



竺摩长老



著作：佛学问题座谈

上编：佛学座谈

一、第一会座谈问题

时间：一九五二年三月十九晚（每逢星期三晚上举行）

地点：澳门佛学社

主座：竺摩

纪录：陈心彬

出席：竺摩、陈心彬、陈圣觉、洗心尊、谭慧照、谭心珠、区心昌、黎德全、曾宽衡、谭心智、

李金城、文心真、关宽鸾、区心畹、朱心果、余丽珍、马心摄、李心虚、陈宽明、黄心怡、

李圣寿、金宽珍、林先生、陈宽正、锺居士、麦心菊、梁居士、王心庄、忘我等卅余人

竺摩：今天来开佛学座谈会，是想采取自由谈话的方式来问答、讨论、辩难佛学上的各种问题。平常登座讲经 外表虽甚庄严，而方式较为刻板，听者

2

每感不易领会，听之即忘；若用座谈会的方式来谈论一个问题，经过大家反覆 伸论，留入脑中的印象会比较深一点，不会很快的就忘记。所以现时普通社会 一般的学术团体，亦有采取座谈会的方式来讨论学问；但在佛教团体里有没有 这种作风呢？国内外的佛教团体，也有类似佛学座谈会的举行，在各种佛教杂志上，可以知道消息，不过很少很少吧了。本来佛法出在印度，当时佛在印度 说法，都是用自由问难辩论的方式说出来的，如楞严、维摩、金刚等经都由须菩提、阿难、舍利弗等对佛法有所疑难，佛才加以解释、伸辩，一问一答，或 反问、或反难，如此把双方所讲的话记录下来，就成了一部楞严经、维摩经、金刚经。这些都是用问难式录成的经典。也有用一条论题格式而经过大家讨论 缀成的经典，如楞严经的「二十五圆通」，二十多个圣者，都对正什 是圆通的论题发表意见，遂成了圆通章。如维摩经的「入不二法门」，几十个菩萨， 在讨论辩难著「怎样是不二法门」？「怎样能入不二法门」？对这两个论题，各抒高见，遂成为「入不二法门品」。

在中国，古来讲佛法的人，亦有「主讲」与「都讲」之制度。都讲，即用 以与主讲问难对扬之人。释氏要览云：「梁武帝每讲经，必诏只园寺法彪为都 讲。彪先举一问帝，方鼓舌端，载索载微，随问随

答」。又云：「晋支遁至越，王羲之请讲维摩经，以许询为都讲。询发一问，众谓遁无以答；遁答一义，众谓询无所难」。可以想见当时他们辩难的情形，议论风生，神出鬼没，亦颇堪玩味。现在的丛林制度也有都讲之名，但已失其意义，故要览又云：「今之

3

都讲，但举唱经文，而亡击问也」！

众人：这样看来，座谈会倒是很有意思的！（欢笑）

竺摩：我已把开座谈会的意义讲了，现在要大家来问，大家来讲，若是多由我一个人来讲，那是讲经会，不叫座谈会了。

众人：（互相推诿，你推我作「许询」，我推他作「法彪」，推来推去，笑声掩盖了说话声。）

陈君：如果知道今晚开座谈会，我们应先预备好一些问题来。（大家沉静片晌）

梁君：你们大家都不肯作「许询」，就让我来吧！（众笑）各位听过佛法的，都知道佛法有大小乘；现在我来问：什么是小乘？什么是大乘？大乘和小乘的区别在那里？

陈居士：佛法有三乘，即声闻乘、缘觉乘、菩萨乘。声闻缘觉为小乘，菩萨为大乘；但大小乘的区别在那里呢？（停片晌，无语）

竺摩：佛法本来是一味平等，原无大小差别；而因听众的智力有深浅，器识有宽狭，愿行有胜劣，遂有大小之分，即智浅、愿劣、识量狭者为小乘、智深、愿胜、器识宽者为大乘。智深、量广、愿胜，故能上求佛道，下化众生，牺牲自己，利济大众；智浅、愿劣、器狭，故害怕生死，逃避现实，自求解脱趋於小道。

李心虚：佛法有中乘、有一乘，又有五乘，是怎样讲的？

4

竺摩：中乘、是指缘觉乘，因其根器较声闻为利，比菩萨乘则钝，居两者之间，故亦谓之中乘。一乘、是指佛乘，乃大乘之究极，法华经所谓：「十方佛土中，唯有一乘法，无二亦无三」。五乘、是在三乘之上再加人乘和天乘，合为五乘。

李心虚：人天乘法与三乘法有何差别呢？

竺摩：人天乘是世间善法，尚有生死轮回，是未彻底的，不究竟的，但可作为修习三乘法的基础或阶梯。三乘是出世善法，修此即能跳出三界，不受轮回。但声闻缘觉的二乘法，亦不了义、不彻底，要菩萨乘法，才是彻底了义的佛法。

李君：大小乘的乘字，是怎样解的？三乘出在那一部经典里呢？

竺摩：乘即车乘，有运载之义。小乘中乘大乘，即羊车、鹿草、牛车或小乘、中乘、大乘，出在法华经里。法华经譬喻品说我们众生所处的「三界无安，犹如火宅」，而不知出离，故喻一长者家宅失火，小儿无知，不肯出来，长者忧虑，乃方便说门外有羊车、鹿车、牛车，可供彼辈嬉戏，始引诱他们逃出

火宅。羊车即喻小乘，鹿车喻中乘，牛车或大白牛车，即喻大乘菩萨，能运载许多众生，从生死岸，入涅槃城也。或解牛车为大乘，大白牛车为一乘，亦是可行的。

宽衡：法华经中说到有一少壮人，年纪只有二十五岁，而指一个百岁人，说是他所生的儿子，那个百岁人亦承认少壮人是他的父亲。「父少而子老」，

5

其事难可信，这如何解释呢？

竺摩：这是一个譬喻。在佛讲法华经至「从地涌出品」，有许多老菩萨从地中如水一样的涌出来，当时在座大众，都惊疑不定；佛乃告诉大众说：你们不须惊异疑惑，这些老菩萨们都是我出家以来所教化的众生。不说还好，这一说，大家倒疑惑起来了，即觉得佛为太子时，出於释宫，去伽耶城不远，坐於道场，得成正觉，始过四十余年，为什能教化了这些老菩萨，真是「父少而子老，举世所不信」？因此佛就接著说「寿量品」，开迹显本，说明自己不自今生才出家成佛，在过去尘点劫前已在此娑婆世界出家成佛，不知几多次，久已教化这班菩萨，这班菩萨都是在此娑婆世界下方空界中住，现在知我在讲法华经，所以他们又从地涌出来听经了。（众笑，一片喜悦之声。）

李金城：佛法微妙，真是不可思议！我现在有一问：佛以慈悲为本；今有一人，未皈依佛法，而他能好心作好事，甚合佛法，他能否获得佛的护佑呢？

竺摩：能获得佛的护佑，因佛有他心通，你既好心修善，即与佛心相应，自然得到护念，不过若能皈依，诚信专一，更会加速护佑的效验！

陈君：既然不皈依三宝，也得到佛的护佑，那、又何必需要学佛呢？

竺摩：未曾学佛虽也好心能做善事，但对宇宙人生真谛，认识不透，理路未清，目标不明朗，虽有好心，难得彻底，虽做善事，不易究竟；若能归信三宝，明了佛法，则可扩此善心而为大菩提心，能为入世出世之大事业；且信仰确定，在精神上亦不会徬徨，可获得一种肯定的保障，故学佛需要皈依一次，

6

方为合法。

心彬：佛和菩萨既都大慈大悲，救苦救难，为何眼见世间还有如许苦恼众生，都不来救他们呢？

竺摩：怀有这种疑问的人很多，值得一问。这疑问在摄大乘论中有一节文解得很好，大意是说佛得无分别智，普惠众生，一律平等，但众生中有的作恶多端，孽深障重，自不感佛，佛亦无法来应。好比「千江有水千江月，万里无云万里天」。月之照水，一律普遍，而水自混浊，不能映月，非月之咎，咎自在水。又如天本无心，人人可见，而云来遮隔，天就不见，非天过，过在云也。故众生障重，自绝於佛，如乌云浊水之隔天月，非佛不慈悲，不肯救苦救难，与慈悲之旨有所相违。所以在佛法上虽可仗他力加被，而以自力为主，自不努力，佛虽具大神德，亦无法救你，佛法与其他神权宗教不同之处，亦正在此。

李君：众生孽重，佛不能救，岂非近於「定命论」？

竺摩：不同！定命论是把命运的好坏肯定了，决定不变的；佛法说「重业」之业力，是可以转变的：好的做得不好，可以变坏；坏的做得好，可以转好。故重业可以变轻，轻业可以变重，是乐观的、活动的，不是固定不变的悲观论。

李君：那，佛家信不信「命运」的呢？

竺摩：佛家重修福积善，可以改变命运，不讲命运，也讲福运；但不论其

7

为福运或命运，都不是固定不变的东西，也只是业力的转变在作祟而已。昔日袁了凡先生，遇一道者姓孔的，为他算定命运，廿多年来，事事皆验，奉之如神；後遇云谷禅师以佛理破之，依佛法而行，向所验而灵者，今皆不灵不验。如了凡四训云：「吾为孔先生算定，荣辱生死，皆有定数；即要妄想，亦无可妄想」。云谷笑曰：「我待汝是豪杰，原来只是凡夫」！问其故。曰：「人未能无心，终为阴阳（即气数命运）所缚，安得无数！但惟凡人有数；极善之人，数固拘他不定；极恶之人，数亦拘他不定。汝二十年来被他算定，不曾转动一毫，岂非是凡夫」！余问曰：「然则数可逃乎」？曰：「命由我作，福自己求！诗书所称的为明训，我教典中，求富贵得富贵，求男女得男女，求长寿得长寿。夫妄语乃释迦大戒，诸佛菩萨，岂诳语欺人」！这段话，正好引来做佛家对于有无命运看法的注脚。

谭心珠：了凡四训是说什 ？

竺摩答：了凡姓袁，明朝人。撰作「立命」「改过」「积善」「谦德」四文以训子，故谓之了凡四训。其人初信命理，嗣以云谷禅师之教，深悟佛理，尤重实行，有「了去凡俗思想，不再为世间凡夫」之意，故易名了凡也。

宽衡：现在眼见许多好人，无辜被杀；许多恶人，反而趾扬气高，洋洋得意，是否也在定数之列呢？

竺摩：佛说众生孽力增盛所致，也有奇劫难逃之数，故有「五浊恶世」之叹。不过说到无辜受害，作恶而得好报，这要涉及「三世因果」的问题了？欲

8

知前世因，今生受者是；欲知未来果，今生作者是。无辜之人，今生修善之果未成，而前世造恶之因已熟，故先受害，善在後报也；作恶受乐之人，前世所修善果已熟，而今生恶因未报，故先受乐，亦无足异也。

众人：因果之理，真是微妙！（惊叹声）

竺摩：因果如此重要，故佛在观经中要学佛的人须「发菩提心，深信因果」。昔有一野狐，化身和百丈禅师等一同参禅。一日自谓前世因僧问法，答错一语，至今堕为野狐，不得解脱。百丈问他答错何语？他说：「那僧问我：「大修行人还落因果否」？我答：「不落因果」？因此堕为野狐。现在唯求大

师为我下一转语，明日即可在後山脱身转世。百丈告诉他：「汝今且来问我」！野狐僧问：「大修行人还落因果否」？师转语曰：「不昧因果」！明晨果见後出死一大野狐。师乃以僧礼葬之。本来在最高的禅理中，心无所住，一法不立，因果二字如何安得上去？所以在参禅得意时，不免趾高气扬，说声「大修行人不落因果」，还算得什！殊不知稍一疏忽，还是跳不出因果的牢笼，只是自己苦了自己！所以学佛的人要深信因果！不识佛法的不要说他；若稍明佛法，而强作解人、拨无因果，轻慢三宝；或为逞一时之意气，明知故犯，则佛法不可思议，果报亦不可思议矣！

李金城：佛家有「放下屠刀，立地成佛」之语；既屠刀放下便可以成佛，则其过去所作之罪恶，似皆不须忏悔，那有如此便宜之事？还讲甚果报？

竺摩：这公案，记载在「山堂肆考」一书中说：「屠儿在涅槃会上，放下

9

屠刀，立地成佛」。意思是说他放下屠刀，即是善心发现，此善心与佛心无异，故说他「立地成佛」，形容其改过迁善之速也，有「苦海无边，回头是岸」，「浪子回头金不换」之意，非谓不假修持，便可成佛。况其在「改过迁善」的转念中，已作忏悔的工夫，佛法不可思议，工夫得力处，无边罪业，一时消殒，如千年暗室，一灯能破，此天台宗所以说藏教人与圆教人修行有「日劫相倍」之说。学佛人要在多听法究理，理可顿悟，与理相应，事功必速，其故在此。

心彬：忏悔，应如何忏法才对呢？

竺摩：忏者忏其既往的过咎，悔者悔不作新殃。知过必改，圣人尚，智者所为。佛法讲忏悔，综合有三种：一、当众忏悔，如半月诵戒一次，犯者自己坦白，对众发露自己所犯之罪，当众礼拜忏悔。二、对戒师忏悔，即将犯罪行为，对传戒师父发露忏悔，经其证明，即可灭罪。三、向佛前忏悔，即对佛发露自己所作之罪恶，惭愧恳倒，至诚忏悔，罪可消除，福还增长。这三种忏悔法：第一种不易作，囚犯者的心理，多数畏羞怕丑，悔心不切，不肯发露。第二种亦少人作，即使能作，亦难得如法如律的戒师，故唯有第三种对佛忏悔，如能哀求恳倒，衷诚披露，得见瑞相??如见佛身、见光、见花等，即可证明罪灭之相，戒体还复清静。但忏除之後，切不可再犯，若再犯而欲再忏，那就不易了，须要很长的时间用功，才能忏掉。

心彬：信佛、学佛、拜佛的人，可否再拜神？

10

竺摩：学佛的人，不宜拜神！因受三皈戒法时，已说明皈依佛後，依佛为师，誓不再皈依一切天魔外道、邪神邪师，则何须拜神！但神有两类，一天神、二鬼神。天神多数发愿拥护佛法，值得吾人敬仰，故一切忏法中，对天神亦行问讯礼。此就出家众而言，若在家众，不在此例，不妨礼拜。鬼神之神，则摄在六道中之鬼道，地位低劣於人，何须拜他！但风俗造成习惯，谚语说得好？「见佛不肯拜，见鬼磕头如捣蒜」。尤其是广东人，把拜佛叫做「拜神」，神佛不分，三教合流，拜得佛门乌烟瘴气！

(笑声)

陈君：烧金银元宝纸钱彩绢等事，是否出在佛门？到底有没有这种事？

竺摩：这些事不是出在佛门！佛法来自印度，印度根本没有这种事，即翻遍三藏十二部经，也找不出烧金银元宝的根据。我国民族性，喜欢崇拜祖先，祭祀祖先，父母在生，尽可以不孝不顺，待他死了，要卖弄好多花样，以示尊敬。而佛法讲慈悲方便，由於方便「随俗」，而变成「流俗」了！至於这事的本身到底有没有呢？亦儒者所谓「知之为知之，不知为不知，不知而强以为知，是不知也」。为何我要如此说呢？因几年前曾与一道者相处，道者修禅，颇有定力，时时在定中见佛闻法，且听佛教之说法，辩才无碍，滔滔不绝，但一出定，叫他重说，说得并不怎样好，且不多识文墨，此其有定无慧，即功力未到，定未发慧有以致之。一年七月，家家焚烧银锭纸钱施幽，他却主张「我家不焚银锭纸钱」！当晚做工夫时，见到二鬼，并听其说话声：「这家不肯布施的，我俩快点走」。他出定惊觉，告知我，亦以为奇。本来一件事的创造出来

11

，大概都有多少来历的，没有灵验，应早已不能存在。故认为这类事，至多在今日不须要提倡，有没有，暂且不去管它。

唐吏部尚书撰冥报记云：「唐睦、赵人；少事经学，不信鬼神。一日路次见一人，衣冠乘马，从者五十余人，驻马召睦曰：「比频见君，情相眷恋，欲与君游」。睦问：「君何人？」答：「吾鬼也，姓名景本，弘农人，仕西晋别驾，今为胡国长史」。睦问：「胡国何在？」曰：「自黄河北俱摄，正都楼烦西北沙碛中，王即昔赵灵王也。每月遣我朝泰山，故由此路」。睦许之，乃设酒食，复以钱彩为好。辞曰：「鬼所用钱，即纸钱也；君彩绢亦纸为之！钱即锡纸，金即黄涂之可也」。此或即历来焚化纸钱银锭之滥觞乎？

通果：何谓八关斋戒？

竺摩：八关斋戒，亦叫八支斋法，有两种说法不同：一在智度论中说有九种斋戒法，戒与斋有异，即一不杀、二不盗、三不邪淫、四不妄语、五不饮酒、六不身涂饰香、七不自歌舞及不观听歌舞、八不眠高广大床、九不非时食，亦作「不过中食」。前八条为戒而非斋，第九方为斋戒。二在俱舍论中，合前第六涂饰香与第七歌舞观听为一戒，则以前七为七戒，第八为斋戒，合为八斋戒。

心彬：八关斋戒中前五即为五戒，即称五戒，酒却列为「遮戒」，是何道理？

竺摩：戒为止恶防非灭罪生善之义。有「性戒」与「遮戒」二种：性戒即

12

指杀盗淫妄四戒，此四戒本身性质是恶应戒，不待佛制始戒，因人若犯之即受罪，持之即得福故；遮戒则如「饮酒」等戒，人若饮酒昏迷，则连犯诸戒，前功尽弃，故佛特遮之禁之，使之不犯，饮酒之性固非罪也，故亦名禁戒。

心尊：刚才法师说到一乘、三乘、五乘；但金刚经中有「此经为发最上乘者说」，最上乘是指那一乘呢？为什么要对「最上乘者」才说呢？岂非佛说法也有偏心？

竺摩：佛说法，甚 人都可以听受，对甚 人都说，若是心不平等，岂成为佛！不过金刚般若，陈义过高，劣智难以领受，恐狐疑不信，反有害无益，故先指明「此经是为发最上乘心者说」的，唯这种上根利智的人，才能接受大法。最上乘，是指佛乘，为菩萨乘中之究极最上者；而菩萨乘，为三乘五乘中之最上者，亦属最上乘。

心智：金刚经中有首偈：「若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来」！佛有形相可见，有声音可听，为甚 说以色声见佛是邪道呢？那 甚 才是正道呢？

竺摩：这首偈是从法身无相，以显明诸法实相无相的空理。法身实相，既 是无相，你现在要从色去见，要从声去求，自然是愈求愈远，愈想见愈见不到，所谓「有意栽花花不活」也，不走正路，即落邪道。因如来有三身，其可见者，应身之假相；其不可见者，无相之法身，为如来之真实身，其理体唯可以证知，不可以相求，若从色相上见，声音中求，即心有所住，心有所住，未如

13

法性，未称其量，即不能见充满法界之法身如来，故金刚中心思想在「应无所住而生其心」，若心有所住，即违正道，此理甚深，故前说「此经为最上乘者说」，其故在此。

梁君：前面讲的与「许询」对扬佛法的「支遁」，是否就是「支郎」？是居士呢，抑是法师呢？

竺摩：支郎和支遁，是两师徒，是高僧，不是居士。支郎即支谦，月氏国人，汉末来中国，受业於支亮。高僧传云：「魏有三高僧，曰支谦，支纤，支亮。於中谦者，为人细长黑瘦，眼多白而睛黄，复多智，时贤谚曰：「支郎眼中黄，形躯虽小是智囊」。故文学士，每以支郎称之，後世且多以支郎称僧人，如韦庄下第题僧房诗云：「酒薄恨浓消不得，却将惆怅问支郎」。支遁，为晋之高僧，字道林，尝学於支谦，人多以支公、林公称之，与谢安、王羲之、许询等为方外交，尤以许询为最，佛门有「支许」之称，似世俗之有「管鲍」也。

梁君：支遁、支谦、支纤、支亮，都用支字，支遁又叫道林，似为俗姓？为甚 出家还用俗姓？

竺摩：中国在晋朝以前，出家人本无定姓，大多俗姓，或姓竺、姓支等不一，如竺法兰、竺潜、竺道生等。或依师姓，如支遁依支谦姓支。即支谦亦为月氏国之优婆塞，後在中国为僧，仍用俗名。本来佛世弟子，多用俗名，如迦叶、舍利弗、目犍连等都是在俗之名，投佛出家，仍用其旧，佛并无为人取法

14

名。在中国的出家人多事，始有剃度名、法派名，一个两个不够，还多取几个。如现在各位皈依三宝亦然，要多拜几个师父，取多几十个法名，才移瘾。有时想想：老和尚们年纪大，取的法名一定是好的？但有时又想：法师们虽然年轻，讲佛法讲得好，取的名亦是好的？於是遇到人众集会处，心里辘辘转，转个不停，不知用那个法名才好？（众人听得哄笑）

陈居士：佛经中不是说善财童子有五十三参吗？为什 不能多拜师父呢？

竺摩：华严经说善财童子五十三参，是说他为进求佛法，向五十三位善知识，请求开示，目的是多参学，增广见闻，并不是拜了五十三个师父，说了五十三次皈依，取了五十三个法名！试打开华严看看，善财有没有五十三个名字呢？善财参了五十三个善知识，始终还是用善财一个名字，不是很好的证明吗？

李君：照这样说法，那 、师父便应只要一个，不必太多了？

竺摩：也不一定是这样！要知拜师父的目的，是要参学佛法；要多学佛法，便要多亲近明师，那 ，一切有学问有道德的善知识，有机会，都成为我亲近瞻依的师范；但并不是叫你去一一皈依，送了一个红包，求取一个法名，就算是参过师了。许多人以为自己多拜师父就好，拜多了师父，似乎是自己不必修行亦不要紧，因为那许多师父里面，碰得巧，总有一个好的，总有一个能度到我，只要给我拖住他的袈裟角，就可以跟上西天的。从这样的动机去拜师父，那就有问题了！

15

李君：那 中国的出家人到什 时候才有出家的姓氏呢？

竺摩：中国出家人有姓，始自晋时道安法师。道师以为出家人既同为佛弟子，应依佛姓为姓，同称释迦氏，或简称释氏。当时僧中，似或不甚同意，後来见到阿含经中有这样的话：「四河入海，无复河名，四姓出家，同为释种」。於是大家才惊叹道公的高见，同以释氏为姓。

李君：僧字、不算是出家人的姓吗？

竺摩：僧是众称，不能当姓。梵语具云「僧伽」，我国译为「和合众」即是指出家共住的团体，有「和谐合聚」的意思。故有「六和僧」之称??六和，即身和同住、口和无诤，意和同悦、戒和同修，利和同均、见和同解。中国人往往在出家人的名字上冠以僧字，成为「僧某某」，当作姓，那是错误的。

众人：（似很兴奋，坐得久，亦无倦容，但时间已过钟点了）。

竺摩：前面说过，佛说经有用问答方式的，有用一条题目来大家讨论的，今晚的座谈会可说是用问答方式来谈话的。孔子说：「三人行，必有我师焉」。现在在座的不止三人，则其中可以为我师者必多，如果觉得我有答错的，亦不妨提出来大家重新研究过。（大众无语，尽欢而散。）

16

二、第二会座谈问题

地点：澳门佛学社

时间：三月二十二晚上八至十时

出席：李明哲、文宛如、陈宽光、王先生、麦贵清、陈圣觉、梁仲珩、冼宝奇、谭心智、李金城、冯宽茂、谭心珠、李圣寿、杜凤彩、李心虚、关宽鸾、马智思、钟贤定、陈宽明、曾宽衡、

潘静闻、区心畹、苏心宗、麦心行、王心果、张先生、陈心功等六十余人。

主讲：竺摩

记录：陈心彬

竺摩：本社设讲的座谈会，今晚已是第二次，即席人数比前一次更多，更踊跃，可见各位对于开座谈会，比听讲经更感兴趣。前次说过，座谈会有问答佛理的，也有讨论佛学上的问题的；上次都属问答性质的居多，但问答中亦包含有讨论问题的意思，所以今次仍照旧，自由谈话，随意讨论。

众人：座谈会的方式，没有讲经那样严格，可以自由说话，随意发问，所以比较来得生动，有兴趣。

陈圣觉：前听法师讲经时讲到兜率净土，有外院与内院之分，外院有男女饮食等相，内院无男女饮食等相，佛法本来平等，既在净土，还有男女之分，岂非仍是有不平等相吗？

竺摩：兜率内院是补处大士弥勒菩萨所居的净土，所以无男女饮食等相；外院是欲界第四天的天人所居的，所以还有男女饮食等相。天堂、天国，虽然也可称它为净土，但其所净化的程度，还不能与佛菩萨的净土相比；要达到菩萨和佛的净土那样，始能称得上是真正实现佛法的平等。

李心虚：何谓三界？上面所说的欲界是怎样的？

竺摩：三界即欲界、色界、无色界。欲界，即三界中的第一界。欲即欲望，或欲念。欲界的众生，都依欲望来维持生命；如财色名食睡的五欲，色声香味触法的六尘，都为生存欲所系，没有了这些，是难以生存的。欲界，亦叫做「五趣杂居地」，不但人类赖欲爱来维持生命，其他地狱饿鬼畜生，以及六欲天人，都靠贪欲来维持生命。前面讲的兜率外院的天人，尚有男女饮食之欲，就是例证；不过天人的欲念微薄，不如人类等之沉迷。至于色界的天人，则已离开欲界下地的粗欲，唯在禅定的光明妙色中讨生活；到无色界的众生，则禅定的工夫更为进步，连色界的微妙净色都厌离了，悟入四空天的四空定中，去过著幻灭空寂的禅境。

又问：幻灭空寂的禅境，是否就是涅槃？涅槃与真如有何不同？什 叫做真如？

竺摩：幻灭空寂的禅境，不是涅槃。涅槃译云「圆寂」，义为不生不灭。

寂名不生，烦恼已断；圆即不灭，真理已证。现在所讲四空天的定境，未曾到不生不灭的地步。因在此定中，以定制伏前六识的分别妄念不起，似入涅槃的状态；其实第七识的执染未除，第八阿赖耶识的染相仍在，定力一衰，染识依旧现前，所以此定修到最高的「非想非非想处定」，寿命八万大劫，定力已尽，烦恼复生，仍再堕落下界。如果是涅槃，那里还会再堕落呢！真如，是佛教揭发宇宙人生的一条真理。真名不变，如名不易，此真理法尔如是，不变不易，不比世间人所说今是昨非的真理，所以叫它做真如。证到不生不灭的涅槃，即是圆证这真如之理。不过从断生灭烦恼而到不生不灭的地位讲，叫它做涅槃；若从理性的本身讲，亦可名之为真如。同是一种东西，从几方面的不同看法来说，所以有真如、涅槃、无为、菩提、法性、法身、法界等多种不同的名词。

洗心尊：佛教把人修成叫做涅槃；但人死时又叫做「荼毗」，是何意义？

竺摩：印语「荼毗」，亦作「维」，或「鼻多」，译作「焚烧」，即火葬的意思。古代印度社会制度，人死葬法有四种：一、水葬，投之江河，以饲鱼鳖；二、火葬，积薪焚之，以求清净；三、土葬，埋於岸畔，以取速朽；四、林葬，露尸寒林，饲诸鸟兽。印度僧人圆寂，多采用火葬法，中国僧人亦多用此法，故叫「荼毗」。苏东坡居士在「夜读传灯录」，灯花掉下，烧了一个僧字，他吟诗云：「山窗风雨夜，灯下读传灯，不觉灯花落，荼毗一个僧」；妙语双关，颇堪玩味。涅槃译作「圆寂」，即圆满一切智德，寂灭一切惑业，指修道

所证悟的理境而言，与荼毗不同，以荼毗乃循世俗习惯之火葬，涅槃则为出世佛法所修证的不生不灭的理境。

又问：佛说人身有八万尸虫，经中亦叫「一虫聚身」，火葬岂非杀生？

竺摩：问得妙极！十诵律云：「有比丘疑：火葬杀身中八万尸虫？佛言：人死虫亦死」。可谓一语道破，因人死血管冻结硬化，自然虫亦死了。

陈君：经言身为一大虫聚，如何凭信？又「八万尸虫」，如何确知其数？

竺摩：身为虫聚，此一问题，在昔之时，不易证知；在今日科学昌明，仪器进步，倒反容易证知。试用显微镜一照，我们肠有肠虫，胃有胃虫，五脏六腑以及全身大小便中，血液中，细菌不知多少，何止「八万尸虫」？八万尸虫，正言其虫数之多。故从前「佛观一钵水」，亦言有「八万四千虫」。但以佛的智慧深细广大，即作为实数而知，亦有可能。印度昔有牧牛专家数人，不信「佛为一切智人」，乃以牧牛法考问於佛，看佛知不知道？佛不加思索，即为记十一种牧牛法。牧牛专家自叹不如，始信服。以此例知佛知其数，何无可能。

王先生：法师刚才提到科学，却引起我的问题来，因为我是对研究科学很有兴趣的人。根据现代科学家的说法，我们这个地球的成立，迄今已有三万多年的历史；而佛教的释迦牟尼佛降生印度，距今不过二千五百多年，那、在佛未出世之前，这个世界上亦有所谓佛法否？

竺摩：依理推测，是有的！因佛法有「教法」与「证法」之分：在教法上讲，则须由释迦牟尼佛出世後，这个世界上始有他所说的教法；若在证法上讲

20

，则佛未出此世，未证此法，而此法本来如是，法性法尔，天然具足，不因佛之出与不出，而有所增减的。佛出此世，不过是发现此法，不是发明此法，或创造此法。佛法只有发现，没有发明。解深密云：「诸佛若出世，若不出世，诸法法性，常常时，安住法位，法尔如是」。法华经亦云：「是法住法位，世间相常住」；则自法性法尔如是观之，世间诸法，皆为常住妙法之佛法，岂待佛之出世始有佛法乎。

王先生：这个世界没有佛时，既然亦有佛法；不知那时亦有修行成佛之人否？

竺摩：修行人是有的，成佛与否，则不一定。因佛教中有一类修行的人，叫做「独觉」，修行的方法和程度，同声闻罗汉差不多，所不同的，是声闻罗汉出在有佛之世，独觉则出在无佛之世。自己把茅为蓬，独宿孤峰，春闻百花香，秋观黄叶落，自悟世相生灭无常的缘起性空的宇宙人生之真理，而证涅槃，故谓之独觉。但其所证之涅槃为小果，非佛果之大般涅槃；或根性利者，遇缘回入大乘，而成佛道，亦非不可能，故说不一定。

又问：既无人传授指教，如何亦能悟道？

竺摩：佛经说有一种智慧，叫做「无师智」，「自然智」。如释迦牟尼佛的悟道，即是无师自悟，自然成就。据此，更可作为无佛出世之时，亦有人修行证果的有力证据。况佛菩萨不是一世修成，是多生多劫修来，既具宿慧，遇缘引发，便能成事。

21

张先生：法师昨天讲经讲到欲界第六天为魔王天，魔王既破坏佛法，又损害修道者，罪大恶极，应叫他堕地狱才对，如何也会高据六天之上？

竺摩：佛法说我们众生的业力不可思议，业力所致，自然会有这一种魔王集团的组织产生。魔王们在因地中也曾修过善法，故能生天；但因其知见不正，故虽生天，亦落邪道。这是一种说法。另一种说法，是如维摩经所说，「住不思议解脱境界」的菩萨们，常现魔王身，以试验十方世界的修道之士，是否坚固其心？或以种种恐怖逼迫之相，坚固行者的道德，为行者作试金石，逼迫其道业成功。这样看来，魔王虽然罪大恶极，与佛法为敌，但如能因此而促成佛及弟子的道业成功，亦是好的。且魔王虽害修道者，若是修道者坚固道意，不为所惑，魔王亦五体投地，归诚道者，如佛世时多少恶魔，害佛不得，都转为佛徒，诚心护法。所以在佛的慈悲眼中，世界上是没有恶人的！恶人是由不好的环境和人事促成的。

又问：那、魔王会不会堕落呢？

竺摩：自然会堕落。因三界众生，都在六道轮回之列。魔王既在欲界的第六天，天福尽时，自然堕

落。永嘉大师云：「三恶报穷来善道，六天福尽下尘寰」，下句正歌此也。

王先生：我还是要从科学观点上来说话。前天法师讲成道记，说天上有四塔，人间亦有四塔。人间四塔尚未讲到，天上四塔是发塔、箭塔、钵塔、牙塔。悉达多太子出家时用宝剑割落的发，比武用了的箭，饮了乳糜的钵，烧成舍

22

利的牙，遗弃了之後，都被四天王及帝释尊者拾去，带到天宫去建塔供养。物质的东西，怎样能带到天宫里去？依科学的眼光看来，物质是绝对不能运到天宫去的！如果物质可运到天宫里去，那现在的飞机大炮轮船都可以运到天宫，我们何不去玩玩呢？

众人：（喜盈於面，笑出於口，都说王先生问得真好！看法师如何答法？）

竺摩：（停一停，很兴奋地笑著说：佛经说欲界有六天，二为地居天，四为空居天。现在起塔的天，是帝释尊者所处的忉利天，在须弥山顶，与欲界下地相连，故亦不妨建塔。至於物质是否亦能上天，这可用两种说法：第一、依佛法的唯识学上说，物质的东西，都是我们心识上变现出来的影子，故同是一种物事，随各人的心识染净的业力不同，而生出种种不同的看法；这在摄大乘论上，说是众生同於一种境上，能生起种种知解不同的差别。在二十唯识论中，有一个很好的说法，如同是一条河，我们人类见之为河水，天人见之为琉璃水晶，鱼龙见之为宫殿舍宅，饿鬼见之为脓血猛焰。为何如此呢？业力使众生心识染净有别，故见其所变起的现象影子，亦有种种不同。所以现在所讲的若发、若箭、若钵、若牙，在我们人类中看来，是发、是箭、是钵、是牙；是实实在在的物质，而在天人的净识中看来，或已起了净化的变质，不与我们所见的实物相同，所以能把它们带到天宫里去建塔。不如此，不但塔建不成，即天人们住的天宫也应要倒下来（众笑），因为在天空中那里能建得宫殿呢？可见凡圣歧见，於理甚明。第二依科学说，物质亦有上天的可能，如天文学中所说

23

的「彗星」，为天体之一种，其尾巴拖得很长，犹如扫把，故俗名亦叫「扫把星」。这星，共有一百余颗，现在已被天文学家发现到三十余颗，是由大队流星的铁石等物质及气圈集合而成的，全体分「发」「核」「尾」三部：发如云雾，体质透明；核居中央，形如？，近太阳时出现。光辉甚强；尾为极稀薄之物质所成，由核射出白光，望远镜可见之。如此看来，物质亦可上天，不是也为科学家所说而且许可的吗？现在的飞机虽尚未能飞入天宫，但已可飞入天空，将来人智再进步，科学更发达，算不定人类亦可乘飞机飞入天宫中去玩玩，我们命长一点的话，也有在月球中开座谈会的可能呢！

众人：（笑得很厉害，鼓掌到不能出声）

（读者按：这本书是在一九五三年出版，今已三十年。现在科学已进步到太空时代，笨重的火箭可以飞到太空，或停留在太空中。而太空人到月球中，所见的岩石，及整个月球的笨重，都是住在空中，都可证明物质可以停住在太空中。佛经中亦早已说明十方虚空中，有无量无数的世界，或正住、或倒挂、

或侧面 安立，形形色色，无奇不有。华严经中更说整个华藏世界，都是在虚空中，则 将来能在月球中开座谈会，亦不算什 奇事了。）

王先生：很有道理、很有道理！但彗星所含的铁石等稀薄物质的成分，已近於原子能的一类。科学家说明宇宙间充满多种元素，凡是有机体的物事，皆 由这多种元素所构成，其质料细至不可见，散布宇宙间，所以有「物质不灭」之说。

24

竺摩：若依佛法来讲，科学由原子能而成立「物质不灭」的定律，亦是靠不住的，因为科学家从时间和空间关系，而成立动的观念，由质量的运动，而 成立力的观念。又从力与空间的关系，而成立能的观念：由此说能力是常住不灭的，而立「能力不灭律」，或「物质不灭说」。依佛法看来，这还不能算是究竟的真理。如佛法的唯识学说，是用「三性」的三段论法，来说明甚 才是万法真理的定律。三性（性，可解作有这样性质的东西）即是偏计执性，依他起性，圆成实性。偏计执性，是指各人所执事物的主观成见；依他起性，是指依其他种种因缘所生起的宇宙间一切客观的事物；圆成实性，是指离去偏计执的情见，而从客观的事物上所得到的真理。现在科学家所讲的从时间与空间的关系所发生的动（质量的运动）、能、热力、力能等，都是由依他种种因缘关系所生的客观事物，佛法并不否认这种客观事物的存在，不过一落於科学家主观的计执，说为实有，或执为不灭，就会失去客观事物的真相??即不能达到圆成实性的真理。所以说，这种能力不灭律或物质不灭律的真理是靠不住的。即现在的科学界，自从把能力与物质通谱之後，已知能力可以消灭而变为非能力，故知这种定律亦由自己推翻，已是不适用了。（此可参阅尤智表居士著的「一个科学者研究佛经的报告」）。又依佛教因明的论理学来推测，凡是「勤勇无间所发性」（等於热、力）的东西，亦即是缘力激成的东西，都不能说是常住的，或不灭的，因缘成必归於缘灭故。昔印度有一派哲学，执「极微实有论」，已为佛法破斥。极微，是极微细的微尘，或作「邻虚尘」，言其微度已

25

邻近虚空，不可再微，近於科学上的分子、量子，以太、电子、原子、力能的状态。外道哲学执此「极微」以为实有，佛法仍以依他因缘所生，是缘生性空的假相，不是如实的真理来破了它。故依佛法观，凡是带有主观情执的东西，都不是真理，要离去主观的执情，完全从客观的事物证悟出来的真相，即是真相如是，还它如是，不容丝毫假借的，才是如实的真理??这即是佛法所讲的「圆成实性」，也就是前面所说的「真如」。

李居士：所讲的「极微」，是否是金刚经中所讲的「微尘」，或「微尘众」？经中又说「一合相」，与微尘相同否？

竺摩：极微，即是极微细的微尘；不过金刚经所讲的微尘，是缘起的假相，不是实有的，而外道所执的极微论是实有。故经云：「若是微尘众实有者，佛即不说是微尘众」。许多微尘集合，即成为微尘

众，亦即是「一合相」。「一合相」是由众微尘聚合的世界，微尘是「一合相」的世界里面的一份子，微尘自性不实，微尘聚合亦无实性，故世界缘起亦空，这是佛法的宇宙观。凡夫妄见所蔽，妄生贪著，以为世界有和合相的实体。

谭心珠：人既有相，何以金刚经说「无我相，无人相，无众生相，无寿者相」呢？

竺摩：昔有小沙弥诵心经至「无眼耳鼻舌身意」，忽然向他的师父发问：「师父，我明明有眼、有耳、有鼻舌身意，怎 经中要说我没有眼耳鼻舌身意呢」？他的师父听了，瞠目不知所对，但知他是法器，因小孩能发问这样深的

26

道理。现在你这一问，也几乎使我有口难言！若能了知诸法「缘起性空」之理，「人、我、众生、寿者」的四相皆空，六根非有，都是一种因缘和合的假相，自性本空，你能从什么地方说它是实有的呢？多言乱道，多歧亡羊，即此反问一下自己，便可悟得个中道理。

宽鸾：金刚经里「应无所住而生其心」，作何解释？

竺摩：这句话，是金刚经的重心所在。先要明白住字的意思。住是住著，贪著。无住即不贪著，不起执见。是佛劝人应以般若空慧，了达诸法性空，离诸尘相，而发无上菩提大心；若心有所住，即取相著相，一有住著，即有拘泥，有限量，如何能普利一切众生？不能普利众生，就不能安住无上大菩提心了。所以佛法的重心点，是要「从无住本，立一切法」（维摩经语），这无住著处，正是建立佛法之处；若心有所住，即从有住本上立一切，则一切法，都成了执著的世法。所谓「第一峰头，不容拟议；第二峰头，始许商量」。也可以解作，无住心（真谛）和有住心（俗谛）的区别。昔慧能六祖因听五祖讲诵此句，忽然大悟曰：「何期自性，本自清净；何期自性，本不生灭；何期自性，本自具足；何期自性，本不摇动，何期自性，能生万法」。此自性本自清净，本不生灭，本不摇动，即是心无所住的无住之本；此自性本自具足，能生万法，故又能从无住本上立一切法，即生出一切法也。

梁居士：佛经中动辄说众生无尽，世界无边。又说三千大千世界，如沙数，不可算数。这种说法，似太空洞，不易令人置信？

27

竺摩：这种道理，在昔科学未昌明，倒不易置信，今日科学家谓吾人所处之地为地球，月为月球，星为星球。一太阳系环绕著许多行星，天空中布满了星系星云，都有众生住处，各有无数世界，你信不信呢？如果科学家的话可信的，那更见得释迦牟尼佛的伟大，他在二千五百年前，已知道这些道理了。不明白的人，总以为佛在空说大话，甚至有人说「吹牛皮的祖师，是出在佛教里」（二十年前有文学家刘半农曾撰文刊大公报，作如此说。讲者按：现在已是五十年前的事了。），真是少见多怪了！

曾宽衡：心经说：「色不异空，空不异色；色即是空，空即是色」；怎样解释的呢？

竺摩：心经的宗要，是在「照见五蕴皆空，度一切苦厄」。所以经中先举色蕴来说，色蕴既明，诸蕴

可解。色与空的关系，佛法所说甚广，而在心经中，却用「不异」「即是」四字来说明。不异即不离义。因色离於空，空即不成；空离於色，空亦不显。色空空色，二不相离，故说「色不异空，空不异色」。但有人听了，不免要疑惑：色是有的，空是没有的，两者如何可以相同？虽说二不相离，而实是各别的，空仍是空，色仍是色呀！为除此执，故接著说：「色即是空，空即是色」。即是说明空色二法，不但二不相离，而且是相即相成的（此可参阅印顺法师的心经讲记）。若再解释其义理：色，指一切现实的事物；空，指一切现实事物的真理。真理与现实事物，是一种东西的两面不同看法，不是绝对不同的两桩事。我们不能离开现实事物去求真理，即是「色不

28

异空」；也不能离开真理去认识现实事物，即是「空不异色」。现实事物既然不能离开真理，故现实事物即是真理，也就是「色即是空」；同时真理也不能离开现实事物另外去求，则真理就是现实物事，也便是「色即是空」了（此可参阅法舫法师的心经讲话）。又龙树菩萨在他作的大智度论里，用生死烦恼与菩提涅槃的无别，来解释色空二法的不异。色，指烦恼生死法。空，指菩提涅槃法；烦恼生死是法之动相，菩提涅槃是法之静性。相不离性，即「色不异空」；性不离相，即「空不异色」。即烦恼生死而成菩提涅槃，即「色不异空」；菩提涅槃不在生死烦恼外求，也便是「空即是色」了。总之，一切色法，缘生性空，故说「色即是空」；其性虽空，幻相历然，故说「空即是色」。此即说明缘生诸法，不相离性，相即相成，重重无尽，变化无穷。若人执著一切法性为有，固定不变，则有永远是有，无永远是无，有不生无，无不生有，宇宙万物永远是死板的、固定的东西；其实诸法并不如此，事实上是有的因缘灭而变为无，无的因缘现而可变为有，一切法的生灭与有无，都由於诸法毕竟空性而成立，所以龙树菩萨说：「以有空义故，一切法得成」，又说：「不坏假名（色法）而说中道（空观）」。此义较深，思之思之，则易领悟。

陈君：普通一般不懂佛法的人，大多把「色即是空」的色字，当作「色欲」的色字解，以为看空色欲，是世间最难之事，故佛教说「色即是空」；不料今讲佛法中的色空二字，尚有如许精深的妙谛，甚为可喜！

竺摩：色欲之色，也可视为色法的一种；佛法所说色法的范围极广，有：

29

有形色、无形色，有表色、无表色等等，包括了一切的色法，但切莫将「色即是空」的色，误指为色欲，好像道教、先天教、无为教等辈之末流，往往把心经、金刚经等乱加注释，把「色即是空」解作「色欲是空的」，「舍利子」（即佛弟子，人名）解为「精、气、神」，人身三宝的结晶，我也见过很多人作如此说，那完全是错误的！少见多怪，自误误人而已。

王先生（又笑著起身说）：我又要问：念佛珠何以一定要一百另八粒？一百另九粒或一百另七粒都可以吗（众人又笑）？

竺摩：宋高僧道诚，若释氏要览三卷，其中多言佛门法物出典。他引「牟利曼陀罗咒经」说：「梵语「钵塞莫」，梁云「数珠」，此乃是引接下根定课修业之具也」。木患子经云：「昔有国王名波流利，白佛言：「我国边小，频年寇疫，谷贵民困，我常不安；法藏深广，不得遍行，惟愿垂示法要」！佛言：「大王！若欲灭烦恼，当贯木患子一百八个，常自随身，志心称念「南无佛陀！南无达磨！南无僧伽」名，乃过一子。如是渐次，乃至千万，能满二十万遍，身心不乱，除谄曲，舍命得生炎摩天。若满百万遍，当除百八结业，获常乐果」。王言：「我当奉行」。此说因要除百八结烦恼，故定数珠百八粒，是为手珠百八粒之原义；後世佛徒有谓自十八加三十九，自三十九又加几十九合为百八，加以种种配法，或系後人杜撰，可勿信。

又问：百八结烦恼是指什 ？

竺摩：结即结使，乃烦恼之异名。百八烦恼，乃就三界四谛下配成：一

30

三界四谛下见道所断贪、瞋、痴、慢、疑、身、边、邪、见、戒十结烦恼，共有八十八种；二、修道所断烦恼，欲界有贪、瞋、痴、慢四惑，上二界除瞋，各余贪、痴、慢三种，合欲界四种成十种，合前共成九十八使。再加无惭、无愧、昏沉、恶作、嫉妒、掉举、睡眠、愤、覆之十缠，合前共一百零八。详见佛学辞典及俱舍论等。

李心虚：水浒傅里说梁山泊上有百八个强盗，是否也合百八数珠之数？（众哄堂笑）

陈心形（笑说）：梁山百八好汉，照世俗的说法，是三十六个「天罡星」，七十二个「地煞星」，与数珠百八粒，真是牛头不对马嘴，那里可以混为一谈呢，真是太笑死人了！（众更笑）

竺摩：广东的俗语说：「神话封神榜，大炮西游记，滑（无）稽水浒传」；她要问，就让她自己去「车大炮」吧（哄笑）。

31

三、第三会座谈问题

地点：澳门佛学社义学

时间：九月十九晚八时至十时

出席：释觉源、马心佛、何宽永、徐展文、梁仲珩、谭心珠、苏心宗、陈圣觉、李金城、宽鸾、宽俭、

张冕周、王居士、黄心怡、陈纪培、洗心尊、文宽如、区心昌、区心畹、谭心智、冯彩等七十余人。

主席：竺摩

记录：陈心彬

李圣寿：我们研究佛学，初看佛经，苦无入门下手之处，如果循著次序，由浅至深，应先读何种经论为好？请为指示！

竺摩：这实在是一个很大的问题，因中国佛经虽多，从来没有人编出一套如由小学而中学而大学的有系统的读物。但在各宗中，也有比较有系统的由浅至深的经论，俟有暇另为写出。如普通流行的佛学浅说，佛学课本，佛法概论，佛教宗派源流，佛学入门（上海佛学书局出版）等书不妨先读，先熟悉佛法大旨，再寻求各宗由浅至深的经论来读，就可找出办法来。

又问：佛历有称「二千二百二十三年」，有称「二千五百一十七年」，或

32

「二千五百一十六年」，有称「二千九百余年」，究竟以谁为正？这样参差不一，在教外的人看来，似乎是很大的笑话？

竺摩：这倒不算笑话，说起来却是个很大的问题。因印度古代人民，富於宗教哲理思想，对历史观念很薄弱，所以对於佛灭纪年，很难考定。十廿年前，日本佛教学者对於这问题的考据说法，不下六七十种，但亦未见得有个确论。据现时一班关于考据此问题的人说，大概从印度阿育王年代算起，至今年为「二二二三」年，已不成问题；成问题的，自阿育王上溯至佛灭时二三百年来，各家各有所据，各持己见，尚难统一。故印顺法师尝主张应从阿育王时代算起，以「二二二三」年为「世界佛教纪年」，因佛教是从阿育王时代起才流布到世界各国去，成为世界性的佛教，所以要纪念世界性的佛教，同时又免去各家的争执不一，故应定今年为：世界佛教纪元二二二三年，亦有相当理由。你现在所看到的第一种说法，即印师所主张的。第二种有两说，即「二五一七」年及「二五一六」年，前者为吕居士等所主张，今流行大陆等地；后者为闽南同学东初法师等所主张，今流行台湾等地。第三种「二千九百余年」，是中国旧说，已不为现在的佛史考据家所重视；但固执的老僧们，仍咬定不放。两年前法舫法师自锡兰归，带来「南传佛教」的佛历是二四四二（今年应是二四四四）年。但他在自己著的同年出版的两本书上，却印上两个不同的纪年，岑学吕居士尝举以问我，也认为很笑话。这大概是印书时著者不在，校印的人随意加上去的。总之，佛历考据到这时候，已有了相当的时期，应该各家酌量情

33

形，放弃成见，选定一个，以求划一，所以今日的佛历，是「在定不在考」，武昌同学尘空法师曾经提出这个意见，亦有理由。如耶元公布数年之後，又发现少了几年，但既已考定施行，也就不再更改了。

洗心尊：「梵网」二字，作何解释？

竺摩：此喻佛之教门无量，无障无碍，如大梵天之珠网无量，无障无碍。故梵网经云：「时佛观诸大

梵天王网罗幢，因为说无量世界如网孔，一一世界各各不同，无量佛教门亦复如是。」

黎德全：忏本中有「三业精进」一语，「业」应消灭才对，何以反言精进呢？

竺摩：业有「黑业」和「白业」：黑业是指恶业，罪业，应要消灭它才对；现在「三业精进」的业是指白业，即净业，所以要精进。昔人有云：「万法皆空修白业，一心不乱出红尘」。你只有黑业，而不知有白业，故有此疑，其亦六祖所谓：「读经不解意，与义作仇家」乎？

徐先生：我的太太时时劝我皈依三宝，劝我学佛；学佛到底有什么好处呢？

竺摩：学佛的好处很多，随便可以说它几点：一、人生在世数十年，混混沌沌，生不知所来，死不知所去；若因学佛而认识佛理，则对人生究竟是什么一回事，可以加深一层的了解与认识。二、人生未能认清事物物的真相，遇事往往执著认真，一点也不肯放松，因此搅出许多乱子来，弄得连鸡犬也不宁

34

；如果学佛，认识佛法缘生性空，大悲无我之理，觑破现实，而不舍现实，那作诸事业，都可步入理性的正规，过著理性的生活，则人类世界必太平无事了。三、人生未学佛，一切事业的出发点，多数是为家庭、为妻孥、为自己、在自私二字上做工夫；若学佛，受到释迦牟尼佛舍己为人的精神感召，必可将自私的人生观，改为利众的人生观，以普利一切为前提，提高人生的警觉，认识人生的真价。四、人生渺茫，茫无归宿；学佛可以使你如大海危舟得到罗盘针，迷途羔羊得到指路碑，从黑暗之乡走向光明之路，认识人生彻底的真理，获得究竟解脱的归宿。

徐先生：学佛既有如是好处，何以现在眼见许多出家学佛的人都不很像样，在家学佛的人则迷迷信，满天神佛，使人讨厌，这又是怎样的？

竺摩：这是他们虽然标榜学佛，而根本还没有理解佛学，得不到学佛的好处，与真正学佛的人还是毫不相干！

梁先生：学佛应从何处下手？

竺摩：学佛应从解行二字上著手！先听讲佛法，研究佛法，然後依智解而起正行，便可免去像徐先生认为那些不很像样的，及满天神佛，迷迷信的弊病。

梁先生：所讲的解，当然是指研究经典？而其最浅的行，应修些甚才好？

竺摩：中国的佛法，有性、相、台、贤、禅、净、律、密的八宗。前面四

35

宗是重解的；後面四宗是重行的。唯禅是佛法最高的原理，根利智猛，方易取证；其最浅近的行，要算净宗的称念圣号。诚心称念圣号，亦可获得真实受用。

觉源：禅既为佛法最高原理。应该是一致才对，何以有「祖师禅」和「如来禅」之分？其差别何在？

竺摩：禅理一致，原无种类；在修学契悟程度深浅上，乃有区别。向谓祖师禅为教外别传，不立文

字，不依经教次第顿超三界；如来禅乃经教所说，如四禅八定等循序进修，以圆满一切智智。此在佛门，曾经有过一段公案：昔香严禅师参泐山禅师，山问：「我闻汝在百丈先师处问一答十，问十答百，此是汝聪明伶俐，意解识想；但生死根本父母未生前，试道一句看」？师被一问，茫然不知所对，归寮将平日看过的文字，想从头寻一句酬对，竟不可得。乃自叹如画饼不可充饥，屡乞泐山说破！山曰：「我若说似汝，汝以後骂我去；我说底是我底，终不干汝事」！师有所感，遂将平昔所看文字烧却，并说：「此生不学佛法也！且做个长行粥饭僧，免役心神」！遂泣辞泐山，参访各处。後在南阳住山，一日芟除草木，偶抛瓦砾击竹作声，忽然省悟。乃沐浴焚香遥礼泐山曰：「和尚大慈，恩逾父母；当时若为我说破，何有今日之事」！并有颂道：「一击忘所知，更不假修持，动容扬古路，不堕悄然机。处处无踪迹，声色外威仪；诸方达道者，咸言上上机。」泐山闻其事，谓弟子仰山曰：「此子彻也」！仰山不以为然；後见香严问曰：「和尚赞叹师弟发明大事，你且试

36

说看」！香严即举前颂。仰曰：「此是你夙习记持而成；若有正悟，别更说看」！香答颂云：「去年贫未是贫，今年贫始为贫；去年贫犹有卓锥之地，今年贫锥也无」。仰曰「如来禅许师弟会，祖师禅未见在」！香又颂云：「我有一机，瞬目视伊；若人不会，别呼沙弥」！仰仍归报泐山曰：「且喜贤师弟会祖师禅也」！这便是祖师禅与如来禅分家的嚆矢。

觉源：怎「若人不会，别呼沙弥」？究竟是会什？「一机」到底是甚机？

竺摩：这我也没有法子答！只好学泐山说：「我若说似汝，汝以後骂我去；我说底是我底，终不干汝事！」其实也不干我事！

觉源：丹霞烧佛，究竟有罪无罪？现在的人说，烧了残破的经像、图籍都要获罪，不好烧；何以丹霞烧佛，反做了祖师？这是怎样解？

竺摩：这是有了工夫的人，偶然的一种举措，平常人看来似很特别，但在祖师的境界中，都是很寻常的。像云门禅师对佛「天土天下，唯我独尊」的话，下了「若使当时老僧在一棒打死狗子吃」的狠心语。禅德们的「一大藏教莫非是拭不净故纸」。乃至罗什吞针，志公瞰鸽，济颠吃狗肉，多是这一类的行径。但没有到这种境界的人，切莫东施效颦，自己苦了自己！或者祖师们此种作风，亦是有寓意的，如禅德的呵佛骂祖，是抓住了他那一刹那间说话时的「高傲心理」。丹霞或者是烧却假佛，使人领悟真佛，因泥假为真的人，已向外驰求，迷头认影，不如把它烧了倒乾净些，免得惹人分别是非，自塞悟门！

37

故丹霞烧佛，乃至云门拈佛，赵州「念佛一声，要漱口三日」，及「佛之一字，吾不喜闻」等等，多为禅门破执之语。至於残缺破烂不堪的经像，与其任人污渎，倒不如把它烧了，亦无可咎，不必泥於世俗一般的知见。

觉源：台宗判释如来一代说法为「五时八教」。後人留传一首偈说：「阿含十二方等八，二十二载般若谈，法华涅槃共八年，华严最初三七日」。这样，佛一生说法是「五十年」；但平常讲经的人，又说「说法「四十九年」，谈经三百余会」，到底佛说法是四十九年呢？还是五十年呢？

竺摩：四十九与五十，不过一年之差。我想若计完整的全年，则为四十九年；若计首尾，则成五十年：如说「头尾三年」，其实只有两全年。又这首偈的刻板配法，古来也有人指议过；但从佛一代说法的大体上看，作如是规定，也是不错的。又南传佛教，说佛二十九岁才出家，三十五岁才成道，说法行化。因佛在宫中受欲乐十年，若十九岁就出家，有点不合情理，如此，三十五岁说法，到八十岁涅槃，中间只有四十五年，与五十年或四十九年的数目，又相差了四五年。总之，印度人历史观念薄弱，记载不全，吾人对佛理之高妙与佛陀的人格之伟大，只好凭信仰去接受！那些年数稍有出入等问题，让自己慢慢去理会，必可得到答案。

黄心怡：修净土念佛的人，都说往生极乐世界，极乐世界究竟在那里？是否在我们的世界之外，另外有个十全十美的极乐世界呢？

竺摩：照净土宗主要的经典??阿弥陀经，是说从我们这个娑婆世界向

38

西过去，经过十万亿佛的国土，有个清净庄严的极乐世界，也就是你所说的十全十美的世界。经中既有如此说法，亦是证明（原作象徵）西方确有这样一个世界，可为修净土者志愿趋向的目标，不过这是从事实来说的，若依理论来讲，则经里还有更重要的教义，是「唯心净土，自性弥陀」！既然弥陀是自性本具，净土是唯心所变，那 只须我们现前一念的心识清净，则极乐与弥陀的净土，即进在我们的目前；何必心外取法，离此而另求十万亿佛土外的西方！所谓「十世古今，不离於当念；无边刹海，不隔一毫端」，到此田地，还论什 东方西方啦！

黄心怡：净土既然为唯心所变，我们现在何不变一个来看看！又既一切都是唯心所变，穷人无衣食住，何不为他们多变些衣食住？富人衣食住太多了，何不为他们变少了些来补救穷人？既不能改变现实，则佛法於现实还是没有多大用处，我们又何必需要它？

竺摩：谈佛法不是这样简单的！也不是这样容易的！若是这样简单容易，要变就变，那就成了一种诳人的幻术，佛法还有什 价值可言哪？佛法讲「一切唯心造」，是指心为一切法（事物）生起的原动力；在心力上面还有业力、缘力。业力未到，缘力未至，是不可随便迁就假借的！国土染净，贫富悬殊，是各人业力的作用不同，故由缘力增上所感的果报亦各有别。在经中是有共变和不共变：现实世界的恶浊，是众人过去心识中业因不净，故由缘力牵引而共同变成今日的世界亦恶浊，非任何人有能力可以更改既定的事实；个人的贫富

39

悬殊，美丑不等，亦由各人不同的业力和缘力所致，而从心识变现出各不相同 享受，也不是随便任意

能更改的。要更改，除非你的修养工夫到了家，你的 心识完全清静，则你心识上的十全十美的庄严净土，以及你个人的享受，都可 随心所欲而变现了。不然，国土恶浊的，还是恶浊；人富的还是富，穷的还是 穷，猪还是猪不能变狗，狗还是狗不能变猪。其中是不容丝毫的迁就与假借！ 所以要改造现实，创造现实，还请从改造心地开始！

何宽永：有人向我说：你天天念佛，念多了佛也要讨厌你；比方你叫我的 名叫多了，我就会讨厌你！

竺摩：那 ，你怎样答他呢？

何宽永：我说我们时时念佛，即忆念佛，系念佛，佛如何会讨厌我们呢？

竺摩：这也答得不错；但应作两种解答：一把念字作口念解，即时时念佛，佛也不会讨厌你；因佛已断生死，已无烦恼，华严经所谓「若人欲识佛境界，常净其意如虚空」！佛心平等，已无爱憎，那里会同常人一样：高兴就爱人，不高兴就厌人呢！二把念字作观念，忆念，或系念解，你时时想念佛，即表示你倾诚於佛，与佛亲近，你感念多，佛的反应亦必多，佛的精神与你共鸣，时来护念你，即你念佛获得了实益。如平常说「一日思君十二时」，若对方知道 你如此思念他，记挂他，他将怎样地来感激你，那里会讨厌你呢；念佛之理，亦是如此。

陈圣觉：偶读唯识书，见其中说「三支量」；什 是三支量呢？

40

竺摩：三支量是指宗支、因支、喻支。因明学中所讲的，是佛教的论理学，在与人辩论理法时用的方法。

陈圣觉：宗、因、喻的意思是怎样？

竺摩：「宗」，是辩论时先立出自己的宗义，再用「因」来说明自己所以 要立此宗的原因或理由；然後再拿大家所共同承认的事物来作譬喻，来证成自己的立说不错，古代印度，宗教哲理思想发达，学者喜开座谈会，辩论学术，而辩论时必有一定的方式，可以检举双方的是非功过，所以因明学特别发达。

众人：这样看来，因明学亦是很有意思！

竺摩：因明学即论理学；在印度叫「因明」，在西洋叫逻辑，在中国则叫「名学」，所谓「名不正而言不顺」也。但在今日，这已成冷僻的学问，除了 读唯识三论书多见到外，是很少有人能采用这种方式来辩论的，所以说它已成为冷门的学问了。

41

四、座谈会问题中引起的问题

本刊第三期发表「佛学座谈会」第一会后，引起远近读者不少兴趣，来函同意此种研究宣传之方式

者多起。谢家宝居士且附问题三个，有关理论，故特为提出发表之。

谢居士谓「（上略）获读无尽灯第三期，内容丰富，理论精辟，尤以贵社之佛学座谈会，独树一帜，为港澳佛教团体倡；而法师答释精详周到，令人读之颇感兴奋！若非博学智深，不克负此重任。如此研究佛学，认识特别深刻，获益最大（中略）。法师所答各题，旁徵博引，理由充足，无任钦佩！惟其中一二点，弟子不甚明白，爰特另文录出，并陈疑义，伏祈慈悲，详为开示：

（一）法华经以羊车喻小乘，鹿车喻中乘，牛车喻大乘，大白牛车喻一佛乘。等与一大白牛车，是喻会三乘归一乘之意。今法师谓大白牛车喻大乘菩萨，其义云何？

（二）金刚经中有「如来为发大乘者说，为发最上乘者说」二句，按显慈法师所著金刚经真义疏，谓大乘为别教机（即佛法乘），最上乘为圆教机（即佛乘）。今法师谓最上乘是指菩萨乘，究竟大乘与最上乘有何区别？

（三）野狐化人，听法公案，据弟子所知与法师所说者略有出入。按大乘起信论述记的记载：「百丈山之前住持，以错说一字，五百世堕野狐身。因人

42

问：善知识（即大修行人）落因果否？答曰：不落因果。不思如是，则善知识造罪，即不落果报耶？後百丈为明眼人升座说法，野狐化人听法，听众散後，彼仍徘徊座下，後百丈问之，何事不去？答以前五百世於此说法有错，堕野狐身，不知错在何处，请和尚为我下一转语！百丈允之。因重问曰：善知识落因果否？百丈答曰：善知识不昧因果，换一落字为昧，即不错因果。化人即转迷为悟，至诚礼谢，并请为茶毗狐身，和尚允之。此明说法大非易事，不可不慎」云云！是野狐一向不知错在何处，闻百丈禅师开示不昧因果始心悟脱罪。今法师文意似谓野狐心已明白，教百丈代下转语，然後脱野狐身，且转语为「还落因果」，不是「不昧因果」，究竟以何为合？

XXX XXX XXX XXX XXX

承询各点，谨答如下：

一、按经中明文，是以三车喻三乘；而大白牛车，亦不过牛车之扩充其量，以喻大乘增上至极之义也。如譬喻品原文云：「时诸子等各白父言：父先所许玩好之具，羊车、鹿车，愿时赐与！尔时长者，各赐诸子等一大车……驾以白牛」。此「各赐诸子等一大车」而「驾以白牛」，其意应是「平等赐与诸子等一大车」，或即「给与诸儿辈（等众）一大车」，则此大车，仍指上文所言之牛车，而所驾之牛，或为白牛，故亦谓之大白牛车。易言之，即喻等以一大乘法济度众生，使众生开示悟入佛之知见耳。若「以牛车喻大乘，大白牛车喻一佛乘，等与一大白牛喻三乘会归一乘」；此为经家释义，各出己意，以成注

43

疏，固无不可；今答文中，仅取经文原义，故未能详尽。然今所举之牛车，大白牛车，或等与一大车，是否有三种完全不同性质之车？亦即由二乘或三乘而说的大乘与一乘或一佛乘，是否是二种完全不同性质之法？此问题，即为三乘与大乘或一乘不同之问题，历来争论，颇多歧见：或以为三乘中之大乘即是一乘（一佛乘）；或以为离大乘之外另有一乘。中国自梁光宅寺法云法师，隋天台智者大师以来，都倾向後说，即主张离大乘外另有一乘或一佛乘；而三论诸师，多主张前说，即三乘中之大乘，即为一乘或一佛乘，因大乘通因通果，菩萨因行是大乘，如来果德也是大乘，亦名一乘。故离大乘而另谈一乘，是离因说果；同时一乘既是如来之果德，则知大乘与一乘是一贯性，修菩萨广大之因行，始得如来究竟之果德，亦依如来究竟之果德，始发起菩萨广大之因行。故自因言，则为大乘；自果言即为一乘，仍通大乘。即本此义，我说大白牛车即喻大乘菩萨，盖大乘因行，已含一乘果德，无须离大乘外别求一乘，亦即牛车扩充其量，即成大白牛车，无须於牛车之外，另设一大白牛车也。

二、此问题，其义可作二解：(1)大乘与最上乘，皆可从菩萨乘上立言，大乘是菩萨所修之因行，最上乘是菩萨所具之果德，因该果海，果彻因源，两者不能截为二物。况经文於「如来为发大乘者说」一句下，紧追一句「为发最上乘者说」，体其原义，看其语气亦是形容大乘之最上者；大乘之最上至极，即为最上乘，故将最上乘指为菩萨乘，亦无不可。又当时问者，只截取下之一句??「此经为发最上乘者说」为问，未提到上句「为发大乘者说」，故即将最

44

上乘指为菩萨，言其为三乘五乘中之最上者。(2)当时若具问二句义，为解释易於明白起见，亦得将大乘指菩萨乘，最上乘指一乘或一佛乘；然大乘、一乘、一佛乘、最上乘，虽在因果行上，大小量上，各就其重点而别立多名，苟以理融会之，仍为一物而自多方面看法不同也。故瑜伽师地论等处明「无上乘」与「有上乘」，其有上乘即指声闻缘觉乘，因有菩萨居其上；其无上乘，即指菩萨乘，或大乘。菩萨乘可称「无上乘」，则与「最上乘」之义亦相同：不过菩萨乘自因言，无上乘、或最上乘自果言，同是一法，因果有连贯性，决不能将它截为两蹶。至於真义疏所言：大乘为别教机（即菩萨乘）；最上乘为圆教机（即佛乘）。此乃就台宗判教方式而加以配合，自成一家言耳。

三、答问中旁及野狐禅故事，意在学佛者须「发菩提心，深信因果」，此理既明，亦算了事；今既不厌求详，再为一言：此事五灯会元卷三大智章，及四家玄录等皆有记载，大旨相同，详略或异。今尊引起信论述记所言，与五灯会元略同；然既经後人伸述，文字略详，亦已颇有出入；唯诸书皆作「不昧因果」，自以「不昧」之义为佳。答问中作「还落因果」者，乃讲时顺口而出，未及思择；又以上文有「还落因果否」之语句影响所致；然字句稍异，理固一致也。又尊引「百丈山之前住持，以错说一字，五百世堕野狐身」；查诸书上文皆为「大修行人「还」落因果否？答曰「不」落因果」。今既言只「错说一字」，即「还」字与「不」字之一字，则百丈改正语中若作「还落因果」，恰改正其一字，与「不昧因果」之改「落」为「昧」之意正相当，故即用还落因

果句，亦无大误。至於野狐僧未聆百丈开示，是否先自己知其错，及错在何处，以意度之，或有可能。且从五灯会元等「今请和尚代某甲下一转语，使脱野狐身」语气看来，野狐心已多少自知其错处，但未经禅德之指点印证，未易脱罪，故有此举耳。况野狐僧既为「化人」，问题更大，盖其既能变化自在，又自知其说错法得罪，指定和尚为其下一转语，则绝不能说其完全不知错处！故鄙意以为野狐之所作，或亦大权示现，其亦开晓禅病者之忽略因果耶？如是则言其事前未知固合理，即言其已知又何妨呢！

五、极乐世界究竟在那册

(1) 极乐世界与现代科学（余无我）

本刊第二卷三期座谈会有这一段：

黄心怡：修净土念佛的人，都说往生极乐世界。极乐世界究竟在那里？是否在我们的世界之外，另外有个十全十美的极乐世界？

竺摩：照净土宗主要的经典《阿弥陀经》，是说从我们这个娑婆世界向西过去，经过十万亿佛的国土，有个清净庄严的极乐世界。但经中要如此说法，亦证明西方有这样子的一个世界，可为修净土者志愿趋向的目标，其实还有更重要的教义，是「唯心净土，自性弥陀」！既然弥陀是自性本具，净土是唯心所变，那 只须我们现前一念的心识清净，则极乐与弥陀的净土，即进现在我们的目前，何必心外取法，离此而另求十万亿佛土外的西方！所谓「十世古今，不离於当念，无边刹海，不隔一毫端」，到此田地，还论什 东方西方啦！

黄君之问，根本怀疑到经中的真实性，此土众生，心量狭隘，所知障深，无怪其然，古来虽有大贤大智之士，言论无论如何渊博，其所想像，不能超出地球以外。如古代的阴阳家，创说大九州等学说，甚至为一代教主的耶稣，叙述天堂的殊胜，亦只由下界所有的事物比知，对於宇宙的观念，远不如近代的科学来得确实。但世尊是一个如实觉知於宇宙万有之真实性者，他对於万事万

物，亦只如实而说，他深知众生根性浅，早已料到人们对於他的广大的宇宙观 发生怀疑，故在阿弥陀经结尾上，称之为「难信之法」。

余友某君深信佛法，每为吾言：「佛法觉世，妙则妙矣，但每壹经卷，开始必有若干阿修罗、菩萨、人非人种种不必要及不可信的东西聚集其间，听来甚觉逆耳。」余又见景昌极君答太虚法师函云：「佛法中有铜P?壁虽撞而不倒者，六度万行，苦空无我，唯心唯识诸要义是；亦有土?壁，将不撞而自倒者，三身六道，四大部洲，三十三天诸旧说是。豫为披沙拣金之谋，期免倾水弃儿之患，此我之所以护佛法，兼以护一切有价值之学问道德者也」。此种见解，盘据於一部份学佛人的心目中，想不为少，他们一方面赞叹佛法的玄妙，一面怀疑佛说的无稽，黄君之问，良有以也！在佛经上的宇宙观，对於这个离开我们只区区十万亿佛土的西方极乐世界，不过是一个很短很短的距离，所以特别劝我们专心去修行，只要临终一灵不泯，即可转瞬到达，除此以外，尚有无边的乐园，与我们距离，难以用数目字来形容！如药师七佛经所说：东方去此过四十伽河沙佛土，有世界名曰无胜，佛号善名称吉祥王如来，至东方去此过十伽河沙佛土，有世界名曰净琉璃，佛号药师琉璃光如来……他如南方世界日月灯佛等，北方世界焰肩佛等，下方上方各有无量亿佛世界，此等世界，与此土距离，动辄以?沙佛土计，在我辈凡人眼光，很难加以想像，如果非在今日科学发达，有种种望远镜和放大镜的帮助，谁有能力证明佛经上的准确呢？

48

照现代天文学的发现，距离地球很远的星星，每一粒都是一个太阳，每一星座，还有许多环绕著它的行星，每一行星，都可成为一个世界。现就我们的太阳系来计，就有九颗行星。与我们地球最为邻近的金星和火星，都有空气和植物，里面也有居住人类的可能，尤其是火星，已为人类发现了其间有许多有规律的线条，可能是为人工所构成的，正如他们在彼方探见我们的万里长城一般，从而比知此世界上也有智慧的生物盘据著。夜间举头一望，无限的星宿，构成了银河系，我们的太阳，占在其中，只如太仓一粟，这整个银河系，就是佛经上所说的娑婆世界。在这银河系以外，还有无数的星系，每一组星系称为星云，合无数星云，方成一个小千世界，一千小千成一中千，一千中千成一大千，所谓三千大千世界，就是佛经上常说的宇宙观。现在人类虽未能离开地球半步，但科学家都相信，几十年後就会沟通了星球间的航线，那时可能将二千余年前，佛陀所晓示的佛土，一一加以证实。我们虽不能希望以科学的方法，带此肉身往西方去，但至少可以证明在娑婆世界以外，的确确其他的国土，而此十全十美的极乐世界，亦在意料中之事了！

我们修净土的人，最主要的条件是一个信字，如果连唯一的目的地??极乐世界，也起疑心，岂非无的放矢，其不误入迷途也几稀，故曰「有禅无净土，十人九差路」也！在禅宗本有大疑大悟之说，尤不可无净土之信仰，况专修净土者，只存些少疑虑亦不往生，故昔人讲弥陀经，每不将高深理论渗入，即此之故；後人不知，往往好高，实失却世尊说经之意，负了弥陀普度之心。昔

49

有法师问慧海和尚：「实有净土否」？师曰：「经云欲得净土，当净其心，随其心净，即佛土净；若

心清净，所在之处，皆为净土。譬如生国王家，决定绍王业，发心向佛道，必生净佛国，其心若不净，在所生处，皆是秽土，净秽在心，不在国土」。此种事问而理答的态度，对于实用不能发生多大益处，在问者固已存在对净土之疑心，而答者虽未否认净土之存在，而其对于净土之存在，其怀疑之程度乃与问者相等，若对修净土者言之，则罪过不少。假若当日世尊说经，真的只为「象征（讲者按：象征二字不当，已改为证明。）西方有这样子的一个世界，可为修净土者志愿趋向的目标」，并非宇宙间的确确有这样一个世界存在，他老人家大可以糊糊馍馍地假想另一所虚无飘渺之境出来，如中国古代之桃花源，耶稣的天堂，岂非亦可成为一个象征的世界，趋向的目标乎？何至远求于十万亿净土，说此难信之法，还要请出十方世界诸佛，为之证明，孜孜然惟恐此五浊恶土众生，嗤之以鼻，盖鉴于此不可思议功德，甚难获得此土众生信受也！但世尊切戒人以妄语，何至妄语以诳人，故虽知不获见信，而仍如实而言也！盖念佛往生，横超三界，实为易行法门，世尊一片婆心苦口，故不惜说之至再，故自性弥陀，惟心净土之论高则高矣，然非本宗之旨，自性诚即弥陀，其各已蒙蔽何？唯心诚即净土，其为已污染何？所谓「十世古今，不离于当念，无边刹海，不隔一毫端」，直欲从前六识及第八之现量上顿得相应，何殊于蚁子上高山？竖出三界，谈何容易，是故仍须「心外取法，而另求此十万亿佛土外的西方极乐世界」！

然而真理即真理，事实即事实，在于今日科学日益昌明的时代当中，一切古昔的神学、玄学、阴阳家、道家，对于渺茫无涯的宇宙的学说，都在万能的科学相对照之下，而一一现出其虚妄的面目来，唯有佛经所说的种种，即因科学发达而愈证明其准确，此无他，盖因佛已得无上正遍觉知，其智境非如吾人零碎不确之知解所测量，故起疑惑，为修行之障，良可哀也。宇宙之大，固非渺小之人类所能测量，即眼前之事物，又何独不然，试观一滴水内，有无量之微生物，光学上之紫外线，皆非人类目力所及，在某限度外震动之声音亦非人类听觉所及，但由科学之方法，皆一一证明其存在，足知佛经上所说的一切不能见不能闻之事物，皆有其存在之价值，甚至可由科学之继续发达，而将来均一一予以实现于我们的肉眼前，那时的娑婆世界，或值此而成为普遍佛化的乐土！人类不再对于佛说存有怀疑，于是实现了人间净土！

古来大德，鉴于人间净土之说，疑其非有，往往疑而不修，或修行已久者，亦因疑情一起。尽堕前功，因疑而误，流弊无穷，故尝作种种解说，以析其疑，如莲池大师云：「有谓唯心净土，无复十万亿刹外，更有极乐世界，此唯心之说，源出经语，真实非谬，但引而据之者，错会其旨。夫即心即境，终无心外之境，即境即心，亦无境外之心，既境全是心，何须定执心而斥境，拨境言心，未为达心者矣。或又曰，临终所见净土，皆是自心，故无净土；不思古今念佛往生者，其临终圣众来迎，与乎异香幢幡楼阁等，惟彼一人独见，可云自心，而一时大众，悉皆见之，有闻天乐隐隐，向西而去者，有异香在室多日

不散者，夫天乐不向他方，而西向以去，彼人已故，此香犹在，是犹得谓无净土乎？圆照本禅师，人见其标名莲品，岂得他人之心，作圆照之心乎！又试问汝临终地狱相现者非心乎？曰：心也，其人堕地狱乎？曰：堕也。夫既堕地狱，则地狱之有明矣，净土独无乎？」

吾人见此论调，亦可知古人卫道之苦心，无所不用其极，犹惜此种知见，仍是凡情之所缘虑，未能彻底厌伏疑情。吾人居住地球上，对于天堂地狱之存在，甚少见疑，盖平日仰观俯察，犹觉冥冥中有其境界，独於西方极乐，远在十万亿佛土外，迥非凡情所能忖度其万一，若非从科学之根据，谁人能有此伟大之想像力乎？

我因平日所得到的佛经很少，而对于科学更未能一知半解，故虽欲将此问题作详尽的对照，力有未逮，故拉杂说来，殊多未洽。好在我行文宗旨，不在胜他，乃求增进人们向佛的信心，故就大胆地草成此篇来发表了。

(2)对极乐净土有无的说明（略答余无我居士）

这册子校印将完，接到余居士从社友处交来此文，并在附信中说：「蒙将无尽灯按址付来，甚感！见说稿荒，故不自谅，草成此篇；如有不妥，还祈教正」等语。急阅一过，觉居士所言，并无不妥，和我的说话，亦无大相迳庭处，反之，且可为我的小答词中下一大注脚；而能以现代科学之说来证明极乐世界，於净土宗义多所张扬，亦可谓抛砖引玉。不过因我的答词言简意有未显，

致疑为我在否认极乐世界，故不惜婆心片片，婉转劝导，其卫教苦心，可谓与昔人同，与今人亦同，吾人在此，宜先致其敬意！

我的答词中，为顾虑到接引初机的方便，不采开门见山之法，直说极乐世界是如何地离此世界，另外实有；因恐这样硬答，一时难得对方同意，反失去了启信的作用，只取从旁面影射的法子，或较易逗机，故有此种答法，并非即以此来否认净土。其实在我初引弥陀经语时，已足言明离此十万亿佛土外，确有极乐世界；同时在「象徵西方有这样子的一个世界，可为修净土者志愿趋向的目标」中，亦已暗示著极乐净土的存在。如果我是否认极乐净土，根本就不需要引出经语，及引用这些影射极乐世界的句子；不过「象徵」二字确有语病，反觉以词害意，招致疑难，若易为「证明」二字，便省却了许多闲话葛藤了。又答词中还有两个意思，即先以事答，故引弥陀经语，谓极乐世界为修净土者趋向的目标；再以理答，故出「唯心净土，自性弥陀」之教义，使行者不因事忘理，从心外取法，即可纳事於理，融境於心，此与净土宗名著?? 益大师的「弥陀要解」中思想亦不相违。且示以不抛弃现实世界，而另觅他方国土，或即从此现实中来争取清净佛土，亦不失为迎合时潮的一种权宜作用。今竟以「唯心净土，自性弥陀」来比同慧海法师所答，认为是「事问而理答」，似与鄙意不大相合；且慧海即依理而答事，亦未见其有何错处？如其有错，亦错在执事废理者未能融理於事耳！盖佛法从绝对境观之，如心

经所谓「无智亦无得」，心境两亡，理事俱泯；若自相对境来说，则执理拨事固不对，即著境迷心亦不可！古

53

人谓「离心一句，即同魔说」，今居士谓「仍须心外取法，而另求此十万亿佛土外的西方极乐世界」；此「心外取法」，岂是佛法正义？亦岂是净土正宗？观经谓「是心作佛，是心是佛」。华严谓「三界唯心，万法唯识」，深密谓「诸法众缘生，唯识现」，楞伽经谓「心生则种种法生，心灭则种种法灭」，故佛法对心外取法，斥为外道，意即在此；且与居士自引莲池大师「夫即心即境，终无心外之境；即境即心，亦无境外之心」之语亦相违。观居士之文，亦知深识佛法，而有「心外取法」之语，恐亦一时权宜，或与我用「象徵」二字犯了类似的毛病？

至於「十世古今，不离於当念，无边刹土，不隔一毫端」，虽从理言，亦由事修，事功未至，何有此等境界？须由事功，融理於事，心境一如，则十方世界，打成一片，岂复存彼此观念？非谓从今妄念，即能契合八识现量，顿得相应，躡等而成，於理甚明，不须置辩。其他如由科学家发明显微镜，而证成「佛观一钵水，八万四千虫」之说；由科学家发现空中之星球、星系、星云、而证成佛法「世界无边」之说，我在座谈会第二会中亦已说及，与居士之说，不但不悖，且可相成，足见吾人亦非否认离此世界，另有其他世界，双方原无根本歧见；不过我以为十方净土彼此隔历不融，是在凡夫心境中如此，若在佛菩萨境界中，十方佛土犹如虚空，岂分彼此？华严所谓「普贤身相如虚空，依真而住非国土」；试问又向甚处觅个净土呢？稿待付排，且止於此。

一九五三年五月十四夜深一时半校稿後写於澳门佛学社义学。

54