所作的一次講演，

全文發表在1940年10月出版的《海潮音》雜誌第21卷第10期上，竺摩法師敏銳地認識到這篇講演在近代佛教革新思想中的重要意義，因而幾乎同時將它發表在1940年11月8日出版的澳門《覺音》雜誌上。竺摩法師在該期《覺音》的編後語中，對於他編輯發表太虛大師此篇重要文稿的思路作了明確的表白：

太虛大師在今日的中國佛教界，已被公認為劃時代的人物，因此，我們對他的中心思想和整個論理，實有認識瞭解的必要。過去，他散在各種報章雜誌上的言論，要重新去翻閱，那是很費時的，也許為了這個要求，大師最近在漢院講了〈我怎樣判攝一切佛法〉和〈我的改進佛教運動略史〉二文，把過去的思想言論加以檢討和綜合，給人一個明晰的觀念。遠承記錄者把稿航來，當陸續發表，以饗我讀者。（32）

竺摩法師的上述言論，毋須我再作進一步的解釋。需要說明的是，這段編後語，實際上是要向讀者表明一個編輯出版《覺音》月刊的基本宗旨，那就是繼承和發揚光大以太虛大師為主要代表所開創的近代以來中國佛教的革新傳統。《覺音》月刊之所以每期都登載太虛大師的文章，報導太虛大師的活動資訊，其目的就在於此。也就是說，以《覺音》月刊為標誌的抗戰期間的澳門佛教文化，是以內地太虛大師等革新派的佛教文化思想為旗幟的；抗戰期間的澳門佛教文化，是與內地太虛大師所領導的佛教文化聯為一體的。

太虛大師人間佛教思想對於澳門佛教文化界的影響，還突出地表現在1940年代初在澳門無量壽功德林的佛學講習班上所發生的關於古代佛教典籍中是否具有輕視女性的言論，或是如何理解古代佛教典籍中所表現出來的輕視女性的討論中，太虛大師應當時澳門佛教文化界的邀請所表明的觀點。當時竺摩法師將澳門佛教文化界的觀點和他自己的解釋，分別函寄給弘一法師和太虛大師這兩位當時中國佛教界的領袖人物。太虛大師在第一次回函中說：

(……)以深密佛告善現，因論生論，展轉談及不為女人說過五六語等律文。佛於聲聞乘專為比丘，初步即超慾界，故經律呵厭女，令女自厭，其處非一；大乘則勝鬘月上等全異此。深密之告善，現乃以其深解空義，絕不須牽及此問題。我對女佛徒，祇勸在家學勝鬘等，不令依聲聞律出家，亦因不契時機，於法於人兩無益也。婦女應多學佛，但切勿出家為尼。(33)

太虛大師在上述回函中，明確地將大乘經律與小乘經律區分開來，認為輕視婦女祇是小乘經律中有的，大乘經律中則沒有。他還以現今時機不適宜女性出家，便勸女性最好做在家的學佛居士。

澳門佛教界接到太虛大師此函後，認為太虛大師對大小乘經律的區分，完全同於陳寅恪先生的觀點，而他所謂現今女性不適合出家學佛的觀點，也不過是印光法師所大力提倡的，但是，此種觀點，顯然會引起現今已經出家的那些真誠學佛婦女的反感。這種解釋是不能夠令人滿意的。因為，佛法向來主張有情無情，一律平等，男女更應該是平等的；況且，在現今男女平權的時代，男子能做到的，女子也能做到。此正如江之萍女士所說：

在這函中說明小乘經律中呵厭女性，完全是一種為聲聞比丘的離慾方便；在勝鬘經，月上經等大乘聖典中，都是贊揚學佛婦女，提高女權，並沒有絲毫輕賤女性，這與陳教授所引的那部大方等大雲經中佛說天女“舍是天形，即以女身當王國土，得轉輪聖王所統領處四分之一”的教義，性質都是相等的。至於大師勸今日學佛的婦女，應多學勝鬘等在家菩薩，不必出家為尼，這亦是就今日佛教內部的環境與機宜而說的，不但他這樣提倡，就是素來不問教事祇願念佛的印光大師亦如是提倡。在印老的文鈔中，好多處都說到今日學佛的婦女，祇

宜在家學佛，不宜出家學佛。話雖如此說，但那少數已經真為佛教而出家的尼眾，驟聆此語，或者會起反感。

由於包括出家尼眾在內的學佛女眾不滿意於太虛大師第一次來信的答覆，這些澳門佛學研究班的學生們，便以竺摩法師學生的名義單獨給太虛大師寫了一封信，表示他們對《解深密經疏》中的“女性根性劣鈍”及“不可對女性說法過五六語”等解釋，覺得不是平等的對待，而且也不合乎邏輯。她們在給太虛大師的信中說道：

(……)現在看了大師的信，重要點好像在勸女性“切勿出家為尼”，難道女性出了家就於佛教有礙嗎？難道一個有着相當的學問，相當的年齡，對佛理有着相當的認識和信仰的女性，她出了家，就不能持戒，不能宏法利生行菩薩道嗎？如果是能的話，而且在事實上也是的確可能的，那末大師叫現在學佛的婦女“切勿出家為尼”，這話是怎樣講呢？倘若說這話的意思，是因目前佛教內部的教制不良，環境不良，容易被薰染，被同化；或如來函所指的“不契時機於法於人兩無益也”，這是我們相信的，但不宜祇勸婦女“切勿出家為尼”，應該也一樣地勸男眾“切勿出家為僧”，因為教內制度不良，環境不良，今日出家的僧尼，是受着同樣的命運，如何偏勸尼眾不必出家，而把“於法於人兩無益也”的罪過都歸在尼眾的身上呢？男眾出了家的，沒有具足道德學問，還不是同樣的祇是污辱佛教嗎？大師！我們年紀輕，見識少，沒有參訪過各方名山大川的高僧，但在廣東這地方，一般應赴的僧眾，我們也見慣了，想多找幾個吃素的也是很難，何況其他？至於外省的出家僧人，我們雖然沒有去見過，但我們也見慣很多來廣東化緣的，他們向社會走投無路，往往轉向無力的尼眾，索取財物，這又是甚麼情形呢？大師！我們說這些話都是事實，不是想挖苦人家，我們祇是想來

豐子愷先生函

竺摩法師：

惠書讀悉。愷比來教務畫務俱忙，屬費維摩居士示疾圖，頗難落筆。濁世茫茫，危機逼地，舉目盡是修羅，何處尚存淨土？師能於海之一隅，廣佈大覺之音，誠為希有！勿頌撰安！

豐子愷七月一日

大醒上人函

竺摩賢弟！



多年不見，忽接來書，喜甚！你說「曾有書數通由靜安寺轉達」，大概那些書信都在你的老叔書案抽屜中睡覺了。

覺音近兩期，均讀過，內容精警。在今日之下，能於國土的一角產出這樣的弘法刊物，實為希有，不勝讚歎之至！

你望我為覺音寫稿，不但評論寫不出，就連一通書札也不知從何說起。原因是在近三年以來，本來沒有思想的一個腦子被爆炸的音聲震僵了，而衰弱的心臟更為着驚聞許多不斷的殺人消息，弄得益加衰弱。所以我自己感覺得我已成為一個行尸了。在年前還做了約摸兩個月的文抄公，

去歲到今年，簡直與一管筆絕了緣。

你說「我公與芝叔等既為佛教革命老前導，如今亦不肯寫作，放棄一切，則後輩之熱力，恐亦難持久也」。在你的老叔，要相當負擔這個責任。在我，是不敢當。賢弟！這樣吧：如其為覺音一字不寫，照你的說法好像是有罪過的，可是已成為行尸的人，說的話一定與宣傳新佛教思想不能相應的。

子青告訴你，我近來正開始寫作姚廣孝評傳。不錯，我確有這個計劃，因為身邊無多參攷書，原想去金山度夏，多找些材料動手的，但是夏天能否到鎮江去還難決定。姚廣孝是一個好人，當今的青年僧，尤其是發心從事佛教社會運動的一部份活躍僧衆，不可不認識姚孝廣——道衍禪師——這個人。

你的文章與詩，都很好了，還希望你時時刻刻的加工鍛鍊！以及寫字，亦復如是。你為東苑學生講解的那些經論，不妨把每一種都寫成語體的講錄，也是佛教中需要的貢獻。在未老而先廢的我，却時常祝望你的筆進！

再談吧，就此祝你口筆雙健！

大醒合十。廿九年夏曆五月初九日

楊慶光先生函

竺摩兄：

前書所談佛理，弟亦深具同感，兄能於佛界中露出超人骨格，實所罕見，望今後時時較進步之佛理，俾開弟之心門，對於妙玄之哲理有所領悟，則感激不既矣！……弟極喜與兄通信，并盼藉此得些佛理。今有所問，祈於閒時答我！

黑格爾說：「那些對於整個社會無益，反而是一種拖累的殘廢人（如麻瘋，狂人等），應該用一點點毒素給他們，毫無痛苦的吃了。這樣，倒可以省却他更多的受罪。」

我不明白，死，恐怖的死，是人人所駭怕的，但死本身就有一種「需要特殊了解」的好處，那便是，它是病痛的終局。人們對於生在世界所遭遇的茶毒的解救方法，照理來說，人應當勇往求生，向前奮鬥才合道理。但這種死的看法，亦不會錯的，只是一種消極的看法。有許多我所痛絕深惡的牧師向死人祝福時都是這樣說法。

但死既是離開罪的好法門，那為什麼要再超度既死的身體？基督教希望離開人罪，再上天堂，佛徒則希冀上西天，死後的精神教訓對於「死者」有何好處呢？對於「生人」又有什麼說法？

弟慶光上

想去，想出不許女性出家的理由來！況且佛理是絕對平等的真理，處處說普度眾生，處處說慈悲博愛，有情無情尚且等觀，怎麼祇許男子出家，而不許女子出家呢？照歷史上因襲的傳說，說當時佛的姨母大愛道出家，佛即老淚橫流，大概是說我教准許女眾出家，正法要減少五百年（？），真不懂這是甚麼意思？若說女人出家會污辱佛教，那麼男眾出家還不是一樣會污辱佛教嗎？蓋污辱不污辱，祇可在發心志願的堅固正當與否來斷定，豈可在男女形相上來判別？無疑的，說這話，我想多少也受一點社會“重男輕女”的因襲的傳統的觀念所致？至於佛在小乘律中呵厭女性，令小乘比丘一出家即起“慾界”，反過來說，應該也同樣地來呵厭男性才對，因為同是一具父母所生的藏垢納污的遺體呀！況佛在世時，也有許多比丘尼修行得果，正可用事實來證明女性出家並不示弱於男性，何況二十世紀的今日，男子幹得來的事，女子也可以幹得的，那末男子可以出家，女子就不可以出家的道理更難成立了（……）⁽³⁴⁾

江之萍女士認為，太虛大師祇是“勸示”婦女祇宜在家學佛，並非像功德林學佛班的學員們所認為的那樣“不許”女子出家。

但是，功德林學佛班的學員們從佛法平等和近代以來的社會發展趨勢，去說明學佛的男女也應當平等，的確也是對當時佛門內的一些男女不平等現象的一種揭露和批評，這無疑也將促使太虛大師必須更明確地闡述自己的立場和觀點，引導澳門和內地的學佛女性契理契機地看待這個問題。因此，太虛大師接到澳門功德林學佛女眾的質詢函後，又很快回了一封解釋信。太虛大師說：

（……）來信是完全不信，而祇憑我見爭端。要知如轉變的空性是平等的，轉變業果行相齊是平等的，業報的當相，人是人，畜是

畜，男是男，女是女，凡是凡，聖是聖，如何妄執平等！此可妄執平等，惡染也不用除，善淨也不應修，還要甚麼佛法？佛制不平等的尼戒卻是改革業報使能平等的方便，尼便是從受佛制不平等的尼戒而成的。爾等空慕平等（……）又如何能從佛的不平等方便以達到業報轉勝的真平等呢？佛說女子為尼減損佛教是這世界共業報中的真確事實，就現存世界的佛教現狀：西藏緬甸錫蘭暹羅無尼，佛教較純盛，漢地有尼佛教衰亂，廣東多尼佛教尤頹敗。在家信女多菩薩，尼最勝不過自了果。爾等如有菩薩心，如尊信佛語，如護惜佛教，應學在家菩薩。⁽³⁵⁾

很顯然，太虛大師的這一封答覆信，着眼於如何正確理解佛法中關於“平等”的深意，告訴人們佛法中的所謂平等，並非“業報的當相”也是平等的，否則，何有男女聖凡之區分呢？佛法所謂的平等，是從轉變的空性而言的，人人都能修煉成佛，並非人人為成佛而修煉的途徑都是一樣的。不同的人，應有不同的學佛方式，祇要契理契機，終將都可以成佛菩薩。況且，從國內外女性學佛的方式和結果而言，事實已經說明了女子在家學佛的效果，比出家學佛要好得多，因此，他勸女子應在家學佛，原因就在這裡。

從這裡我們不難看出，太虛大師對於女子學佛問題的解釋，主要着眼於是否契理契機，反對僅從成佛的可能性上來強調學佛方式的平等。這種闡釋，可以說既有佛典的依據，又有現實的基礎。他不像弘一法師祇着眼於對古代佛教典籍的契理契機的闡釋。因此，太虛大師的闡釋與弘一法師的闡釋，應該說各有側重，又相得益彰。他們作為當時中國佛教文化復興運動的主要人物，積極關心和指導澳門佛教文化界的學術討論，對於澳門乃至整個粵港澳和海內外中華佛教文化的發展，無疑都將產生積極而重大的影響。

竺摩法師與弘一法師的澳門因緣

弘一法師與澳門的佛教因緣

弘一法師是現代中國的著名高僧，在海內外文化界和佛教界都有很大的影響。在20世紀30年代末40年代初，由於特殊因緣，弘一法師與澳門佛教之間發生了一段頗為引人注目的交往，以至於後來的一些論著認為他可能到過澳門弘法和宣傳抗戰救國思想。⁽³⁶⁾

其實，弘一法師並沒有到過澳門，祇是由於在澳門出版的《覺音》月刊上經常報導弘一法師的最新消息、編輯出版紀念弘一法師六十大壽的《覺音》月刊專號，頗為海內外關心弘一法師命運的人們所矚目，以至於誤以為他到過澳門。但是，這也並不意味着弘一法師在現代澳門佛教文化史上可有可無。事實上，弘一法師在現代澳門與中國內地的佛教文化關係史上佔有舉足輕重的地位。因為正是有了這一段重要的因緣，才使得在當時並不顯眼的澳門佛教文化界受到海內外許多愛國愛教的佛教徒和社會有識之士的關注。

弘一法師與澳門佛教文化界所發生的這一段重要因緣，起因於竺摩法師。竺摩法師俗姓陳，名德安，十二歲時棄俗披緇，得法名默誡。十三歲那年（1925），到溫州普覺寺為師叔芝峰法師護關。當時，弘一法師正住錫城下寮——福慶寺閉關，竺摩遂由師祖萬定和尚攜同拜見弘一法師，伏地不起。這是竺摩法師第一次拜見弘一法師，深得弘一法師憐愛，並承弘一法師書贈墨寶“息惡行慈”一幅。從此，竺摩法師亦以弘一法師為師，時相請教，關係融洽。竺摩法師來澳門後，對弘一法師仍非常關心，利用其所主編的澳門《覺音》月刊，時常報導弘一法師的消息，使港澳和海內外仰慕和關心弘一法師的教內外人士能夠及時地瞭解弘一法師的動向。

1939年9月20日，弘一法師六十初度，亦正值中國抗日戰爭中期，弘一法師接受了弟子豐子愷、

廣洽和郁智朗等人的恭賀後，“擬自是日始，掩關習靜，謝絕通信”。⁽³⁷⁾正是由於弘一法師斷絕與外界的一切通信聯絡，港澳和海外的許多關心弘一法師近況的教內外人士，都迫切希望瞭解弘一法師的真實情況。竺摩法師在澳門接手主編《覺音》月刊後，利用該刊特別公開登載弘一法師閉關靜修等消息。有一則消息稱：

弘一律師自去夏入泉州蓬壺山居後，謝絕一切，專編律典，除老同事夏丏尊先生之來信稍一看閱外，其他至親如豐子愷先生之信件，亦不接受。

這則消息還就澳門佛教界、特別是澳門無量壽功德林和《覺音》雜誌社正在積極籌備的弘一法師六十華誕紀念活動的有關情況，向各界讀者發佈徵集書畫作品的通知。該消息說：

近以律師六十高壽，當地縉素人士，特發起籌印佛像畫集，重行影印律師手書之金剛經等為師祝福。並以弘師在泉十載，應各方請求，手書大小楷篆盈聯屏幅匾額，為數不下數千，特發起徵集，假承天寺開弘一法師書翰展覽會，將收入一半捐充前方將士慰勞金，一半捐助印經費云。⁽³⁸⁾

弘一法師雖然因在泉州普濟寺閉關靜修從而竭力與外界斷絕通信和往來，對於身處澳門的竺摩法師的請求卻很例外。1939年冬竺摩法師在澳門功德林講《維摩詰經》圓滿，準備將講稿編排付梓，特去信請弘一法師題寫書名。弘一法師“破例題經簽”⁽³⁹⁾，由此可見弘一法師對僑居澳門的竺摩法師及其所代表的澳門和海外佛教文化界的特別關心愛護。

但是，就在《覺音》第十三期出版後不久，一位香港的佛門中人來澳小住，看到弘一法師為竺摩法師的《維摩經講話》一書的題簽後，頗為感歎：“此

字可貴，蓋此公已不食人間煙火矣！”竺摩法師聽後非常震驚，因為他與弘一法師及其隨侍弟子和友人一直保持着密切的聯繫，並沒有得到任何有關弘一法師去逝的消息。非常關心弘一法師命運的竺摩法師，便向這位友人詢問是如何得到了這一消息的。香港友人“謂得之葉恭綽居士語東苑云云”。竺摩法師“震驚莫名，因為葉恭卓居士非等閒之輩，與海內外許多高僧大德都有密切的交往，出於他之口的消息，難免讓人信以為真。不過，竺摩法師考慮到當時兵荒馬亂，難免產生各種差錯，因而將信將疑，終莫由決。但是，他也不能太大意，總得有個確切的消息為宜，也好向關心弘一法師命運的《覺音》雜誌的讀者有個交待。於是，他緊急馳書泉州，詢問曾經親侍弘一法師之側的曇昕法師。曇昕法師很快就先後寄來兩封回信，第一封來信說：

弘公掩方便關於普濟山中，謝絕見客，以及通訊，專心編纂律典，精神甚佳，頗有山居終老之意。且現正為豐子愷居士題《護生畫集》，不日寄滬付梓。前江蘇淪陷區某日報誤刊新聞，謊謬無稽，切不可信，祈法師即為闢謠更正。⁽⁴⁰⁾

另一封來信則告知竺摩法師：“弘公前曾為師破例題經簽，亦可以信矣！”⁽⁴¹⁾不僅如此，曇昕法師在給竺摩法師寄來回信的同時，也附寄了一首弘一法師最近專為明末著名思想家李卓吾(贊)先生所題寫的“像贊”云：

由儒入佛，悟徹禪機，清源毓秀，千古崔巍。⁽⁴²⁾

曇昕法師之所以附寄此一“象贊”，正如他自己所說，不過是“急為披露以告由景仰愛慕而關懷弘公之起居無恙者”⁽⁴³⁾。

為了表示對弘一法師的關懷和愛護，竺摩法師特遵照曇昕法師的囑託，在《覺音》雜誌上專門登載有關弘一法師的最近消息，以“弘一律師無恙！”為醒目的標題，詳細介紹了海內外一些報刊和關心弘

一法師命運的友好人士，對於弘一法師近況誤傳之經過，並直接引用曇昕法師來函中的話，以曇昕的名義加以發表。同時還專門刊登了弘一法師最近寫作的〈李卓吾先生象贊〉，從而更正海內外對弘一法師在泉州普濟寺掩方便關的誤解。

此後，竺摩法師又多次在《覺音》月刊上載文介紹弘一律師的近蹤。在《覺音》“弘一法師六秩紀念專刊”——第二十、二十一期合刊上，竺摩還登載了多條有關弘一法師的最新消息：

弘一律師近蹤：弘一律師年前息影泉州蓬壺山居，謝絕一切，專編律典情形，已迭誌本刊。近據友人來書，謂已遷居該處附近之靈應寺，依舊杜門謝客，從事律部編著，所有酬酢，皆已決絕，即編者為出專刊，曾去數函，亦蒙原璧封存。聞其編著之《南山律苑叢書》，已由哈同園主羅迦凌氏，負責全部影印，因戰時無法出版。近著《在家血覽》一書，已寄交上海，由中華書局影印出版云。⁽⁴⁴⁾

利用《覺音》在海內外的廣泛影響，告知世人弘一法師的最新消息，糾正人們以訛傳訛，“以息群疑”。出於對弘一法師的關心和愛護，竺摩法師甚至利用《覺音》雜誌在海內外和教內外的影響，在《覺音》雜誌上為他人登載諸如福建漳州劉綿松居士寄來的“徵求弘一法師傳記材料啟事”等消息。⁽⁴⁵⁾所有這些，都體現了在澳門的竺摩法師十分關心遠在內地的著名高僧弘一法師。

在編輯出版《覺音》弘一法師紀念專刊十年後，竺摩法師多次應邀在港澳地區講演《地藏經》。他後來在整理編輯《地藏經概說》之後，特別加上一個附錄：

釋弘一自在家時，即信仰地藏菩薩。於十六年〔1927年〕丁卯，在杭州鄉間小寺居住，室中供養地藏菩薩像，並常至心持誦聖號。有日晨起，開房門至客堂，見諸物狼藉遍地，問諸同住僧眾？答云：是夜有強盜多人入寺，執刀杖威迫僧眾，劫去銀洋物件甚多。曾欲入弘一房，以刀



弘一法師肖像
(檳城三慧講堂提供)

杖擊門，經歷多時終不得入云云。而弘一是夜惟聞樓上有人往來說話音聲，以為寺中僧眾，毫不介意，終夜安眠，未受驚怖，亦無損失，人咸謂為地藏菩薩之靈感也。——按地藏靈感近聞錄中，載釋亡言記四則，此為其一。亡言即弘一律師之別名。律師無妄語，此事當可信。⁽⁴⁶⁾

竺摩法師通過在澳門編輯和出版的《覺音》雜誌，向海內外關心弘一法師命運的佛教善信、寺院僧眾和社會有識之士，及時報導有關弘一法師的最新消息。這對於溝通內地與海外、特別是澳門地區的佛教界和文化界之間的友好聯繫，增進內地與澳門等海外地區的佛教文化交流，無疑起到了重要的作用。這在抗戰時期是其它媒體或文化傳播途徑所不可替代的。

《弘一法師六十紀念專刊》的編輯出版

1939年是弘一法師六十壽誕，不少海內外佛門內外仰慕弘一法師的人士，以各種方式向他表示祝福。上海《佛學半月刊》等雜誌還特別編輯弘一法師六十壽誕紀念專號以示慶賀，在澳門的竺摩法師也利用在海內外具有一定影響的《覺音》雜誌，積極籌備弘一法師六十大壽的慶祝活動，以表達海外佛門弟子和廣大善信及社會有識之士對弘一法師的深切關愛與良好祝願。竺摩法師在1940年9月出版的《覺音》第十七期上特別刊登了由他親手擬定的〈“弘一法師六秩紀念特輯”徵稿啟事〉。該〈啟事〉說：

弘一老人，壽登花甲，在俗為藝術名家，在僧為律宗柱石，碩學懿行，足資矜式，高軌幽致，尤堪惕勵！本刊擬於二十期出紀念特輯，藉伸傾葵之情。內外縑素高人，遠近名流學者，如蒙惠賜詩文，發揚潛德，廣利群品，不勝馨香禱祝候之至！⁽⁴⁷⁾

到了《覺音》第十八期於同年11月出版時，繼續登載〈“弘一法師六秩特刊”徵稿啟〉，並就所徵

紀念詩文的範圍作了一個指定，以便海內外縑素能從各個不同側面來撰稿。徵文題目主要有：弘一法師之生平及思想、弘一法師與僧伽地位、弘一法師在中國藝術界之地位、弘一法師言行之特點、弘一法師之學律精神、弘一法師之書法、弘一法師怎樣由藝術轉到宗教、弘一法師的宗教與藝術、我所認識的弘一法師、弘一法師的清談生涯。⁽⁴⁸⁾這十個方面實際上涵括了弘一法師生平與思想的幾乎所有內容。

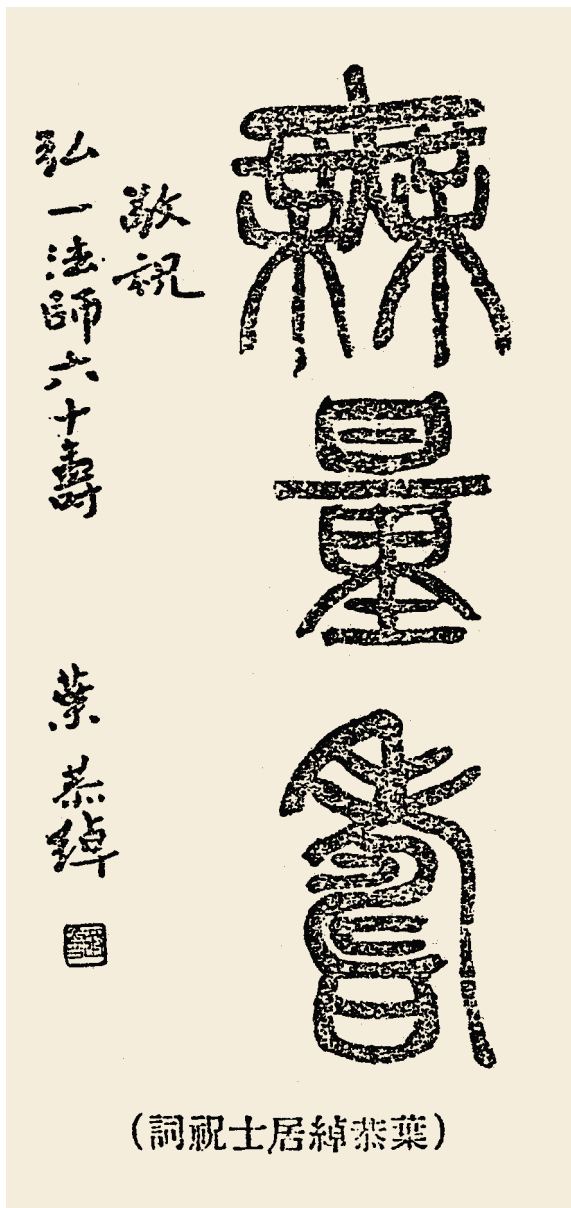
為了籌集海內外縑素為紀念弘一法師六十大壽所撰寫的各種詩文，竺摩法師積極向海內外佛教人士和各方關心佛教文化及弘一法師的友人發去徵集函，並利用在海內外頗有影響的《海潮音》雜誌等發佈徵文消息。太虛法師在1940年10月18日給竺摩的回信中，特別告知竺摩法師委託他在《海潮音》上刊載的“弘師六秩徵文啟事，已付登，勿念。”⁽⁴⁹⁾《海潮音》雜誌也刊登了一則將於《覺音》編輯出版弘一法師六秩紀念特輯的廣告，云：

弘一法師，在俗為藝術名家，今者全國藝術界明星如豐子愷先生等，皆出其門下。出家後，為一律宗柱石，碩學懿行，足資矜式；高軌幽致，尤堪惕勵。今者適逢法師六十大壽，澳門覺音社擬於第二十期，出版紀念特輯，藉伸表揚，內外縑素，高人學者，如有此類詩文，請寄澳門三巴仔功德林覺音社竺摩法師收。⁽⁵⁰⁾

此外，竺摩法師還通過與當時在海內外影響很大的桂林《獅子吼》雜誌編輯同仁的友好交流關係，特在《獅子吼》雜誌第一卷第二期上發佈消息：“慶祝弘一法師六十大壽”。這篇“消息”說：

弘一法師，在俗為藝術名家，豐子愷、夏丏尊、曹聚仁、傅彬然等皆出其門下。出家後，高軌逸情，尤堪矜式。今適逢法師六十大壽，澳門《覺音》雜誌擬於第二十期出版紀念特輯，藉伸表揚。海內縑素，如有此類詩文，請寄澳門三巴仔功德林《覺音》社竺摩法師收。⁽⁵¹⁾

50



《弘一法師六十紀念專刊》所載葉恭綽題辭

為僧，而是直到三十九歲功成名就時才出家，並且做了一個以弘揚戒律為本懷的苦行僧。這樣一個經歷本身，在當時的社會就是極具吸引力的了。因此，竺摩法師之所以要為弘一法師編輯出版這個紀念專號，就因為弘一法師的出家經歷，太具有社會教育意義了，對於佛教在智識分子中的傳播，意義尤為重大，正如竺摩法師自己所說：

（……）本刊偶然想到出專刊紀念弘一法師是一種因緣，就是弘一法師自己本身的變化，由浪漫到嚴肅，由崎嶇到平易，由平易中又有精練，也無不是因緣，而且是不可思議的因緣！

這因緣，真是不可思議：曾經“走馬章臺，廝磨金粉”（姜丹書語），忽而變為“苦行頭陀，律已精嚴”（陸丹林語）；曾經扮演哀豔絕世的茶花女，描寫富於藝術的裸體畫，忽而“一肩敝席，草已稀疏”（夏丏尊語）；“曾一度學過外交”（釋亦幻文），想為國一逞才能，忽而投向佛前“眼觀鼻，鼻觀心”（釋文濤語）；曾經提攜日姬，情同鼓瑟，忽而“飄然老去一孤僧”（岑學呂語）；晚晴老人，為甚麼要這樣呢？不為一代藝人，卻來雲水逃禪，是消極嗎？是厭世嗎？不是的，他的心太高超了，他的情緒太藝術化了，所以會表現出超越常人的行動。（……）他的期望仍在救世，所以他的心情卻是熱烈的，他雖然常在寂寞中，孜孜矻矻地在從事振興中國的律部，“他的精神卻震撼着每一個文化的角落”（釋巨贊語）。（55）

透過他的切身體會，竺摩對弘一法師的贊賞，更真切，更動人。他深受太虛大師人間佛教思想之影響，從大乘菩薩行者的角度來看待弘一法師。他不覺得弘一法師出家就是逃禪避世，也不認為弘一法師守戒弘律就是為了自我解脫。相反，他覺得：

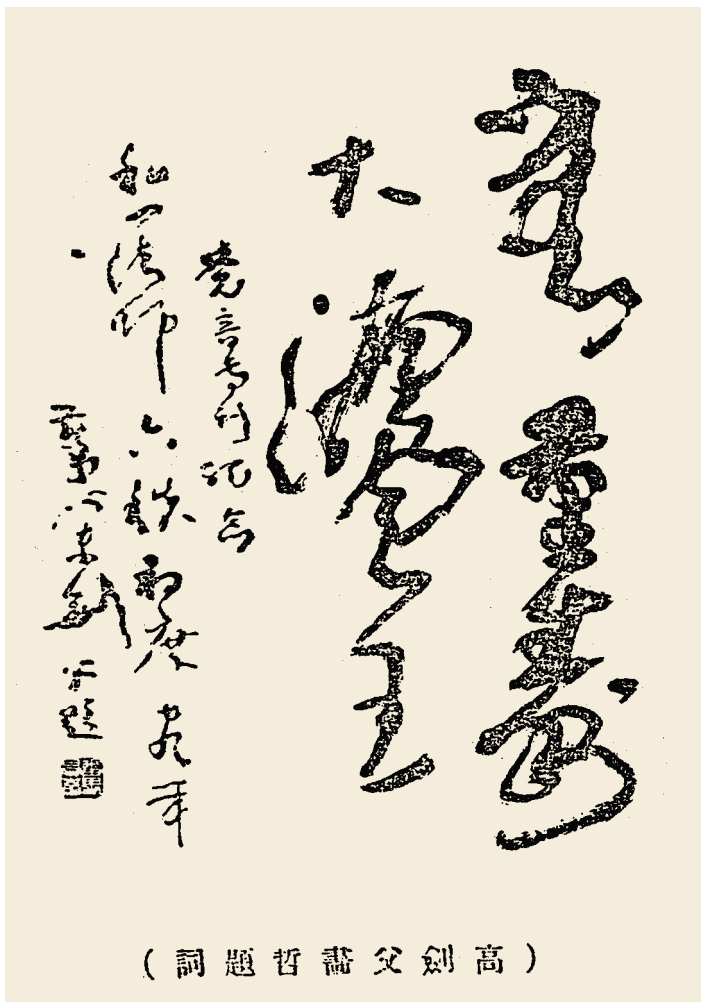
“他的人格感化力極偉大，凡與他接觸過的或聽聞過的人”（高文顯文），都會在腦中留着深刻不磨的印象，這在編者自己就可以實驗到。編者自民國十三年春天在永嘉初初和他見了一面，那清癯慈和的瘦影始終浮現在我微弱底心靈。無怪乎受了他的感化的人，曾對他發出“安得千古不壞身，永住世間剎塵劫”（豐子愷語）的呼聲！（56）

對於當時的中國佛教界來說，太虛大師的大聲疾呼、大刀闊斧式的革新、整頓，固然重要，弘一

法師式的悄然履行、復興古制也同樣重要。竺摩法師和許多新一代佛教革新和復興運動者們深切地認識到這一點。正如竺摩法師評價弘一法師時所說：

他自從拋棄了藝術生涯轉到佛教的集團裡，就研究佛教的律學，專門從事學術的工作，好像對現代佛教的大勢以及僧伽制度的整頓，是漠不關心，其實不然，律制是佛教原始的比丘僧制，在中國自從馬祖興叢林百丈立清規的制度施設，迄今變相的因襲的流傳，律風早已掃地，所以他的研討律學，不無提倡恢復佛制的意味。在民國十六年春，杭州政局初變，青年大唱“滅佛”之議，為了他的一封信感動，“遂寢其事”（姜丹書文）。又提供整頓僧制的意見，願推出太虛法師與弘傘法師為整理委員，這又可見他對振興教制的關心，和他所推重的人物。但他自己卻祇願做修養工夫，這大概是他認為振興今日中國的佛教，是需要各從所好，各盡其能，從多方面着手進行而分工合作的吧？

編者常以為振興今日中國的佛教，有兩種人物是同樣的需要：即需要學菩薩僧的精神以深入社會，塗肝腦而斬荊棘；也需要學比丘僧的精神以律己精嚴，敦品節以風末俗。無前者無以革除佛教的積弊，冲破佛教與社會群眾的隔膜；無後者無以梵行高超，冰清玉潔，使人如見寒潭，照自形穢（郭沫若語）。因此，師友中常有把今後的佛教徒應分為純社會運動與純佛學研究的兩群子來奮鬥（釋為力語）的。這理論確已把握着今日振興佛教的核心。而且這兩者，是如春蘭秋菊，各有其美，亦如夏日之可畏，和冬日之可愛，有其同樣的需要。我愛敬弘一法師，即愛敬他如冬日之慈和，和秋菊之幽香！



（詞題哲畫父劍高）

《弘一法師六十紀念專刊》所載高劍父題辭

策劃和編輯紀念弘一法師六十壽辰專刊，竺摩法師雖然在《海潮音》、《獅子吼》和《覺音》等雜誌上提早登出了約稿廣告，並分別給海內外友人寄出了大量約稿信件，但是，畢竟當時正處於抗日戰爭的危難之時，不用說寄稿、編稿如何艱難，就是身處戰亂中的各地作者，能夠安下心來寫上一篇紀念文章，又談何容易！

芝峰法師、大醒法師和豐子愷先生，都是與弘一法師有特殊因緣的高僧大德，正如竺摩法師所說：

師法一弘的杖藜鞋芒



廣智大德 弘一法師 杖藜鞋芒 永住世間 塵刹 豐子愷 敬

《弘一法師六十紀念專刊》所載弘一法師像贊（豐子愷撰贊辭、竺摩手書）

芝峰法師的〈與弘師十年神交〉，大醒法師的〈論弘一法師的書法〉等文，都是答應了編者寫的。但盼望到今日——元旦，無情的綠衣使者，仍未為我遞到消息。由傅然彬轉請豐子愷居士寫的〈弘一法師的生平與思想〉，也未見寄到。戰時的交通阻難，好像是特別來對付編輯先生的！（⁵⁷）

戰爭的影響和交通的阻隔，使本應該在弘一法師六十誕辰的1940年出版《覺音》紀念專刊，不得不推延至第二年。這種無奈，使竺摩法師深感歉疚。不過，竺摩法師是一個樂觀的人，在向讀者表示歉意的同時，他還是很慶倖能夠最終編輯出一期完整的弘一法師紀念專刊來：

因待候遠方的稿子，又把這期出版的時間延長，祇好出合刊了。好在弘翁最近給編者的長聯上自署“年六十一”，好，就讓我們來祝他的“六旬晉一”吧！不過，延了期，勞讀者們在盼望，或來函詢問，在這大年初一開始，不妨先向各位來表示一番歉意吧。（⁵⁸）

雖然在約稿、傳稿中遇到了很大的困難，一些特約的稿件沒有能夠及時到達澳門，但是，竺摩法師仍然非常重視編輯這一期的紀念專刊。在選擇弘一法師生平傳記文學時，他覺得曹聚仁、袁希濂等名人雖然都已寫過，但是，他還是選刊了姜丹書所寫的〈弘一律師小傳〉，“取其文詞清麗，情景逼真”。在排印快完成時，又接到胡宅梵居士寄來的〈弘一法師童年行述〉一文，因剛好可以補弘一法師傳記中童年生活事蹟的闕如，“急附於後”。後來，這篇文章成為瞭解弘一法師童年生活的最重要的資料，被廣泛徵引。

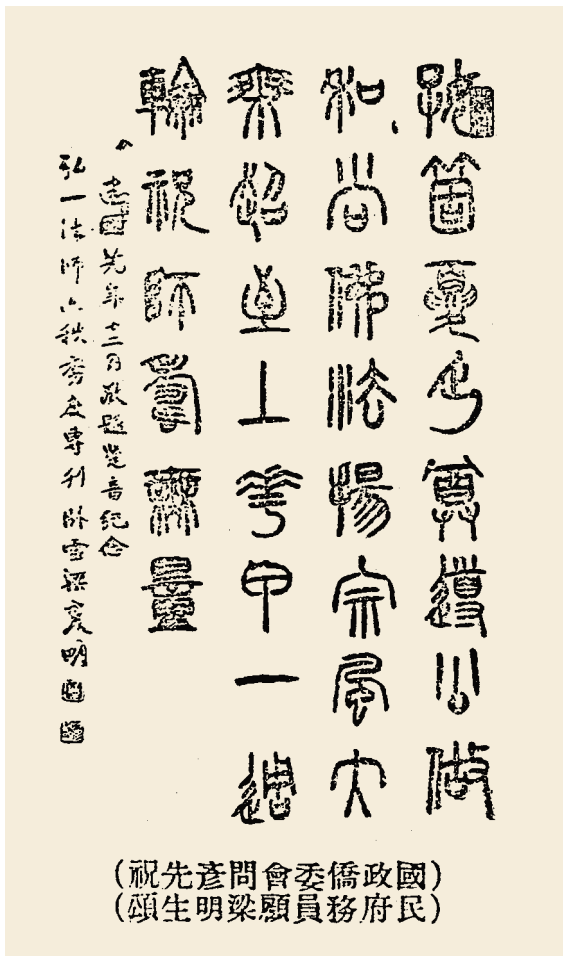
竺摩法師在編輯專刊的文稿過程中，深深地感到“各篇文章，各自有其特性”，堅信讀者“讀了這些文字，對於弘翁的人生哲學，道德修養，處世態度等，都有個明晰的概念，能引為自己的借鏡”，從而“得到無限的受用”。這也正是他在〈編完的話〉中談及編輯此刊的真正目的。

經過半年多的積極籌備，竺摩法師主編的《覺音》雜誌第二十、二十一期合刊，作為紀念弘一法師誕辰六十週年專號，於1941年2月20日正式向海內外出版發行了。林子青先生在〈弘一法師年譜〉中，襲用僧睿〈弘一法師傳略〉所謂“己卯秋，為師六秩大壽，（……）諸弟子為印《金剛經》及《九華垂跡圖贊》，《覺音》與《佛學半月刊》出專刊慶祝”等言，以為澳門《覺音》月刊出版《弘一法師六秩紀念專刊》祝賀，就在弘一法師六十初度的1939年，即己卯年⁽⁵⁹⁾，顯然是不對的。

在《覺音》第二十、二十一期合刊的紀念弘一法師誕辰六十週年的特輯上，主要刊登了以下紀念性文章：夏丏尊〈弘一法師之出家〉和〈懷晚晴老人〉，高文顯〈弘一法師之生平〉和〈我崇拜中的弘一法師〉，巨贊〈是天人師得無量壽〉，陳祥耀〈息影閩南的弘一法師〉，達居〈弘一律師的修養與感化〉，頑石〈為紀念弘一律師而寫〉，亦幻〈弘一法師在白湖〉，僧殘〈亦為紀念弘一法師而寫〉，李芳遠〈送別晚晴老人〉，胡宅梵〈弘一法師童年行述〉和竺摩〈借花獻佛〉、〈弘一律師的先師〉和〈弘一法師六十紀念專刊編完的話〉等。⁽⁶⁰⁾除此而外，同刊還發表了柳亞子、高劍父、釋太虛、梁彥明、葉恭綽、陳靜濤、鄧爾雅、岑學呂、陸丹林等海內外名流的“祝辭”，以及江謙、黃寄慈、江守權、陳存廣、費慧茂、余了翁和曾璧奎等海內外名流的“祝詩”。

嶺南著名學人、佛教居士葉恭綽專為《覺音》出版弘一法師六十壽紀念專號題祝辭“無量壽”。⁽⁶¹⁾著名辛亥革命家、佛教居士、嶺南畫派的盟主高劍父看到葉恭綽老的題辭後，覺得有必要在“無量壽”後加上“大法王”，於是有祝壽詞云：“無量壽，大法王”。⁽⁶²⁾香港大風社主編、著名革命家、學人陸丹林題辭曰：

弘一法師是參透人生的苦行頭陀，他的律己精嚴，操行卓絕，確是人所難能。他的書法，融通漢魏，歷史上必傳之作品。今年登六秩，祝頌他長安無極，光明普照人寰。⁽⁶³⁾



《弘一法師六十紀念專刊》所載梁彥明題辭

太虛大師專為竺摩法師編輯紀念弘一法師紀念專號題辭：“聖教照心，佛律嚴身，內外清淨，菩提之因。”並附言曰：“十九年在泉州小雪峰度歲，曾拈此偈，贈弘一律師。今值六旬誕辰，書以為祝。太虛，廿九、十、十二。”⁽⁶⁴⁾弘一法師摯友柳亞子也題祝辭云：“君禮釋迦佛，我拜馬克思。大雄大無畏，救世心無歧。閉關謝塵事，我意嫌消極。願持鐵禪杖，打殺賣國賊。”⁽⁶⁵⁾柳先生還在詩尾附識曰：“弘一法師為余二十年前舊交，即扮茶花女，現身說法之李惜霜也，南社文美會都有因緣。嗣聞君披剃大慈山，遠跑音輒。頃復聽其閉關閩海，爰書此勸之。”⁽⁶⁶⁾其他各位祝壽題辭，書體各異，盡顯本色，不僅是為弘一法師六十大壽題詞，更是為弘一法

清瞿瘦長的梵行高僧，芒鞋藜杖。遠岸幾個僧服少年，景仰彌堅。(67)

《覺音》第二十、二十一期刊紀念弘一法師六十大壽專號所載詩文的作者，大都是海外內和教內外的名流高士，加之大多數紀念回憶文章都是作者親歷見聞的，因而在當時海內外和教內外都產生了很大的影響。這些詩文不僅具有較高的紀念意義，也具有較大的史料價值。像夏丐尊的〈弘一法師之出家〉和〈懷晚晴老人〉、陳祥耀的〈弘一法師在閩南〉、釋亦幻的〈弘一法師在白湖〉、李芳遠的〈送別晚清老人〉等文，後來都被選入1942年出版的在社會上有重大反響的《弘一法師永懷錄》一書中。上述數篇加上高文顯的〈弘一法師的生平〉和柳亞子、江謙等的“祝詩”，後來又被選入1993年由福建人民出版社出版的《弘一法師全集》的附錄卷之中。

對弘一法師佛教革新思想的闡揚

弘一法師雖然沒有像太虛大師那樣積極宣導佛教革新運動，但是，他是非常認同和讚成太虛大師的佛教革新運動和革新思想的。1927年2月，時北伐初告完成，政局未穩，一些激進青年“唱滅佛之議，且有驅僧之說”，時在閉關中的弘一法師不惜出關護法，特函告友人“余為護持三寶，定明日出關”，並囑咐照所擬名單，先後約請來寺會談，名單中不乏反佛之激烈者。在他的竭力勸導下，滅佛驅僧之議遂寢。(68)不久，他又專門致書在浙江省當局任要職的舊師蔡元培、舊友經亨頤、馬寅初、朱少卿等，提出具體的整頓佛教意見，並推薦太虛、弘傘二師為委員，推動整頓工作。(69)

1929年10月，弘一法師來廈門南普陀，應邀為太虛大師主持的閩南佛學院同學撰“悲智”訓語，並手書以贈。當時的閩南佛學院是公認的受太虛影響的革命青年僧人之大本營，在江浙一帶深受諦閑、圓瑛乃至印光等長老派的抨擊和反對。弘一法師不僅為閩南佛學院同學題撰訓語，還為太虛大師所寫的〈三寶歌〉作曲，成就了近代以來最有意義的〈三

弘一法師是參透人生的苦行頭陀他的
律已精嚴，操行卓絕，確是人所難
敵，他的書法，融通漢魏，歷史上必傳
之作品。今年登六秩，祝頌他長安無
極。光明普照人寰。
昆明廿九年冬
覺音報弘一法師六秩特刊
陸丹林

(詞祝生先林丹陸編主社風大)

《弘一法師六十紀念專刊》所載陸丹林題辭

師六十大壽獻上了一場豐盛的當代書法精品特展。

在《覺音》紀念弘一法師六十壽辰專號中，大多數紀念性文章都是通過一個親聞目睹的動人事例，着眼於弘揚弘一法師的偉大人格與梵修苦行。如亦幻法師在文中最後說：

總之，我們從弘師本身看起來，他那時的生活是樸素閒靜地講律、著作、寫經，幽逸得無半點煙火氣。倘使從白湖的天然美景看起來，真是杜工部詩上的“天光直與水相連”中間站着一位

聖教照心佛律嚴身
 內外清淨善提之因
 十九年在泉州小雪峰度歲
 歲常招此傳燈
 弘一法師——今值六旬誕辰
 書以為祝 為五九十六

(偈 祝 師 大 虛 太)

《弘一法師六十紀念專刊》所載太虛大師題辭

寶歌》詞曲的完美結合。不久，太虛大師應邀為閩南佛學院學僧講《瑜伽真實義品》，“弘一法師逐日無間，親臨聽講。”⁽⁷⁰⁾是年冬，太虛到泉州小雪峰度歲，一向不喜交遊的弘一法師專程陪同一起度歲，同行的還有轉逢、芝峰和蘇慧純居士等。⁽⁷¹⁾1932年12月2日值太虛大師主持常惺法師接任南普陀寺住持典禮儀式，弘一法師特前往參加賀喜，與太虛再次相聚，並與太虛大師、常惺法師等一起合影留念。⁽⁷²⁾太虛大師在典禮儀式的演講中，特別稱贊“弘一律師在中國僧伽中可說是持戒第一。其道德與品格為全國無論識者和不識者一致的欽仰，為現代中國僧伽之模範者，這是我們表示不勝歡迎的”。⁽⁷³⁾

太虛大師與弘一法師雖然相處的機會不多，但兩人相知甚深。太虛大師於1937年漢藏教理院的一次演講中，在談到法相唯識學時，專門提到“弘一法師前在廈門曾對我說：他所以不喜歡研究法相唯識，因為研究的結果仍不過明人法二空”。⁽⁷⁴⁾太虛大師對弘一法師一直給予極高的評價。他特別贊揚宋代圓照律師，認為圓照的律宗“與南山道宣律師稍異，而是宗天臺教義，又以淨土為歸的。所以律宗從此便與臺淨相倚了，故為臺淨之巨擘。而民國以來的弘一法師，可為其嗣音。”⁽⁷⁵⁾

按一般人的眼光，弘一法師既然崇仰印光法師，與江浙佛教界有極好的關係，為甚麼會有佛教革新思想？這要從弘一法師出身及學習、出家的時代說起。《覺音》“弘一法師六十紀念專刊”高文顯〈弘一法師的生平〉一文，就明確地闡明弘一法師出家前後革命思潮與運動的影響及其獻身革命和教育革新事業的影響。而弘一法師之所以出家後以弘揚律宗為己任，也是有感於中國僧界長期以來因為不守清規戒律而遭世人詬病之故。⁽⁷⁶⁾

也正是因為弘一法師認同太虛大師的佛教革新思想與運動，他雖然實際並不直接領導佛教界的革新運動，但是深受革命青年僧人的愛戴。正如畢業於閩南佛學院的釋文濤所言：

我常常確實這麼地想，而且也曾對旁人說：“自從李叔同先生，脫了西裝，穿上袈裟，改名為弘一之後，知識界和藝術界如失了一枝柱石，而佛教裡卻豎起了一座大光明幢；同時使許許多多的自命為新學的，改好了對佛教、對僧界一向輕視的心裡！”

我們的太虛大師有着無量數的崇拜信徒，我相信我們的弘一律師也有着無量數的崇拜信徒；我即是無量數中的崇拜太虛大師，而又崇拜弘一律師的信徒之一個。許多人都這麼說：“太虛大師，和弘一律師，的

君禮釋迦佛我拜
馬克思大雄大無畏
披世心無收開謝
塵事我意嫌清姓
願持鉢杖打殺
賣國賊

弘一大師為今三十年前
為法之李惜霜兄存正
又美舍新有因緣酬向
君振難大慈山遠近音
報以後德其南同國西
夏去以勤之中華以國三
十年二月廿九日

(詞題生先子亞柳委監央中)

《弘一法師六十紀念專刊》所載柳亞子題辭

確是當代的燦破群昏、智光照耀的日月！”我平常也用日月來比方二位大師。(77)

正是因為以上這些因素，竺摩法師在編輯《覺音》“弘一法師六十紀念專刊”，除了紀念弘一法師，頌揚他的高僧品格，也想借此機會弘揚佛教革新思想，推動中國佛教“救國救教”之革新運動的開展。因此，竺摩法師原本想在紀念專刊上“寫篇回憶的文字，來紀念筆者與弘一法師一些‘淡如水’的交情，自從接到頑石比丘的文裡說：‘因他的師傅不學，所以他也燒了戒疤了’，我便想憑我所知的弘一律師，要找出他的老師來，給頑石比丘看看！而把回憶的文字暫時擱下來，讓弘一律師那清癯挺秀的藝術化的瘦影，永遠地保存在我的回憶裡。”(78)

竺摩法師這樣說，並不是要給頑石比丘抬杠、反對頑石比丘的觀點。他在文中和在編後語中之所以一再提及頑石比丘和僧殘的討論“燒戒疤”的大作，無非是要弘揚佛教的革新思想，重整佛教的優良傳統。在這期為弘一法師的祝壽專刊中，竺摩特別安排發表了兩篇特殊的紀念文章，一篇是頑石比

丘的〈為紀念弘一律師而寫〉，另一篇則是僧殘的〈亦為紀念弘一律師而寫〉。這兩篇文章之所以比較特別，是因為作者不同於其他人以回憶與弘一法師之因緣為主題，而是以討論中國傳統佛教的“燒戒疤”為主題，明確地以法供養弘一法師六十壽辰。

頑石比丘沒有親近過弘一法師，但是他親近過弘一法師的師弟也是弘一法師的知交弘傘法師一年時間，因此，他仰慕弘一法師，要以法供養弘一法師，也因為這個緣故。頑石比丘自述是曾求法南康海濱金剛園，在那裡寫過〈燒疤辟略〉一文，曾郵寄給廈門南普陀寺印行。他寫這篇紀念文章時，已經回湖南兩個多月了，覺得從“燒戒疤”一事就足見中國佛教的許多叢林並不是依教奉行的，這也是中國佛教衰落的一個重要的原因。他讚成李澄剛等學者的觀點，對流行的一些佛教習慣進行歷史的考辨，弄清其真偽。他覺得中國佛教長期流行的“燒戒疤”就是一種典型的危害甚大的偽佛制。(79)

僧殘是頑石比丘反對“燒戒疤”的回應者和支持者，他是讀了頑石之文後有感而發，撰文表示極力的支持並願以此討論來供養弘一法師六十大壽：

吾人今闢燃頂之謬，非同強詞奪理，別具肝腸，實感學佛修善，首重心地光明，形式糜羈，皆其末諦。況燃頂燒疤，事極慘酷，於情理亦殊不合。蓋人當少年發育時期，腦門忽遭此嚴重摧殘，損害神經，實畢生致命之打擊。余十歲無知，即受頑僧強制，硬對頂門燒成十二大疤，至今神經受傷，障礙用功研讀，實為被害犧牲者之一！（……）況維摩華嚴等諸大乘經，皆言諸供養中法供為最，即修學佛法，宣揚佛法，即契佛心，為真供養，身供身施皆在其次，何捨本而逐末？若謂身出家而心不出家，強以燒疤標記以糜羈之，鄙陋之見，徒令人發噤而已！故余今讀頑石比丘之文，亦為點頭，且重有感觸，特乘紀念弘公律師之便，寫奉《覺音》為告來哲，並質諸公律師，未審能作何種棒喝，為我下一轉語？！（80）

其實，竺摩法師在紀念弘一法師六秩專刊中特別刊載頑石比丘和僧殘一唱一和的文章，極力地抨擊中國傳統佛教中的“燒戒疤”之陋習，何嘗不反映了竺摩法師本人的支持與贊賞的立場？正如竺摩法師在編後語中所說：

就是頑石比丘與僧殘法師的兩篇，也是標明“為紀念弘公而寫的”；他們乘這紀念因緣，把鋼筆尖瞄準了一位律師，射出一個關於教制改良的問題，那已涉及理論上的探討了。各位讀者看了如有不同的感想，不妨根據聖言學理來辯論，切忌用流俗知見，亂散謠言，以免中傷他人。（81）

其實，竺摩法師向頑石比丘和僧殘“叫板”，並不是真要批評弘一法師出家時的師傅，而是要闡明真正影響弘一法師或對弘一法師產生重要影響的，不是別人，而是明清之際的藕益大師。（82）藕益大師原是一個誹佛謗佛的儒家學者，後來讀了《日知

早歲文章游海內飄然老去一孤僧
傳示上繼唐宣德新脚唯餘古蜀藤
簾寧品尼君獨善挽回之教佛何能
聞玄家新還山去壞名峰衣染素僧
賞音月刊
弘一律師六秩專刊
唐公之冬之昌
昌

（詩題士居呂學岑席主代兼長書秘府省粵前）

《弘一法師六十紀念專刊》所載岑學呂題辭

錄》序》和《竹窗隨筆》，大受感動，誓不謗佛，把以前辟佛謗佛的文字付之一炬。但是，他從儒入佛，並不是完全認同現實中流行的佛教形式，他更是有感於現行的佛教形式的衰敗而生起批判、革新之念。因此，他在《八不道人自傳》中說道：“古者有儒有禪有律有教，道人既蹴然不敢；今亦有儒有禪有律有教，道人亦艷然不屑；故名八不也。”這種標榜顯然有承古革今之志，正如竺摩法師所說：

（……）出家後看到了佛教的內部一班“老疲參”與“哩啦腔”的腐化情形，他怪起來了，——其

實是一點也不怪，一面自己以身作則，操行堅貞，一面又發表了許多改革積弊，建設佛教的新理論。他的著述共有四拾多種，二百多卷，祇要是看過他那部數拾厚冊的靈峰宗論，就可以知道他曾對惡劣環境作殊死戰，是佛教革命的先導，也是唐代以後道德學問俱臻到最高峰的一位善知識。⁽⁸³⁾

我們如果從竺摩法師贊賞藕益大師的話，來反觀上述頑石比丘和僧殘對中國僧界“燒戒疤”的批評，不難想見他的思想，實際上是讚同頑石比丘和僧殘的，但他並不讚成頑石比丘和僧殘所採取的方式。況且，竺摩法師對藕益大師的介紹與贊賞，是為了說明以藕益大師為“先師”和榜樣的弘一法師的高德懿行，是想從明清之際的佛教說到當時中國佛教。所以他說：

（……）我們現在把中國佛教的現狀，去和明季衰頹的情形來對照一番，那麼就知說藕益大師怪，其實是一點也沒有怪，他的作風，祇是要轉移當時佛教的風氣，和表露佛教的真面目而已。況他雖然是退休了那種偽戒，他仍是做一個自己如法修持的佛教徒。他奉蓮池大師為“先師”，自稱是蓮池的私淑弟子。今弘一律師奉藕益大師為“先師”，無疑的，他是藕益大師的私淑弟子了。他也應該已於佛前自行退戒而重新受戒了（據他的神交芝峰法師說，他確曾做過這番工作，是否待考。）那麼，受戒的如法和不如法，又豈頭頂的幾個香疤所能輕重？然而藕益大師是大聲呼疾，不可一世，為甚麼弘一大師不步他的芳踵，而無聲無臭地孑然獨行呢？如果頑石比丘這樣問我，我可以答道：這正是弘一法師的好處！不論老派新派，新僧舊僧，（……）聽到他的名字，肅然起敬，見到他的風儀，歡喜贊歎，不然，頑石比丘那樣，雖滿腹經綸，曾榮為錫蘭留學團長，但要大聲呼疾，要發表“燒疤開略”，回到中國不但沒有人慷慨供養，連適宜修學著述的地方到現在還沒有找到，更談不上人家來歡迎你赴宴了。但弘師所以如此，我想應是他

出家動機與常人不同，他是“參透人生，飄然出世”，那末他縱使發現到佛教中應改革的弊端，他決不大聲呼疾，他或者祇有感慨，祇有緘默，祇有藏拙，祇有“慚愧”（見兩法師），祇有用自己堅苦卓絕的行動來爭取別人的同情，來暗示着感化的警覺！⁽⁸⁴⁾

很顯然，在竺摩法師的心目中，自覺繼承藕益大師的弘一法師，並不是對藕益亦步亦趨的。在捍衛佛法的立場上，弘一法師採取以身作則，感化眾生（僧）的方式，而不是像藕益大師那樣“退了那種偽戒”的怪誕作法。這也正是他之所以讚成頑石比丘對“燒戒疤”的批評而不造成頑石比丘所主張的方式的重要因素，所以他說：

近年來，弘一法師專在從事編著南山律學叢書，他雖編律持律，他自己並沒有稱律師，稱法師，稱大師，或稱禪師，那都是別人在多事！藕益大師曾說：“方受戒，志為律師矣；方聽經，志為法師矣；記參禪，志為宗師矣。不為律師、法師、宗師，無所用其受戒，聽教，參禪也！猶應院不為賄施，無用經懺；俗儒不為作宦，無用舉業；娼優隸卒不為利，無用眩色俳優，承迎趨走也。雖然，以世虛圖利，事雖卑無大過也。讀書規富貴，得罪宣尼矣；佛法博法名，玷污正教矣！”好了，這算是紀念弘一法師，也算是就教頑石比丘，想我友頑石比丘看到，必為我遠發一嚙吧？⁽⁸⁵⁾

至此，我們不難發現，竺摩法師贊賞弘一法師的佛教革新精神，更多的是贊賞弘一法師能夠針對“應革的弊端”，“用自己堅苦卓絕的行動來爭取別人的同情”，採取比較溫和的方式來影響僧界和佛教界及社會。

弘一法師與港澳佛學論爭

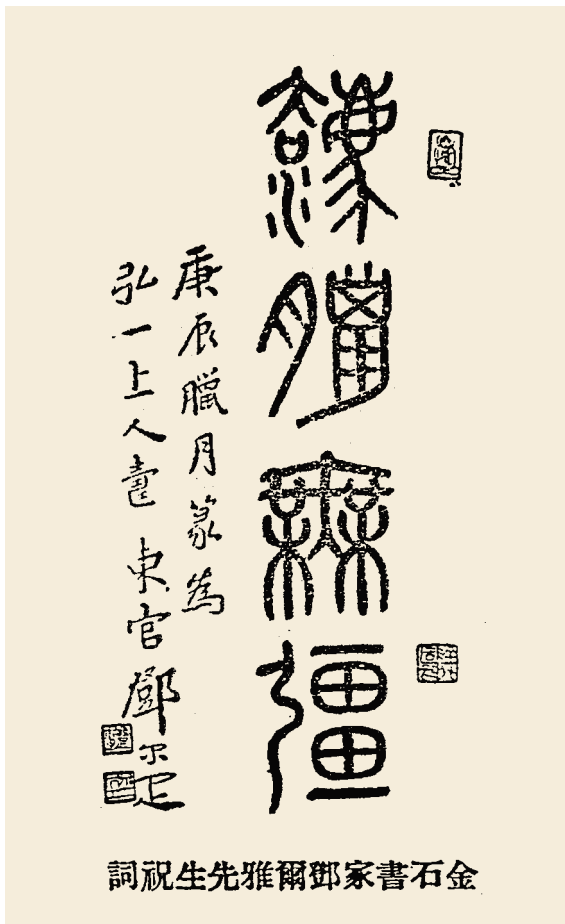
1941年澳門佛教文化界掀起了一場關於大小乘經典中是否有輕視女性的言論的討論，弘一法師對

這場佛學女性觀念的討論，給予了積極的關心與指導。事情的起因是這樣的：竺摩法師在澳門功德林“佛學研究班”講授《解深密經》時，班上的女性學員們對《經》中“女性暗弱，是故律明為女人說法過五六語，犯波逸提”的話表示不理解，認為這分明不是歧視女性嗎？可是佛法是面對所有人的，並非男女有別，這又如何解釋呢？

與此同時，著名學者陳寅恪先生在香港大學任客座教授時，用英文作了一次公開演講，題目是“武則天與佛教”。⁽⁸⁶⁾ 陳寅恪先生當時在國內外具有崇高的學術聲望，他來港大講演和授課，對於香港學術文化界來說自然是件大事，因而《大風》月刊第九十七期專門發表了署名譚凱光的〈史學權威陳寅恪〉一文，盛贊陳寅恪的史學成就，認為陳寅恪所建立的學術權威，已經取代了多年來胡適的權威地位。譚文中還特別引用了陳寅恪先生與其英文講演內容完全相同的〈武曩與佛教〉一文，以說明陳寅恪先生如何精明於史學。陳寅恪先生在該文中提到：

考佛原始教義本亦輕賤女身，女大愛道比丘尼經下列舉女人之八十四態，即其例。後來演變漸易初旨，末流至於大乘急進派之經典，其中乃有以女身受託為轉輪聖王成佛教義，此誠所謂非常異義可怪之論也。

在澳門佛教功德林學佛的江之萍女居士看到譚文所引陳氏觀點後，頗覺陳寅恪先生之論，“未免有些過當了”⁽⁸⁷⁾，於是就此問題請教竺摩法師。竺摩法師作為當時澳門佛教文化界的主要代表，對於古代佛教典籍中是否有輕視女性問題的言論，或是如何理解其中所出現的輕視女性的論述，不能不表明自己的觀點：大小乘教法同為佛說，但從歷史的角度觀察，佛教在印度原有三個時期，即小乘佛教期、大乘佛教期和密乘佛教期，南傳佛教國便有所謂“大乘非佛說”，陳寅恪教授認為大乘經典如《大雲經》“以女身受託為轉輪聖王”的教義為“非常異義可怪”，大概是受了“大乘非佛說”的影響。⁽⁸⁸⁾



《弘一法師六十紀念專刊》所載鄧爾正題辭

竺摩法師還專門去函請教遠在閩南的弘一法師。當時，弘一法師已六十二歲高齡，“見客寫字，至為繁忙”⁽⁸⁹⁾，而且身體欠佳⁽⁹⁰⁾。然而，弘一法師仍愉快地接受了竺摩法師的請求，親自覆了一封長信給竺摩法師。弘一法師在給竺摩法師的回函中，較詳細地說明了佛教經律之間以及大小乘經典之間關於女性問題觀點之歧異的原因，並指明了如何正確看待等歷史上不同時期佛教女性觀念歧異的基本原則和方法。

弘一法師在信中說，就律而言，在有智男子前，女性過五六語說：不犯。不在有智男子前，若女請問者，應答應說：不犯。真諦三藏的三種解釋中第三解認為“女性暗弱，是故律云云”，此與律文不同，是戒緣起因與女身語說法發生嫌疑而制，因

而沒有說“暗弱”兩字。他強調指出：“說法貴觀機，不可拘泥。為女眾說法時可以不用第三解，於前二解中，擇其契機者用之可耳。”⁽⁹¹⁾關於佛教大小乘經典中是否有輕視女性的言說，弘一法師在覆信中認為：

大小乘佛典中，雖有似輕女性之說，此乃佛指其時印度之女性而言，現代之女眾不應於此解懷。（……）又佛之所以出此語者，實於大慈悲心，以誠誨勸勵，冀其改過遷善，決無絲毫輕賤之心也。⁽⁹²⁾

進而他又指出：

大小乘佛典中，記述女人之勝行聖跡甚多，如證初二三四果，發無上道心，乃至華弄女成佛，華嚴善財所參善知識中亦有示現女身者，惟冀仁者暇對，遍採《大藏經》中此等事蹟，匯輯一編，以被當代上流女眾之機，則閱者必生大歡喜，欣欣向榮，寧復輕生疑謗乎？佛典中常有互相歧異之處，人每疑其佛意，何以自相矛盾？寧知此乃各被一機，不須會合，無足疑也。⁽⁹³⁾

弘一法師關於佛教女眾的觀念多有論述，他還曾多次為閩南地區的佛教女眾研修團體演講，闡揚佛教的女性觀念。1933年底，弘一法師到月臺隨喜佛七法會，受邀為泉州梵行清女講習會擬定規則，並撰有〈梵行清信女講習會規則並序〉。在該文中，他從佛教釋迦牟尼佛制定的八敬法出發，對閩南佛教女眾的現況發表了自己的看法：

南閩無比丘尼，常人謂為憾事。寧知是固非佛意也。律謂女人出家，佛本不許。以若度者，正當減半。其後便自剃髮，阿難尊者三請。佛依“八敬法”，乃許出家。像季以還，尼行“八敬法”者殆所罕聞。乖違律制，摧壞大法。南閩無比丘尼，非憾事也。⁽⁹⁴⁾

在當時的閩南和臺灣地區，較普遍存在着齋堂和齋姑的現象。這些齋姑，都是一些過着極簡樸、素食和清修生活的女眾，她們帶髮修行，堅守貞節、素樸和清靜，通常較流行的佛教尼眾更具清修特色，不同於佛教尼眾的明顯標誌，就是她們是蓄髮的。她們的來源，或者是守貞女，或者是守節女，或獨自清修，或結伴清修，也有師徒制，通常由家庭出資供養，也有自養。她們不屬於佛教或道教，但對佛教或道教、儒家的慈悲倫理有所信仰。因此，弘一法師說：

南閩女眾習佛法者，恆受三歸五戒，為清信女。亦有並斷正淫者，別居精舍，有如僧寺，俗云菜堂，稱女眾曰菜姑。其貞節苦行，精勤課誦，視比丘尼殆有過之。報缺陷者，佛法大綱罕能洞解，文字智識猶有未足義耳。⁽⁹⁵⁾

從以上可以看到，弘一法師的佛教女眾觀念，主要還是以佛制“八敬法”為中心的。但是，這並不意味着他主張佛門的男女不平等，祇是主張應當正確認識佛制，正確對待佛制，既不能一味地否定佛制，也要因應時代的變化，從時代性來理解和對待女眾問題。

弘一法師雖然沒有親自到澳門參加這場佛學討論，但是，從這封內容翔實、觀點鮮明、說理透徹的回信中，可以看出他是非常關心這場討論的。正如江之萍女居士所說，弘一法師的這封覆信，“對於前函問詞，就可說完全解答了。”⁽⁹⁶⁾弘一法師的這封回信，實際上為澳門佛教文化界的這場討論劃了一個圓滿的句號。它既標誌着四十年代初澳門佛教文化界關於佛學女性問題的討論圓滿結束，也標誌着民國初年以來佛教革新理論中的女性觀念正走向成熟。

結語

弘一法師是近代中國佛門中在文化藝術界有很大影響的一代傑出高僧，詩、書、畫、文及佛學修

養，都是佛教界和文化界不可多得的。在弘一法師之後，雖然也產生過多位多才多藝、德高望重的高僧大德，但是，竺摩法師無疑是其中最傑出的人物之一。正如近人梁永康所說：

竺公深入藏經，智慧如海，又好與諸群彥交往，為雲中白鶴，天半朱霞，水乳交融，以文會友，故其說法講經，深富文藝氣息與幽默風格，此則曾讀其所著地藏、維摩解與篆香室集者，無不知之，其叮咛獨闢，別饒蹊徑，固與時師異，而其感人肺腑也則深。昔如來說法恆順眾生，如竺公者固看透其中三昧者矣。曩者弘一法師雄文而以詩書畫為接眾之方便法，今能繼其緒者，捨竺公其誰歟？

由是可知其饒益眾生，尤具龍象之大力焉。（97）

竺摩法師對弘一法師一直充滿崇敬和仰慕之情。他來到澳門弘法後，始終以弘一法師為榜樣，並多次得到弘一法師的指導。抗戰時期編輯出版《覺音》雜誌“弘一法師六十紀念專刊”，是他崇敬和弘揚弘一法師之精神的集中體現，既展現了弘一法師佛心梵行的偉大品質及其在海內外的重要影響，也展現了竺摩法師在抗戰時期的港澳地區弘揚弘一法師精神風範的良苦用心，為抗戰時期港澳地區的廣大佛教善信和炎黃子孫提供了極其寶貴的民族精神財富，更展現了竺摩法師本人救國救教的偉大品質。

芝峰師 座下。頃奉 惠書，甚大。一覽，歡喜無量。大乎！深契 意，佩仰可分。將來以布之，後必可令多數弟子同植菩提之因。仁公住施佛法，這有以形。前日同 仁公之說法，師音德也，鮮有之意。即見一力未起，倘 仁公不啟居廈門，則台轉錫金仙。又靜而近，柳接是抗力，拾此等。倘此成就，則 仁公住居招喚，其力適 諸 未字与 仁公神交以來，垂十年矣。當念當今之世，以 仁公當年德學，係而布有。若再隔如海，等及此後，而便如是，法加扣緊，而到 聖和順，則當仁不讓，願 仁公努力為之。日無無端，望望，謹作此可觀。然於佛言而造善力，也。 仁公將來學業成就，而亦每作，必許因今日之五體投地，乃以佩仰。且可許為西方之宗，傳播歐美，則將上之。 仁公住施之惠，豈徒中華已耶？ 未字 社初 仁公今後多臨，月往何要。他且于力於學問及撰述之業。至若作文和詩，亦預 仁公之禁，終身快不為之。因現代出家人中，能性力文和尚者，職其甚多。而優於學問，結信，虛大師。而弘公之法，以年述，日不不，歐美，未定，可知所最信何人，當以 仁公為第一。 未字 仁公欲修改撰，故敢相誠奉勸。 謹此呈辭，幸甚。 謹覽。 未字

《弘一法師六十紀念專刊》所載〈弘一法師致芝峰法師手書〉

抗戰時期竺摩法師的人間佛教思想

人間佛教無疑是民初太虛大師提出佛教革命三大主張以來中國佛教發展的主流趨勢。在1934年初出版的《海潮音》“人間佛教專號”上，太虛大師就著文明確地指出：“人間佛教的意思，是表明並非教人離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺院山林裡去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。”⁽⁹⁸⁾這說明人間佛教的核心是以佛教來改良社會、改善世界，從而使人類進步。抗日戰爭爆發後，太虛大師不僅率先向日本佛教徒發出反對日本軍國主義的呼聲，還積極組織南亞抗戰宣傳團揭露日本軍國主義的罪行，爭取中國抗戰的國際支持，並領導和發動了全國性的愛國愛教、抗戰救國的佛教新運動，充份展示了現代人間佛教的契理契機精神。抗戰時期身處港澳的竺摩法師，在太虛大師的影響與支持下，也自覺發揮人間佛教的契理契機精神，大力鼓動港澳地區和海內外的佛教徒積極支持抗戰，在抗戰救國中實現佛教的復興。

人間佛教與抗戰救國

竺摩法師1938年從內地來港澳，最初是代表佛教界在港澳地區籌措資金以救濟難民，後因港澳地區佛教善信的多方懇求，加之內地和港澳形勢惡化，不得不滯留於澳門，把主要精力放在了講經和辦佛刊等弘法事業上面。但是，日本軍國主義的烽火使他的思鄉之情總是難以抑制，他在澳門曾題寫了一張扇面云：“江山好，宿雨帶朝暉。白水輕舟何處泊？光風霽月我思歸，花鳥正依依。”⁽⁹⁹⁾他把這首〈望江南〉的思鄉曲刊登在《覺音》雜誌上，同時還刊登了署名“平風”的另外兩首〈懷江南〉詩：

江南三月正宜人，綠水青山一色新；
舊地何時重眺賞？隋堤楊柳白門春。

夢中鄉國繁華影，胡馬縱橫更不堪！

萬里江山何所似？春來幾度憶江南。⁽¹⁰⁰⁾

這實際上反映了竺摩法師當時的心聲。對故鄉的深切思念，更激發了他的愛國情懷，使他更直接地感受到反抗法西斯主義是時代的最強音。

竺摩法師剛來港澳不久，就有戰區的友人為宣傳抗戰救國、促進大眾認識民族解放的真理，專門編輯了《血花壁報》，經常寫信向竺摩法師索要香港的一些畫報作充實的材料。有一次，竺摩法師看到《天下畫報》登載了一條消息，標題是“瘋狂的轟炸下：蘭州唐代名剎普照寺被毀記”，該記載云：蘭州的普照寺原名大佛寺，始建於唐代，四壁丹青絕妙，並有明版藏經一部藏於藏經閣；方丈悟明閉讀藏經有年，德高望重，名聞遐邇。可是，某日日本帝國主義的戰機突然肆虐，向寺院投下炸彈，經毀僧亡。竺摩法師讀後極為震驚：

讀了這段記載，對日本這種毫無理性的野蠻行為，誰不痛心？又在藏經閣全部被毀的那張圖像的說明中尚有“悟明方丈及全寺僧眾亦於此殉難”。日本自發動侵略戰爭以來，炸佛寺、毀佛像、屠殺非戰鬥員，甘冒天下之大不韙，已是有目共見、有耳共聞，所以我現在感到要寫的，不是他們的殘忍行為，而是他們信仰佛教卻又侮辱佛教的一種恥辱！⁽¹⁰¹⁾

在竺摩看來，日本是一個佛教國家，可是正是這個佛教影響的國家利用佛教發動了軍國主義戰爭，侵略別國和其它民族。實際上，日本佛教經過改革後已經背離了釋迦牟尼佛熱愛和平的宗旨：

日本的佛教，自經真宗教徒的改造，在佛教的本質上，已起了種種的變相，而失其真義。所



竺摩法師肖像
(檳城三慧講堂提供)

以我們可以說：日本佛教的復興與弘盛，其功固由真宗教徒，而其因變相失卻真義，真宗教徒，亦何能卸其咎？近年來他們更因固於國家觀念，想把佛教去迎合政府，不惜用種種方法來歪曲佛理，如最有名的佛教學者高楠氏，在他寫〈佛教的和平主義〉一文中，居然也為侵略者張目，來歪曲了佛教的和平真理，況乎智識見地在其下者。至於戰士背護身符，飛機師帶佛像，妄冀神佛來為虎作倀，來保障他們的殺人行為，更可見他們的信神信佛，全是一種愚民政策，離開佛教的真意和本旨更遠了。我常想，無論何種宗教，其親善的動機和立教的精神，大多是善良純正給予人類利益的，及其為人利用失去本真面目，那就應該用另一種眼光去看待才對。所以，如果日本的佛教現在也走上這種蹊徑，我們倒很希望他在明治初期的毀佛排釋的風潮中隨之絕滅，以免今日背教違理，偽似亂真，委屈了釋迦牟尼，使教徒們蒙上了許多恥辱！（102）

後來，竺摩法師接手主持編輯和出版《覺音》雜誌，把反映抗戰新時代的最貼近現實生活的內容作為其主要目標。當時的中國和世界各族人民，正處在反對德、意、日法西斯主義最迫切、最緊張的時代，而對於炎黃子孫來說，眼前面臨最緊迫的任務，就是團結一致，抗擊日本法西斯主義者對中國人民的猖狂進攻，實現民族的獨立和國家的和平。因此，竺摩法師主編《覺音》雜誌，很明確地把宣傳和鼓動以寺僧為代表的佛教界奮起抗擊日寇的愛國愛教精神作為主要內容。這也是《覺音》雜誌遷來澳門後所表現出來的最鮮明的特色。

《覺音》雜誌從第十三期起由竺摩法師一人獨立在澳門編輯出版和發行，就在這一期的《覺音》封面上，明確地印着“牟尼佛說：我不入地獄，誰入地獄？仲尼先生說：己所不欲，勿施於人。”此已表明竺摩法師主持《覺音》所標榜的愛國愛教、救世救民的鮮明立場。在這一期的《覺音》上，刊登了太虛法師的〈國際事變調整與人類心理改造〉、葦舫的〈太虛佛教團訪甘地記〉、子禪的〈聽孫院長演講後的感想〉等宣傳抗戰救國思想的文章。此外，還在

“本社”編寫的“威音消息”欄目中，報導了太虛法師組織的赴南亞宣傳抗戰的佛教國際訪問團的最新動態，以及重慶慈雲寺組織僧侶救護隊參加抗戰的有關情況。這些內容所反映的，都是當時中國佛教界抗戰愛國最前沿的真情實景。

在緊接着的《覺音》第十四期上，不僅刊登有香港寶乘法師的〈今後的佛法〉、桂林巨贊法師的〈宗教與民族性〉、重慶太虛法師的〈己卯日記〉和上海為力（芝峰）的〈“我們的責任是在改造世界”〉等宣傳愛國愛教的作品外，還特別刊登了重慶《商務日報》記者楊慧貞撰寫的〈赴湯蹈火的釋迦弟子〉，專門報導重慶獅子山慈雲寺僧侶救護隊的事蹟。竺摩法師非常欣賞巨贊法師關於以宗教激發民族性的思想，高度評價巨贊法師在〈宗教與民族性〉一文中所闡述的“用宗教本具的凝固民族的力量，以加強全民眾的民族自信力”的觀點。

在《覺音》第十五期上，一共刊載了十四篇主要文章，其中報導和宣傳內地寺僧界支持和參加抗戰救國的文章佔絕大多數，其中主要有太虛法師的〈再告日本三千佛教徒〉和〈佛教與國際反侵略〉、悲智的〈佛教戒殺之真義〉、方曲的〈太虛法師與佛教訪問團〉、巨贊的〈奔走呼號一整年〉、葦舫的〈記虛大師與尼赫魯氏談話〉、胡不歸的〈僧侶救護隊歡迎虛公大會〉等文。在此後《覺音》的各期中，竺摩法師都盡可能多地安排報導和宣傳內地寺僧抗戰救國的文稿。

連載於《覺音》第十五、十六期上巨贊法師介紹南嶽佛教徒抗戰救護隊事蹟的〈奔走呼號一整年〉，全面介紹了巨贊法師等所領導的南嶽佛教青年寺僧所組織的佛教僧青年救國團，在抗日救亡運動中的英勇事蹟，竺摩法師對於南嶽青年寺僧的愛國愛教行動非常欽佩，並在〈編後雜話〉中說：

巨贊法師的〈奔走呼號一整年〉，報告他過去一年中和一班僧青年在後方做宣傳救傷工作的經過。戰事發生以來，我佛徒為“慈悲救世”的職責所驅使，雖組織過許多救傷的團體，而當以這個佛青工作團較活潑生動，能代表此時期中一部分前進的佛教青年的思想。（103）

不僅如此，竺摩法師還專門發表文章，就抗戰期間愛國愛教的佛教徒、尤其是出家寺僧應當積極投身抗戰救國的“僧救”事業的問題，發表了自己的看法。他認為，所謂佛教，就是佛化的教育，這種佛化的教育，一方面應當是慈悲和平、菩薩低眉的感化教育，另一方面則是大雄無畏、金剛怒目的威猛教育。由於佛教的根本宗旨在於和平，因而，佛陀關於慈悲的教義，得到不遺餘力的提倡和發揚，而大雄威猛的硬性教育，金剛降魔的鬥爭主義，往往成為慈悲教義的附庸。這實際上是一種嚴重的偏差，毫無疑問地需要更正過來，尤其是在這樣的抗戰救亡的時代，廣大佛教徒、特別是寺僧們，應當發揚佛化教育的大雄威猛、金剛怒目的精神來。

他還說，值得欣喜的是，自從抗戰以來，在平日毫無生氣、枯禪如冰的僧侶當中，也因為戰火的影響而引發出如火如荼的熱情，佛化教育的金剛怒目的精神，似乎復活了起來。當淞滬抗日戰爭激烈展開時，上海的僧侶救護隊出現在槍林彈雨之中，奮不顧身地搶救了許多受難的同胞，“博得全滬報紙，競稱英勇，添上佛教史料中光榮的幾行。”

隨後，在西安、四川、湖南和廣東等地的抗戰救國運動中，相繼湧現了不少的佛教僧俗救護隊和救濟會等組織。這些佛門救國組織，雖然因為環境、經費或其它原因，其存在的時間長短不一，但是，“卻振起了不少佛徒的勇猛精神，把向來那暮氣沉沉的、怯弱畏縮的現象，都衝破了，漸見消失了”。

在佛門、尤其是寺僧走出廟門，參加抗戰救亡的隊伍中，不僅有直接到前方參加救護工作的，還有不少像湖南佛教青年工作團那樣在後方作宣傳救濟事業的。他們與普通的社會各種救亡團體相聯絡，盡自己作為國家公民的一份責任和義務。特別是巨贊法師所領導的湖南佛教青年工作團，“曾驅策着一群前進的僧青年，和許多救亡工作者一起，深入各種市鎮與鄉村的階層，一面作真理正義的宣傳，一面也作救傷慈濟的工作，活潑生動的姿態，給予群眾以良好印象。”

在湖南佛教青年工作團趨於停頓之後，位於重慶嘉陵江畔、獅子山頭的慈雲寺僧侶救護隊又活躍起來了。他認為：

這可說是各處僧救護隊中的生力軍，也可說是上海僧救隊的精神復活了。最近該隊曾奮發佛教無畏犧牲的精神，為搶救難胞，在飛機轟炸之下，視若無睹，博得廣大群眾的稱道，也博得佛教領袖們的獎許。同時，蔣總裁六月十七日在中央紀念週上講話，也贊揚到該隊工作的精神。這在該隊，固足引以自榮，但我們希望該隊的，仍須充足實力，鞏固陣容，積極地開展這種救濟的事業！並希望不久的將來，能將這種組織擴展到全國，使全國的僧青年，都有參加工作的機會，為民族，為佛教，為群眾，策發他們那潛在着的偉力，集中他們那勇猛的精神！（104）

從以上的敘述裡我們不難看到，竺摩法師對於在國難危急之時寺僧們走出廟門、積極投身救苦救難的“僧救”活動，是給予了充份肯定和高度評價的。在他看來，寺僧和廣大的佛教徒，在國家面臨危急和外強入侵之時，理所應當挺身而出，發揚光大佛陀教義中的大雄無畏、救苦救難精神。祇有這樣，才不愧成為一個真正的佛教徒；也祇有這樣，才能夠真正喚醒沉睡中的廣大寺僧。因此，他自覺地將愛國救難與愛教興教緊密地結合在一起。正是這種愛國愛教、救世救民的精神，構成了竺摩法師克服重重困難，努力編輯和出版《覺音》雜誌的崇高信念和無窮動力。

正是有了這種無窮的動力，才使得竺摩法師在編輯《覺音》雜誌時，克服各種困難，搜集大量的報導和宣傳內地佛教界抗戰救國事蹟的文稿，並及時刊登出來，以激發海內外和佛門內外的炎黃子孫和廣大愛好和平的讀者們的愛國救世精神。

在《覺音》第十八期上發表了大醒法師撰寫的〈禿禪老僧與松風和尚並記〉一文，追思歷史上兩位殉教先烈的業績，以激勵當今的佛教徒愛國愛教的精神。竺摩法師在編後語中說：

時間是最無情的，許多歷史上壯烈的偉舉，一霎時便給它閃過去，成了陳跡，甚至默默無聞了。大醒法師寫的兩位殉教先烈的偉跡，真使人讀了悲從中來，無限慘淒！龔定庵詩云“但開風氣不為師”，像這兩位先烈“流血開風氣”，吾人今日應像醒公所說來協力搜集史料，塑像立碑，時時追念他們才是。（105）

正是出於上述這一思想，竺摩法師在編輯出版《覺音》時，先後編發了楊慧貞的〈赴湯蹈火的釋迦弟子〉、署名記者的〈僧侶救護隊搶救難胞〉、天軍的〈釋理妙從容就義〉、西航的〈一個忠實的傷兵〉、臥秋の〈悼念一個聖潔的忠魂〉等一批反映佛門弟子捨身忘死、救世救民的文稿。

釋妙理是湖南衡陽人，北平宏慈佛學院畢業，抗戰後積極參加南嶽佛教青年團，在岳陽被敵軍逮捕，在威逼利誘、嚴刑拷打之下均不屈服，最後英勇就義，年僅二十九歲。1940年9月14日，著名的桂林《掃蕩報》發表當時中央通訊社專文，高度評價釋妙理的愛國英雄主義精神。《覺音》雜誌1940年11月出版的第十八期上專門發表了天軍的〈釋妙理從容就義〉一文，該文在結語中評論說：

憶我中華民族，垂有四千年的文化道德、歷史聖訓，其偉大處，誠有為其他民族所不能及的，而由於古聖先賢死難死節所造成的民族正氣、高尚人格，尤覺難能可貴！今釋妙理為一介佛徒，叨沐先賢遺訓，又能於佛學涵養中得到受用，看得破，放得下，從容慷慨，至死不屈，可謂人中丈夫！其身雖死，其事情，其精神，足可留為後死者的榜樣！（106）

上述這段話實際上也是竺摩法師對佛門英傑釋妙理的一種評價。我之所以這麼說，可以從竺摩法師在給周貫仁居士來信表彰另一位救世佛門英雄釋慧敏的按語中窺見一斑。

慧敏法師是竺摩法師早先在閩南佛學院的同學，抗戰期間到重慶後，由於周貫仁居士之介紹，自願脫去袈裟，踴躍報名參加了佛教居士界愛國人士組成的戰時服務團受訓，並參加救援工作，後因病早逝。周貫仁居士每每想起這些，都感到“雲天翹企，曷勝愴然”。竺摩法師深知慧敏法師的英雄事蹟，老早就寫信給周貫仁居士，請周居士寫一篇介紹慧敏法師事蹟的稿子。他在終於讀到周居士的來信後，非常感動，將信全文刊登在《覺音》雜誌上，並特意加上按語：

周居士曾主編《正信週刊》，近執教漢藏院。書中所言及之慧敏法師，為居士之好友，亦為編者之好友，昔年同學鷺島，其文字思想，教師許為另出一格。不幸今日大心初發，遽遭殞折。魔焰熾盛無已，喪我不少英材，於此尤有深慨！然慧師雖死，精神固存，深望我有志青年，繼續奮起！（107）

這篇按語，述說了竺摩法師與佛門愛國愛教英才慧敏法師的同學之誼，表達了他對慧敏法師英才早逝的痛惜之情，更激勵着千百萬愛國愛教的佛門青年繼承英雄遺志，積極推動抗戰救亡運動和佛教革新事業的發展。

《維摩詰經》與人間佛教

竺摩法師在澳門所闡揚的人間佛教思想，除了上述已經提及的抗戰愛國思想以外，還突出地表現於他在澳門佛教功德林授課時對《維摩詰經》等佛教典籍的重新闡釋。

最初於1940年3月在澳門出版的《維摩詰經講話》，亦名“維摩詰所說不可思議解脫經講話”，是1939年冬季竺摩法師應澳門佛教功德林的邀請為學員們所作的一次講座。1939年春季，香港東蓮覺苑畢業的學佛諸生，隨從他們的老師、從內地來港澳弘法的著名高僧靄亭禪師，來澳門佛教功德林聽講《法華經》。靄亭老禪師講畢《法華經》，聽經的港

澳學佛諸生還要求他繼續講授因明學和唯識學。靄亭年老體衰，難以繼續勝任，便推薦當時正在香港弘法利生的竺摩法師代其講授。澳門佛教功德林於是邀請竺摩法師來澳門講經弘法，這便是竺摩法師最初來澳門講經弘法的緣由。竺摩法師曾有自述：

一九三九年（民廿八），應東蓮覺苑林楞真苑長及主講靄亭法師之邀，赴澳門功德林辦佛學研究班，有學生釋照真、黃本真、釋性真、林朗真、釋覺源、釋了願等十餘人，皆是東苑第一屆畢業生。靄老因要退隱青海雲蘭若，要我出來再為他們研講唯識，乃講《解深密經》及《因明大疏》，講解之餘，並主編《覺音雜誌》，結識了港澳許多的文化人。（108）

竺摩法師先在澳門佛教功德林講因明學和法相唯識學，由於其“誨人不倦，教授有方，極得學眾愛戴，故得機教相投，成績昭著”。講課結束後，由於學員反映強烈，加之功德林每年冬季有四十九日佛七之舉，仰慕佛法的林外善信都踴躍參加，竺摩法師又應邀昇座講解《維摩詰經》。講經非常成功，正如靄亭老禪師所說，竺摩“法師說法善巧，真俗圓融，妙契機宜，歎未曾有！”（109）

當時，隨竺摩法師聽講《維摩詰經》並擔任翻譯的，是滿慈法師和達居法師。據滿慈法師說：

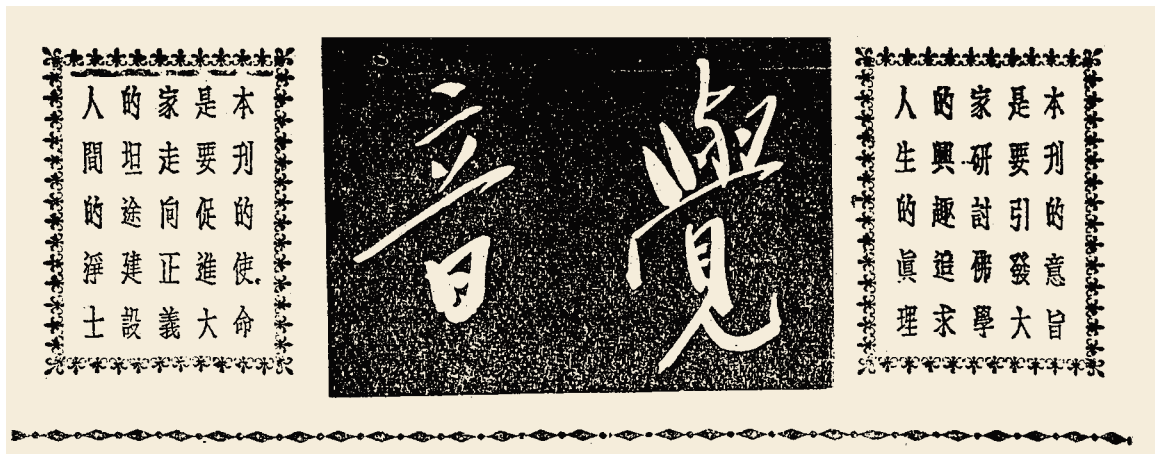
竺師講此經時，係參考《維摩詰經義記》、“無我疏”、“折衷疏”、“肇注”、太虛大師的《維摩經釋》、華嚴大學的講義而講的；我因擔任翻譯，當時祇能記其大意，多半是下座後追憶而成的，難免沒有漏失。（110）

其實，竺摩法師起先並無意要出版甚麼講經稿，但是隨從他聽經的滿慈法師和達居法師每次都認認真真地做了記錄，並在課後進行了整理。竺摩法師在談到出版《維摩詰經講話》的機緣時說：

在我開講的時候，並沒有想到要出講錄，祇不過是臨時參考十數種註釋，隨緣講講罷了。誰知講到今天，記錄者始終把稿記下來整理出來，沒有間斷過一日，同時又聞有人發心出些印費。有了這種機緣，祇好在匆忙中略加修改，任它付梓了，橫豎在這裡沒有特別深妙的哲理發揮，祇不過是求其能通俗善結善緣罷了。（111）

出版前，《覺音》雜誌還專門刊登了〈維摩詰經講話〉“出版預約”：

維摩經講話，一名“維摩詰所說不可思議解脫經語體講錄”，為竺摩法師去冬在澳講述，由



由竺摩法師設計和題寫的《覺音》第十期刊頭

達居法師筆記，以淺顯文字，闡揚深奧哲理，內容思想理解，新穎確實，有心研究佛學者，不可不一讀之。且有靄亭、芝峰兩老法師撰序，弘一老法師及葉恭綽居士題字，尤增精美。⁽¹¹²⁾

由此可見，此次出版是非常鄭重的。因為，弘一、靄亭和芝峰三位老法師以及葉恭綽居士，都是當時在海內外頗富盛名的高僧大德，加之當時正值抗日戰爭最危急的時期，弘一法師已經閉關謝絕一切外界交往，而芝峰法師遠在內地的上海。因此，毫不誇張地說，1940年3月《維摩經講話》在澳門的首次出版，是內地和港澳地區的高僧大德和廣大善信共襄中華佛教文化之盛舉的一個集中體現。

晚清佛教式微，信奉佛法的人雖然並沒有比以前減少，反因社會艱困而增多，但是，佛法義理非常衰頹，以至於信佛者絕大多數雖然口裡在念佛，實際上並不知道佛與民間神祇乃至佛教與其它宗教和教理之間有甚麼區別，因此，在近代佛教復興運動當中，太虛、印光、諦閑、圓瑛、來果和虛雲等佛門高僧，都非常強調念佛必須聞經或聽經，聽經也必須唸佛，這也就是為甚麼近代中國佛教復興運動當中那麼盛行淨土念佛和講經之風。

竺摩法師在澳門佛教功德林佛學講習班授課時，特別強調學佛者必須念佛與聞經相結合。他說，有些人以為念佛可以不必聽經，聽經不須念佛，兩者可以分開，其實，這是很錯誤的。因為，講經與念佛，關係十分的密切，“講經是瞭解真理，猶之乎路徑，念佛是行持，猶之乎實踐，試問理論能夠離開實踐，實踐能夠離開理論嗎？”況且，講經是求慧，念佛是求福，學佛人的最高目的是成佛，成佛要福足慧足才可以。不僅如此，慧有大乘慧與小乘慧之分，福有有為福與無為福之別，學佛要成無上正果，不能因為口裡在念佛、做了一點善事，就計較所得功德之多少。由此，竺摩法師認為：

要求正覺地位，對於修行佈施等善事，須要做到三輪體空，不着跡痕才對，就是念佛的道理，也是一樣，須要心境觀空，隨順真理，如法

而念，不落執障，方是真實用功，真實得到受用；不然就很容易走錯了路頭。這種大乘空慧的求得，又完全要從研經解理入手，現在這部維摩經的中心思想，就是要闡明這種空慧之理；這也可見講經修持的關係之重要了。⁽¹¹³⁾

竺摩法師開始想在這次澳門冬季“佛七”念佛期中講解《觀無量壽經》，祇是後來他感到，所謂念佛追求的淨土，都是唯心淨土，而闡述唯心淨土學理最精到的，還是《維摩詰經》。不僅如此，維摩詰居士本身就是修持淨土行的模範。因此，他在佛教功德林開講前，臨時改變原來的設想，講授《維摩詰經》。他說，《維摩詰經·佛國品》中所謂“若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨”一語，非常直截了當地闡揚了唯心淨土的思想。他還指出：

（……）寶積獻蓋，佛以威神心力，把諸蓋變為淨土，駭煞了舍利佛等一班小乘人；同時舍利弗見此土穢濁生疑，於是“佛以足指按地，即時三千大千世界，若干百千珍寶嚴飾”，使令舍利弗發出敬歎，謂為“本所不見，本所不聞，今佛土嚴淨悉現”，此皆闡明唯心淨土之理。因舍利弗煩惱染汙未盡，心不清淨，所以見到國土污穢，佛心淨如琉璃，穢污之相了不可得，污土當體就是淨土，再也不必迷頭認影，心外取法，執污土以外另外有個淨土可尋了。但是同是這個婆婆國土，而見有淨穢不同，這也足以闡明本經談淨土唯心所現之理的扼要和透闢。⁽¹¹⁴⁾

其實，在近代中國佛門，淨土念佛者多執着於心外淨土，這是他們出於世俗生死關懷的目的所決定的。然而，虛雲法師和圓瑛法師等近代佛門高僧，都是強調念佛淨土，即是唯心淨土，心淨即佛土淨。這也是對於宋明以後中國禪、淨佛教影響極大的永明延壽所極力標榜的思想。⁽¹¹⁵⁾ 竺摩法師強調念佛淨土即是唯心淨土，正是繼承和弘揚的這一思想傳統。事實上，在竺摩法師看來，這一淨土念佛思想，不僅僅是對永明延壽以來中國淨土思想的

繼承，也是對原始佛教教義的繼承。確認念佛唯心淨土觀念，實際上就是要破除現實生活中人們對心外淨土的錯誤追求，確立在現世中而不是在現世之外實現人生超越的人間佛教觀念。

人間佛教與終極關懷

芝峰法師在上海給竺摩法師《維摩詰講話》作序時說，《維摩詰經》所表達的，是大乘佛教的思想。這種思想，不是證悟我空以求得個人的解脫，離開這世間而入於出世的涅槃，而是把握着世間和出世間“一如”的真理，對於現實世間人生的起滅作如幻觀。這種大乘佛教思想，充滿了樂觀的氣象，一掃小乘出世偏枯的沉悶，開闢了入世的大道，融洽了現實的人生，作為向上的指路碑。因此，“大乘思想，是活潑潑地開拓了人生另一個樂土，但這樂土，並不是避開這現實的世間，就在這現實世間而建立了一個樂土。這就是形成現代佛教徒‘人間淨土’的運動思想的淵源。”⁽¹¹⁶⁾

著名學者黎錦熙先生則認為，《維摩詰經》闡明了“創造的淨土”思想。他說：

唯有此經所說的淨土佛國，專從“本因”上着眼，所以是自力創造的；並且隨時隨地都可以創造，不靠“接引”，不在“西方”。一個人覺悟了，淨土便在他的眼前。（……）所以新生活，新社會，即刻便要創造，不

竺摩法師講于澳門功德林

維摩詰語體書

滿慈記

◁ 在《覺音》雜誌連載的《維摩經語體講錄》標題

一定等到種種條件的完成；當處便可構成，不一定遠到鄉村去組織——這是依世法舉的例——不要選擇，不要等候，隨時隨地用自力創造的，便是真淨土。⁽¹¹⁷⁾

因此，竺摩法師強調指出：

（……）凡是佛所說的經法，都是上和三世諸佛所說的真理相契冥合，同時又下契一切眾生的根性利鈍程度淺深。這契理契機的兩條原理，實是講解佛學者的重心所在；可惜現在中國講佛經的人，對於契理或者做到，契機總是疏忽。（……）所以我要希望現在的佛教學者，在注重契理之餘，尤須注重契機，庶幾不偏失了佛說契經的原義。⁽¹¹⁸⁾

由此可見，竺摩法師強調《維摩詰經》的中心思想就是念佛唯心淨土，既是自覺地適應了當時“重興‘本師釋尊之遺教’”的佛教新潮流⁽¹¹⁹⁾，也是積極面向現世社會與人生需要的一種契理契機的歷史調適。

竺摩法師作為近代中國佛教革新運動的積極推動者，他不僅重視理論和思想上的建設，而且也非常重視把這種理論與思想付諸修行與實踐。所以，他闡揚《維摩詰經》的佛法精神，並非祇是為了開掘其中的唯心淨土思想，更重要的是弘揚維摩詰大居士修淨土行的實踐精神。他說：

佛教的修行可以說有山林修和住世修兩種。但中國的修行人，一向都

是歡喜跑進深山林谷中去修的。這種山林修，於個人未嘗不是好的，不過有點不合今日的時宜潮流。因為今日的社會人士，對於我們的山林修，認為是厭世的，對於我們不作利世的事業，便罵我們是分利。本來佛教的對象是度一切眾生，離開了眾生則無生可度，既無生可度，又何貴乎有佛教？六祖說得好：“佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。”這就是教我們認識佛法是不能離開世間社會的真理。所以山林修固然也重要，但我們為了免去社會人士的譏諷招罪，同時也要提倡合乎時宜的住世修。我們根據佛教真理，知道學佛本不妨礙做事的，能夠真修行者，不一定要跑進山林或禪堂念佛才是修行，就是行住坐臥，行走十字街頭，乃至一切時一切處，無不是他真正修行的道場。這樣說來，維摩居士，可真是合理想的住世修的模範者了。（……）這種出淤泥而不染，入世俗而化他的和光同塵的菩薩精神，確實是值〔得〕學佛者做法的。（120）

芝峰法師也說，人間淨土運動的中心人物，必須具有“不離大慈，不捨大悲，深發一切智心，而不忽忘教化眾生，終不厭倦”，“入生死而無所畏，於諸榮辱心無憂喜”的修養；同時還必須具有“在諸禪定，如地獄想，於生死中，如圓觀想”的真實功夫。而《維摩詰經》始終烘托出維摩詰大居士“那種大乘思想兼實行者的唯一模範人物”。他認為，如果按照大小乘佛教思想的立場來觀察他，他真是“行於非道，通達佛道”的菩薩。（121）這也就是說，竺摩法師積極闡揚《維摩詰經》所體現的維摩詰大居士的住世修實踐精神，實際上就是要闡揚適應現時代發展要求的人間佛教思想。這種人間佛教思想，就是要求打破過去那種避世逃禪、冥心枯寂、完全不問世事的出世主義傳統禁錮，將佛法修行與現世生活結合起來，使佛法的真諦在現實生活中得到充份體現，從而使人間的生活慧足福足。

竺摩法師很注重闡發佛教的不可思議哲學，並認為《維摩詰經》在這方面有其獨特的貢獻。他說，

佛教一向是被學者們看作是不可思議哲學。其實談到不可思議，不僅一般的形而上的哲學是如此，即便是形而下的科學以及種種學科或學說的事理，又何嘗不是如此？孔子說過：“天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？”這是說明我們生活日用的事物，都是不可思議的。老子也說：“道可道，非常道。”又說“道之為物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。”這證明了世間的道理，也是不可捉摸，落於不可思議。不僅如此，被稱為最明確的西方哲學，對於宇宙本體的終極問題，就落於不可思議，因為西方科學分析宇宙問題，總是有限度的。建立在超世智慧中的佛法，當然是不可思議的。小乘人修世間禪，其思想已超過覺觀尋思的擬議，而沉浸在無尋無伺的不可思議狀態中；至於他們修出世間禪的所修所證之法，更不是世俗學者所能理解的了。而大乘人所證悟的離言說相、離文字相、離心緣相的自覺聖智的境界，不僅世俗凡夫難以測知，就是小乘人也祇能望其項背。他認為，大乘佛教的這一不可思議哲學，在《維摩詰經》中有着充份的體現。如佛國品中佛以腳指按地，頓變五濁為琉璃；不思議品中，菩薩用手斷取世界；觀眾生品中，天身轉女成男等等。（122）

黎錦熙先生在竺摩法師的基礎上，對於佛教的不可思議哲學進行了進一步的闡發。《維摩詰經》所闡述的不可思議哲學，除了竺摩法師上述所闡發的之外，他覺得還有一個重要特點，那就是這種“不可思議”，“處處是可以實驗的，因為不可以思議，是不可思量、不可擬議，非但語言文字不可用，並且連‘觀念’都不能有，所以除開實驗，除開親證，再也沒有別的方法可以證明”。他特別指出，《維摩詰經》所說的都是假象，即所謂真不二法門，我們祇能親身驗證，但不可“有所住而生其心”。不可思議有三個層次：第一層次，即知識論上的，所謂“似而未是”，就是用推理和科學實驗所得出的結果，總是有限度的，“總不外一個‘不可思議’”；第二層次，即認識第八識的體相，所謂“是而未真”，這是經過西方近代哲學家柏格森所謂直覺主義的方法，也就是“止觀雙修”的方法而認識到“這

本刊常年社董：

何昌淑居士	明一法師	鄭淨寧居士
法仁法師	李金榮居士	黃鳳翎居士
陳本珠居士	寶乘法師	林證明居士
盧蓮慧居士	高杏莊居士	劉承澤居士
陳靜濤居士	慈航法師	何昌貴居士
鶴亭法師	見修師	張致誠居士
了幻和尚	胡心慧居士	梁心照居士
太虛大師	盧妙毓居士	梁慧真居士
王學仁居士	洪雪堂居士	妙吉祥居士
王學智居士	達岸和尚	朗西師
茂峯法師	茂蕊和尚	林照幻居士
關心蓮居士	伍心定居士	蔡慧誠居士
慈祥法師	韋菴法師	惟苗師
清涼法師	楊心禪居士	了定師
郭心戒居士	了如法師	梁慈昂居士
了性師	演培法師	紹真師
韋圓英居士	攝提居士	

本刊編輯兼發行人：竺一

摩

本社址：澳門三巴仔功德林內

本刊代銷處：澳門錦章小小中山三書局

本刊代印者：澳門新馬路文新印務公司

捐款鳴謝

茲承本社社董：

何昌貴居士，何昌淑居士，鶴亭法師，寶乘法師，王學智居士，王學仁居士，林證明居士，明居士，明一法師，慈祥法師，茂蕊法師，了性師，了定師，攝提主人各捐港幣拾元。社董黃鳳翎居士捐港幣叁拾元。社董梁慈昂居士，了性師共捐港幣肆元。太虛大師護國言論集捐港幣捌元。沈養知居士捐港幣伍元。茂蕊法師捐港幣叁元。妙理師捐港幣貳元。賴慧勤居士，聖智居士各捐港幣壹元。漢院同學共捐國幣貳拾元零四角，四五寸仲港幣玖元壹角捌分。（此項補登第十二期）

鳴謝

覺音社謹啓

本刊賬項報告

第十三期

收捐款	港幣柒拾貳元
收移交款	港幣陸拾元零肆分
付郵費	港幣拾伍元
付徵求費	港幣捌元
付文具雜項	港幣壹元叁角
付補十期電版	港幣叁元
付印費	毫銀貳拾伍元陸角
付製版	毫銀柒毫叁分
付包皮紙	毫銀伍元
付刻木印	毫銀伍毫伍分
付加色及工力	毫銀柒角
(以上毫銀五柱三四五算仲港幣貳拾捌元)	
第十四期	
收捐款	港幣壹百拾貳元
付郵費	港幣拾柒元
付稿紙	港幣貳元
付雜項	港幣叁元
付印費	毫銀叁拾捌元四角
付加色	毫銀捌角
(以上毫銀二柱二八六算仲港幣叁拾元零七角八分)	
以上三期共收港洋貳百肆拾肆元零肆分	
共支港洋壹百零捌元捌分正	
除付外尚存港洋壹百叁拾伍元九角六分正	

覺音社發行部啓

個事物具有一種超越的普遍的不可思議性”；第三層次，是親證不變隨緣的真如，就是打破知識論的局限使認識的見分與相分不相分別，能所二相都泯絕，心、色二法合而為一，這樣“智慧”上的不可思議，就是“宇宙”“本體”的不可思議，這也就是宇宙萬有及智慧的實性，這種不可思議，是“真不可思議”，也就是大乘佛教的不可思議，《維摩詰經》所闡述的不可思議哲學正是如此。(123)

從以上對《維摩詰經》不可思議哲學思想的闡發中不難發現，大乘佛教的不可思議哲學，實際上是佛教在認識論（區別於局限知性範疇的西方知識論）上對人類文明的一個重大貢獻。當代美國著名物理學家卡普拉（Fritjof Capra）博士，曾明確地肯定了以佛教為代表的這種東方神秘主義思想，因其與現代物理學的觀念相通所具有的現代意義。(124)不過，竺摩法師在闡揚《維摩詰經》的不可思議哲學時，也有將該經中闡述各種神通的話語絕對化的傾向，這當然與其對於佛教的絕對信仰態度是密切相關的。兩相比較而言，作為語言學家的黎錦熙先生的態度就要合理得多。

宗教的根本問題，不是認識論上的問題，而是存在論上的問題，也就是終極關懷問題，這是宗教之所以能夠贏得廣大信眾的根本原因。竺摩法師在澳門佛教功德林講授《維摩詰經》的義理，最終就是要闡發該經所反映的大乘佛教的終極關懷思想，也就是生死“解脫”問題。他指出，解脫有離繫與自在二義，離繫就是離除種種煩惱的繫縛，繫縛既除，就自由自在了。但是，煩惱的繫縛，有各種不同的說法，相宗說有煩惱障、所知障，性宗說煩惱有見思、塵沙

◁《覺音》第十二期（1940年2月）所刊啟事

本刊重要啟事

本刊創刊於國難期中，雖在紙價飛漲，物力艱鉅之環境中，仍能刊行不輟，此純由各方師友熱忱愛護所致。茲為充實內容以廣法化起見，從本期起特聘
竺摩法師為主編，
妙音法師為發行主任，
滿慈法師仍負編輯之責。今後凡關於投稿及捐款索閱等事，請向編輯部發行部分別接洽為荷！

覺音社謹啟 二月十九日

竺摩啟事

竺摩以體弱力微，一向濫預縈流，不敢問事。近行脚港澳間，多蒙師友愛護，勉有所講解，正時虞隕越！今又承諸同志聘為本刊主編，實無兼顧之力；第念國難教難，雙重威逼，維護文字，發揚正義，亦為凡人應盡之天職，故不揣謏陋，毅然以赴。惟願各方大德師友，鑒察微誠，時加指教，以匡不逮，并錫鴻文，藉張法眼，則慧澤均霑，豈僅有光篇幅而已。（賜稿逕寄香港新界青山覺音社。如有私人函件，仍請寄澳門功德林為荷）。



和無明三惑；二乘人祇斷除煩惱障或見思惑而得到解脫，但是所知障未斷，塵沙、無明二惑未破，都不能算是究竟徹底的解脫。菩薩雖然比二乘人進步，但所知掃而未淨，無明破而未盡，也非究竟徹底的解脫。祇有佛二障永離，三惑全空，大光明和大自在，顯現在當前的靈境中，才是究竟徹底的解脫。《維摩詰經》所闡明的“解脫”，正是由菩薩到佛地的不可思議的徹底自由的解脫。

竺摩法師還指出，天臺宗究極的佛果，有法身、般若和解脫的三德，《維摩詰經》的解脫，就是屬於斷捨清淨的解脫德。在《仁王護國經》等經典中，解脫有三種：其一是空解脫，是了達諸法本空，而不着於空；其二是無願解脫，了知諸法幻有，而無所願求；其三是無相解脫，了知諸法無相，而入於中道。佛教的解脫道，以智為體，智即是門，以一切智為門，則由三解脫的智門，入於三性的法境。這就是窺基法師用唯識論來闡釋解脫道。唯識學家雖然將諸法區分為偏執計性、依他起性和圓成實性，但實際上總是着眼於依他起性，以此劃分染淨因果的界線。其實，由於染淨因果諸法同是一個依他起性，由於六、七兩識迷昧真理，由這心識所變現的依正色心諸法，都成為偏計執性，落於染汙。如果六、七兩識由於聽經聞法的多聞薰習，了知依他幻有的諸法空無實質，不於其上妄計分別，遠離執障，那麼依他幻有的諸法捨染清淨，圓成實的真性也就當體顯現了。所以，在修行三解脫門時，應用空智空去虛妄無體的偏計執性，用無願智不於依他幻有的三界色心諸法上有所貪求，用無相智冥契真如無相而無不相的圓成實性，這樣，由三種智門，入於三性妙境，實是解脫的最高境界。《維摩詰經》所闡發的不可思議解脫法門，都沒有超越這個最高的妙境。⁽¹²⁵⁾

竺摩法師的上述思想，後來為黎錦熙先生用現代語言進行了更明確的闡釋。黎先生認為，在世間法中說解脫，是相對的解脫，即使是人類社會的風俗制度上所有種種束縛完全解放了，也還不是絕對的解脫。但是，絕對的解脫也不是出世的，因為出世的解脫執着於解脫相。維摩詰大居士何嘗出世？

他便是絕對的解脫。因此，我們可以將解脫劃分為三層：其一是世法的解脫，就是隨順時機，解放人類社會上種種不合理的束縛，這一層與佛法無關；其二是自心解脫，就是消除束縛內心的貪、嗔、癡、惡見等根本煩惱，以達到性靈的自由；其三是絕對解脫，就是除了用自己的智慧照察了悟獲得解脫，還要經過修持，使太深的習氣也得到消除，甚至連“解脫相”都解脫了。黎先生說，到了這個地步，“就和維摩詰一般，他的宇宙觀、人生觀，是已經徹底的。他知道世界無盡，眾生無盡，他的悲願亦無盡，所以認定‘不斷的改造社會’，是入世後唯一的事業，便隨時隨處指導救助，示行方便，有時同一般勞動家度其平淡勞碌的生活，有時也和種種階級的社會委蛇周旋，卻是他另有一種意義與精神在他‘常惺惺’的意識內，所以看來一切都沒有解脫，卻一切都是絕對的解脫——不染一塵，亦不捨一切。這就叫做‘不可思議解脫’。”⁽¹²⁶⁾

很顯然，黎錦熙先生所謂的“絕對的解脫”，也就是竺摩法師所說的解脫的最高境界，或是徹底自由的解脫。因此，以維摩詰居士為代表的佛教徒所追求的佛教終極關懷，就是追求和實現這種徹底自由的最高解脫境界。這種解脫境界，不是超脫現世生活而尋求出世超越，而就是在現實生活當中實現創造性的實踐。這種創造性的實踐，是不可思議的，但是又是十分現實的。因此，正如竺摩法師所言——

（維摩居士）實在是佛教界的一大豪傑，也是佛教革新運動的鼻祖。他的思想與行動，都突破了當時印度佛教界的藩籬，不但建立了人間佛教的新理論，而且以出世而入世的大乘精神，不避譏嫌，不畏艱辛，深入各種社會的階層，以身作則，犧牲布教。這種精神，真是千古不朽。⁽¹²⁷⁾

對於整部《維摩詰經》的講解，竺摩法師始終堅持契理契機原則，將佛教的義理與近代中國現實的環境、特別是救國救教的客觀要求緊密地結合在一起，努力闡發適應時代需要的佛教革新理論。他自己則謙虛地說：

因這經中有許多精警的文句，頗能切中時弊，因之望文生義，發抒感想，往往東拉西扯，離題萬丈，抑不住自己的熱情，是個人最大的缺點，祇有愧對佛陀而已！”（128）

這次講經活動非常圓滿，對於竺摩法師個人來說，這不僅是對維摩居士大乘精神的大力弘揚，也是以創造性的實踐來學習維摩居士的一次難得的機會。因此，講畢《維摩詰經》後，有感賦詩兩首：

病榻悠然一鑒開（定水湛然），
十方淨土湧靈臺（唯心所現）；
燈王高座寧容借（法爾具足）？
香積妙餐本自來（法味天然）；
手擲大千成快事（快人快事），
室包乾象亦佳哉（大小無礙）！
更番尚有驚人處（少見多怪），
震碎虛空一默雷（淵默雷聲）。
稽首毗耶最上人，原來金粟是前身。
修真已自空三毒，道俗何妨有六親。
深入階層觀社會，廣施慈勇見精神。
蓮華在火誠稀有，千古其誰步後塵！

〔附跋〕二十八年冬講本經圓滿，得二偈頌維摩居士，藉志景仰。（129）

由此可以想見竺摩法師當時的心情是何等的熱烈！竺摩法師在澳門佛教功德林講解《維摩詰經》，吸引了抗戰時期許多從內地、香港來澳門避難的和澳門本地的佛教善信及愛好者。因為，《維摩詰經》是中國流傳最廣的佛經之一，在民間喜愛此經、熟讀此經的佛教善信和愛好者很多，了願就是其中的一位。他深感：“佛道玄妙，佛法無邊，仰之彌高，鑽之彌堅；余慕之，好之，旦夕孜孜研摩經典；時憾要薄智暗，未盡了然！”因此，聽說竺摩法師來澳門佛教功德林講解此經，非常興奮，一直堅持聽完竺摩法師的全部講解。他在聽完竺摩法師的講演後，專門寫文予以表彰，文曰：

今幸竺法師講維摩經於此，以其靈悟之心得，釋不可思議之妙諦，文雖深而婉言顯之，義雖奧而譬解彰之，類生公之說法，雨花繽紛，使頑石均點頭，愚蒙盡啟。余側身聽次，雖未盡會玄機，然亦略明奧旨，覺是經之窮微盡化，權實並運，集眾德之精，出群數之首，是誠不可思議解脫者也。夫維摩居士，眾中之尊，處瓊瑤華麗之家室，如清虛寂滅之道場，矢志救世，拔濟群黎，慈悲垂念，照徹圓中！奈何眾生業重，苦海波深，致婆心自咎，引以為疾，借題發揮，廣揚妙義，藉以開示其所未逮也，則其濟扶愚惑之苦衷，昭昭然豈不如日月之照朗，天地之覆載乎！至若借燈王之高座，餐香積之佳餚，運大千於掌握，群聖莫覺，包乾象於丈室，萬類涵容，妙用無礙，孰逾於此？且也龍象蹴踏，非驢所堪，淵默雷聲，更深玄絕。噫嘻！神域廣矣，聖智微矣，設非金粟前身，曷堪臻於斯極？更況大心煥發，奮不惜身，竟以無相空三害之全真，混入流俗污濁之娑婆社會，精修六度，苦其心而勞其骨，廣運四攝，和其光而同其塵，無非欲使生靈種其美因，屏其惡念，泛慈航，達彼岸，然後了其宏願，誠燦蓮花於火坑，耀靈光於黑宙，睥睨三界，俯仰乾坤，吾微斯人，其誰與歸！？（130）

竺摩法師在講解《維摩詰經》的同時，據滿慈法師幫助所作的筆錄，親自整理定稿，相繼發表在《覺音》雜誌上。其新穎的講解與闡釋，通過《覺音》雜誌傳播到海內外。《維摩經講話》在海內外產生了很大的影響。一些讀者和當時的聆聽者紛紛要求單獨出版全部講稿。於是，在澳門佛教功德林的幫助下，竺摩法師的《維摩經講話》正式出版流通，向海內外發行。

竺摩法師的《維摩經講話》出版後，在澳門和香港等海外地區進一步產生了很大的影響。張振球居士有讀後詩云：

毗耶勝會應前與，濁世興悲再現身。
佛國還從塵種建，高原豈是淨蓮因？
龍吟東海波濤壯，獅吼南天寶座新。
大法問誰重導演？天花不著落斯人。⁽¹³¹⁾

張雲雷居士看到竺摩法師贈送給他的《維摩經講話》後亦賦詩云：

遠賜維摩經一編，論宗論教意綿綿。
十方國土驚玄妙，金口宏揚語萬千。
此身入世火栽蓮，萬惡驅人更可憐！
離垢能修清淨紆，聲聲佛號護心田。
居士維摩是我宗，愧其德行步高蹤；
大千世界悲同劫，長夜漫漫一杵鐘。⁽¹³²⁾

竺摩法師在閩南佛學院讀書時的代理院長大醒法師看到《覺音》上連續登載的竺摩法師《維摩經語體講錄》後，非常贊賞，特別來信鼓勵竺摩法師將其它講錄也同樣整理出來發表。大醒法師在信中說：“你為東苑學生講解的那些經論，不妨把每一種都寫成語體的講錄，也是佛教中需要的貢獻。”⁽¹³³⁾

對《維摩詰經》的講授及其整理出來的語體講稿在澳門的及時出版，與其在澳門編輯出版的《覺音》雜誌一起，奠定了竺摩法師在抗日戰爭時期澳門佛教文化界的領導地位。這不僅豐富和發展了抗戰期間澳門的佛教文化，而且擴大了澳門與海內外的佛教文化聯繫與交流，在澳門佛教文化史上和澳門與內地的佛教文化關係史上，都留下了光輝的篇章。

竺摩法師與澳門佛學社

澳門佛學社是20世紀40年代末至50年代澳門地區最有影響的現代佛教文化與弘法機構。因為被譽為當時“港澳弘法第一人”的竺摩法師，不僅是澳門佛學社的創辦人之一，也是該社的常駐導師，並在該社創辦了整個50年代港澳地區唯一的一份影響海內外的佛教文化刊物——《無盡燈》雜誌，還在該社開創了“佛學問題座談”的現代弘法方法。所有這些，都使得澳門佛學社在20世紀50年代不僅是澳門地區最有影響的佛教文化與弘法機構，也是當時整個港澳地區乃至海外最重要的佛教文化與弘法機構之一。

澳門佛學社的創辦

1942-1947年，竺摩法師的大部分時間是在疾病中度過的。1947年3月17日，現代人間佛教運動的旗手太虛大師在上海玉佛寺病逝，這是辛亥革命之後中國佛教革新與復興運動最重大的損失。太虛大師逝世的消息傳到港澳時，正受病魔折磨的竺摩法師悲傷不已，痛失依怙，也感傷病弱之軀不能奮起

推展大師的人間佛教事業。好在他病中“因從佛法中獲得修持之體驗，以及事實之印證，信心堅固，用功甚勤”⁽¹³⁴⁾，為日後繼續推展港澳和海外的人間佛教事業奠定了更堅實的基礎。

澳門佛學社籌辦於1948年。當時竺摩法師正在香港東普陀寺養病，他的身體基本恢復。有一天，他正在東普陀寺的佛堂靜坐，有一位多年不見來自澳門的朋友尹法顯居士專程來找他，希望他回澳門弘法。尹法顯居士對他說：“不見你好久，原來你在此靜修，欽佩欽佩！你鍋裡吃剩的鹹菜已發黴生毛了！現在我們擬辦澳門佛學社，請你出去畫佛弘法，機緣到了，你不可推辭，令人失望！”⁽¹³⁵⁾由於身體已近康復，靜修多年的竺摩法師也想盡早回到弘法利生的菩薩行上來。他於是花了一段時間將尹居士為澳門佛學社交待的所需佛像畫好後，便決定移居澳門，參加澳門佛學社的創辦工作。

竺摩法師並沒有參與澳門佛學社的前期籌辦工作，但他為澳門佛學社的創辦作出了重要貢獻。澳門佛學社所供奉的佛像都是他親筆所畫，體現了他

此前在澳門從高劍父學畫所得來的嶺南畫派風格，給澳門佛學社的創辦作出了特殊而又重要的貢獻。來澳門後不久，澳門佛學社籌備處已經正式開展工作，他與了一法師和弘經法師被聘為佛學社導師。實際上，由於了一和弘經兩位法師經常不在澳門，來佛學社次數很少，而祇有竺摩法師常駐佛學社，他就成了澳門佛學社的真正導師，正如他自己所說，當時“往來信徒問法，皆由我照顧”。⁽¹³⁶⁾

1949年夏秋之交，澳門佛學社正式推選社長主持佛學社事務，尹法顯居士當選，竺摩法師、了一法師和弘經法師等出家眾，都被聘任為佛社導師。佛學社於當年的九月十九日即觀音菩薩聖誕日舉行正式開幕儀式，原打算邀請正在香港弘法的太虛大師門下的大弟子法舫法師來澳主持，但因法舫法師在香港弘法活動一時難以脫身，佛學社開幕典禮還是照樣舉行。當時澳門佛學社開辦了系列講經弘法活動，常駐佛學社的竺摩法師成為佛學社的主要弘法講經者，相繼演講了《地藏經》、《金剛經》等，並在澳門出版了講義。實際上，1949年後在澳門佛學社的講經弘法活動，是竺摩法師繼抗日戰爭期間

在澳門佛教功德林講經弘法之後的另一個非常重要的講經弘法時期。

竺摩法師曾專門提到他於20世紀40年代末、50年代初在澳門弘法的情況：

四九（三八）年春，弘、了一二師相繼來社講經。夏秋之交，我講《地藏經》，並再版此經的講話。時選尹居士出任社長，出家眾都任導師。

五〇（卅九）年，在社宣講《金剛經》，並出版講義；並過港與陳靜老及林苑長相見，晤叙甚喜，並承關懷，至為可感。靜老並命我往東普陀月餘，再回澳門，與社友陳心彬、陳心潔等發起辦佛教義學，招來學生三百多人，加佛學科，藉向兒童播種，影響良好。

五一年（四〇）八月，義學加班，我除往來港澳講說外，又創辦《無盡燈》雜誌，宣揚佛法，風行港澳，遍及海外多地，頗受讀者歡迎。

五二（四一）年冬，大埔墟攝是精舍明老請敏智法師辦正心佛學院，我與禪定和尚、陳靜老等受邀出度演講。為尼眾學院，提倡尼眾教



1951年正心學院開學師生留影（前排左三為竺摩法師）

育。予亦曾請明老及金山和尚蒞澳社開示佛法。(137)

以上提到的佛教義學，是指1950年澳門佛學社開辦的佛教平民義學，主要是一種普通教育學校，但與其它普通教育機構不同的是，它加開了佛學科目。正如《年譜》所說：“回澳社與陳心彬、陳心潔、梁心華等發起在設辦佛教義學，招生三百餘名，以陳為校長，加佛學一課，灌輸兒童菩提種子，打下做人的德育基礎。”(138)

據現存澳門佛學社二樓的澳門佛學社平民義學當年的舊照片顯示，第一屆澳門佛學社義學畢業於1959年7月，教師四人，學生共八人，其中男生三人。第二屆澳門佛學社義學畢業於1960年6月，有學生十一人，其中男生三人。第四屆畢業於1963年3月，學生六人。從第五屆到第七屆均未見照片資料。第八屆畢業於1967年，學生十一人。第九屆畢業於1968年，學生七人。第十屆畢業於1969年，學生八人。第十一屆畢業於1970年7月，學生八人。據現任澳門佛學社董事七姑梁千說(139)，澳門佛學社義學停辦於1970年代，停辦的主要原因是招不到學生，估計與1970年代以後澳門經濟社會的發展和澳門教育的發展有直接關係。澳門佛學社義學可能就祇辦了十一屆。澳門佛學社義學雖然祇是小學，但在1950年代到1960年代，堅持為平民辦學二十年，確實也幫助澳門社會和澳門政府多少解決了一些實際問題，其社會貢獻是毫無疑問的。

竺摩法師對澳門佛學社傾注了大量心血，實際上成為澳門佛學社的精神導師。他在1949年澳門佛學社的負責人換界的社員大會上發表主題演講，開宗明義指出：

修學佛法，弘揚佛法，傳持佛法，這是四眾佛弟子所共同負的責任。本來沒有甚麼區別的，不過為求其便利而專其職責，故須分工合作。佛陀在各種經律中亦有說到：出家二眾佛教徒要負主持佛法的責任；護持佛法的責任則由在家二眾佛教徒來荷擔。原因在於出家無累，易於專精，

堪能傳持佛法的命脈；而在家有家庭妻子以及種種社會事務的拖纏，往往分身不暇，未能專志修學佛法，故不便主持佛法，而祇是處在護法的地位。又出家清修，為避世譏嫌，社會上有許多事情都不方便去做，所以有許多佛法與普通社會發生密切關係的事情，都應由居家佛徒去盡力，因此居家佛徒為使佛法向一般社會發展，亦應處在護法的地位，才可以得到種種做事上的便利。這樣看來，出家佛教徒主持佛法的責任固然重要，居家佛教徒護持佛法的責任亦一樣的重要，因佛說法的中心對象是社會人類，離開了社會人類便不需要佛法，所以須要把佛法向社會人群中盡量地宣傳，從現實社會各個領域上盡力去推廣發展，方能見得佛法的好處和佛的精神之偉大；而這使命的主流發動力固在出家的僧眾，但推波助瀾的推動力則全在居家之信眾，沒有居家信眾的努力，佛法決難深入民間，普遍社會。由此可見居家信眾對於護持佛法的責任是何等的重大？所以說修習佛法，弘揚佛法，傳持佛法是四眾佛弟子共同的責任！現在我們這個佛學社，就是我們四眾佛子共同弘揚佛法的道場。因為舊社友的散漫，新社友的激增，在大眾共同的要求之下，人事方面需要調整，故現在要來開一次重新選舉職員的大會。希望被選的社友，要各盡其力，各出其能，為這個社忠實地服務，也就是為弘揚佛法為利濟眾生而服務，大家要“當仁不讓，見義勇為”，各就自己的崗位，努力盡自己一分子的力量，來推動本社社務之發展！(140)

這實際上是表明，澳門佛學社不是念佛道場或禪修道場，或演教道場，而是一個“弘揚佛法為利濟眾生而服務”的人間佛教道場，其目標就是要鼓動全體社員和參加佛學社活動的人士，積極向社會推廣佛法的救世精神。由此，他向佛學社全體社員、特別是佛學社負責人（社友）提出四點要求：一是要公而忘私，二是要和諧合作，三是要捨己從眾，四是要化小為大。這四點，實際上成為後來澳門佛學社職員的工作目標和行為規範。

法舫法師弘法澳門佛學社

就在竺摩法師於澳門佛學社宣講《地藏經》期間，太虛大師門下四大弟子之一的法舫法師自南洋來港澳弘法，竺摩法師以同門師友之誼，特別邀請法舫法師來澳門佛學社主持觀音菩薩聖誕日及該社的開幕典禮。法舫法師因當時在香港的講演活動還沒有結束，過了一段時間才來澳門。演講於1949年9月在澳門佛學社舉行，講題是“佛教的真理及其認識”，後來經過竺摩法師的整理，以“佛教的真理與救世的方法”為名，發表在《無盡燈》第一卷第二期上。

在這次演講中，法舫法師大力弘揚佛教的非神論和人間佛教思想。他首先指出，釋迦牟尼佛出家在菩提樹下悟道，就是從根本上拋棄了印度過去所流行的梵天神信仰。他說：

（佛陀）悟個甚麼呢？就是：宇宙人生的真理，和盤托出。從前的印度人，皆認為自己為梵天的天神所造，人生的苦樂亦操之於天神，以天神為萬能。其代表天神的為火，故拜火祭火，即等於祭梵天拜梵天；且其以供品火燒後，火神即將之帶到梵天，即得好處。今日我在印度，仍見有此類事火外道。印度後期佛教的密宗，亦有事火的儀式，皆由此種事火外道的作法演進過來。當時悉達多認為苦樂之理，甚為微妙，並不簡單，若是梵天神造，應有問題：苦從何來？如何而來？樂由何生？如何而生？思之重思之，功力所至，豁然自悟，知宇宙人生，皆因緣起，皆從緣生，非梵天生，亦非自然生。（……）所謂梵天創神等的一切迷信，皆可不攻自破。學佛者知乎

此，則其所發生的信仰，才算是智信，才算是正信。（141）

很顯然，法舫法師沿用太虛大師宣揚人間佛教的一貫作法，立足於釋迦牟尼佛因反梵天神信仰而悟道創教的一事因緣，強調佛教的基礎是緣起論，而不是梵天神造論，摒棄一切梵天創神的迷信，強調佛教的信仰是智信，即自證自悟“因緣生法”的信仰。這既是全部佛教的基礎，也是太虛大師提倡人間佛教的基礎。（142）



竺摩法師在正心學院演講（1951年），旁坐者為吳蘊希居士和敏智法師。

佛陀創立智信之佛教的另一個重要基礎，就是一切眾生的平等觀，此正如法舫法師所說：

“因緣生法”，是佛第一點悟到的道理。其所悟到第二點的道理，即是“一切眾生，皆有佛性；有佛性者，皆可成佛。”從這理中，見得一切眾生，自人類以至低等動物，本性平等，都有成佛的可能性，打破了一切“以一梵天造萬物”、“以上帝造萬物”的宗教的不平等因。

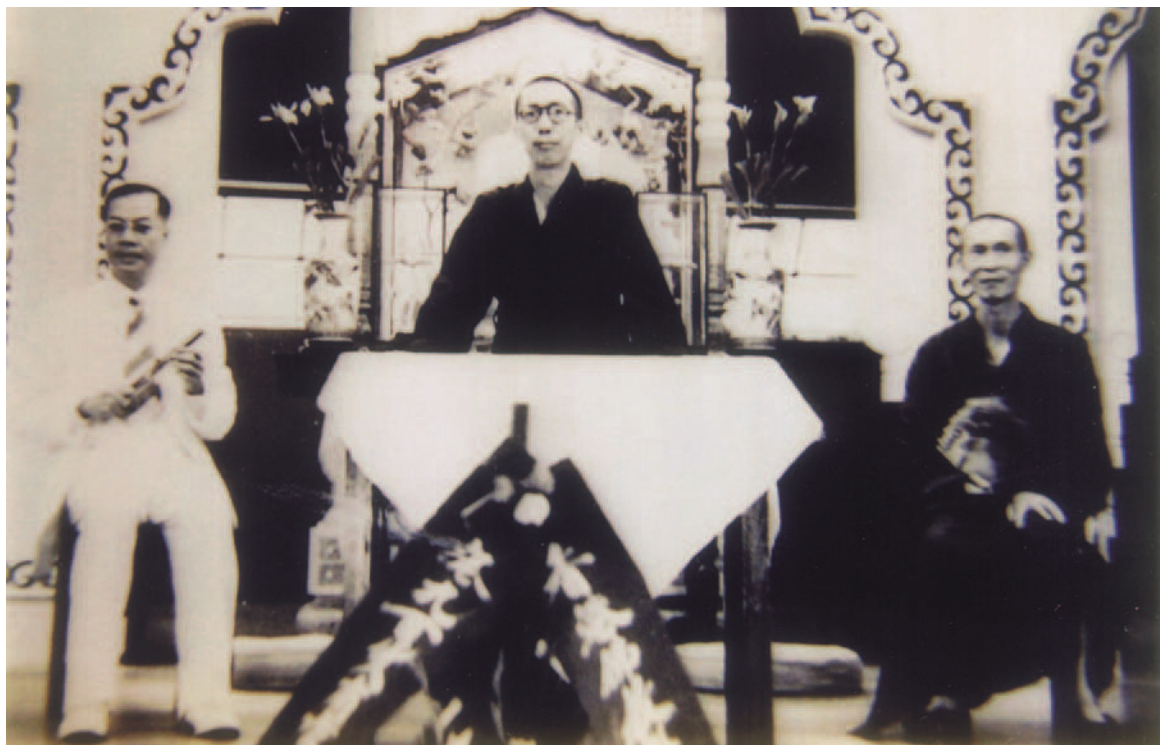
法舫法師認為，這佛陀的“因緣生法”觀和“眾生平等”觀，構成了佛教之區別於其它宗教的核心。佛陀的救世觀念，也便是從這兩個核心觀念出發的。他說：

釋迦牟尼佛的救世精神，是基於這緣生平等的真理上的。由於悟知萬法既緣生，又平等，而

眾生皆不知這緣生與平等，故佛本慈悲，發出積極救世普度眾生的精神。同時，佛第三點所悟到的道理，亦即由於這緣生平等之理，見到他的救世救人的方法。⁽¹⁴³⁾

這裡須注意的一點是，佛陀創立的人間佛教，不是專門針對人類而言的，而是針對一切眾生或有情類而言的。照法舫法師的說法，佛陀所強調的一切眾生平等的觀念，正是佛陀救世救人的人間佛教思想的基礎。也就是說，佛教的人間佛教思想，並不是祇針對人間而言，而是針對整個世間而言，祇不過，世界的不平等或種種違背佛法的亂象，大都與人性的因素有重要關聯，而不是梵天和神造成的。因此，人間佛教的重點在於勸導人，善化人，智化人，而不是要人去求神拜鬼。

法舫法師在演講中，特別就佛陀救人救世的方法作了闡發。他立足於佛教的“因緣生法”觀和“眾生平等”觀，認為佛教救世救人的方法，主要有兩



1952年5月12日竺摩法師於香港佛教聯合會第六屆理事就職典禮上致辭（竺摩時任弘法主任，印順法師任理事長）

個，一是“由眾緣生無我打破私慾”，另一個是“由緣生無常而了脫生死”。

在法舫法師看來，佛陀之所以指示“打破私我”的救世救人的方法，是因為印度地處熱帶，物產豐富，生活優裕，人們重於五慾的享受，從而導致社會種種混亂不安的問題發生。而佛陀教化世人應當認清，追求五慾的享受，是由於我執造成的。佛陀要世人明白“因緣所生法，我說即是空”的道理，從緣生虛幻不實中，打破我執，掃除私慾，走向正常的生活，即“適合乎理性的中道正當的生活”。與此同時，人們除了私慾造成社會的種種不安之問題，還有自身生老病死的困苦。法舫法師指出：

佛教人的方法，不但由緣生而知無我，更由緣生而知無常。因諸法既屬緣生，則大至整個世界，小至一花一木，無不是因緣所生，緣生性空，本無實體，便知是無常。既無常不實，何必貪著，不但我執之根本可破，亦能破除生死的威脅。世人執我，無畏老死，皆因昧於諸法緣生無常的人生真理；若知此真理，則於生老病死，可以處之泰然，還有甚麼貪生怕死的畏懼？同時亦由於了知無常，知道這人生是虛幻不實，才會追求真理，發心修行，了生脫死，以達到真我自由的解脫。（……）佛之所以救世度人，就是本着這緣生無性而有種種妙用的真理方針，也是佛教的根本教義。（144）

很顯然，法舫法師並沒有大談甚麼“人生佛教”或“人間佛教”之類的詞語，而是從佛法的根本義理來闡釋人生的真理，甚至將佛法“緣生無常”的根本教義，就看作是佛陀“救世救人”的“人生真理”。也就是說，在法舫法師這裡，佛教的根本教義就是談人生之真理的，佛法就是人生的教法，佛陀的教化，就是人生佛教或人間佛教。這種在今天看起來並無驚人之語的觀點，其實最直接地表達了太虛大師所宣導的人生佛教或人間佛教思想，而這一思想並不是太虛大師或後來哪一位法師或導師或大師的獨創，而根本上就是佛陀的原始基本教法，是佛陀創教之始就非常明確地闡發的救世救人之真理。

法舫法師此次到澳門佛學社的演講，在澳門現代佛教史上具有重要的意義。因為，自1947年太虛大師去世之後，法舫法師被公認為是太虛大師人間佛教事業的主要繼承人和領導人之一。而竺摩法師此時盛邀法舫法師專程赴澳門弘法，實際上是繼竺摩法師之後太虛大師人間佛教思想傳統在澳門的一次重要推展，他使太虛大師所開創的現代人間佛教思想傳統在澳門更進一步深入人心。1951年10月，法舫法師在錫蘭大學授課中突發腦溢血不治而逝。消息傳到港澳地區，佛教界一片惋惜與哀痛之聲，港澳佛教界還專門舉行了隆重的悼念活動，時在港澳的印順、道安、竺摩等和陳靜濤、王學仁等出家、在家教界長老德，都參加了悼念活動，並先後發表了重要演講。道安法師高度評價法舫法師是與大醒法師、印順法師和法尊法師並列的“虛門四傑”，並認為“能夠有虛大師那樣眼光，並具有作事能力的人，無疑的，法舫法師是今後為佛教工作的理想人物。”（145）

竺摩法師也在這次悼念儀式上發表演講，特別提到1949年法舫法師應邀來澳門佛學社演講的重要意義，並舉例說：

記得法師生前曾和我到過澳門弘法。澳門有位徐先生，曾任上海中國郵政局長，英文甚好，但與佛法一向不發生興趣，他和我說原因是看到和尚們裝模作樣的樣子就討厭，不敢接近。他的夫人皈依三寶已久，二三十年來用種種法子勸他信佛皈依，他終是不肯，但因法師能操流利之英語，和他談談佛學，又教他讀英文的佛典，比較讀中國線裝的佛經來得容易明瞭，由此與佛法發生好感，由信佛而學佛，現在每天還誦一卷心經，可說是舫法師度了他。（146）

從這裡不難想見，澳門佛學社由於有了竺摩法師的實際指導，並邀請法舫法師等人間佛教運動的領導人來社弘法，極大地提昇了澳門佛學社在澳門文化知識精英中的社會地位，擴大了澳門佛學社的弘法活動在社會上的重要影響。

澳門佛學社與澳門文化界

竺摩法師作為澳門佛學社的常駐導師，除了自己講經弘法、邀請法舫法師等太虛大師的門弟子和高僧大德來澳門弘法，還像抗戰時期那樣，與當時的澳門文化界人士建立了深厚的友誼，從而也推動了澳門佛學社對文化界和知識精英的吸引與影響。

竺摩法師與當時澳門佛教文化界和知識界的交往，多體現在他們之間的詩詞唱和之中。當時澳門文化界的名人黎澤闔、郭振嘉、陳心彬、黃秋聲、陳省堂、梅翁等，經常與竺摩法師相唱和，大大提升了澳門佛學社在知識文化界中的影響力，使澳門佛學社實際成為當時澳門文化的一個中心。

當時的澳門報章對澳門佛學社的活動都有報導，後來創辦的《無盡燈》雜誌也報導了當時澳門文化知識界人士與澳門佛學社竺摩法師之間經常詩詞唱和的作品。黎澤闔是抗日戰爭時期澳門清遊會的主要人物，與竺摩法師早有交誼與詩詞唱和，竺摩法師十年後再來澳門主持弘法，他時常來澳門佛學社參加活動，並與竺摩法師時有唱和，如有詩云：

吾懷竺上人，駐錫鏡湖濱，
萬法探無盡，三生臥有因。
心燈明似月，手筆著皆春。
沉占雲泉勝，塵中自不塵。
佛不立文字，胡將文字傳？
大乘能守一，小偈每談千。
誦或詩無句，臨常畫巨然。
松山幽寂處，隨在得參禪。（147）

梅翁和陳省堂也是當時經常參加澳門佛學社竺摩法師弘法活動的文化名人，與竺摩法師常有詩和之作。如梅翁有詩云：

阿師江上一舟回，又見雲房麗日開。
世事何須問我佛，中原風雨有餘哀。
此日相看兩鬢絲，歸來行腳感遲遲。
可憐半載滄桑幻，我在愁城獨賦詩。
饑荒同感客中央，瘦了詩魂瘦了禪。
塵世誰如彌勒佛，終年不食腹便便。
枝頭日日百花紅，春在人間困擾中。
我欲與君逃世外，結廬長住萬山叢。（148）



竺摩法師在澳門佛學社講授三皈紀念照片（1954）

這些詩和之作，除了記載竺摩法師與當時澳門文化界人士學佛聽經、參禪的心靈感悟，也不乏對竺摩法師弘法港澳兩地間的送迎詩作。1951年秋，竺摩法師應邀赴港弘法，省堂有詩為之送行，表達對竺摩法師依依不捨的留戀之情，盼望竺公早日回澳弘法：

親侍經筵未半年，笛聲帆影悵風前。
嗟余多恨偏傷別，對客無言幾悟禪。
世路不堪勞腳踏，佛天惟有仗心箋。
應憐日日江頭望，記取香江載月還。(149)

1951年底，竺摩法師再赴香港弘法，至1952年元日仍未回澳門佛學社，佛學社友和澳門文化界都急切盼望竺公早日歸來，主持弘法事務。陳省堂有詩云：

高人妙法總堪思，爆竹聲中歲又移。
眩目春儀偏擾擾，同心舊約已遲遲。
寒山飛錫歸何日，青鳥銜書枉有期。
幾許似吾同引領，文殊到否師曾知？(150)

當澳門佛學社同仁和澳門文化界所盼望的竺摩法師於1952年仲春回澳後，他們的喜悅之情難以言表，正如陳省堂在賀詩中所言：

一尺道高一丈魔，而今於此見維摩。
謗來佞口何須辯，理在人心不可亂。
攻玉那嫌山有石，歸航卻喜海無波。
回看舊日經壇處，花雨依然滿地多。(151)

從抗戰時期竺摩法師在澳門佛教功德林講演《維摩詰經》，並出版《維摩詰經講話》，到40年代末期竺摩法師重新在澳門佛學社開講《地藏經》和《金剛經》，竺摩法師弘法護教、愛國愛教的精神和實際行動，深深地感染了澳門的佛教界和文化界。雖然，他因弘法利生事業而需要經常來往於港澳之間，但對於澳門的佛教界和文化界來說，竺摩法師

的弘法大本營應當是在澳門，而非在香港。對於一個出家人來說，竺摩法師並沒有把自己定位在香港還是澳門，但是，他深知抗戰時期的那段澳門弘法的經歷，使他對澳門有着更深切的熱愛，而澳門佛教界和文化界也都將竺摩法師看作是澳門的佛教領袖和文化名宿，這也正體現了竺摩法師與澳門佛教界和文化界之間甚深的因緣。

開創現代“佛學問題座談”

1950年代伊始，正是新中國成立的初期，許多內地佛教界和文化界人士來到港澳，港澳實際成為當時華南佛教信眾的集中區。此時竺摩法師積極重新投入港澳佛教弘法事業，因創辦《無盡燈》雜誌和主持澳門佛學社，實際上成為當時港澳地區最活躍、最有影響力的弘法主將。他經常來往於港澳之間，除了主持《無盡燈》、擔任澳門佛學社導師和澳門佛教義學主講，還應邀到港澳各佛教文化機構特別是各佛學院講演、座談。在主持和參與這些弘法活動的過程中，竺摩法師從未忘卻繼承太虛大師的遺志，發揚太虛大師的人間佛教思想。

1952年，他在港澳地區首開“佛學座談會”的弘法方式，從1952年3月19日晚始，每週三在澳門佛學社舉行佛學座談會，由竺摩法師任主座，佛學社會員自願參加，採取自由談話的方式來問答、討論和辯難佛學上的各種問題。後來，這種座談會又曾在澳門佛學社義學舉行過。由於自由參加、自由討論，參加者非常踴躍，雖然當時竺摩法師因事務繁忙，經常在港澳間奔走，祇進行了三五次就中斷了，但這幾次的佛學座談會在港澳產生了很大影響。因為，這種佛學座談不僅討論形式自由，可涉及佛學的所有問題，而且竺摩法師始終堅持從現代人生和佛法真相來解答，着力闡揚“佛法在人間”的思想。(152)這種弘法形式和弘法主旨，顯然是自覺發揮了太虛大師所宣導的人間佛教思想傳統。1960年，香港妙法精舍的洗塵法師還專程邀請竺摩法師赴港舉行佛學座談會，介紹竺摩法師所開創的佛學座談弘法方式的



1954年春開學後棲霞佛學院學僧合照
 3 靜邊清君 2 × × 悟 × 云 大 3 × 怀竺昭青
 行 法安尹如 行 × × 峰 × 妙云行 × 忠公禪松



竺摩法師與棲霞佛學院學僧合影（1954）

經驗。⁽¹⁵³⁾ 由此可見他在 1950 年代初的澳門佛學社開創此種現代佛教弘法方式——佛學問題座談的重要影響。

一、“佛學問題座談”的特點

1950 年代初期澳門佛學社的佛學問題座談，是竺摩法師在澳門弘法的一個重要形式，也是現代中國佛教弘法利生的一種重要方式。不過，正如竺摩法師 1953 年出版《佛學問題座談》一書時所說的那樣，“佛學問題座談”的弘法方式，並不是一開始就很自覺地提出的。從 1948 年起，竺摩法師重新開始因抗日戰爭中斷的澳門弘法活動，在澳門佛學社擔任常駐導師，先後開講《地藏菩薩本願經》和《金剛般若波羅密經》。當時，他在澳門佛學社講演佛經之餘，佛學社友經常相聚，逐漸在一起討論起佛學問題來了。也就是這樣，從 1952 年 3 月 19 日晚始，每週三晚上舉行一次自由參加的佛學問題座談會，由各位參加者自由提問和討論，竺摩法師擔任答辯導師。

澳門佛學社舉辦的佛學問題座談，其主要特點可以歸結為：組織形式完全是自由的，參加者也完全是自願的，討論也是完全自由的，提問者可以涉及佛學相關的任何問題，且任何來參加者都可以就所提問題進行答辯和討論。這種形式，真可以說是不拘一格，完全是一種現代自由學術的佛學沙龍。

這種座談會，“所談的都是各人隨意想到就問，有問則答，比較深的問題或亦偶然涉及，而多數屬於普通一般人對於佛法的疑難解答。”⁽¹⁵⁴⁾ 這種自由討論佛法的形式，較之清代和近代佛學講座或講經，不僅形式上自由得多，而且也容易調動參加者的積極性，使他們能夠積極地參加提問和討論，這樣就會對佛教中的問題形成更深刻的印象。竺摩法師在首次佛學問題座談會上說：



竺摩法師與樓霞佛學院五比丘合影

今天來開佛學座談會，是想採取自由談話的方式來問答、討論、辯難佛學上的各種問題。平常登座講經，外表雖甚莊嚴，而方式較為刻板，聽者每感不易領會，聽之即忘；若用座談會的方式來談論一個問題，經過大家反複申論，留入腦中的印象會比較深一點，不會很快的就忘記。⁽¹⁵⁵⁾

在第二次佛學問題座談時，參加過第一次座談的人都贊賞這種佛學座談的形式，認為“座談會的方式，沒有講經那樣嚴格，可以自由說話，隨意發問，所以比較來得生動，有興趣。”⁽¹⁵⁶⁾

竺摩法師嘗試的這種佛學問題座談形式，雖然是近代中國佛教界開座講經和新式佛學院教學所沒有的，但是也並非完全古無依憑。正如竺摩法師自己所指出，這種佛學問題座談的形式，在佛陀弘化時期就普遍存在，當時佛陀在印度說法，“都是用自由問難辯論的方式說出來的”，像常見的《楞嚴經》、《維摩詰經》、《金剛經》等，都是當年由須菩提、阿難、舍利弗等對佛法有所疑難，請佛陀加以解釋、申辯而得來的，當時佛陀和各位尊者，一問一答，或反問，或反難，對這些問答進行記錄和整理，便有了今天我們所看到的《楞嚴經》、《維摩詰經》、《金剛經》等種種經典。在佛陀時期的佛學問題討論中，也有用一條論題格式經過大家討論整理成篇，而成為後來的佛法經典的，如《楞嚴經》，就是二十多個聖者對甚麼是“圓通”的論題發表意見，從而形成我們今天所能看到的《圓通章》。《維摩詰經》中的〈入不二法門品〉，就是當時幾十個菩薩在一起圍繞着“怎樣是不二法門？”“怎樣才能入不二法門？”這兩個論題進行辯論各抒高見而形成的。

竺摩法師還指出，在中國古代，佛教界也有“主講”和“都講”的說法制度，其中“都講”就是在講經過程中對“主講”問難的人。這種形式在古代書中多有記載。他贊賞古代的“主講”與“都講”之間的互動、辯難，“議論風生，神出鬼沒，亦頗堪玩味”，祇是晚近以來的叢林寺院，雖有“主講”與“都講”之名，實失卻原始意義。因此，按竺摩法師自己所說，他似乎不過是在澳門佛學社重新恢復了古代的這種弘法形式而已。竺摩法師所舉行的佛學問題座談，雖然也是在他主持佛學講經之後進行的，但並沒有像古代那樣設一“都講”的角色，如果說有，那確是所有參加座談的人都是“都講”。這樣理解澳門佛學社的“佛學問題座談”還不妥當，因為

在佛學問題座談當中，竺摩法師也不是“主講”，而同樣是“都講”，可以這麼說，這種佛學問題座談，由於採用的討論完全是自由的形式，因此，每個人都可能是“主講”，也都是“都講”。

從以上的論述可見，竺摩法師在澳門佛學社所開展的這種佛學問題座談的弘法形式，對於佛陀在印度弘法時期的自由討論形式來說，是自覺的繼承和發揚光大，而對於中國佛教的傳統弘法講經形式來說是全新的，實具開創現代中國佛學教育與弘法新形式之功。

二、“佛學問題座談”的經過

竺摩法師在澳門佛學社的“佛學問題座談”前後進行了五次，前三次留下了記錄，後兩次沒有留下記錄。正如他自己所說：“當時講者身負法務，往來港澳之間，不長住澳門，所以座談會祇開了三五次就中斷了；而後來兩次的稿子，因未暇整理，不久也在行腳中散佚，這是可惜的！”⁽¹⁵⁷⁾留下記錄的這三次座談的具體經過如下：

第一次佛學問題座談是在1952年3月19日晚，地點是澳門佛學社，由竺摩法師任“主座”，陳心彬居士作記錄，出席者港澳男女居士三十多人。竺摩法師首先介紹開啟“佛學問題座談”的意義，明確指出不是由他一個人主講的“講經會”，而是由大家共同參與的“座談會”。由於事先沒有主題的準備，完全採用自由參與、自由討論的形式，因此這首次的佛學問題座談從提問者提出的諸如三乘佛教及大小乘佛教如何區別的這樣一些基本問題的討論開始。由於這是第一次佛學座談會，大家還不太適應，與其說是討論，不如說是答疑，即基本上是來參加的各位居士護法提出佛學上不清楚的疑點，由竺摩法師應答。

第二次佛學問題座談是在同年的3月22日晚，地點仍是澳門佛學社，主講還是竺摩法師，記錄也是陳心彬居士，參加人數明顯多於第一次，達六十多人，正如竺摩法師在此次活動的開場白中所說：“即席人數比前一次更多，更踴躍，可見各位對於開座談會，比聽講經更感興趣。”從參加者的名單中可以看出，第一次參加的人，這次基本上都來了。

而參加過第一次座談的人普遍反映這種自由說話、隨意發問的方式生動有趣。⁽¹⁵⁸⁾ 這次座談會較前次有較大改進的是，第一次基本上是大家提問，竺摩法師一人回答；而這一次許多人有了第一次的經驗，大家不僅踴躍提問，而且也有不少人參加應答，真正進入到討論狀態，而不是像第一次座談會那樣祇是竺摩法師一人應答。從這次參加者所提出的問題來看，也明顯地較第一次要深入得多。第一次主要是佛學上的一些基礎知識問題，而這次座談會上，佛教歷史、佛學儀軌和佛學與現代科學等等成為主要討論的問題。

第三次佛學問題座談會是在同年的9月19日晚，地點改在澳門佛學社義學，竺摩法師由第一次的“主座”，經過第二次改為“主講”，到這次改為“主席”。這種變化，其實反映了各次座談對主要人物的不同角色的定位。第一次座談會從竺摩法師的開場白中不難想見，是期待佛學問題座談會，成為名副其實的大家自由討論會，“主座”祇是說明竺摩法師是主要座談人，並非主講人或主持人或應答人。第二次佛學座談會顯然是試圖汲取第一次的經驗，因為第一次座談會其實就是大家提問，竺摩法師應答，竺摩法師實際成為主講人，因此，在第二次座談時改為“主講”。可事實正好相反，第二次座談會非常成功，變成一次真正意義的座談會，也就是座談會開啟之初所期待的自由討論會。這樣，佛學座談會的主要負責人，不如冠名為“主席”。主席就是主持人的意思，任何座談會都得要有主席，因此，到第三次時，竺摩法師的角色定位，既不是單純的“主座”，也不是“主講”，而成為“主席”。可以這麼說，有了前兩次的經驗和影響，第三次佛學問題座談會就會成功得多。實際情形也是如此。這第三次佛學座談會參加者增至七十多人，可見佛學座談會影響越來越大，吸引了更多的人參加。另外，參加座談會的人，前兩次除了竺摩法師外都是居士，這次增加了釋覺源法師。

當然，最能反映第三次佛學問題座談會效果的，不僅是參加者積極參加了自由討論，更重要的是討論的佛學問題越來越學術化，連向來國際學術

界爭論不休的佛教紀年問題，代表佛學思辨水準的因明學問題，都成為討論的熱點。

三、“佛學問題座談”的影響

澳門佛學社的“佛學問題座談”的三次記錄稿，都分別刊登在當時澳門出版的《無盡燈》雜誌上。因此，當時的佛學問題座談會不僅在參加者中產生很大的影響，就是在《無盡燈》的讀者群中也產生了積極的影響。正如竺摩法師後來在《無盡燈》中所說：“本刊第三期發表‘佛學座談會’第一會後，引起遠近讀者不少興趣，來函同意此種研究宣傳之方式者多起。”⁽¹⁵⁹⁾亦有讀者居士來信贊揚佛學問題座談：

內容豐富，理論精闢，尤以貴社之佛學座談會，獨樹一幟，為港澳佛教團體倡；而法師答釋精詳周到，令人讀之頗感興奮！若非博學智深，不克負此重任。如此研究佛學，認識特別深刻，獲益最大。（……）法師所答各題，旁徵博引，理由充足，無任欽佩！⁽¹⁶⁰⁾

當然，最有意義的，還不是得到讀者多少的贊譽，而是讀者看到澳門佛學社的佛學問題座談會討論的問題後，來信就其中的一些討論提出商榷意見，從而使澳門佛學社的佛學問題座談從單純的定時定點的佛學活動，擴展到社會，乃至從澳門影響至海內外。

謝家寶居士在來信中就特別提到三個問題：

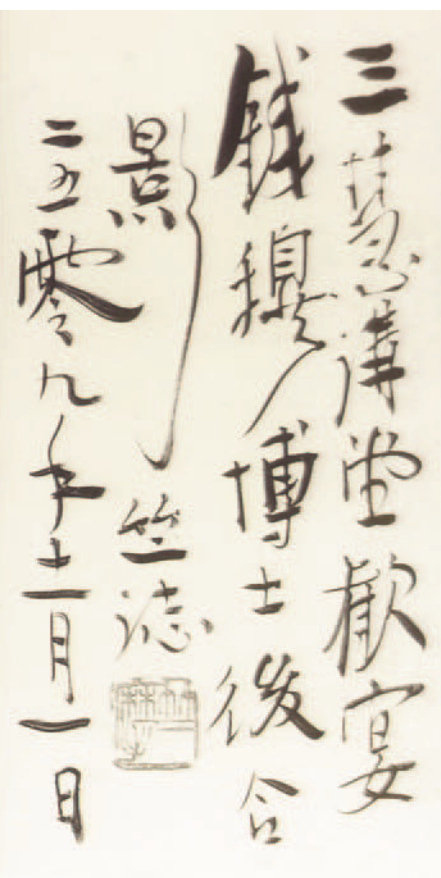
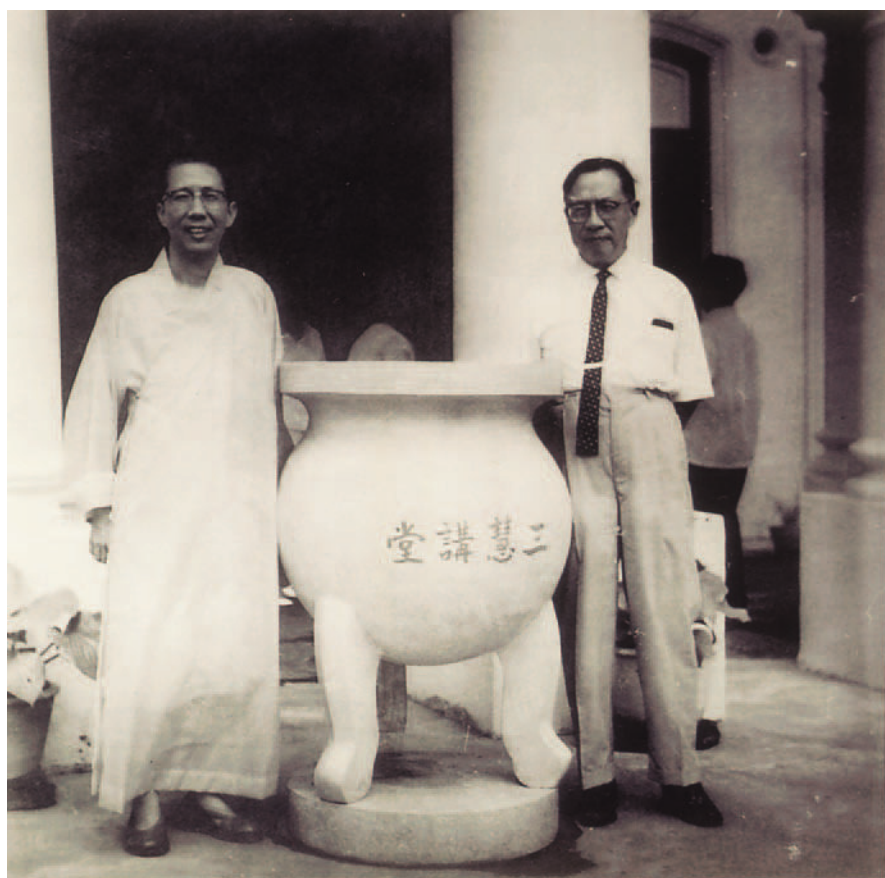
一是，《法華經》中明明以羊車喻小乘，以鹿車喻中乘，以牛車喻大乘，而以大白牛車喻一佛乘，即喻會三乘歸一乘的意思，而法師在座談會以大白牛車喻大乘菩薩，何所據？

二是，《金剛經》中有“如來為發大乘者說，為發最上乘者說”兩句，顯慈法師在《金剛經真義疏》中謂大乘為別教機（即佛法乘），最上乘為圓教機（即佛乘），法師在座談會中說最上乘即菩薩乘，究竟大乘與最上乘有何區別？

三是，關於野狐化人聽說公案的故事，《大乘起信論述記》記載的與座談會上所說的不一致，即前者是說野狐不知錯在何處，聽百丈禪師開示“不



竺摩、錢穆、王道留影（1954年·澳門）



竺摩法師與錢穆教授（1965年·檳城）留影及題辭

昧因果”始心悟脫罪；而法師謂野狐心已明白，教百丈下轉語，然後脫野狐身，且轉語為“還落因果”，而不是“不昧因果”究竟是怎麼回事？

竺摩法師專門在《無盡燈》中回覆了謝家寶居士的疑問：

其一，按《法華經》的經文理解，以三車譬喻三乘，而大白牛車不過是牛車的擴充其量，以譬喻大乘增上至極之義。至於三乘與大乘或一乘不同的問題，歷來都有爭議，不好說哪家完全正確。

其二，大乘與最上乘都可從菩薩乘上立言，大乘是菩薩所修的因行，而最上乘是菩薩所具的果德，“因該果海，果徹因源，兩者不能截為二物”。另一方面，大乘、一乘、一佛乘和最上乘雖在因果行上、大小量上各就其重點而別立多名，若以理融會之，仍為一物而自多方面看法不同。因此，《瑜伽師地論》等所謂上乘即指聲聞緣覺乘，菩薩居其上，故有無上乘即菩薩乘或大乘。不過，菩薩是自因言，無上乘或最上乘是自果言，同是一法，因果有連貫性，決不會將它們截然分開。

其三，野狐禪一事，“意在學佛者須‘發菩提心，深信因果’，此理既明，亦算了事。”其實，關於野狐禪的記載，《五燈會元》及《四家玄錄》等許多佛教典籍中都有，與《大乘起信論述記》所言，大旨相同，祇有詳略不同。他特別指出：

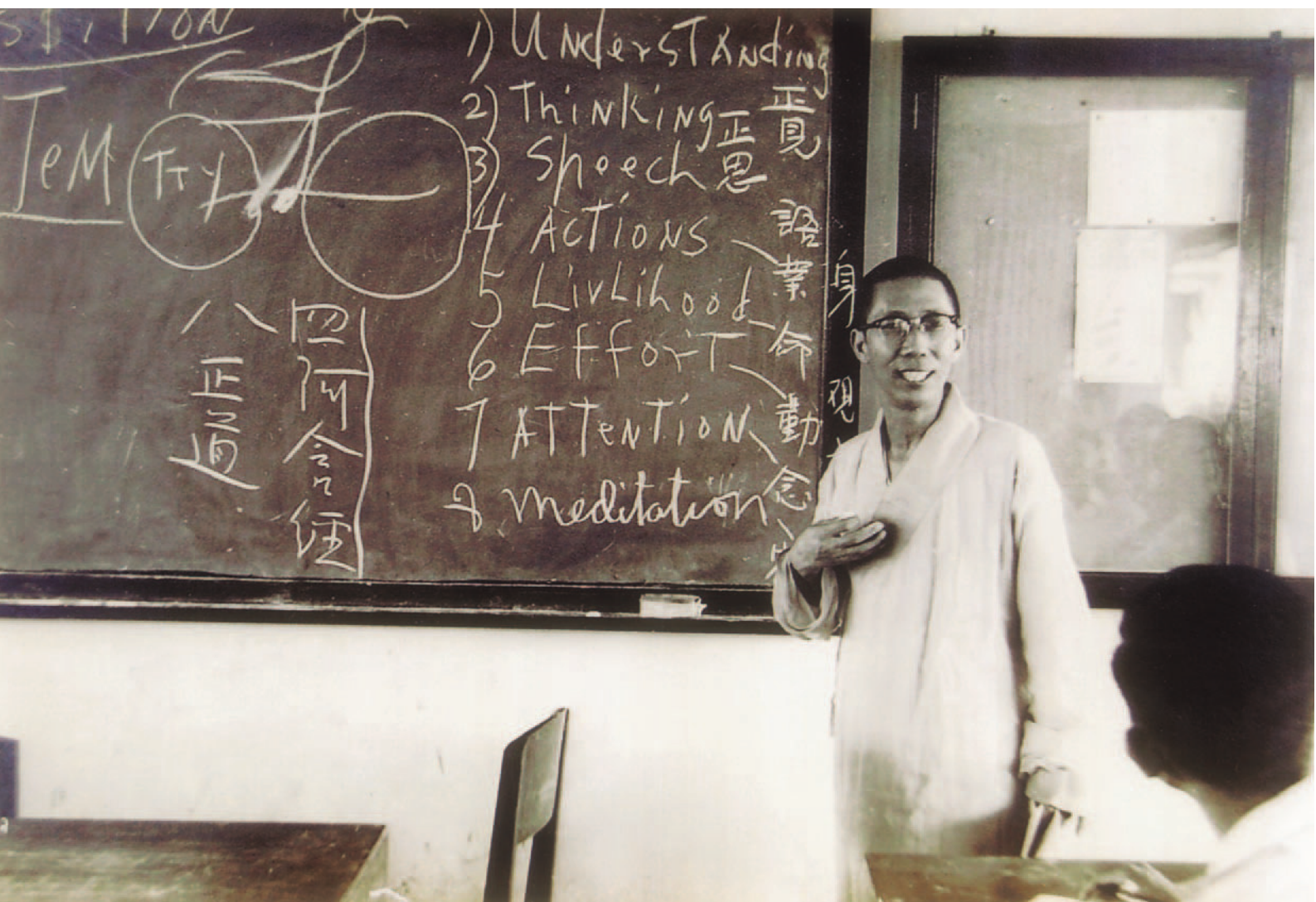
況野狐僧既為“化人”，問題更大。蓋其既能變化自在，又自知其說錯法得罪，指定和尚為其下一轉語，則絕不能說其完全不知錯處！故鄙意以為野狐之所作，或亦大權示現，其亦開曉禪病者之忽略因果耶？如是則言其事前未知固合理，即言其已知又何妨呢！（161）

此外，讀者余無我在第三次佛學問題座談會記錄後，也來信就“極樂世界”的問題，從現代科學的角度提出討論，指出一部分學佛的人，一方面贊歎佛法的玄妙，一方面又懷疑佛說的無稽。其實，佛經上的宇宙觀，對於這個離開我們祇區區十萬億佛土的西方極樂世界，不過是一個很短很短的距離，

所以特勸我們專心去修行。佛經上所說的，在我們凡人眼光中很難想象，如果不是在今日科學發展有各種望遠鏡、放大鏡的幫助，誰也無法證明佛經上的準確性。按照現代天文學的發現，距離地球很遠的星星，每一粒都是一個太陽，每一星座，還有許多環繞着它的行星，每一行星，都可成為一個世界。我們的太陽不過是太倉一粟，就是佛經上所說的娑婆世界。在這個銀河系外，還有無數的星系，這正是佛經上所說的“三千大千世界”。他甚至說：

真理即真理，事實即事實，在於今日科學日益昌明的時代當中，一切古昔的神學、玄學、陰陽家、道家，對於渺茫無涯的宇宙的學說，都在萬能的科學相對照之下，而一一現出其虛妄的面目來，唯有佛經所說的種種，即因科學發達而愈證明其準確。此無他，蓋因佛已得無上正遍覺知，其智境非如吾人零碎不確之知解所測量，故起疑惑，為修行之障，良可哀也。宇宙之大，固非渺小之人類所能測量，即眼前之事物，又何獨不然？試觀一滴水內，有無量之微生物，光學上之紫外線，皆非人類目力所及，在某限度外震動之聲音亦非人類聽覺所及，但由科學之方法，皆一一證明其存在，足知佛經上所說的一切不能見不能聞之事物，皆有其存在之價值，甚至可由科學之繼續發達，而將來均一一予以實現於我們的肉眼前，那時的娑婆世界，或值此而成為普遍佛化的樂土！人類不再對於佛說存有懷疑，於是實現了人間淨土！（162）

因此，余無我居士認為，我們雖然不能指望用科學的方法使我們的肉體也往生西方，但是至少可以證明，在娑婆世界以外，的確確存在着其它的國土，而這個十全十美的極樂世界，也就不難想象了！我們修淨土的人，最主要的是要有一個“信”字，如果連那個終極追求的目的地——極樂世界都不相信，那還學甚麼佛呢？余無我居士也因此不滿意於竺摩法師在座談會中一味強調“唯心淨土，自性彌陀”的說法。（163）



1956年竺摩法師開講《四阿舍經·八正道》時之學者風神

余無我居士用科學來闡釋佛學，是近代以來佛教界比較流行的作法，也是近代以來太虛大師呼籲佛教科學化的一種表現，雖然難免有牽強附會的地方，但畢竟體現了佛教對現代科學成果的積極調適。因此，竺摩法師在看了余無我居士的來信後，1953年5月14日深夜在澳門佛學社義學完成了回應稿。

竺摩法師在回應稿中指出：“能以現代科學之說來證明極樂世界，於淨土宗義多所張揚，亦可謂拋磚引玉。”不過，他本人並沒有否定離此十萬億佛土外確有極樂世界存在，並多次引《阿彌陀經》來說明極樂世界為修淨土者趨向的目標。他還指出：

再以理答，故出“唯心淨土，自性彌陀”之教義，使行者不因事忘理，從心外取法，即可納事於理，融境於心，此與淨土宗名著——藕益大師的《彌陀要解》中思想亦不相違。且示以不拋棄現實世界，而另覓他方國土，或即從此現實中來爭取清淨佛土，亦不失為迎合時潮的一種權宜作用。(164)

竺摩法師雖然贊賞余無我居士從現代科學來說明極樂世界的存在，但是，他仍然批評余無我居士過於強調“心外取法，而另求此十萬億佛土外的西方極樂世界”的作法：

此“心外取法”，豈是佛法正義？亦豈是淨土正宗？《觀經》謂“是心作佛，是心是佛”。《華嚴》謂“三界唯心，萬法唯識”，《深密》謂“諸法眾緣生，唯識現”，《楞伽經》謂“心生則種種法生，心滅則種種法滅”，故佛法對心外取

法，斥為外道，意即在此；且與居士自引蓮池大師“夫即心即境，終無心外之境；即境即心，亦無境外之心”之語亦相違。觀居士之文，亦知深識佛法，而有“心外取法”之語，恐亦一時權宜，或與我用“象徵”二字犯了類似的毛病？(165)

從上述這段回應文中可以看出，竺摩法師雖然贊賞余無我居士以科學來說明佛法，推展佛教的現代合理性，但是，他仍然堅守佛教的根本立場，反對一味地將佛法科學化，乃至發生顯違佛教根本教義的作法。因此，他才明確地指出，“心外取法”而追求一個外在的極樂世界，祇不過是權宜之法，是在科學時代宣揚佛法的一種方便，並不能否定佛法“三界唯心，萬法唯識”的根本義理。

以上兩例說明，澳門佛學社的“佛學問題座談”，其影響不僅僅表現在參加者那裡，實際上通過媒介的傳播，而影響到社會，在港澳及海外的佛教界也產生了重要的影響。1954年竺摩法師到馬來西亞弘法後，經常舉行“佛學問題座談”，在教界和社會產生了良好的反響。1960年，已經身在東南亞弘法的竺摩法師，應香港妙法精舍洗塵長老的邀請，專程來香港為雲門學園的全體師生暢談“座談佛學的方法問題”，系統地闡述了他關於用現代“座談會”的形式弘揚佛法的經驗與感想。因此，竺摩法師在澳門佛學社所開創的“佛學問題座談”，不僅僅是已經發生過的時間、地點和人物的事件，也表現在事件過後所引起的社會討論及其社會反響。通過這種向社會延伸的佛學討論，不僅使原有的“佛學問題座談”的影響超越了時空的局限，更使佛法的正信觀念進一步深入到港澳及海內外的社會之中。

竺摩法師與《無盡燈》雜誌在澳門的創辦

在澳門現代佛教文化史上，《無盡燈》雜誌的創辦具有極其重要的歷史意義。《無盡燈》雜誌不僅延續了抗戰時期澳門出版的《覺音》雜誌的現代人間佛

教特色，而且成為1950年代港澳地區唯一的一份集學術性、思想性和社會性於一體的佛教文化雜誌。正是《無盡燈》雜誌，使當時港澳地區的佛教界和文



《無盡燈》創刊號及第100期封面（檳城三慧講堂提供）

化界之間有了一個契合時代需要的交流平臺，並使港澳地區的佛教文化界與海內外的佛教文化界之間能夠交換資訊，相互激勵，有效地促進了民初以來的中國佛教革新運動的持續開展，為20世紀下半葉以來港澳及海內外的中國佛教文化的復興與發展奠定了重要基礎。

《無盡燈》雜誌的創辦及其宗旨

1951年是港澳佛教文化界非常重要的一個年份。正是在這一年，不僅澳門佛教義學因影響良好而擴班，而且在港澳佛教界的大力支持下，竺摩法師親手

創辦了《無盡燈》雜誌。這是繼抗日戰爭時期編輯出版的《覺音》雜誌之後在港澳地區最有影響、並風行海內外的一份重要的佛教文化刊物，它與澳門佛學社一起，成為1950年代太虛大師人間佛教思想在港澳的大本營。

太虛大師創辦的《海潮音》雜誌到1951年已滿三十週年，竺摩法師在港澳為這份領導中國佛教革新運動近三十年的主導刊物專門撰文表示紀念。在〈海潮音卅歲感言〉一文中，竺摩法師深感振興佛教、宣傳佛法，離不開創辦雜誌的文字宣傳，通過雜誌的文字宣傳，可以使宣傳的力量深入到普遍的民間，吸引知識份子對佛法的興趣，解除人們對佛法的各種誤會，闡揚大乘佛法的救世救民之偉大真理。在這方面，太虛大師

是先覺者，且是佛教界注意文字宣傳的開拓者。他創辦於1920年的《海潮音》雜誌，像“人海中的潮音”，三十年來，一直是中國佛教界革新運動最重要的理論和宣傳陣地，在海內外具有不可替代的重要影響，成為中國近代佛教革新運動和人間佛教運動不斷向前推進的重要標誌。由於它的影響，全國各地又編輯出版大批的佛教思想的理論與宣傳刊物，如廈門的《現代佛教》、北平的《佛教評論》、南京的《內學》、上海的《中國佛學》、天津的《佛教月報》以及抗戰時期出版的桂林的《獅子吼》、澳門的《覺音》、香港的《人海燈》等等。但是，正如竺摩法師所言：

這許多刊物中或因經濟，或因環境的各種關係，時斷時續難以持久，唯有在新佛教中資格最老的刊物——海潮音出至今已滿三十年，依然繼承不斷地出版着。其間因經濟的缺少，及編輯環境的不適——尤其是在八年抗戰的時期中，經過種種苦難的掙扎，而克服種種的困難，始能在其他佛教刊物皆已沉寂斷絕的今日，唯有它——海潮音為魯殿靈光，巍然獨存，依然無恙，這是一件極不容易的大事！（166）

可以說，在近代如此複雜多變、經濟與政治因素交互影響的情況下，能夠堅持出版數十年的刊物是非常少的，祇有屈指可數的《東方雜誌》《教育雜誌》等，而《海潮音》祇是一份佛教刊物，且是一份宣揚佛教革新思想的新佛教刊物，它能夠生存三十年，已經是奇跡了，靠的是太虛大師人間佛教革新思想的精神支撐、靠的是太虛大師和許許多多太虛大師的門人弟子及追隨者們克服重重困難，苦心孤詣，辛苦經營。竺摩法師高度評價《海潮音》在太虛大師弘揚人間佛教思想中的特殊重要意義：

尤其是太虛大師，一生佛教事業建設的精神，大多寄託在海潮音中，所以大師現今雖已逝世，而其不死的精神，仍然長寄在海潮音中，所以凡是參加建設新佛教的信徒，今日每一翻開海潮音，便如看見大師為佛教為眾生的精神，仍在一頁一頁中活躍着。因此，海潮音的持續及其前途的發揚光大，實為今日一切佛教信徒所應注意的。這不特是紀念大師的精神永遠不滅，同時也是使新佛教的慧命永遠長存！（167）

很顯然，竺摩法師紀念《海潮音》出版發行三十年，實是紀念太虛大師創辦《海潮音》雜誌的歷史功績，闡揚太虛大師佛教革新理論與思想的重要歷史意義以及《海潮音》雜誌對於宣揚和推展太虛大師人間佛教思想的特殊重要意義。所以他呼籲：“凡是佛教徒，應該毫無異義地對於這佛教唯一的刊物，大家要應該設法共同來維持愛護，使它的生命永遠

延長，如人海中的一座燈塔，放射着破除黑暗的光芒！”（168）

有感於創辦雜誌對宣揚佛教革新思想的重要意義，由於港澳地區曾有過影響的佛教刊物《覺音》和《人海燈》相繼停辦多年，在太虛大師創辦和發行《海潮音》雜誌之精神的激勵之下，竺摩法師受廣大港澳佛教信眾的大力支持與幫助，於1951年決定創辦一份佛教文化刊物，以推動人間佛教在港澳和海外的進一步傳播。1951年8月12日，即佛歡喜日，竺摩法師在澳門佛學社編輯出版了《無盡燈》的第一期，即創刊號，正如他自己在該創刊號中所說：

那時抗戰八年雖然勝利，而一切佛教的大小雜誌，都已在戰爭浩劫中被砲火燬滅，使佛教又回到文化的沙漠。我常這樣想，在這個時候能辦出一個佛教雜誌來開發佛教的源泉，可能會在文化沙漠中有浮現綠洲的希望。（169）

竺摩法師正懷有這種期望時，無意中發現在自己收藏的舊書堆裡有一份1939年當時在澳門佛教功德林研討班上的講稿《維摩詰經講話》，拿起這本已越十年的講稿，他感慨萬千，更驚奇地發現上面有這樣的話：

維摩詰言：“諸姊！有法門名無盡燈，汝等當學！”無盡燈者，譬如一燈燃百千燈，冥者皆明，明終不盡。如是諸姊！夫一菩薩開導百千眾生，令發阿耨多羅三藐三菩提心，於其道意，亦不減盡，隨所說法，而自增益一切善法，是名無盡燈也。（170）

從《維摩詰經》的上述這段話裡，竺摩法師受到很大的觸動，他覺得：

這是闡明了“無盡燈”的名義，是由一個人發菩提心，點着一盞心燈，復由一盞心燈燃起多盞心燈，燈燈相映，光光無盡。如果把這盞燈拿來作佛刊的刊名，倒是非常有意思，且意義深長，含有鼓勵性的作用。（171）

由是，竺摩法師將自己的想法與澳門佛學社的同仁進行了交流，希望能辦一個名字就叫《無盡燈》的佛教文化刊物，以“弘揚佛教文化”。

結果，澳門佛學社的同仁們都很高興，並表示讚同，大家都覺得這是一個非常好的動議，不如趁熱打鐵，馬上就動手將刊物辦起來。於是，當場就擬定了辦刊事項，推舉竺摩法師為社長，兼負責籌款和發行之事務；當時中國青年黨要員、來澳門避兵而時常來佛學社聽經學佛的林心曙居士，被推舉負責編輯工作；佛學社骨幹陳心彬居士擔任助校。陳為詩人，並從嶺南宿學商衍鑒太史遊。其他的發行員等，也都相繼推出。此後，竺摩法師相繼發函給港澳地區的僧俗界師友，請予以幫助並賜稿。《無盡燈》雜誌居然就在兩個月後出版了創刊號。正如竺摩法師自己所說：

在沉寂已久的港澳佛教出版界，燈刊應運而出，來了一個小突破，掀起一陣熱浪，再鼓勵以文字宣揚佛法的空氣，大家都有點喜形於色的樣子。（172）

中國佛教以禪為特色^{（173）}，也就是說，是提倡不立文字的。但是，實際上，歷史上流傳了許多佛教的經典和文獻，而唐宋以後中國禪宗的文獻更不少。這就是說，佛法的流播，是離不開文字的，沒有了文字的傳播，人們如何瞭解佛法的真義？竺摩法師在《無盡燈》雜誌創刊號的發刊詞中明確地說：

佛法是從佛的實證經驗中產生出來的一種學問，其最高的原理，是唯親歷其境者的“現量智”始能照徹，沒有到達這種現量智境的人，是無法臆測得到的。在這點上，所以說佛法是“教外別傳，不立文字”。但如果完全不靠文字，則雖有佛法之高深與淵博，又怎能瞭解？因此，佛法是性超文字而不離文字，離了文字的佛法便無從證悟的佛法，所以佛陀的三藏十二部聖典，禪門的一千七百則公案，都離

不了文字；即三般若中最高理境的“實相般若”，也是由“文字般若”起了“觀照般若”的功用而達到的。可知佛法在在需要文字，所以不立文字而當注意者，是叫人不要死在文字語句的葛藤之下，執藥成病，迷指失月，若能得魚忘筌，得兔忘蹄，則說文字固屬多事，即說“不立文字”亦是多事了。（174）

因此，辦佛教雜誌，就是用文字來宣揚佛法的真諦。更何況現代社會流行報刊雜誌的文字宣傳。他認為，為弘揚佛教之真理，表現佛陀的精神，文字刊物大量地產生，實為“現代時勢和現代思潮所必需”。竺摩法師特別指出創辦《無盡燈》雜誌的指導思想或辦刊宗旨：

或曰：世變日急，人心惶惶，生活之安定和生命之隨時堪危，自顧不暇，尚有何種閒心情來研究佛學？則辦刊物亦大非其時。此語驟然聽來，似有幾分理由，若加以細味，便深知其非！須知佛法之在世，原為救世，若不能救世，又何貴乎有佛法？所以世界愈亂，愈需要佛法，人心愈危，佛法愈需要。在此，我們已於佛法有信解的佛弟子，感於世界的惡濁，人心底危殆，學說知見的猖狂，需要佛法救濟之逼切，不光是口頭講講佛法，筆尖寫寫佛法就算了事，應該要發大誓願，為弘揚佛法的真理而犧牲，為爭取信佛的大眾而盡力。本社現在出版刊物，且取名為“無盡燈”，就是存着這種願望。（175）

竺摩法師創辦《無盡燈》雜誌，不是專為發表佛經講章而來的，而是為宣揚佛法的拯世救民精神而來的；也不僅僅是為了宣揚佛教的救世精神而來的，更是動員港澳乃至海內外的佛教信徒和炎黃子孫積極投身於拯世救民之運動而來的。因此，對於港澳地區的佛教界和海內外的信教群眾而言，在當時沉悶的氣氛裡，《無盡燈》雜誌以佛教的積極救世精神來號召，無異於點亮了一盞心靈的光明燈。

《無盡燈》雜誌的特色

《無盡燈》雜誌創刊之初，就發表了〈徵稿簡約〉，明確了來稿的要求：一是研究佛學有心得的著述；二是修養佛法有經驗的寫作；三是通俗佛學的理論文字；四是佛法與各種學說配合的著作；五是建設佛教新理論的文章；六是佛教歷史及佛教掌故的敘說；七是介紹各地佛教情形的通訊與特寫；八是其他有關佛教的文藝小說書畫戲劇詩歌語錄及小品等文字。⁽¹⁷⁶⁾這裡的第四和第五兩個方面，都是明顯地延續了太虛大師佛教革新精神傳統的。也就是說，竺摩法師在澳門創辦《無盡燈》雜誌，不是一般的宣教刊物，而是一個佛教現代化的探索性刊物。這裡所說的佛教現代化的探索，既是指佛教的通俗化宣傳，也是指契理契機的佛教新理論的建設。而這個契理契機的佛教新理論的建設，不是單純地着眼於佛教與一般社會生活的調適，同時還着眼於佛法與社會上各種學說的對話與融合。這正是太虛大師所宣導的現代人間佛教的特色。

竺摩法師在澳門創辦《無盡燈》雜誌，不僅僅是要宣揚佛教的積極救世精神，而更是要把佛教的這種積極的救世精神應用於實際的社會生活與實踐之中。在竺摩法師看來，無盡燈本身就是一種佛教的修行法門，是一種向魔法作不懈之鬥爭、激發人們前進之動力的現世法門。而這一法門對於當時的港澳同胞來講，尤其值得珍視。他說：

“無盡燈”，是修學佛法的一種法門。佛教人修行的法門很多，略之有戒定慧三無漏學，廣之有六度萬行，或八萬四千法門；“無盡燈”乃其中之一種。“無盡燈”的意思，是以一人之法，輾轉開導百千萬人而無盡，如以一燈而燃多燈，燈燈無盡，光光不絕。《維摩經菩薩品》云：“於是諸女問維摩詰：‘我等云何止於魔宮？’維摩詰言：‘諸姊！有法門名無盡燈，汝等當學！’無盡燈者，譬如一燈燃百千燈，冥者皆明，明終不盡。如是諸姊！一菩薩開導百千眾生，令發阿耨多羅三藐三菩提心，於其道意，亦不減盡，隨

所說法而自增益一切善法，是名無盡燈也。”這就是無盡燈的出處。我們現在就採取這意思，來出版這個刊物。⁽¹⁷⁷⁾

竺摩法師認為，維摩詰居士說這個“無盡燈”的法門，正是因為當時有一班惡魔經常來打擾一個修道者，使修道者不能夠正常地依法修行。維摩詰居士就向惡魔們說法，告誡他們不要沉溺於世間虛偽的五慾之樂，要他們向佛法中追求禪定自在的法悅。惡魔們聽信了維摩詰居士的話，終於歸化了佛門。於是，維摩詰居士又傳播這“無盡燈”法門給這些歸化了的惡魔們，要他們將這個法音帶到魔宮裡去，“點着百千萬億的無盡心燈，使一切的魔子魔孫們都在這無上醍醐的法藥中來找尋生活，不再戀着那為一切罪惡的淵藪的世間慾樂”。⁽¹⁷⁸⁾當然，這裡的所謂惡魔，祇是人的七情六慾的代名詞，修道者受惡魔的侵擾，實際上祇是受自己七情六慾的侵擾，維摩詰居士向惡魔傳授這“無盡心燈”，實際上是他勸說修道者應當明瞭世間五慾之樂不僅是虛偽的，更是惡魔。讓惡魔歸化，其實就是使七情六慾不再生起，而一心追求禪定自在。

20世紀前期的中國社會，一直未能擺脫戰爭的威脅，人民總是處在水深火熱之中。在佛教看來，社會的災難，都是世間的物慾橫流所致。正如竺摩法師在創辦《無盡燈》雜誌時所說：

現在，為一切罪惡淵藪的世間物慾籠罩了全世界的人類，大多數人都在這物慾障蔽中埋沒了自己的靈明覺性，熄滅了那靈明四徹的無盡心燈，因此造成了這個世上你爭我奪的局面，導演出一般人民在饑寒線上流離失所的悲劇。在這裡面我們望不到光，找不到熱，祇有黑暗，沒有光明，祇有殘酷，沒有同情。“一將功成萬骨枯”，“朱門酒肉臭，路有凍死骨”，利令智昏的權勢餓鬼們，正伸着巨靈的魔掌，想擱殺全人類的生命，想摧殘世界上的道德文明，甚至想毀滅了這個地球以期填平他們那貪取無厭的慾壑！⁽¹⁷⁹⁾

既然物慾造成了社會的種種災難，人類要擺脫災難，就必須克服物慾。可是，世俗社會的人，總是有物慾的，克服物慾並非那麼容易。佛教強調佛法的救世，就是幫助人們克服物慾的傷害，使人們充滿着佛陀的慈悲與仁愛。竺摩法師認為，這正是《無盡燈》雜誌所要完成的使命。他說：

在這裡，我們才覺得佛法救世的需要！即需要佛法的慈悲聖水來洗滌權勢餓鬼們那無明結習的污穢，來淋滅那貪取無厭的慾焰、鬥爭不息的瞋火，來灌溉清淨的心田，培植般若的靈苗，開出智能燦爛之花，結成和平莊嚴之果！朝着這目標，抱着這信念，我們來努力，來爭取，努力把佛陀救世的教義傳播於每個人的心識中，爭取一切大眾來投向佛陀的慈悲和愛的懷抱裡來，使菩提之心，遍發處處，長明之燈，點點無盡，“冥者皆明，明終不滅”，便是這個刊物文字般若的心燈，點着百千萬億讀者們的心燈，心心相應，燈燈無盡，成為智慧底大火炬，灼破宇宙之大黑暗！（180）

不難看出，竺摩法師創辦《無盡燈》雜誌，正值國民黨軍隊退守臺灣實行白色恐怖、中共發動抗美援朝戰爭、美國第七艦隊開進臺灣海峽，國際國內形勢都非常緊張。在這種情形之下，他深感佛法救世精神的重要性和迫切性，需要將這種佛法救世精神宣揚出來，照亮人們的心靈。因此，他創辦《無盡燈》雜誌，具有非常強烈的佛法現世化情懷，這正是太虛大師人間佛教思想適應時代的自覺表達。

竺摩法師創辦《無盡燈》雜誌，雖然有明確的目標和辦刊宗旨，但是，要真正使《無盡燈》充份發揮它對人間佛教思想的宣導作用，必須從雜誌編輯的文章內容入手，保證刊物在通俗化地適應社會大眾需要的同時，也要有相當高的佛學品質。竺摩法師在這一點上是有相當的歷史自覺。正如他自己後來所說：

一個雜誌辦得好不好，有無價值，最重要的是看它內容的文章有無份量？立論是否正確、站立得住？外型的美觀與否，編排是否整齊，那些都是次要的問題？

以上這些都是他從一開始都考慮到的，當然這些寶貴的辦刊經驗，肯定得益於他早年在澳門成功接辦《覺音》雜誌。社會上的刊物有多種多樣，即使是佛教方面的刊物，也是各種各樣的，有純理論性的，也有純哲學性的，還有純通俗性的或純宗教性的。竺摩法師對《無盡燈》的定位是雅俗共賞：

至於燈刊初辦的宗旨，選刊文章的性質，約有三方面的決定：一是選刊比較有學術價值的論著，即有關經律論三藏的作品。二是多刊通俗佛學的文章，要三根普被，攝機比較廣泛，因為在目前的地區和環境，不但寫專著的人不多，能讀專著的人亦很少。三是要刊登一些有文學價值的傳記、遊記，含有佛教意義詩詞，短篇文藝，書畫圖片，以及佛學與文學的小品。要這樣做法，莫非想戒定慧三學同研，上中下三根普利；因為在目前的環境中，不論國之內外，人之中英，能讀佛學論著，尤其是長篇論著，分期刊載的，看的人還是不多的。不過，長篇論著還是需要的，每期能登二三篇即好。但如好文章多登更好，自然不在此限。（181）

很顯然，竺摩法師除了強調《無盡燈》的辦刊宗旨是宣揚佛陀的救世精神——即人間佛教，更着力於如何使文章的性質做到使更多的人能夠接受，而不是祇滿足於知識精英階層，或祇是滿足於一般社會民眾。他充份考慮了辦刊的社會環境，從實際的社會環境出發來決定選刊文章的性質。從《無盡燈》後來發表文章的實際情況來說，確實照顧到了理論性與通俗性、學術性與文藝性的結合。這無疑是《無盡燈》雜誌之所以自創辦後就在港澳乃至海外就比較風行的重要原因。如果比照一下現在海內外佛教界所編輯出版的各種佛教雜誌，不難發現《無盡

燈》雜誌和竺摩法師在抗戰時期所編輯出版的《覺音》雜誌一樣，仍然不失為近百年來中國佛教文化刊物中的典範之作。

就在《無盡燈》雜誌的創刊號上，刊登了竺摩法師自己的三篇文章，即〈點着無盡的心燈〉、〈由學佛的職責講到自我教育〉和〈一個大學教授眼中的佛教〉。〈點着無盡的心燈〉是他為《無盡燈》雜誌所寫的發刊詞，〈由學佛的職責講到自我教育〉是他此前在澳門佛學社的一次全體社員大會上的演講辭。

早在抗戰初期避難於武昌佛學院時，竺摩法師就有感於當時時危勢艱，就提出發揚佛教的自我教育精神，積極承擔起救亡圖存之使命的主張。他認為，改過自新，舍惡遷善，自勉自奮、自強不息，提高自我人格，增強社會責任感，就是佛法自我教育的根本要求。如今，他針對港澳佛教界、特別是澳門佛學社的實際情況，鼓勵大家要精誠團結、大力弘揚人間佛法：

因佛說法的中心對象是社會人類，離開了社會人類便不需要佛法，所以須要把佛法向社會人群中盡量地宣傳，從現實社會各個領域上盡力去推廣發展，方能見得佛法的好處和佛的精神之偉大；而這使命的主流的發動力固在出家的僧眾，但推波助瀾的推動力則全在居家之信眾，沒有居家信眾的努力，佛法決難深入民間，普遍社會。由此可見居家信眾對於護持佛法的責任是何等的重大？所以說修習佛法，弘揚佛法，傳持佛法是四眾佛弟子共同的責任！（182）

由是，竺摩法師提出，祇有以“公而忘私”“和諧合聚”“舍己從眾”“化小為大”為基本行為準則，每個人就會信心內充，自有水到渠成之妙：

為甚學佛必要這樣呢？因佛的教義是最注重“自力更生”，若自己做不好，佛都沒辦法救你！所以“自我教育”的原理，在佛教裡面是發揮到非常透徹。佛叫弟子有過必改，而改過的方法是必要犯者自己“發露、懺悔”。這發露和

懺悔用現代新名詞來說，就是“自我檢討”，“自我批評”，也即是“自我教育”。所以我現在提出上面的幾點意思來說，也就是希望自己能教育自己，同時亦希望大家都能自己來教育自己。因為現在在名義上，各位曾請我為導師，而各位中不少是名教中人的老前輩，不少受過社會高等教育的，或做教授的，我自己慚愧得很，道德學問都沒有，教學的經驗又缺乏，連自己都教育不了自己，哪裡還有資格教育人？所以現在說了這些話，其意思不外乎要各位由聽經聞法獲得佛法的好處之後，來個自我教育，各人各站在自己的崗位上來弘揚佛法，為自利利人救己救人而努力！（183）

很顯然，竺摩法師創辦《無盡燈》雜誌，就是要繼承和發揚太虛大師所開創的現代人間佛教精神傳統，就是要使更多的人學佛，使學佛的人能夠進行自我教育，通過自我教育，增強自己的社會責任感與歷史責任感，在自己的工作崗位上實現自利利人、救己救人的目的。

《無盡燈》雜誌的影響

經過數月緊張的籌辦，《無盡燈》雜誌於1951年8月17日正式創刊出版。竺摩法師任社長，林心曙任編輯，陳聖覺、劉聖嚴任發行，陳心彬、李聖壽和樊心毅任校對，編輯與出版處就是位於澳門水坑尾18號二樓的澳門佛學社，由澳門火船頭街中華印務負責。林心曙在其所寫的〈編後小記〉中說：

本來這個刊物的主編，是大家推定竺摩法師來擔任的，因為法師以前在港澳辦過《覺音》雜誌，專向知識界來宣傳佛學，頗著成績；因此，許多同道——尤其是準沙彌，劉聖嚴，陳寬巧，李聖壽諸居士，極力慫恿法師，要他再搞一個雜誌，宣揚佛法，同時亦想他來當主編。而法師以事忙體弱，精神不夠，強把這職務推給我。我自己離開了學校生活，把精神全放在社會事業上，

對於寫作的學問，已很荒疏。現在在澳，很想利用這個閒暇的機會來研究佛學，所以法師既有此雅意，我也祇好採取幫忙弘揚佛法的態度，來一個濫竽充數，還希望大家多多指教！（184）

竺摩法師雖然沒有擔任具體的編輯之務，但實際上辦刊的指導思想與稿約主要還是由竺摩法師來做的。正如林心曙在上述同一文中所言：“這期在匆促中集稿，僅（竺摩）法師以通信方式約了幾個故舊師友來寫幾篇，未及公開徵求文稿。”而上文提到的《無盡燈》雜誌的〈徵稿簡約〉，顯然充份體現了竺摩法師旨意。因此，竺摩法師雖然因體弱與弘法事務的繁忙而未能擔當《無盡燈》雜誌的編輯與出版的某些具體事務，但是，他無疑是《無盡燈》雜誌的靈魂。也正因為如此，《無盡燈》雜誌能夠延續《覺音》之風格，成為當時港澳和海內外的一份有重要影響的佛教文化刊物。他後來在寫作回憶錄時也寫道：

五一年八月，義學加班，我除往來港澳講說外，又創辦《無盡燈》雜誌，宣揚佛法，風行港澳，遍及海外多地，頗受讀者歡迎。（185）

因為竺摩法師在港澳及海內外的重要影響，《無盡燈》雜誌的創辦，在港澳及海內外的佛教文化界引起了很大的迴響。創刊號上的文章，除了竺摩法師分別署名竺摩、屬提、釋慧森的五篇，還有印順、演培、諦明、法舫、曇鉢、湯瑛等人寫來的稿子。來自於南京棲霞山寺、接替若舜老和尚主持青山鹿野苑的明常老法師，也寄來了《無盡燈》雜誌創刊的頌辭：

茫茫苦海，芸芸眾生，無明暗覆，長劫沉淪！今有法門，名無盡燈，智光遍照，法界蒙薰。哀我佛門，暮氣沉沉，教育不昌，宗風不振！今誕此刊，輪大法輪，燈相無盡，正法長存！（186）

《無盡燈》雜誌創刊號上的這個作者陣容，對於一個祇有二十五頁的佛刊來說，可以稱得上是當時港澳和海外佛教文化界罕見的強大。這顯然充份展現了竺摩法師創辦《無盡燈》雜誌的良苦用心。雖然，《無盡燈》雜誌在澳門祇出版了創刊號，因竺摩法師弘法重心轉移到香港，因此從第二期起移到香港來編輯出版，但仍然得到澳門佛教界的大力支持，並成為港澳佛教界共同的最重要的佛教文化陣地。遷港後的《無盡燈》雜誌仍然保持在澳門創刊時的辦刊宗旨與特色，內容更加充實。1954年竺摩法師到南洋弘法，將《無盡燈》雜誌委託給超塵法師接辦，竺摩法師任社長一職，仍然不改初衷。竺摩法師還多次從南洋寫信給超塵法師，一方面勉勵超塵法師繼續辦好《無盡燈》雜誌，另一方面告誡超塵法師要始終保持弘揚太虛大師的佛教革新精神與人間佛教的思想宗旨。（187）1957年超塵法師到越南弘法，《無盡燈》雜誌遷到竺摩法師所在馬來西亞檳城繼續編輯出版，從此成為馬來西亞乃至整個東南亞地區最重要的佛教文化刊物。

三十多年後，馬來西亞佛教總會的黃蔭文先生在慶賀《無盡燈》雜誌遷來馬來西亞檳城出版一百期的感言中，仍對竺摩法師在澳門創刊號發表的〈點着無盡的心燈〉和〈由學佛的職責講到自我教育〉兩文極其稱道：

這樣的句語，這樣的誓言，這樣的犧牲，這樣的努力，這樣的願望，及今讀來，實在值得任何正信佛徒回味與比照當前的情勢，而切望竺師本身固應不稍退轉，此地的我們也應共同奮起直追！不過大家又應該怎樣開頭呢？（188）

不過，《無盡燈》雜誌在港澳及海外的巨大影響力，除了竺摩法師在文章的性質和類型上盡力作到雅俗共賞外，更主要的，可能還是其堅持一貫地對契理契機的人間佛教思想的弘揚。

《無盡燈》雜誌創辦初期在港澳地區的編輯出版，就非常重視太虛大師人間佛教思想傳統的繼承和弘揚。就在《無盡燈》雜誌的創刊號上，發表了竺

摩法師的〈一個大學教授眼中的佛教〉和林心曙譯作〈佛教是合乎科學推理的宗教〉等文章。竺摩法師〈一個大學教授眼中的佛教〉一文，是針對當時一位大學教授覺得佛教“既消極厭世，又迷信自私，而且還虛無寂滅，甚麼都沒有”的認識，力陳大乘菩薩道精神。他首先說明，在佛教的小乘羅漢中，“多少帶有避開趨靜的消極氣味”，但那也是應付現實的一種方式，是為救度現實作的預備工作，譬如小乘羅漢舍利佛、阿難、目蓮等，也都是教化世人的。“至於大乘佛教的代表人是菩薩，菩薩不是指泥塑木雕的偶像，是指覺己利世、捨己為人的正覺者，其心腸是救苦救難的，其精神是由出世而入世的，在佛法中說做菩薩的標準，是‘自未度而先度人’，所以在菩薩的人生觀中，是祇覺得一般熱烈的氣象，無所畏懼的精神，找不到半點感傷厭世逃避現實的消極氣味，而佛教真正的精神，也就寄託在菩薩們的身上”。在該文中，竺摩法師還一一辯駁了佛教是迷信的、自私的等觀念。⁽¹⁸⁹⁾而發表〈佛教是合乎科學推理的宗教〉一文，是很明確地調適當時流行的科學化思潮，回擊視佛教為迷信的種種偏執。

1951年10月在錫蘭大學任教的法舫法師突發腦溢血去世，港澳佛教界舉行了隆重的悼念活動，竺摩法師不僅積極參加了港澳佛教界悼念法舫法師的重要活動，還及時利用《無盡燈》雜誌開闢專欄發表多篇文章悼念這位人間佛教運動的重要領導人。既有港澳地區佛教界悼念法舫法師的紀念文章，也有太虛大師門人會覺法師在廈門佛學演講《彌勒上生經》以“回向法舫法師再來人間弘法”等外地的一些紀念法舫法師的文章。他特別詳細地刊登了港澳地區佛教界印順、道安、陳靜濤、王學仁、明常等高僧大德紀念法舫法師的悼念文章。這些悼念文章，都高度評價了太虛大師的佛教改革運動和人間佛教思想，贊揚了法舫法師對太虛大師人間佛教的繼承與發揚，實際上大力弘揚了太虛大師的人間佛教思想。如印順法師在紀念文章中就說：

太虛大師的門下，人人都想學大師，但我覺得，大師的偉行壯志，面面充實，是很不容易學

的。我們雖也算跟着大師修學的，然自己所學的，都不過一分，或似是而非的。法舫法師，無論是在思想上，作風上，可算是學習大師，學得最多一些的人。

學習太虛大師的人，少有能學習得像大師一樣的，但真肯學大師的，有一點卻都是相同的。大師以佛教是整個的，不過為了適應各時地的根機，所以佛法才有所謂大小顯密等的差別。真正說起來，佛法是不能分割的。如法舫法師，法尊法師等，都是站在佛法上來修學的，大家都想盡可能的多學一點，都不能硬性的說他們是某一宗的學者。有時碰到人問我：“你是學那一宗的？”我每感到無言以對。因為自己確實是說不出自己究竟是學甚麼的。我覺得一切佛法，若大若小，若顯若密，若中國，若西藏，若日本，以及其它各地方的佛教，都是應該修學的。⁽¹⁹⁰⁾

對於太虛大師人間佛教思想傳統的繼承與弘揚，始終是《無盡燈》雜誌的主旨和鮮明特色。《無盡燈》雜誌的編輯出版，因為竺摩法師弘法場所的變化，而發生了多次的改變。1952年《無盡燈》編輯出版轉移到香港；1956年又轉移到馬來西亞的檳城，1959年由新成立的馬來西亞佛教總會接辦。但是，無論編輯出版之地轉移到哪裡，也無論是由誰來實際主持編輯出版工作，始終不變，仍然是其弘揚人間佛教傳統的宗旨。正如黃蔭文先生在紀念《無盡燈》雜誌由馬來西亞佛教總會接辦後一百期的紀念文中所說：

就燈刊說，從馬佛總接辦後第一期的文章裡，提及與服膺近代高師太虛大師的卓見及其力倡的“人生佛教”的，就有好幾篇。竺摩法師是太虛大師高足之一，早為人所共知，數十年來散見的論文不少宣揚人生佛教的思想，他出版各書中有《佛教與人生的關係》一本，印順法師在那書前頭，還有這樣的幾句贊語：“依人生正行趣入佛乘，為虛公大師人生佛教之精義，本書可謂善述師志者矣。”

法師之服膺人生佛教，本文已無須多說。金明法師在他那篇文章裡，他就兩度引述太虛大師“佛法是超出世間而適應世間”的啟示。伯圖法師，淨沂法師，海外孤僧幾位的文章，對大師思想的啟導都有類似的景仰。就連我這在二十五年前的初入佛門的凡夫俗子，在其中一篇文章裡，也對大師的志能及精神，深表崇敬。二十多年來，燈刊間續發表不少許多大德有關“人生佛教”的文章。一九七三年馬佛青總會在馬佛總大廈舉行第一次全國佛青訓練營時，我首次演講人生佛教概要，連同後來，從多方角度寫過同類的文章，也多登過於燈刊。八年前在導師竺公上人指點下，我們組織的“人生佛學中心”，已把三十年前曾在上海出版的太虛大師講著的《佛教》單行本，易名為“人生佛教真義”，出版兩次了。新近繼程法師撰

寫《教導論》還連續登載幾期。由此種種，我覺得二十五年來的燈刊，對於“超出世間而適應世間的”佛教真義，應該是契理亦契機的。這是第二點，應是本邦佛教界可以共同致力的標幟。（191）

《無盡燈》雜誌在1950年代的港澳地區，是一個深受佛教界和文化界歡迎的刊物，發表了大量在港的太虛大師門人的文章，成為當時港澳地區以弘揚人間佛教為旗幟的重要佛法陣地。1956年《無盡燈》遷往馬來西亞檳城後，特別是1959年成為馬來西亞佛教總會的機關刊物後，《無盡燈》成為馬來西亞佛教界最有影響力的佛教文化雜誌。因此，從《無盡燈》雜誌的創辦和搬遷來看，《無盡燈》雜誌實際上成為太虛大師人間佛教思想在港澳地區和馬來西亞得到廣泛而直接傳播的重要途徑。

【註】

- (1) 關於太虛大師在現代中國佛教文化史上的貢獻，我曾在有關的論著中作過一些考察，可參看如下拙撰：〈民初佛教革新運動述論〉，《近代史研究》，北京，1992年第4期。〈從祇洹精舍到武昌佛學院〉，《近代史研究》，1998年第4期。《佛法觀念的近代調適》，廣東人民出版社，1998年10月。
- (2) 有關芝峰法師的生平情況，可參見于凌波編撰《現代佛教人物辭典》（上），頁704-707。佛光文化出版，2004年。
- (3) 竺摩：《篆香畫室文集·行腳過千秋》，馬來西亞三慧講堂印經會2003年版，頁5。
- (4) 請參見釋繼程整理之《竺摩法師簡譜（上）》，載《篆香畫室文集·般若心經講要》，馬來西亞三慧講堂印經會2003年版，頁123。
- (5) 請參見竺摩：《篆香畫室文集·行腳過千秋》，頁6。釋繼程整理之《竺摩法師簡譜（上）》，載《篆香畫室文集·般若心經講要》，頁124。
- (6) 守志：〈太虛大師潮汕弘法一周記〉，載《海潮音》第十四卷第一號，頁73。1933年元月。
- (7) 署名“守志試譯”，見《現代佛教》，第五卷第八期，頁35。1933年。《竺摩法師簡譜（上）》謂為“《六祖壇經書志學之研究》一書”，實為一文。
- (8) 〈蘇東坡的佛教思想〉一文署名“曇倫譯”，載《海潮音》第十四卷第三號，頁287。《無著的學說》一文，亦署名“曇倫譯”，並說明為“武昌佛學院編譯員成績”。載《海潮音》第十四卷第五號，頁545。
- (9) 刊於《海潮音》第十五卷第七期，署名“雨雲”，1934年7月。《竺摩法師簡譜（上）》謂為《唯識學上的種子義》。
- (10) 以上有關竺摩法師生平情況，主要根據陳慧劍先生編著《當代佛門人物》，臺灣東大圖書有限公司，1984年，頁55-59。
- (11) 竺摩：〈藥師本願經講記校後跋〉，載《太虛大師全書》第十九編《文叢》／〈序跋·外序〉。
- (12) 釋繼程整理之《竺摩法師簡譜（上）》，載《篆香畫室文集·般若心經講要》，第126-127頁。
- (13) 竺摩：《篆香畫室文集·行腳過千秋》，頁7。
- (14) (15) (16) (17) (18) 竺摩：〈自我教育與佛教〉，載《篆香畫室文集·佛教時事感言》，頁64-65；頁69-70；頁69；頁70；頁71。
- (19) (20) (21) 竺摩：〈華南覺音的希望〉，載《篆香畫室文集·佛教時事感言》，頁144；頁146；頁146-147。
- (22) (23) (24) (25) (26) 竺摩：〈太虛大師的融貫思想〉，載《篆香畫室文集·佛教教育與文化》，該文亦發表於《海潮音》第二十卷第二期。1939年2月，頁122；頁123；頁124；頁125；頁126。
- (27) 印順等編：《太虛大師全書》，第51冊，臺灣，太虛大師全書影印委員會印行，頁88。
- (28) 羅季昭：〈由清遊會說到聽松山館〉，《覺音》，第18期，1940年11月，頁28-29。
- (29) 太虛：〈憶白雲山蟠溪〉，載《太虛大師全書》第十九編文叢“隨筆”／“人物誌憶”。
- (30) (31) 《覺音》，第18期，1940年11月，頁30；頁88-89。
- (32) 編者（竺摩）：〈編後雜話〉，《覺音》，澳門，第18期，1940年11月，頁33。
- (33) (34) (35) 轉引自江之萍：〈一個與學佛婦女有關的問題〉，《覺音》，第30-32期合刊，頁32；頁32-33；頁33-34。
- (36) 李惜珍〈李鵬翥《澳門古今》序言〉。澳門星光出版社，1986年，頁218。費成康《澳門四百年》，上海人民出版社，1988年，頁417。

- (37) 林子青《弘一法師年譜》，北京，宗教文化出版社，1995年，頁276。
- (38) 〈威音消息〉，《覺音》，第13期，1940年4月，頁16。
- (39)(40)(41) 參見〈弘一律師無恙〉，《覺音》，第15期，1940年7月，頁34。
- (42) 弘一：〈李卓吾先生象贊〉，《覺音》，第15期，1940年7月，頁5。
- (43) 曇昕：〈弘一律師無恙〉，《覺音》，第15期，頁34。1940年7月。
- (44) 載《覺音》第二十、二十一期合刊，頁22。
- (45) 〈徵求弘一法師傳記材料啟事〉，《覺音》，第29期，頁34。1941年8月。
- (46) 竺摩：〈地藏經概說〉，載《篆香畫室文集》，三慧講堂印經會出版，2003年。頁131。
- (47) 〈“弘一法師六秩紀念特輯”徵稿啟事〉，《覺音》，第17期，頁34。1940年9月。
- (48) 〈“弘一法師六秩特刊”徵稿啟事〉，《覺音》，第18期，頁21。1940年11月。
- (49) 〈與竺摩書〉《太虛大師全書》，第51冊，頁88。太虛大師全書影印委員會印行。
- (50) 〈澳門覺音社出版弘一法師六秩紀念特輯〉，《海潮音》，第21卷第11號，頁527-528。1940年11月。
- (51) 〈慶祝弘一法師六十大壽〉，《獅子吼》，第一卷第二期，頁29。1941年1月。
- (52) 白慧、達居：〈我們到了仰光〉，載《覺音》第十九期，頁24。1940年12月18日。
- (53) 為力（如幻）：〈遙寄一封信〉，載《覺音》第十九期，頁23-24。
- (54)(55)(56) 編者〈“借花獻佛”〉，載《覺音》第二十、二十一期合刊，頁2；頁2；頁2-3。
- (57)(58) 編者：〈編完的話〉，載《覺音》第二十、二十一期合刊，頁44。
- (59) 林子青：《弘一法師年譜》，北京，宗教文化出版社，1995年，頁276。
- (60) 見《覺音》第二十、二十一期合刊目錄。1941年2月20日。
- (61)(62)(63)(64)(65) 見《覺音》，第二十、二十一期合刊，頁2；頁3；頁10；頁17；頁20。
- (66) 見《弘一大師全集》(十)附錄卷，福建人民出版社，1993年，頁232。
- (67) 亦幻：〈弘一法師在白湖〉，載《覺音》，第二十、二十一期合刊，頁10-15。
- (68) 薑丹書：〈弘一律師小傳〉，載《覺音》，第二十、二十一期合刊，頁6-7。亦可參見林子青編著：〈弘一法師年譜〉，宗教文化出版社1995年，頁162。
- (69) 弘一：〈致蔡子民經子淵馬彞初朱少卿等書〉，載《弘一法師李叔同書信集》，陝西人民出版社1991年版，頁27-28。
- (70) 據時為太虛大師講演之記錄的閩院學僧默如法師記載〈七十自述〉，香港《內明》雜誌，第41期，1975年。轉引自林子青編著：〈弘一法師年譜〉，頁178（注20）。
- (71) 太虛：〈太虛自傳〉，載《太虛大師全書》，精裝本第二十九冊，頁307。
- (72) 參見林子青編著《弘一法師年譜》，頁196、頁200。
- (73) 太雷：〈常惺法師任南普陀寺住持〉，《現代佛教》第五卷第八期，頁31-33。1933年3月。
- (74)(75)《太虛大師全書》精裝本第一冊，頁420；頁739-740。
- (76) 姜丹書：〈弘一律師小傳〉，載《覺音》，第二十、二十一期合刊，頁6。
- (77) 文濤：〈我崇拜中的弘一律師〉，載《覺音》，第二十、二十一期合刊，頁15-16。
- (78) 竺摩：〈弘一律師的“先師”〉，載《覺音》，第二十、二十一期合刊，頁3。
- (79) 頑石比丘：〈為紀念弘一律師而寫〉，載《覺音》，第二十、二十一期合刊，頁28-29。
- (80) 僧殘的：〈亦為紀念弘一律師而寫〉，載《覺音》，第二十、二十一期合刊，頁30。
- (84) 編者：〈編完的話〉，載《覺音》第二十、二十一期合刊，頁44。
- (82)(82)(84)(85) 竺摩：〈弘一律師的“先師”〉，載《覺音》，第二十、二十一期合刊，頁31；頁31；頁32；頁32。
- (86) 蔣天樞撰《陳寅恪先生編年事輯》(增訂本)，上海古籍出版社，1997年，頁127。
- (87)(88) 江之萍：〈一個與學佛婦女有關的問題〉，《覺音》，第30-32期合刊，頁31。1941年10月。
- (89) 林子青：《弘一法師年譜》，頁293。
- (90) 次年（1942年）9月，弘一法師即圓寂。
- (91)(92)(93)〈致竺摩法師書〉，《弘一法師——李叔同書信集》，頁71；頁71-72。
- (94)(95) 轉引自林子青編著《弘一法師年譜》，頁214。
- (96) 江之萍：〈一個與學佛婦女有關的問題〉，《覺音》，第30-32期合刊，頁34。
- (97) 梁永康：〈篆香畫室文集序〉，載《篆香畫室文集·金剛經講話》，頁1-2。
- (98) 太虛：〈怎樣來建設人間佛教〉，載《海潮音》第十五卷第一號（1934年1月），頁11。
- (99) 僑僧：〈竺摩〉〈望江南〉，《覺音》，第十五期，頁19。
- (100) 平風：〈懷江南〉，《覺音》，第十五期，頁19。
- (101)(102) 竺摩：〈為普照寺僧及藏經殉難志哀〉，載《篆香畫室文集·佛教時事感言》，頁43；頁43-44。
- (103) 〈編後雜話〉，《覺音》，第十六期，1940年8月，頁34。
- (104) 竺摩：〈僧教事業的回顧和展望〉，《覺音》，第十六期，頁2。
- (105) 竺摩：〈編後雜話〉，《覺音》，第十八期，頁33。
- (106) 天軍：〈釋妙理從容就義〉，《覺音》，第十八期，頁3-4。
- (107) 周貫仁居士函，《覺音》，第十七期，頁30-31、頁33。
- (108) 竺摩：〈行腳過千山〉，頁11。
- (109) 霽亭：〈維摩詰經講話序文二〉，竺摩著《維摩經講話》，香港無盡燈雜誌社1955年，頁8。
- (110)(111) 滿慈記：〈維摩法語體講錄〉，《覺音》，第十一期，香港青山覺音社，1939年冬，頁5；頁610-611。
- (112) 〈《維摩經講話》出版預約〉，《覺音》，第十八期，1940年4月，頁29。
- (113)(114) 滿慈記：〈維摩經語體講錄〉，《覺音》，第十一期，頁3-4；頁4。
- (115) 參見何建明：〈論永明延壽對近代禪佛教的影響〉，華中師範大學歷史研究所、中國教會大學研究中心編《鶯花無際楚江頭——章開元先生七十華誕學術紀念文集》，武漢出版社，1996年，頁444-459。
- (116) 芝峰：〈維摩經講話序〉，竺摩《維摩經講話》，頁3-5。

- (117) 黎錦熙：〈維摩經講話序文〉，竺摩《維摩經講話》，頁10-11。
- (118) 滿慈記：〈維摩經語體講錄〉，《覺音》，第十四期，頁14。
- (119) 參見何建明：《佛法觀念的近代調適》，廣東人民出版社1998年，頁31。
- (120) 滿慈記：〈維摩經語體講錄〉，《覺音》，第十一期，頁4-5。
- (121) 芝峰：〈維摩經講話序〉，竺摩《維摩經講話》，頁5。
- (122) 滿慈記：〈維摩經語體講錄〉，《覺音》，第十四期，頁13-14。
- (123) 黎錦熙：〈維摩經講話序文〉，竺摩《維摩經講話》，頁10-15。
- (124) 參見卡普拉著、朱潤生譯《物理學之“道”——近代物理學與東方神秘主義》，北京出版社1998年。
- (125) 參見竺摩法師：〈維摩詰語體講錄〉，《覺音》，第十四期，頁14。
- (126) 黎錦熙：〈維摩經講話序文〉，竺摩《維摩經講話》，頁15-17。
- (127) (128)(129) 竺摩：《維摩經講話》，頁611；頁611；頁611-612。
- (130) 了願：〈聽講維摩經記〉，載《覺音》第十二期，頁16。1940年2月，香港。
- (131) 張振球：〈讀竺摩法師維摩經講錄後〉，《覺音》，第二十九期，頁29。
- (132) 張雲雷：〈竺摩法師惠賜維摩經講義感志謝〉，《覺音》，第三十至三十二期合刊，頁67。
- (133) 〈大醒上人函〉，載《覺音》第十六期，頁30。
- (134) 竺摩法師編述、弟子繼程整理《竺摩法師簡譜初稿》，<http://www.mybuddhist.com/NewsEvents/FaHaiYunJi/MainFrame-FaHaiYunJi.htm>。
- (135) (136) (137) 竺摩《行腳過千山》，馬來西亞檳城三慧講堂印經會2003年版，頁17；頁17；頁17-18。
- (139) 2006年2月26日下午何建明對澳門佛學社諸董事的訪談記錄。參加訪談的除了梁千居士外，澳門佛學社的大多數董事（包括竺摩法師1976年在澳門佛學社的皈依弟子心進、心珍和心淑）都到場，竺摩法師的侄子陳松青先生、竺摩法師在馬來西亞來的皈依弟子、馬來西亞中央藝術研究院院長鄭浩千博士和作者本人參加訪談。
- (140) 竺摩：〈由學佛的職責講到自我教育——在佛學社社員大會席上講演〉，載《無盡燈》第一期，頁2。1950年8月澳門出版。
- (141) 竺摩記錄：〈法舫法師未發表的遺稿——在澳門佛學社歡迎會講：佛教的真理與救世的方法〉，載《無盡燈》第一卷第二期，頁3-4。1951年12月15日澳門出版。
- (142) 1980年代以來，一些教界中的法師長老，以“諸佛世尊皆出人間，非由天而得也”（《增一阿含經》卷二六《等見品》）一句作為人間佛教最重要的經證，實在是太過於執着於文字而失去了對佛陀人間佛教之根基的深切理解。
- (143) (144) 竺摩記錄〈法舫法師未發表的遺稿——在澳門佛學社歡迎會講：佛教的真理與救世的方法〉，載《無盡燈》第一卷第二期，頁4；頁4-5。
- (145) 道安：〈道安法師講演詞〉，載《無盡燈》第一卷第二期，頁10。
- (146) 竺摩：〈竺摩法師演講詞〉，載《無盡燈》第一卷第二期，頁11-12。
- (147) 黎澤闢：〈贈竺摩上人二首〉，載《無盡燈》第一卷第三期，頁25。
- (148) 梅翁：〈佛社贈竺摩上人〉，載《無盡燈》第一卷第三期，頁25。
- (149) 梅翁：〈辛卯秋竺師離港返港詩以餞之〉，載《無盡燈》第一卷第三期，頁25。
- (150) 梅翁：〈壬辰元旦寄竺師青山〉，載《無盡燈》第一卷第三期，頁25。
- (151) 梅翁：〈壬辰仲春竺師還澳喜吟〉，載《無盡燈》第一卷第三期，頁25。
- (152) 詳見竺摩：《篆香畫室文集·佛學問題座談》，頁1。馬來西亞檳城三慧講堂印經會2003年。
- (153) (154) (155) (156) (157) (158) (159) (160) (161) 詳見竺摩《佛學問題座談》，頁64-79；頁1；頁3；頁20；頁1；頁20；頁48；頁48；頁52。
- (162) (163) 余無我：〈極樂世界與現代科學〉，附載竺摩《佛學問題座談》，頁58；頁57。
- (164) 竺摩：〈對極樂淨土有無的說明（略答余無我居士）〉，載竺摩《佛學問題座談》，頁62。
- (165) 竺摩《佛學問題座談》，頁62-63。
- (166) (167) (168) 竺摩：〈海潮音卅歲感言〉，載《篆香畫室文集·佛教時事感言》，馬來西亞檳城三慧講堂印經會2003年版，頁154；頁155；頁155。
- (169) 竺摩：〈我與無盡燈〉，載《無盡燈》第100期，頁1。1983年馬來西亞檳城出版。
- (170) 參見竺摩：《篆香畫室文集·維摩詰經講話》，頁157-158。2003年馬來西亞檳城三慧講堂印經會出版。
- (171) (172) 竺摩：〈我與無盡燈〉，載《無盡燈》第100期，頁1。
- (173) 太虛大師就認為，中國佛學的特質在於禪。見《太虛大師全書》第一編/佛法總學/源流/《中國佛學》。
- (174) (175) 竺摩：〈點着無盡的心燈〉，載《無盡燈》第一卷第一期（創刊號），頁1。1951年8月17日，澳門佛學社出版。
- (176) (177) (178) (179) 〈徵稿簡約〉，載《無盡燈》第一卷第一期（創刊號），頁25。
- (180) 竺摩：〈點着無盡的心燈〉，載《無盡燈》第一卷第一期（創刊號），頁1。
- (181) 竺摩：〈我與無盡燈〉，載《無盡燈》第100期，頁3。
- (182) 竺摩：〈由學佛的職責講到自我教育〉，載《無盡燈》第一卷第一期（創刊號），頁2。
- (183) 竺摩：〈由學佛的職責講到自我教育〉，載《無盡燈》第一卷第一期（創刊號），頁3。
- (184) 編者：〈編後小記〉，載《無盡燈》第一卷第一期（創刊號），頁23。
- (185) 竺摩：《行腳過千秋》，頁18。馬來西亞檳城三慧講堂印經會2003年版。
- (186) 明常：〈頌《無盡燈》出世〉，載《無盡燈》第一卷第一期（創刊號），頁19。
- (187) 竺摩：〈檳城來鴻——與本刊編者論社事及其他〉，載《無盡燈》第三卷第四期（1954年7月1日），頁31-33。〈南溟來鴻——本刊社長與編者書〉，載《無盡燈》第四卷第一期（1954年9月1日），頁27。
- (188) 心觀黃蔭文：〈馬佛總的誕生與無盡燈的面市〉，載《無盡燈》第100期，頁3-4。1983年夏季，檳城出版。
- (189) 竺摩：〈一個大學教授眼中的佛教〉，載《無盡燈》第一卷第一期（創刊號），頁14-16。
- (190) 〈印順法師演講詞〉，載《無盡燈》第一卷第二期，頁12。1951年12月15日澳門出版。
- (191) 心觀黃蔭文：〈馬佛總的誕生與無盡燈的面市〉，載《無盡燈》第100期，頁5-6。

【編者謹啟：本刊上期頁122載鄭哲園詩〈孔教中學展覽籌款賑災〉中應刪去“原註：園有葡詩人賈梅士銅象”句，借此補正。】