



竺摩长老



著作：佛学问题座谈

下编：佛教问题

一、座谈佛学的方法问题

在香港妙法精舍座谈会讲

文珠法师记

主席！贵舍座谈会各位法师和居士！云门学园各位师友！刚才主席及洗尘 法师致词，诸多赞誉，使我愧赧万分！近十年来，我的东奔西跑，徒有其表，实无建树；不过今晚既承好意邀约，只得随喜几句；可是洗尘法师却要我讲「座谈的方法与经验」。我对于座谈会实在别无高明的方法，也没有什 宝贵的经验。大概七八年以前，我在澳门佛学社会每月举行三两次座谈会，出版过一本「佛学问题座谈」的书，各位或因此要我讲座谈会的方法与经验；其实也没有什 好的经验方法，当时许多问题都是临时问答出来讨论的，并非事前有何 定法和准备的。现在既要我讲这个题目，只好就我个人对座谈方法所体会到的意见，略向各位提供几点。

一、设立座谈会的意义

座谈会，是研究佛学的一种方法；但研究佛学的方法很多，所谓「归元无

55

二路，方便有多门」。现在贵舍和云门学园，都曾设有座谈会，藉以研究佛法，是极善巧而有意义的。六祖曾说：「欲拟化他人，自须有方便，若令他不疑，即是自性现」。这正是道出了设立座谈会为解疑除惑的意义。在这廿世纪六十年代的今天，我相信各位都会同样地感觉到佛教的落后，跟不上时代，是有很多症结的，其最著的，第一是教育不振，人材缺乏。近千年来的佛教徒大多忽略僧伽教育工作，以致形成今日弘法人材的奇缺。第二该是宣传方面没有良好的方法，使佛法难以普遍的深入知识阶层。远自佛法东来，中国法师宣传的方式一向都是取采「大座讲经」。本来各宗教传道，都有它的不同仪式。如佛教的

「大座讲经」的仪式，用以显示佛教的庄严而隆重，原无可厚非；不过在今日看来，这种大座仪式，似乎有点呆板，不宜於大众化的传教。尤其是讲者循例熟背前人注疏，讲时似乎讲得津津有味，只是听者格格难入，茫然不知所云。因此，现在我们对於宣传佛理的方法，是应该有所改变了。虽然，为了显示法会隆重和庄严，不妨采取大座仪式，但讲时切忌墨守成规，固步自封，应参考古籍，而出以新意，即使发挥妙理，亦须力求通俗易懂，所谓深入浅出，听众才易领悟。这样宣传，佛法才能深入社会与普及知识阶级，在广大的人群，起其利生的胜用。

为求法会的简化，我们应该尽量采取各种讲经方法：一是遇有特别的讲经法会，用开大座，搭红衣以示庄严肃穆；二是主讲者可以不搭红衣，而写黑板，采取学校授课之方式，言语力求通俗，尽量减少引经据典，使听者容易领受

56

；三是用座谈会方式，藉座谈的机会，提出问题，反覆申论，互相激发，尽量阐扬经义，俾听者印象深刻，获益必多。

二、座谈的方式与范围

用座谈会的方式来研究一种学问，或解决一些问题，这是最时髦不过的。不过在座谈时，对於各种学问或问题，应该分门别类来探讨，来寻求解答，是比较有条理的。同时在探究学问或一个问题，范围也有个规定，则讨论时方不致於广泛到漫无归宿。

A、专经问题座谈

我们每次座谈时，可从一经一论，提出问题，作为座谈研究的重心，而以余论作为引证。此方式不始自今日，在中国古代已有之。如中国丛林向有「主讲」和「都讲」的制度，此都讲即用以与主讲问难而互相击发对扬者。如释氏要览云：「梁武帝每讲经，乃诏只园寺法彪为都讲。彪先举一问帝，方鼓舌端，载索载徵，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。」议论情形，神出鬼没，甚为生动。可知座谈方式非始自今日，古代丛林早已有之，可惜现代丛林只空存其制，失其实义。今日大陆，恐连这种问难议论的制度也没有了！

这种座谈方式，不独古代丛林如此，即佛在世时讲论经法，每多采此种方

式，以问答击发经义，不像我国大座仪式讲经之呆板。如楞严经、金刚经、解深密经，以及维摩经等经，内容组织皆有似座谈问难方式而完成的。兹举维摩经「观众生品」中，文殊论师与维摩居士有关「无住」问题之一段问答为例：

问：善、不善孰为本？

答：身为本。

问：身孰为本？

答：欲贪为本。

问：欲贪孰为本？

答：虚妄分别为本。

问：虚妄分别为本？

答：颠倒想为本。

问：颠倒想孰为本？

答：无住为本。

问：无住孰为本？

答：无住则无本。文殊师利！从无住本，立一切法。

这个问题的揭出，是一切诸法，都依无住为根本而建立的，则不但一切净法生起以无住为本，一切染法生起亦以无住为本，所以维摩居士说无住为颠倒想之本。但无住是无所贪著，应该是清净法才对，如何又为生死烦恼的颠倒法的根本呢？我们研究佛学的人，大都知道无住是好的，如金刚经云：「应无所

住而生其心」。大般若经学观品第二云：「尔时世尊……便告舍利子言：若菩萨摩訶萨，欲於一切法等觉一切相，当学般若波罗蜜多。佛告舍利子言：诸菩萨摩訶萨应以「无住」而为方便，安住般若波罗蜜多；能住所住不可得故」。这都是说明行者於心境无所耽著，能所双亡的无住是清净法，为学般若的方便；那为甚 维摩经说「无住是颠倒法的根本」呢？岂非各经的说法互有矛盾之处吗？解答此问题，可从觉与迷二方面来说明：金刚经和般若经中是根据觉悟一方面言，所以无住是清净法，为般若之方便；维摩经则依迷一边说，所以无住是颠倒的根本，因为众生迷此无住，故成染法。实则无住为诸法之真体，此真如体性是超越於时间性和空间性，不落分别，本非善恶，亦无染净。但因 其具有随缘之用，随染缘则染，随净缘则净，遂有染净之差别了。华严经所谓：「随於染净缘，遂分十法界」。由是可知，以上三经并无矛盾之

处，只据觉迷二面而论，故有看法不同耳。

或问：真如性随净缘为佛则可，为何亦随染缘而会退堕呢？这样，吾人将来成佛之後，岂不是亦会退堕为众生吗？这又不然，当知吾人因真如不守自性，随无明缘，以致迷失本性，流浪生死，如金之在矿，为沙石所蔽。吾人的佛性亦然，随无明之缘，使佛性为无明烦恼所蔽；若人去无明，断烦恼，使佛性从新显露，则如矿中之金，因受金匠之锻链雕琢，已成纯粹之真金宝器，再不会变为沙石尘土了。当知真如和无明，俱是无始而有，所不同的，真如是无始无终的，而无明是无始有终的。正因为无明是无始而有终的，故成佛後既已断

59

无明，就不会再退堕为众生了。

若再追问：般若、维摩说二「无住」；而密典多说诸法「不空」；法华经则说诸法「常住」；所谓「是法住法位，世间相常住」。同是佛法，而有无住、不空与常住，岂非义有矛盾？这又作何解释呢？一经道破，亦很明显：法华经根据法性离言说相的法尔如是这方面说，故谓世出世法，性皆常住宛然；若从法相有执说，须说无住，即无此有相之住著，始与法尔本然之真体相契，所以说「应无所住而生其心，若心有住，即为非住」；而密典则从相显性，或即事明理，法界全体事相，无非大日如来的真体流露，所以说诸法不空了。

以上举出这个无住问题为例，是以维摩经所说的无住为中心，而旁及般若、法华、起信论、密典等经论所涉及有住无住的各种问题，使人对「无住」这个问题，可获得较具体而概括明白的观念。如果讨论其他比较专门的问题，也应照此方式，先讨论本问题之中心，然後涉及与本问题有关的理论，则谈论结果，必对这一问题有更明晰的心得。

B、一般问题座谈

座谈会本不限於专谈一经一论，此不过为专门研究者而设的；若在普通一般情况之下座谈佛学，则不适用专题，可引用以下的几种方法：

(1) 主座的讲者可先提出几个佛学问题，略讲其大要，然後再就这些问题，逐一问难对扬。如以讲「佛教大小乘问题」为座谈会所研究的中心时，应先

60

提出的问题是：一、何谓大乘和小乘？二、佛教何以有大小乘？三、大小乘有甚区别呢？四、大小乘孰

实孰权？五、大乘与一乘、佛乘、最上乘等有何分别？六、大小乘历史发展的过程如何？若能照此方式讨论此一问题，则於此问题讨论之後，其所发生的理解与实益，算不定会胜於听讲几座经，或阅读几部经论的好处哩。

(2)讲者与听者两方面都可以自由提出问题来研究，互相讨论，互相问难，不管是讲者也好，听者亦好，只要有疑问，或对问题有所悟解，都可自由发言，参加意见。惟此种问难方式，未免较为广泛，每因限於智识，一时未能解答，亦甚平常，决不可抱有「不能解答为耻」的心理！盖吾人研究学问，旨在互相切磋，以求进步，意非有他，何况间中或有少数好事者，故意提出冷僻难解之悬案，使人一时难以解答。我们在座谈时，如遇到此等情形，宜处之泰然，或酌情处理，寻求解决，切勿因而发生意见，争到面红耳赤，弄成不愉快之气氛，如是则会失却吾人研究学问、追求真理的态度和本意。

(3)座谈问题另一方式，或把问题先以书面提出，俾解者有从容的时间，预找材料，则於解答时内容必较充实和扼要，显了易明。亦可在这次座谈终了时，预先提出一些问题，作为下一次讨论的课目。闻贵会曾采用这种方法，这是比较稳当的，使问难答扬之间都不致发生紧张的气氛，使座谈会从平稳中持续下去。

C、问题范围的限定

专经专论问题的座谈会，顾名思义，范围已有明确的限定。如今慧广法师在贵舍讲楞严经，听经的人亦可以提出有关於楞严经之问题，即或以此经为限。又如我在法雨精舍讲维摩经：听经的人亦可以维摩一经之问题为讨论的范围。至於普通座谈问题，亦可每次限定范围，准备材料，则解答的内容会比较充实，才不致流於空洞广泛而无归结。例如讨论宗教问题，信佛问题，因果问题，佛教问题，业力问题，乃至出家问题，佛徒工作问题，皈依三宝问题，佛教制度问题，佛教时事等问题座谈，每次不妨先选一个或多个问题作为这一次座谈的中心，而把这次座谈规定只在这些问题上寻求解答与发挥。这样，自可获得比较具体而切实的答案，不致流於空泛或琐碎而在不得要领中散会。

三、解答问题标准

佛教解答问题，亦有一定的标准，即是对方所提出的问题，是有意义和有价值的，同时又不违背佛理的，便可依理而答，否则亦可置之不理。在解深密经分别瑜伽品中，佛教弟子解答问题有「四记法」：一、一向记，即对方提出的问题是合理的，而又是一向在经教中都有此理解的，即据此义理答之。二、分别记、对方所提的问题，其意思对呢？不对呢？应先加以思考分析其对的，不对的，或不定的，然後分别

答之。三、反问记，对方故意提出戏论问题，就照他的话反问他，逼其自己发觉自己的错误，自动把问题取消。如问：石女是

62

否会生儿？乌龟是否有毛？兔子是否有角等。四、置记，对无理取闹式的问题，可置之不答，使对方因而反省。如孟子云：「予不屑教诲也者，是亦教诲之而已矣」。今举「童问佛诚空谈」的故事一则为例：

昔佛在只园谈经，有童问佛：「世界是有尽的或无尽的？世界是有限的或无限的？身和心是同一的抑别异的？生命是有终的还是无终的？能解答我，即来信仰皈依，不然，我不信奉修行」。当时佛对他说：「你想究竟尽解了上述问题才来修行是愚痴的，若这样，势必道理终未解得，而人已先死掉了」。因此说一譬喻：

比方有人身中毒箭，非常痛苦，他的亲人为请医生拔箭除毒，而此人却愚痴地说：且缓拔箭，待我先问明箭毒的原理和医生的资格，然後才让你拔吧！於是他问：这个医生何名？学历如何？住在何处？人品怎样？接著又问：那支箭是用甚东西制成的？是柘？是桑？是？是角？那条弦是牛筋造的呢？还是鹿筋？还是麻绳？那个箭羽是鹭毛？是鸡毛？是鹤毛？以及那枝箭的毒性如何？中毒的局部情形怎样？是不是中了毒一定会死的？死时体内组织如何分化？痊愈时情形又怎样？……可怜这个中毒的人固执己见一定要弄明白以上种种问题才肯给医生拔箭，结果，医生还未及统统解答，他已毒发而死了。

这故事启示我们：有许多问题是太过空泛的，我们学佛者修行要紧，不必去强索，强索则过於寻枝摘叶，空费时光，最要紧的是在实践奉行，工夫做到，问题自会解答了。尤其佛法多是果後施化，吾人在因中实难理解佛果上一切

63

不可思议的事情。问题太多了，若一一皆求了解明白後，始来信仰修行，那就难免有「童空谈」之讥了！

修学佛教的行者本有「随信行」和「随法行」两种。前者根钝，可先信仰，然後慢慢求理解以坚固此信仰；後者根利，可先求理解，而後信仰而坚固之。於此，我们可以问问自己，假如自己是上根利智的人，何妨在信佛之前，用种种方法探研佛教之真理，使自己对此真理有深刻的理解与认识，然後去信仰，可以自豪地说，我的信仰，是建筑在理智的磐石之上的，否则，自知根钝慧浅，一时难以理解甚深之佛法时，亦可把信仰建筑在真挚虔诚的情感上，先接受信仰，而後慢慢地去理解去求悟。我们座谈的人，果能明白此理，本此宗旨，问难对扬，必不会流於空谈而不切於实际利益的弊病。

四、讨论与佛教有关的问题

我们在座谈之余，有时亦可研讨外教与佛教有关的问题，所谓知己知彼，百战百胜。如其他宗教同一的执见，皆主张有一个最高的全能的神，此为其於科学时代最受打击之致命伤。因为科学是一种分析真理和考验事实的学说，不主张有神权的主宰，而佛教的最高原理却是缘起性空无自性，一法不立的无神论，不主张神权高於一切，甚契合於科学精神，应该把它的义理发挥出来以补科学的不足，对新时代生起好的作用。

本来任何宗教都是劝人为善，其救世的目的是一致的，所以生为现代的宗

64

教徒，诚应作友善的联络，共同为谋人类的幸福而努力；不过每种宗教都有其独立性的教义存在，所以各宗教在教理上并不雷同的，是各有出入的。身为学者的我们，对自教和他教，都应有相当的研究和明确的认识，绝不因各宗教间之友谊应有联络，而提倡甚「五教同源」或「九流合一」之说的。因此，我们对於外教不妨生出以下各种的疑问：

(1)若神权主义的宗教，主张一神万能，为创造万物的第一因，则此第一因之神又从何而来呢？又是谁创造的呢？假如另有一个创造此神的权威者，则此神就不该是第一因了？若说没有谁去创造此神，则此神岂非无因而有？从物理学上解释，世间一切东西都是有因而生的，对於无因而生的东西，自然不易使人信实的。

(2)若说神是博爱的，那为甚他所造出来的人类有贫富、智愚、媿妍、寿夭、善恶种种的差别呢？其进步的教徒或谓「神造万物，准其意志自由，人类本此自由意志的发展，因而形成人身和社会上种种差别的现象」。但此文有问题，即是当人们的意志向善的方面伸展时，那最高神的天帝知不知道呢？知而准其无恶不做，不加以制止，使其因造罪而堕落，何异见死不救？见死不救者何得谓之博爱？谓之自由？若不知，则天帝应非全知者，既无全知又焉得全能？再说：人类同是天帝创造的，但信者上天堂，不信者即等同魔鬼，死後亦受审判而堕火地狱。同是自己一手创造的子民，却有子民不信自己的，而使其归宿的苦乐不同，有如天渊，神何其不仁而至於斯极呢？

65

(3)神造亚当夏娃於伊甸园，戒其不得食禁果，因禁果是被毒蛇毒过的，吃了会堕落；但後来他们经不起魔鬼撒旦引诱而偷吃了禁果，因罣撒旦为魔鬼。神创造万物，照理此毒蛇魔鬼应亦是神创造的，然则自造之而又自害之，何其矛盾一至於此呢？

(4)人皆神造，何以有不信神的人呢？自己所造的人都不相信自己，而又对不信自己的人斥之为魔鬼，如此则世间不信天帝者岂非皆为魔鬼，皆为恶人，皆堕地狱吗？社会贤达、有德之士，有不少是不信天帝的，他们死了会堕落，那谁还肯做好事呢？记得我国著名学者现任马大教授的胡博渊博士，有一次和我谈及宗教信仰问题，他说四十年前在美国教会学校留学，攻读博士学位，每在做礼拜之时，牧师们都劝他洗礼，因催促太多了，他就对牧师说：我有一疑问，你能够解答得清楚而令我满意的话，我便即刻洗礼。圣经上说：因信神得救，不信者必堕地狱。有这话吗？牧师说有。他说：好比我们中国人，假如是生长在中国最偏僻的地方如西康边缘，未有耶教传入，没有教会传教，居民们根本不知什么是基督，更谈不上信仰上帝，然则，这些居民死後不是都不能上天堂而必堕地狱吗？还有，当时那边社会上有一位最仁慈的社会贤达之士，为人奉公理，崇正义，不但品学超群，而且德孚众望，大家一致公认他是公民的模范，仁慈的道德家，可是他却没有或不曾信基督教，你说，此人死後是不是定要堕地狱呢？若说他虽仁慈，但因不信上帝，仍属魔鬼，必落地狱，那世人除基督徒外，该尽属魔鬼，皆落地狱了，这样，岂不是善恶不分，公理无存吗

？牧师至此，亦感无以作答。所以胡博士始终没有洗礼；现在反而对佛教的学理发生好感，起了信仰而皈依了。

(5)某种宗教是不准许其教徒拜偶像的，所以不要祖先，不拜神佛，教徒走进他教约寺院便是叛教，是有罪的；教会学生跑进佛教道场也就会触怒上帝的，但耶稣的像，圣母玛利亚的像，十字架的雕塑，不也等於偶像吗？自己拜偶像，而禁止拜其他宗教的偶像，骂其他的人拜偶像为不对，这是何等自私而不平的事呀？在其教徒说，受了限制，又是何等的不自由？这种自私而不自自由的作风，岂是宗教徒悲天悯人的胸怀？何异於独裁者的专权？有点像「只准州官放火，不准百姓点灯」的样子一种伟大的宗教，会容许这种狭隘的作风吗？在佛教，就没有这种情形，一个能行善的人，决不因他未信佛便要堕落。佛菩萨慈悯为怀，冤亲平等一体同视地庇佑；同时他能自力行善，自力上进，也不需要佛菩萨庇佑了。因佛教是最重理智的，只要你做的事是合正理的，自己就会救自己，也不须要什么神或佛菩萨来救拔你了。佛菩萨不过指示一条做善的道路给我们走罢了，自不肯走，谁也奈何你不得。同时佛教是不禁止教友入其他宗教的寺庙的，也不说入了外教寺庙便要犯罪，它只叫我们要认识正确，信仰坚定而已。如果能做到这点，不但其他的教会，就是普通人最看不起的地方，如下层社会中，也不妨去深入，去混同，去潜移默化。像我现在讲的维摩经中那位维摩居士，就是一个无处不去，无孔不入的教友呀！由此可知佛教的宽弘大量和真正发展自由意志的作风，诚非他教所可同日而语的。

(6) 宗教家的伟大是在於他的仁慈抱负，以及其悲天悯人的精神，等视众生，犹如赤子，所谓「冤亲平等」，信佛的人，固然要慈悲爱护他；即不信佛的，遇有苦难，亦是同样的悲悯同情而加以救援。甚至骂佛谤佛的，亦忍辱宽恕而感化他们。佛对一切众生，只有慈悲而无敌意，只有救济而无遗弃，不如他教对「信者得救」，选之生天，不信者则视如魔鬼，斥而弃之。这种不平的待遇和歧视，岂是悲天悯人的宗教家所应为之吗？这样说来，我们在座谈会上固是讨论佛法以增理解，但与佛教有关涉的许多问题，亦不妨提出研究，藉以增加见识，同时亦可以应对一般不信佛者的刁难。这是我个人对于座谈会提供的几点粗浅的意见，是否有当，还望在座各位 教正。再会！

二五?四年十二月在香港。

五、有关观音菩萨的问题

今天是三慧讲堂庆观音菩萨圣诞，大家到这里来贺诞，都是喜形於色；同时看见观音菩萨的法相庄严，更加欢喜恭敬而膜拜，可见各位与观音菩萨的缘分是非常之深厚！如果是信仰恳切的人，把观音菩萨作为崇敬的对象，那就没有什么问题了；可是有些信仰未深的人，要求对菩萨多点认识与理解，那么不免要有许多问题产生了。因此，我现在要讲几个有关观音菩萨的问题：

一、菩萨是有住？无住？

对于这一问题，我们可分析作两个答案，一个是无住的，一个是有住的，为什么说菩萨是无住的呢？这是从菩萨所证悟的真理方面说，真理是性空的，性空如何可住呢？我们众生未证悟性空真理，就是因为心有所住，有所分别执著，有业果的形相可见，所以一定要有住处，没有住处就不能生存。如叫你去住在空中，就会跌死，住在水里，便会淹死。而菩萨的境界就不同了，他从闻思修，得戒定慧，息灭贪瞋痴的烦恼，了脱「分段」与「变易」二种生死，没有身体上的形相可分别，亦无心念上的变易可计度，由相对的现象，证到绝对的真体，所以已不同普通凡夫那样的感觉，认为一定要有一个地方才可安住，没有地方就不能生存。这因为凡夫心有所住，故认为身体亦必定有个住处才对

；不若菩萨心空形泯，如金刚经所谓「应无所住而生其心」，心既无住，自然亦无形相可系之处了。这不特观音菩萨如此，凡是超凡入圣的大菩萨，他的境界，莫不如此。如华严经说：「普贤身相如虚空，依真而住非国土。」普贤菩萨感尽情忘，住在真空的理性中讨生活，而观音菩萨又何独不然呢？

菩萨的境界既然无住的，何必又说他是有住呢？无住是从理性边说，有住是从事相边说。菩萨住於真空理性，是他自利的法悦境；两地为导俗利生，不得不从空出假，广作佛事，就有形相住处可得了，在华严经自在章说：「於此南方有山名补怛洛迦，彼有菩萨名观自在」。观自在，即是观世音，旧译亦作光世音，玄奘法师新译为观自在，住在南印度海滨的补怛洛迦山，善财童子曾去参访他，向他请教如何学菩萨行，修菩萨道的方法。菩萨对他说自己曾修成「大悲速疾行解脱门」，在此大悲行门中平等教化一切众生，摄受调伏，相续不断。而在中国浙江有南海普陀山，亦是观音菩萨示迹的地方。与峨嵋山的普贤，五台山的文殊，九华山的地藏，成为中国佛教的四大名山。普陀与补怛同音，洛迦山是普陀对面的小岛，把华严经中的补怛洛迦分成两个岛吧了。

这样看起来，菩萨的示迹，是有形相有住处的；其实呢，是无住而住，住於普陀。普陀亦是唯心所成，幻化非常。所谓「人人有个观自在，个个有座普陀山」。太虚大师曾说：「慈悲济物即观音，清淨为心皆补怛」。所以我们修学佛法，只要修得心地清淨，自己分上的观自在与普陀山，就会出现，不在外求，自性本具。因此从事相来说，菩萨虽然是有形有住，其实还是无形无住

的。大智度论说：「菩萨度生如度空」。既然度众生如同度虚空，那还有甚形相住处可得呢？第二个问题，应是：

二、菩萨为何名观世音？

观世音菩萨，通常多是简称为观音，把世字略去。据传说是因唐朝有个皇帝唐太宗，名叫李世民，专制时代皇帝的名字，是不准民间有人与之相撞的，所以虽贵为万人崇敬的观世音，似乎亦不及李世民吃香，人们为了避讳，就把那个世字省去了。

观世音菩萨为何得名，根据诸经的说法，约有三种原因：

A. 以宿世志愿得名：在悲华经中说：过去时代有一位宝藏如来应世，当时有个转轮圣王的太子名叫不，虔诚供佛不辍，经过三个月的时间，佛就问他如此虔诚有何所求？他说：「世间万物无常，无所贪

恋，亦无所求；我只愿世上那些不幸受苦的众生，如果能称念我的名字，我以天耳遥闻其声，知道他的所在，帮助他解除灾难，得以解脱！惟愿我佛慈光加庇，使我将来达到这个愿望，那就好了。」当时宝藏如来回答他说：「你发了这个寻声救苦的大愿。真难得，够伟大，我就赐你的名字叫做观世音吧！并祝愿你将来大愿完成，使许多苦难的众生，都得到你的救济！」说了这个故事，释尊在经中下一个注脚，当时的转轮圣王，是阿弥陀佛的前身；而不太子，就是现在的观世音菩萨。由於他宿世发的誓愿，只要听到叫苦叫难的声音，就去救他，故宝藏如来早已

89

赐给他这个名符其实的法号了。

B.以修因自利得名：在楞严经二十五圆通章中，有一章是说观音菩萨如何如何才得到「耳根圆通」。当时观音菩萨自己对释尊说，他过去世曾经供养一位观音如来，教授他修习一个「如幻闻熏闻修金刚三昧」，得到好处，从此听到外来的音声，不论是赞叹声、欢笑声，或毁谤声、悲哀声都好，他都不动心念，不起执著，不像普通人那样生起喜怒哀乐的情绪；反过来思惟观察自己的闻性，心向内转，不循外声飘流，进而达到内在的动静（生灭）二相止息，能所两境双亡，根尘俱消，空有圆融，获得耳根圆通，越过远近的距离与隔碍，觉到十方众生的音声，都发自内心的闻性，就与十方众生打成一片，生起了同体大悲，体验到众生的苦难，等同自己的苦难，故能发大誓愿，寻声救苦，利乐有情，那时观音如来很赞赏他这个圆通法门，说他的名字应叫做「观世音」才好，这又说明了观世音菩萨因地修习工夫，从闻思修，入三摩地，得到耳根圆通，十方的音声，无不发自自己的闻性，故能发大誓愿，寻声救苦，便又得到这个德号。

C.以证果利他得名：菩萨过去世中，既有宿愿，称名得度；而因中修自利功行，又愿寻声救苦，所以得到了果位，自然实践了他的愿望，普度众生。在普门品中，无尽意菩萨，曾把这个问题提出来问佛：「世尊，观世音菩萨以何因缘，名观世音」？佛答道：「善男子，若有无量百千万亿众生受诸苦恼，闻是观世音菩萨，一心称名，观世音菩萨即时观其音声，皆得解脱。」这就是菩

90

萨从果位上，实践为众生做救苦救难的工作，在利他的胜用中，建立了「观世音」的德号。第三个问题是：

三、菩萨到底是男？是女？

有许多人说观音菩萨是女性，亦有说是男性的，到底是男性呢？抑是女性呢？这是一个谜，亦是一个有趣的问题。本来依佛法讲，菩萨修证到佛陀的地位，都是福慧庄严之相，已无男女性别；那观音菩萨是过去正法明如来转世，古佛再来，当然已不能用普通人的眼光去分别男女之相了，不过在事实上，我们现在多处所见到的观音菩萨，都是女子装扮的多，这又是怎样的呢？关于这一问题，可以作两点说明：第一点说明，观音菩萨最初应是男相。如华严经观自在章说：「我是勇猛观自在，起深清净大慈悲。」女人多数是柔弱的，而菩萨自称是勇猛丈夫，自然是男性了。并且在中国唐代的塑像，观音菩萨都是男相的。现在在北方五台山等处观音塑像，据说亦多是男人相的，但是为什么在唐宋以后的观音像，不论雕塑与绘画，多数是女子装束呢？这大约是菩萨随类化身，对机说法「应以妇女身得度者，即现妇女身而为说法」，为了与妇女有缘，多度妇女，故就有白衣观音，飘海观音，鳌头观音，鱼篮观音等出现；多用女身来化度了。如化度一个海边的恶村，出现鱼篮观音的有趣故事，是脍炙人口，大家都能道之津津有味的。

地藏经中说到观音菩萨与此娑婆世界的众生有缘，故能常在此娑婆世界现

91

身说法；而尤其是因妇女多苦，故多现女身而度女性。自古以来女子的处境比男人为苦，历史上有很明显的记载。女子每月有月事，以及生男育女，这是生理上受的痛苦；婚嫁的时候，听凭父母之命，媒妁之言，自己做不得主张，正所谓「嫁鸡随鸡，嫁狗随狗」，使世间不少彩凤随鸦，凄凉一世，这是人为的痛苦。菩萨观苦发心，观苦度生，观察妇女苦多，故多现妇女身为之说法拔苦，因此被人视为女性了。

又女子的处境虽较男子为苦，但女性的心情，却比男性为慈善温柔，男性多数是粗暴凶恶的，如以家庭子女而言，父亲对子女的慈爱，无论如何，也不及母亲的，所以有「严父慈母」之称。唐诗有：「慈母手中线。游子身上衣，临行密密缝，意恐迟迟归。谁言寸草心，报得三春晖。」从这首诗里，把母爱的伟大，表露无遗了。因此，观音菩萨多现女身，慈悲为怀，救苦救难，亦正是要在妇女界中，表现女德的高超，母亲的伟大！第四个问题是：

四、菩萨是否真有灵感？

灵感，是属于宗教上的事。有宗教修养与体验的人，自然相信灵感是有的，我们的人性，是知、情、意三大作用的综合体；知属理性，情属感性，意属灵性。理性是用於文学哲学的创造与思考，以及科学的发明；感性是用於艺术的发挥，以及人和人之间的情感交流与维系；灵性是用於宗教的要求，精神的信仰，以及人格的升华。如以佛学修养来说：我们念观音菩萨，先运用理性去

了解念佛感应的原理；然後用专诚的感性去称念圣号，当中透过理性与情感作用，精诚一致，妄念顿消，真心显露，这时使与我们本具的灵性相呼应了。由於我们因中修养的灵性，和佛菩萨所已证的果上佛性感通，双方在精神上起了唤呼的共鸣，就会显现感应的灵迹了。所以这在哲学上说，是理性的相通，在心理学上说，是心电的交流，在宗教来说，是灵感的相呼，这样，便知生佛感应的道理，是不无的。若以科学的道理来讲，有如无线电周波的呼应，是随时随处都可以发生的，念佛感应的道理，亦是如此。观音菩萨称性而起的慈悲妙用，好似电波之充满整个太空，无处不遍，无所不在，众生的机感，等如一架无线电收音机，我们称念菩萨圣号时，等如扭开收音机的掣，随时可有电波的流入而起感应；但感应的快慢，要看称念者的虔诚程度的浅深而决定了。如无线电收音机，一个波道、二个波道只能收本地的电台，五个波道便可收外埠，七个波道、八个波道就可以收到全世界的播音了。观音菩萨慈悲的灵感亦是如此，由於行者虔诚程度的深浅，感应亦有快慢，这是很合於科学的原理，也证明信佛念佛必有灵感，是理智的而不是迷信的。

但是因众生根性不同，念佛求佛的反应往往亦异：有些人做工夫很快得到灵感；有些人做了半世的工夫，也不见有何好的意兆，於是就对佛法感应之事怀疑不信了！须知这里面的要素是很复杂的：一、是各人宿植的善根深浅、福缘厚薄的资禀不同，所以做工夫的功效，反应亦有迟速的区别；二、念佛要求灵感，条件必须一要敬信、二要无疑；三、要在做工夫时不可做坏事，破坏

了自己的功行，功效就慢了。现在试问做工夫不得灵感的人，自己是否已实行了这诚敬、无疑，不做恶法（包括身口意不净）的三个条件呢？如果不够条件，决不能怪菩萨不灵感了。

再次，有些学佛修行的人，遇到不如意的事情，就误会学佛无益，反而多事，使信心从动摇中而退却了。殊不知人生境遇的逆顺，并不是单纯性的，是有其复杂的因果性的。要知学佛遇到拂意之事，如不学佛，可能遇到更不如意、更大的打击，甚至家破人散，亦不一定。比方一个人应该寿命夭短的，但是学了佛，病痛虽然增多一点，可是寿命无形中已加长了；而你不知道自己已由短命换得长年，反而怪病痛多是由学佛招来的灾祸，那岂不是自己太无识、太短视，反而污蔑了学佛的功绩吗？所以一个学佛修养的人，须要头脑冷静一点，多用思考，契悟真理，才不会疑神疑鬼，走错了路头。

观音菩萨是古佛再来，慈悲具足，智慧无量，我们切不好把他当作娘娘或女神看待！就是我现在要讲他的好处，也讲不到百千万分之一，解释问题并没有有解得恰到好处；不过我们今天同在观音堂，听讲观音法门，亦是与观音菩萨大有因缘！应要珍重这个因缘，不要放过机会，对菩萨法门加深认识，对自己修持

加以体验，在佛法中建立坚固不拔的信仰，争取自己前途的光明 才不辜负菩萨普门示现的一片婆心！

(佛历二五一一年讲)

94

六、与学佛妇女有关的问题

我与佛学发生关系已有好多年了，可是为了工作繁忙始终没有深究佛学，这是在个人认为最抱憾的事。所喜年来时与竺摩师父通讯，往往讨论到关于佛教的各种问题，倒颇感兴趣。最近我在大风九十七期中读到谭凯光君写的「史学权威陈寅恪」一文，颇有所感。陈寅恪是许地山死了後，替许氏之位新任港大的史学教授。谭君推翻了胡适之在中国史学界的权威，捧出陈教授为史学权威，以陈教授的精明史学，这头衔或者当之无愧，不在话下；我现在要说的，是那文中引证陈教授的关于佛教与女性的说话。他在「武 与佛教」文中说：「武 以女身而为帝王，开中国政治上未有之创局。如欲证明其特殊地位之合理，决不能於儒家经典中求之，此武周革唐为周，所以不得不假托佛符谶之故也。考佛原始教义本亦轻贱女身，如「大爱道比丘尼经」中列举女人之八十四态，即其例。後来演变渐易初旨，末流至於大乘急进派之经典，其中乃有以女身受托为转轮圣王，成佛教义。此诚所谓非常异义可怪之论也。武 颁行天下以为受命符谶之大云经，即属于大乘急进派之经典，其原本实出於天竺，非支那所伪造也。」此说武则天「从大云经中寻出女权的根据，就大事宣传」，以女身而为帝王；陈教授并以其「史学权威」，根据「近岁敦煌石室发见大云经疏残卷，即当时颁行天下以为受命符谶之原本」，而推翻了王国维跋疏中谓「此疏

95

之成，当与伪经同颁天下」，以为大云经是伪经的谬论，这是陈教授的高明处，因为大云经决不是後世伪造，现存大藏宋藏等藏经中皆有收入，确是印度的原经，但陈教授以为原始佛教只有小乘，没有大乘教义，由此对大云经的内容，认为是「非常异义可怪之论」，这未免有些过当了，因就佛教史的观察，大乘教义的发展虽在小乘教义之後，但大乘教义毕竟是佛教的重要教义，而且也是主要根本的理论，决不能认为是「非常异义可怪之论」。我尝持此义质问竺摩 法师，师亦以为然，且谓「大小乘教法同为佛说，但从史的发展观察，佛教在 印度原有三个时期，即佛初灭後百余年间，为小乘佛教发展时期，七八百年间为大乘佛教发展时期，一千一百余年间为密乘佛教发展时期。为什 小乘教义先发达呢？这因为佛生平的常随众，都是阿难、迦叶等比丘僧，他们生平奉行的是小乘教义，所以小乘教义当时就乘机先发达起来，另一方面，大乘教义因没有菩萨僧来发挥弘扬，就隐晦到几乎沦没了，因此有些人不明教史发展的过程，便只

认定小乘是根本教义，大乘便不是根本教义。这种理论大多流传於「南传佛教」的南方锡兰、缅甸等佛敎国，所谓「大乘非佛说」是。陈教授认为大乘经典加大云经「以女身受托为转轮圣王」的教义为「非常异义可怪之论」，这大概是受了「大乘非佛说」的影响所致吧？其实说女身为转轮圣王那样「提高女权」的经典，不只一部大云经，其他如法华经中的龙女成佛、维摩经中的天女说法、胜经中的胜夫人讲经如狮子吼等等，都是提倡女权，说明男女平等的教义。至於在大爱道比丘尼经说到女身有八十四态，那也决不是故意轻

96

视女性，那只是对当时的环境与机宜，作一种方便的说法，因为当时常侍於佛的都是一班小乘比丘，小乘比丘要了脱生死的初步工夫必须要离欲，所以要说明女性的丑怪而使他们厌离并防止社会的讥嫌而已。如佛准许姨母大爱道等出家後，就说了约法八章（八敬法），其第三章为「比丘比丘尼不得相与并居同止，设相与并居同止者，为不清净所缠，不免死根，坚当自制，闭断欲情，淡然自守」，便可采悉佛呵厌女身的意旨」。竺师讲到这里，想起他不久以前讲解深密经时，也曾讲到關於佛教与女性的问题，但据说这问题不是他自己要提出来讲，是学员们自己在经疏中看到提出来质问的。他当时曾将上文所述的大小乘经典中關於女性的异说向他们略作解释，後来又重述问意，转向太虚大师与弘一律师请益。我看了他们三四方的来往信札，觉得这问题颇饶兴趣，现在要把这些信札摘要转录下来，并略加个己的意思叙迷一下。先录竺师之函如下：

大师慈监：弟子讲解深密，经中述及「佛告尊者善现」句，见圆测疏中设问谓：佛何以不告余三部众及菩萨，唯告比丘众中之善现耶？其对此问题作三种解释。第三解谓比丘具丈夫根性坚利，故唯告比丘不告余众。又谓「女性弱，是故律明为女人说法过五六语，犯波逸提」。按五语即指五阴，六语即指六入。五分律第六卷亦云：「五语者，色无常，受想行识无常；六语者，眼无我，耳鼻舌身心无我」。意谓为女人说法，不得超过阴入外义，以「女性弱」，不能多受，故若为说超阴入义，即犯波逸提罪。是等律义，非特藐视

97

女性，在今日观之，抑亦颇感费解；盖今日文化昌明，知识发达，女作家，女博士，车载斗量，比比皆是，若使彼等信佛，岂有为说阴入等浅义，彼等亦不能领解之理耶？况今日中国，不少女佛学家，岂彼辈连阴入之义亦未能解耶？彼既能解，且能深究上乘，讲解大法，则佛说律义，云何可通？又佛说金刚、法

华等诸大乘经中，皆有比丘尼等四众在座听讲，律既明女性 钝难解阴入粗义，经何以容彼在座为解大乘深法？经律同为佛说，而相差如是？……除非律非佛说，则无可辩，否则，……今日各种法师说大乘经皆有大众在座，且有专为女众说者，岂非皆得波逸提罪乎？今人有主律部有重新估价之必要，而反对者则仍持坚守绳墨，孰是孰非，从未得决？……（下略）

竺摩法师曾将上函之意分询太虚大师与弘一律师。他的意思以为这问题是很普通的，差不多稍微看过经典的人都曾发见到，而且也是一般学佛者需要了解的，故他把问词略加演译，希望能得较详细的解答。太虚大师最初的答覆是这样：

竺摩慧鉴：以深密佛告善现，因论生论，展转谈及不为女人说过五六语等律文。佛於声闻乘专为比丘，初步即超欲界，故经律呵厌女，令女自厌，其处非一；大乘则胜 月上等全与此。深密之告善现，乃以具深解至义，绝不须牵及此问题。我对女佛教徒，只劝在家学胜 等，不令依声闻律出家，亦因不契时

98

机，於法於人两无益也。

妇女应多学佛，但切勿出家为尼……。太虚复

在这函中说明小乘经律中呵厌女性，安全是一种为声闻比丘的离欲方便；在胜 经，月上经等大乘经典中，都是赞扬学佛妇女，提高女权，并没有丝毫轻贱女性，这与陈教授所引的那部大方等大云经中佛说天女「舍是天形，即以女身当王国土，得转轮圣王所统领处四分之一」的教义，性质都是相等的。至於大师劝今日学佛的妇女，应多学胜 等在家菩萨，不必出家为尼，这亦是就今日佛教内部的环境与机宜而说的，不但他这样提倡，就是素来不问教事只顾念佛的印光大师亦如是提倡。在印老的文钞中，好多处都说到今日学佛的妇女，只宜在家学佛，不宜出家学佛。话虽如此说，但那少数已经真为佛教而出家的尼众，骤 此语，或者会起反感。所以竺师的学生们当时就联名写信质问太虚大师，其大意如下：

（上略）我们因看了深经密疏中的「女性根性劣钝」，及「不可对女性说法过五六语」等解释，觉得不平等，而且不合逻辑，就向竺法师问过，他虽曾对我们约略的解释，但他後来又说：「待我再写信去请教太虚大师和弘一律师吧」。

99

（上略）现在看了大师的信，重要点好像在劝女性「切勿出家为尼」，难道女性出了家就於佛教有碍吗？难道一个有著相当的学问，相当的年龄，对佛理有著相当的认识和信仰的女性，她出了家，就不能持戒，不能宏法利生行菩萨道吗？如果是能的话，而且在事实上也是的确可能的，那大师叫现在学佛的妇女「切勿出家为尼」，这话是怎样讲呢？倘若说这话的意思，是因目前佛教内部的教制不良，环境不良，容易被熏染，被同化；或如来函所指的「不契时机於法於人两无益也」，这是我们相信的，但不宜只劝妇女「切勿出家为尼」，应该也一样地劝男众「切勿出家为僧」，因为教内制度不良，环境不良，今日出家的僧尼，是受看同样的命运，如何偏劝尼众不必出家，而把「於法於人两无益也」的罪过都归在尼众的身上呢？男众出了家的，没有具足道德学问，还不是同样的只是污辱佛教吗？大师！我们年纪轻，见识少，没有参访过各方名山大川的高僧，但在广东这地方，一般应赴的僧众，我们也见惯了，想多找几个吃素的也都很难，何况其他？至於外省的出家僧人，我们虽然没有去见过，但我们也见惯很多来到广东化缘的，他们在社会走投无路，往往转向无力的尼众，索取财物，这又是什情形呢？大师！我们说这些话都是事实，不是想挖苦人家，我们只是想来想去，想出不许女性出家的理由来！况且佛理是绝对平等的真理，处处说普度众生，处处说慈悲普爱，有情无情尚且等观，怎只许男子出家，而不许女子出家呢？照历史上因袭的传说，说当时佛的姨母大爱道出家，佛即老泪横流，大概是说我教准许女众出家，正法要减少五百年

100

（？），真不懂这是甚意思？若说女人出家会污辱佛教，那、男众出家还不是一样会污辱佛教吗？盖污辱不污辱，只可在发心志愿的坚固正当与否来断定，岂可在男女形相上来判别？无疑的，说这话，我想多少也受一点社会「重男轻女」的因袭的传统的观念所致？至於佛在小乘律中呵厌女性，令小乘比丘一出家即超「欲界」，反过来说，应该也同样地来呵厌男性才对，因为同是一具父母所生的藏垢纳污的遗体呀！况佛在世时，也有许多比丘尼修行得果，正可用事实来证明女性出家并不示弱於男性，何况二十世纪的今日，男子干得来的事，女子也可以干得的，那男子可以出家，女子就不可以出家的道理更难成立了……。

大师！你既是一位当今的大德，学博三藏，德溥万众，……若是这样，佛法又那里称得上平等；……所以我们用百千万分的挚诚，敬请你老人家慈悲把不许女子出家的道理给我们详细的开示！……（下略）

本来大小乘经中关于女性的说法全然异趣，上文已说得很明白了。现在她们是把问题转移到「不许女性出家为尼」上来。其实，太虚大师（印光大师亦在内）只是根据目前佛教内情的观察，劝妇女只宜在家学佛，并不是不许出家，现在他们将「劝示」改为「不许」，所以就费了许多唇舌，因此太虚大师的答覆是

这样：

101

（上略）……来信是完全不信，而只凭我见争论。要知如转变的空性是平等的，转变业果行相齐是平等的，业报的当相，人是人，畜是畜，男是男，女是女，凡是凡，圣是圣，如何妄执平等！此可妄执平等，恶染也不用除，善净也不应修，还要甚佛法？佛制不平等的尼戒却是改革业报使能平等的方便，尼便是从受佛制不平等的尼戒而成的。尔等空慕平等……又如何能从佛的不平等方便以达到业报转胜的真平等呢？佛说女子为尼减损佛教是这世界共业报中的真确事实，就现存世上的佛教现状：西藏、缅甸、锡兰、暹罗无尼，佛教较纯盛，汉地有尼佛教衰乱，广东多尼佛教尤颓败，在家信女多菩萨，尼最胜不过自了果。尔等如有菩萨心，如尊信佛语，如护惜佛教，应学在家菩萨……（下略）

上面算是太虚大师对於这问题的解答，大意如此。现在再说到弘一律师的答覆。律师的信是用蝇头小楷写的，把佛制此戒的原意，及犯相，开缘等细心的说明，兹抄录如下：

竺摩法师慧鉴：来函读悉。对所询问题义，兹综合律文，及南山灵芝钞疏记义，列表如下：??

102

真谛三藏之三种解释中，第三解谓：「女性弱，是故律云云。」此与律文不同。是戒缘起，因与女耳语说法，发生嫌疑而制，决未云弱二字也。

说法贵观机，不可拘泥。为女众说法时，可以不用第三解，於前二解中，择其契机者用之可耳。大小乘佛典中，虽有似轻女性之说，此乃佛指其时印度之女性而言。现代之女众不应於此介怀。

又佛之所以出此等语者，实於大慈悲心，以诫诲勸励，冀其改过迁善，决

103

无丝毫轻贱之心也。

大小乘佛典中，记述女人之胜行圣迹甚多，如证初二三四果，发无上道心，乃至法华龙女成佛，华严善

财所参善知识中亦有示现女身者。惟冀仁者暇时，遍采大藏经中，此等事迹，汇辑一编，以被当代上流女众之机。则阅者必生大欢喜心，欣欣向荣，宁复轻生疑谤乎！

佛典中，常有互相歧异之处，人每疑其佛意，何以自相矛盾。宁知此乃各被一机，不须合会，无足疑也。

弘一谨覆。

读了此函，便知「与女说法过五大语」所以犯「波逸提」者，是因说法者不善观机，作「不请而说」的「强授」，使对方不能接受，反而起了轻法慢法之心；或使他人萌讥嫌心，所以加以制止；「若女请问者」，便可「应答广说」，「不限多少」言语俱可说的：这样，对于前函问词，就可说完全解答了。律师为要人明了男女在佛法中平等之理，还说在「大小乘佛典中记述女人之胜行圣迹甚多」，并希望竺摩法师能搜集成编，以被上述之机。可惜竺师近来法务甚忙，未暇及此；笔者在此倒极希望法门中有人出来做此工作，则不特学佛妇女「生大欢喜，欣欣向荣」，就是律师们，我想也是永远在那里微笑！

（此文曾刊於无尽灯第一卷第三期。为林心曙居士所记，居士时客澳门，曾任中国青年党中央委员）。

104

七、学佛母女之间的问题

林心荣来函述问：家母现在每天做晚课的内容，都是念八十八佛及大悲咒，对吗？够吗？她知道自己本身的孽障太重，以为自己不会有机会生西方极乐世界的？她时常要我跟她一同做佛门的信徒，并且叫我牢记一句话，就是「莫待老来方学道，孤坟多是少年人」。因为我时常会问她：为甚去礼佛或听经的佛教徒多是上了年纪的妇人呢？其中有极多好像受了刺激或失意后才去信佛的，希望使自己的心灵有所寄托，是吗？为甚年青的一代很少信佛呢？这些问题老是盘旋在我的脑里不能解决，它阻碍我的信仰力量很大，因我的年龄还很轻，既不是上了年纪的人，又不曾受甚重大的刺激，应该是属于年青不信佛的一代，那，我可以不需要信佛吗？

据来信所述，里面包括了六个问题：一、仅念八十八佛及大悲咒够吗？二、孽障重的人是不是没有机会生净土？三、妈妈为何常常劝我学佛？四、为何信佛的教徒，多是上了年纪的妇女？五、是不是受了某种刺激或失意後，为了使心灵有所寄托，才需要信佛？六、这一代的青年，是否属于不信佛的一代？

答一：学佛行重於解，因佛的知解都由精勤修持的实践中得来的，也是证验的结果。在家佛徒，能在家庭每天做晚课念八十八佛及大悲咒，已算难得。学佛的行持，贵在要约、要专、要诚、要不贵贪多。如

及持咒，亦可获得真实受用：因礼念八十八佛是最能忏罪获福的；持大悲咒则可随愿所求，即生皆得成就，条件是自己要诚敬，要信而不疑，要不作恶事，否则不易很快见效。在礼诵之暇，要多听经研教，增广自己的理解，来扶植自己的行持，亦是很需要的。

答二：业障，每个人都是有的。自己以为孽障重，不会有机会生到佛的净土。这念头是错误的，也是修净土行的大忌，因自己犹豫未有决心，如何可以达成修持的目的，机会不是死板固定的，是靠自己找出来的。能念佛与持咒，这就是已遇到了机会，何可自暴自弃。心即是佛，佛即是心。心求生净土，则缘熟净土便会现前。自力的加强，佛力的护持，虽有重业，亦可消除。重业如千斤大石，抛在水中，必然沉没；自力与佛力如一只大船，大石放在船上，就可获保障，安然渡过。所以学佛最主要的，是「不怕念起，只怕觉迟」；如果是自己觉悟，专诚修持，过去虽起种种恶念，犯了重罪，都可以靠忏悔的自新而得救度。

答三：妈妈时常劝你跟她一同信仰佛教，是妈妈对你的婆心和慈爱。每一个父母对子女必多慈爱的：由於慈爱，就婆心切切，要她学好。妈妈的年龄比你大，人生的知识经验比你丰富。她对于佛法有理解，有认识，知道它对于人生是一种有益的学问，所以为爱护你，就叫你跟她一同信仰；你如果是体谅母爱，应该接受她的好意，做个在家的佛弟子，对于你的生活，习惯、环境、读书、教书、做事，都是有益而没有甚妨碍的。用诚心来接受佛法，对三宝保

持相当的敬意，提高自己的人生警觉，不必呆滞在宗教的教条仪式之下，那你的学佛，一定是很自然的，应该不会有甚 阻碍吧。

答四：现时信佛的人，以上了年纪的妇女为多，这是因为妇女比较清闲，男子的家庭责任比妇女重而且多，没有时间跑到佛堂里来。老年的妇女比青年的更多，是因为青年妇女，还要为家庭子女忙碌，到了老年，儿子娶了媳妇，女儿出了阁，向平之愿已了，除了抱抱孙儿，落得清闲，佛堂就成了她的理想的俱乐部。再回想到她一生几十年的是是非非，人事沧桑，如过眼云烟，瞬息已逝，为了找个究竟安乐的所在，也是跑入佛堂的自然现象，毫不足怪。

答五：学佛真正的动机，是理解佛学的高深，佛陀的伟大，由至诚的敬信，而发起胜心，自觉化他，然後达成学佛的任务与目的。环境刺激过度、家庭变故、商业不景、政坛失意、情场失恋、赌场失败等等，然後才逃入佛门，这是逆境的违缘助成，本来就不大正常的，但世人多半是从这种逆境申转来学佛的，很

少能在富贵荣华的顺境里，以智制情，不逐色声，汨没物欲，像释迦牟尼佛那样年轻，摆脱富贵情欲，毅然出家学道，可说是百千万亿中难得一个的。不过由逆境遇上宗教路线的人，也并非就不好，或无价值，他在逆境当前，不去自杀，还能有勇气投入佛门，知道佛法可能解救他的苦难，或能绝处逢生，也算不易了！如果又能凭佛法的熏陶，知道佛陀舍己为人的精神，改变他的人生观，不消极，转为积极，在佛法中重做新人，亦是一桩极为可喜的事，因为佛救了他！

107

答六：过去的青年不知道信佛，给老年人抢先，这是佛教徒在宣传的工作上未曾搞得好的，只劝人走向「山林佛教」的离世静修，没有发展「都市佛教」救世的精神，深入社会，为群众服务。如果从为社会服务这方面展开工作，那佛教就需要大批的青年来信仰，来负起大时代给予青年的使命，来发挥时代精神，来发扬佛陀精神！佛陀当年和他的王族子弟阿难、难陀、罗侯罗等一大批人，都是极年青出家学道的。而年青的耶舍和他的五十多个青年朋友，还是佛教集团里最早也最年青的在家信众，他们也是最早向各处传布佛法的宣传家。所以这一代的青年，是否属于不信佛的？那是宣传在人，权操自己！自己能追求真理，皈依真理，负起传播真理的天职，那下一代的青年，不怕他不朝向佛教的真理靠拢，不然，往后的青年，就恐无法与佛法接近，难得有机缘信佛了！

108

八、关于鬼的有无问题

一九五六年春在庇能菩提学校讲

近几天来，有两个朋友告诉我：晚上时常听到鬼哭。於是来问我：鬼这东西到底有没有？我先问他：你们到底见过鬼没有？他俩都答没有见过鬼。於是我说：这问题有点难解决了！如果我说有鬼，鬼是花面的，或獠牙的等等，你们却没有见过，说了还是等於没说；若说没有鬼，你们又明明听到鬼哭。这怎么办呢？还是不要说好，留给你们自己慢慢去证实吧，如果现在听到鬼哭，将来真的见鬼，那就比起我来替你们解决这鬼的问题较有意思了。

过了几天，恰巧株巴辖有些同学寄问题来，又是关于「鬼到底是有是无」？「何以要拜鬼神」？「拜菩萨能求财得财，求子得子，拜鬼神为何不能呢」？这一连串的问题都是有关鬼的，所以我现在来讲这个问题，不得不鬼话连篇了。随园诗话说：「谈狐说鬼寻常事，豆棚瓜架语如丝」，读者姑且一看吧

。鬼这东西到底有没有？若照佛教的道理说，是肯定的。因佛说世间众生有「六道轮回」。六道就是天、人、阿修罗、地狱、鬼、畜生。鬼，就是六道中的一道，如果说没有鬼，等於自己把自己的立场推翻了。不过佛教里说的鬼，与普通人说的「人死变鬼」的意义不同；佛教说人死不是即变为鬼，是转生之

109

後或者要做鬼、做天、做畜生等不定，不是说人死了统统都要做鬼的。因佛教把有情识的生命，分成本有的生命，死有的生命，中有的生命，生有的生命四个阶段。本有、是指现有身体存在的生命个体；死有、是指临死那一刹那的生命；中有、是指即死未转生的中间阶段的生命；生有、是指中有（亦叫中阴身）转世投生时那一刹那的生命。佛教就从这「四有阶段」，说明我们的生命是轮回不断、循环流转、生死不停的；必须要跳出这轮回不息的圈子，才是另一个新的生命的开始，也就是把生命尽量拓展、提高、增胜，至於成佛，永不退转。现在所谈的有关有鬼没有鬼的问题，就是在四有之间的中有。佛教说人死之後而为中有身，不叫灵魂，也不叫鬼，是第八阿赖耶识的识神。形长尺许，飘荡空中，寿命短则一七日，长则七七曰，就要转生。转生鬼道才叫做鬼，若转生他道??人、天等道，那就不叫做鬼了。所以人死不一定为鬼，而另外一个鬼道是有的，不能因为自己没有见过鬼，就否认了 的存在。

佛眼观察一切，明察秋毫，不如吾人隔纸即不见物。佛说世界无数，众生无尽，种类各各不同，故有鬼类众生而成一鬼的世界，事极平常，本无足异；不过我们没有见过鬼，终是疑神疑鬼，怀著鬼胎，又不肯相信。这也是没有法子的，纵使再出多几个能捉鬼的锺馗，把鬼捉来，我们看不见，仍是没用的。那 ，到底怎 能使人相信有鬼呢？最好还是引用因明学中三量的逻辑来证明。三量的第一是「现量」，是指亲见的东西，如眼见红色知其为红，见白色知其为白，但鬼我们看不到，现量用不著了。那 就要用第二「比量」吧，如隔岸

110

有烟，比知有火。隔墙有角，比知有牛，这叫做比量，由於类推而知；但鬼既无形相比。比量对於鬼，也失却作用了。剩下来的，只有第三「圣教量」，即凭圣者??佛所经验到的所说的语言来证明，知道鬼这东西一定是有的。因佛为圣者，决无妄语骗人，要是妄语骗人，就不成为佛了，佛自己早已声明过了的。所以佛的圣教量??圣智亲见而说的话，是一定可以相信的。譬如科学家说地球自转一周即一昼夜，绕太阳一周即成一年，但我们坐飞机在高空，也不见地有转动之相，而科学家的信徒，虽然自己没有见过地球旋转，终是相信地球是转动不停的。科学徒相信科学家的话，即等於佛教徒相信佛的圣教量一样。何况科学家还只凭推比而知的比量智慧来推测事物，我们就可以相信，佛乃自己亲证宇宙各种事物真相的圣

者，而说有六道轮回的鬼道，我们反不能相信吗？中国隋朝有照妖宝镜，可照得鬼怪妖神无所遁形，使人不能不信有鬼有妖。假如一百年後，科学进步，能发明一种比显微镜更微的镜，能照见无形之物，那鬼的存在，不但不成问题，或者亦能与之交际往来，不以为怪。好像最近曾有科学家说，在已有人欲向月球内定购地皮，将来预备与那看不见的月球中人共同生活，甚至说现在如不预定地皮，五十年後月球内势无虚位，那时想买地皮也必有向隅之叹了，其实呢，许多我们眼睛看不到的东西，事实上还是有的。对于为人看不到鬼呢？佛经也有说明，因有人三重障：烦恼障、业障、报障，尤其是被这果报的身体所障住，隔一张纸就看不到对方的东西，对那神出鬼没的神鬼，自然亦无力量可以看到了。

111

不过佛教虽说有鬼，但说鬼的地位低劣於人，鬼的境界更苦於人。所谓饿鬼，走起路来声如破车，口中常出火焰，自焚身体，苦不可言。故人实在不必怕鬼，也不必拜鬼。那，眼见许多自命佛徒的人，为何也在拜鬼拜神呢？这是他们自己不解佛理，神佛不分，糊里糊涂地乱拜一阵，那里算是纯真的佛教徒！或者佛典里亦有提到拜神的字眼，那只是一种礼貌上的事，大家客客气气，因从礼貌可以发生好感，眼见世人，每因无礼，失却感情，鬼类何独不然。正是俗语说的「好像鬼门关相见，特别亲昵」好比我们见到朋友师长等等，都不免打躬作揖见个礼，亦是很平常的，因鬼类里面那些饿鬼之流固然是无福德的苦鬼，但亦有有福德的鬼，由鬼而神的，亦值得人们在礼貌上向之表示敬意：如敬妈祖，以其江海救生，多积善功；敬关岳，以其崇尚忠义，为国捐躯；敬曹娥，以其事父孝顺，至性格天。儒书谓：「敬神如神在」，也是这个意思。不过这只是礼貌上的事，如「敬人者人？之，爱人者人？之」的意思，如果以事鬼拜神，为信仰的依归，那就大错特错了！因为即使是有福德的正神，甚至是天是帝，依神道的理论事实来看，们都未跳出六道轮回的圈子，自己尚有堕坑落堑之虑，那里能做得他人的究竟皈依处呢！

那，拜鬼拜神与拜佛，不是有不同了吗？自然是不同，因佛的智德圆满，人格高尚，精神伟大，是对人类历史文化极有贡献的圣人，就是孔子也要礼敬他。如仲尼篇云：「太宰问孔子曰：夫子圣者欤？孔子曰：某勿敢。又问曰：三皇五帝圣者欤？孔子又不答。大宰骇然曰：然则谁为圣者？孔子动容而言

112

曰：西方有大圣人，不治而不乱，不行而自化，不言而自信，荡荡乎民无能名焉」。这大圣人就是指佛，所以佛是值得吾人礼敬的。若是为拜鬼神，迷信利禄，妄作希求，自然与拜佛异趣了。

但是佛经中如药师经，普门品等亦说到「求财得财，求子得子，求长寿得长寿」的话，这与拜鬼神贪求利禄又有什不同呢？求佛菩萨得财得子得寿，那只是一种权宜的言教，方便的助缘而已。佛法有根本教

与方便教，修出世法 无相无我，无愿无求，是根本的教义；说人天善法，随顺世俗众生所好，求什 得什 ，这是方便的引导。同时真能求什 得什 ，亦唯佛菩萨有此助力，一切鬼神实无此种力量。百缘经说佛在印度 野苑中说法，时摩竭陀国有一相 辅年老无子，至

113

箭射之不入其体，反伤自身。怪而询之，乃知其故。王就向相 辅为他代求出家，遂至悟道证果。在这故事的寓意中启示我们的是：第一、鬼神没有力量能使 你所求皆遂，即天帝亦有难色；第二、须要自己修功积善，佛菩萨方能给予你 所求的助缘；第三、还须他人与你有父子的缘分，不然还是没有办法的。这好比两架电话机，中间有了接线的人，就可与对方谈话，发生感应的作用；但须要你自己与对方相认识，或者有甚深的交谊，人家替你搭上线，才可发生互相 谈话的感召，不然，纵使有人替你搭上了线，你与对方不认识，无交谊，也就 通不起话来，更谈不到发生交感的作用了。佛菩萨助人的求愿，也好像拉线人一样，如果求愿的人自己没有修功积善，及其他应具的条件，那 即使佛菩萨 想助成你，也不容易了。佛菩萨有大威德神力，自己没有善法根底，欲求所愿，尚觉甚难，何况拜神拜鬼而妄冀利禄哩！

114

九、佛、菩萨、罗汉的名义问题

一、何谓佛？

佛，亦叫佛陀，义译「觉者」，近似中国所称的圣人。者乃代表人，不云 人而云者，以者为代名词，代表人，亦可代表人以外的一切众生，盖佛教谓一 切众生皆可成佛，不独释迦佛一人才可成佛，此佛教所以与其他神教异趣，其 他神教之神，唯一无二，信其教者尽其量可做神徒，不能与神相等；而佛教徒 则谓众生佛性平等，有佛性的都可成佛。

觉者的觉有二义：一觉察义，如人觉察有贼，时时提防，即不被贼所暗算 而遭失窃。佛称为觉，即时时觉察心有烦恼，将要侵害心中的智德宝库，时时 提防烦恼恶贼，不受损失，长养智德。凡夫无此觉察工夫，常被烦恼所恼，恶 心时时现起，丧失所有智慧功德，沉迷不觉，故长沦生死，受诸苦恼。昔王阳 明谓「山中贼易治，心中贼难防」，即谓烦恼贼不易觉察，和不易根除的意思 。

二，觉悟义，悟即开悟，如人梦醒，不再入迷，以梦中所见的一切景象， 明明历历，认以为真，你说是妄，他必不信，乃至醒来，才知是妄，恍然有悟 了。佛的觉悟，亦是如此：佛觉悟後，观见尘世，虚幻

不实，而世人皆在梦中，大作其梦，说他作梦，他必不信，迷之既深，执为真实，爱之不舍，争夺无

115

已，造诸恶业，自食其苦。殊不知人生都如梦境，可惜无佛之智慧，觉悟照察，堕在其中，不能自拔。此佛所以动其慈悲救世的心肠，奔走呼号，希望一切众生，都能觉悟成佛。

二、佛有几多？

佛有很多，十方三世，都有诸佛。过去世有已成之佛；如阿弥陀佛，未来世有当成之佛，如弥勒佛，以及我们学佛，将来都可成佛；现在有现成之佛，如释迦牟尼佛，为今世佛教的教主，二千五百年前诞生在印度迦罗卫国，为净饭王的太子。后来觉世虚幻不实，人生多苦，乃出家修道，断惑证真，达成佛果涅槃，以真理为最高的皈依，以智慧为究竟的寿命。

三、释迦牟尼作何解说？

释迦是族姓，佛为释迦族的后裔。义为「能仁」，表佛心仁慈，有济世利人的功德。佛自己姓瞿昙，新译乔答摩。昔有梵志名瞿昙，为佛父净饭王六代之祖，故佛亦以瞿昙为姓，当时印度的异教徒，皆呼瞿昙，以代佛称。牟尼是名，义为「寂默」，或「寂默贤人」，以表佛有自利的功德，由于修养功深，寂灭一切惑染，成就一切智德，遂得成圣。所以释迦牟尼是姓名合称，也包涵了佛心平等，自利利他的意义。

116

四、佛为何舍俗出家？

佛在家时名叫悉达多太子，义为「一切义成」。他舍俗出家，可有三个原因：一、游观郊外，见农夫躬耕，犁死虫类，鸟来啄食，对于动物界的弱肉强食，互相残杀，动了恻隐之心，要去寻求真理以解救众生的痛苦。二、游观四门，看见人生有生老病死苦，觉知富贵繁华，亦难避免，要设法找寻解脱的法子。三、察知社会，有婆罗门、刹帝利、吠舍、首陀罗的四姓阶级，极不平等，心有不甘。为寻求平等真理，

解除人民的疾苦，故牺牲王位，毅然出家。

五、佛得何法解决痛苦？

佛在菩提树下证道，见到诸法的真理，才知人生痛苦的来由，及其解决的办法：一、鸟兽相残之苦，由於众生界中，过去互造杀业之因，今生招此互相残杀之果，解决的办法，是随时忏旧业，不再造新殃，因为因果之理，极为细微，若要不受报，除非不造因。二、人生有生老病死，亦是宿因招感的业果，唯有今世修学圣道，消除烦恼，铲除业根，才得解脱。三、觉知一切众生佛性平等，皆可成佛。现世的贫富智慧悬殊，由於宿生的修善与不修善，乃得此事相上的差别之报，非是理性有所不同。体知众生理性是平等的，故不辞辛劳，奔走呼号，打破了印度千百年来的四姓阶级不平等的社会制度，使许多被压迫的苦难众生，皆获平等自由的快乐。

六、阿弥陀佛和释迦牟尼佛的异同？

两位都已成佛是相同，所谓「佛佛道同」；但阿弥陀是过去的佛，释迦牟尼是现在的佛。又前者是极乐世界的教主，後者是娑婆世界的教主。前者住的是净土，後者住的是秽土。各佛愿力不同一要在净土度生，一要在秽土化众，所以有此差别，非佛道有所不同也。

七、阿弥陀佛如何解释？

梵语阿弥陀，译为无量寿，亦作无量光。弥陀经云：彼佛寿命无量。彼佛光明无量照十方国，无所障碍。以及彼佛的人民，声闻弟子，功德庄严等等，都是无量无边，所以名为阿弥陀，而以无量寿和无量光为正义。

八、阿弥陀佛住在何方？

阿弥陀佛住在西方，叫作极乐世界。极乐世界的佛和众生，但受诸乐，无有众苦，是阿弥陀佛因地未成佛时，曾发四十八愿，修习佛道而感成的净报。

九、药师佛作何解释？

药师佛具名「消灾延寿药师佛」，亦名「药师琉璃光如来」。「药师」和「琉璃光」，都是这佛在因地

中发十二大愿而感成的。药师经说：彼佛愿成佛时，若诸有情，众病逼切，无救无归，无医无药，无亲无家，贫穷多苦，闻其

118

名号，众病悉除，身心安乐，乃至成佛。所以得名药师。又说：彼佛愿成佛时，身如琉璃，内外明彻，净无瑕秽，光明广大，功德巍巍，身善安住，焰网庄严，过於日月」。所以得名琉璃光。

十、在药师佛上何以要冠「消灾延寿」四字？

这两种原因：一以众生喜欢消灾延寿，而这佛已有愿为医为药，救济众生疾苦，故众生喜於佛上加念消灾延寿，成为习惯。二以释迦牟尼佛为此世界教主，其所说法有两部份，一为度亡往生法，付托於西方的阿弥陀佛，一为消灾延寿法，付托东方的药师佛。故以念药师佛为消灾延寿的法门。

十一、药师佛住在何处？

住在东方的琉璃世界。照药师经说：彼佛国土名净琉璃，一向清静，无男女相，亦无恶趣及诸苦事。琉璃为地，金绳界道，城阙宫阁，轩窗罗网，都是七宝所成。这也是由此佛因中发愿所感成的。

十二、菩萨是否指偶像而说？

菩萨非指偶像，偶像非真菩萨，不过是借用来代表菩萨的模样，藉以纪念他的智慧和功德而已。菩萨梵语「菩提萨」，译义为「觉有情」，即觉悟的众生，有先觉觉後觉的意思。亦云「摩诃萨」，义为「大有情」，或「大心

119

众生」，即大彻大悟的圣者。摄大乘论云：「有智有能，是名菩萨」。菩萨能发大菩提心，有「上求佛道」和「下化有情」的志愿，亦是他为自利利人的两大目标，而成为他终身服务人群社会的工作纲领。因此菩萨是一个伟大工作者的代名词，不是指泥塑木雕的偶像。

十三、甚 叫罗汉？

梵语罗汉，此译三义：一是杀贼，贼喻烦恼，能盗心德。证得罗汉地位，三界之内的烦恼都已断尽，所以得名。二是无生，人有烦恼，所以有生，有生则有死。死了又生，生了又死，死死生生，沉沦六道，痛苦无穷。今罗汉既断烦恼，便不像凡夫，再受生死之苦，所以得名无生。三是应供，即烦恼已断，功德已具，成为出世圣者，应受人天供养。但罗汉在修行证道的工夫浅深，程度不同，分成初果、二果、三果、四果。今称罗汉，不带数目，则专指四果罗汉而言。

十四、罗汉与菩萨有何不同？

罗汉亦叫声闻，是听佛说四谛法的音声而悟道的。普通学佛的人，呼罗汉为小果声闻，称菩萨为大心菩萨，其差别在乎心愿胜劣，遂分大小。罗汉听了佛法，觉得人世苦空无常无我，就发出离之心，希望自己离苦得乐，获得解脱；菩萨听了佛法，虽也同样有离苦之心，但他所领悟的程度比罗汉来得深，知

120

道人世虽是苦空无常无我，但这是幻相，而必有它不苦空不无常的真理存在，他为追求这真理的实践，不惜在这苦空无常的浮世幻相中，自己努力修善进德，也教人努力修善进德，希望以大众的善业之力，改造这苦空无常的现世界，成为常乐我净的快乐世界。为欲达此目标，他和光同尘，舍己为人，广建净业，福利众生。这就是菩萨和罗汉的心境、智慧、眼光、看法的不同，在同一的佛教真理，产生出不同的作法，和不同的精神。後世的人，把佛教分成大乘精神和小乘精神的界线，其故在此，即罗汉为小乘，重在利己。

十五、菩萨最著名的有几多？

菩萨著名的很多，在中国最著名的，有观音、地藏、文殊、普贤四大菩萨，在普陀、九华，五台，峨眉的四大名山，各占一席，成为他们著名的摄化众生的道场。

121

十、学佛与吃素的问题

一、致星报日报编者函

社会服务编者先生：

每读贵栏为读者解答自身、家庭、社会各种问题，深佩先生宏才博识，见解超群，其可称为一位「社会学」的博士！

贵栏十八日有解答「信奉佛教的人，一定要吃素吗」的问题，意思是信佛的人不一定个个都要吃素，如中国的出家人吃素，泰国的出家人是吃荤的，青海的喇嘛也是吃荤的，说得对！不过文中承引及我与泰国僧伽教育部长的谈话，他反问我「华人和尚要吃素，出自何经何典」，就没有下文，意有未完，恕我要在此补充几句，使读者或能对此问题有个比较明晰的观念。

佛陀诫人戒杀吃素的话，在各种佛经中说得很多。如涅槃经、楞伽经遮肉食品，梵网经、瑜伽戒本等皆强调佛教徒要戒杀护生，其意一在吃素爱护物命，可养成慈悲之心，同於儒家的「天地之大德曰生，生者皆不欲其死」，要人扩充此一仁爱心，众生界才有真正和乐的日子。二在素食卫生，脏俯清洁，少疾病；肉食者不但不卫生，且荤腥臭秽，诸天善神即避，每为邪恶者所乘而丧生。但泰僧依据小乘戒律，根据当时印度处热带之地，生草稀少，素食不易，佛

122

亦准许徒众吃「三净肉」（不见杀、不闻杀、不为我杀），意即「不得已时不妨吃荤」，不是为贪滋味而食；今世无此情形，蔬菜充满街市随时可以买到，则应要吃素。但此多为出家僧说，皈依三宝的在家居士不在此限。拙作「南游寄语」一书中四十三页，记载与泰僧部长的对话，略有论及，读者可以查看。

又谓蔡元培先生皈依我佛，拟欲吃素，因友人谓「植物亦有生命，亦有知觉」，遂不吃素。此在佛教中亦有分别，即植物与动物的生命有异，植物只有活泼的「生机」，没有血肉的「生命」，故不妨吃；但在「生机活泼」的情形看来，植物似有生命，伤害之亦违仁心，故佛律有「不准比丘无故芟草」的条文。当时且有「草系比丘」的有趣故事流传民间，即百强盗抢了行脚僧的行李，知僧守戒，仅用草头缚住僧脚，僧就不走，走恐断草，伤害慈心。如果大家都能扩充仁爱之心，世界人类便可织成和乐共鸣的交响曲。顺祝笔健！

竺摩合十

二、编者覆函

竺摩会长上人：

承惠德音，无任感佩！仰见佛光，无微不至。巨著「南游寄语」，曾经拜读（似乎在报上），只恨记忆

力弱，更愧不通内典，以是未能将法师原旨详细叙明，断章取义，深惭孟浪，我佛慈悲，敬祈鉴亮。

123

按舍下所藏大作，原有几种，而「南游寄语」，独赋阙如，邺架有存，敢乞惠赐。又其他近著，亦望寄赠，不胜合十企祷之至！

124

一一、读无尽灯第三期的疑问

一、太平绅士岑会朝来函

鄙人与竺摩法师，虽闻其名，但识荆无缘！

兹读灯刊第一篇第十一行，「以及联络教友情谊」，此络字今人用之者甚多，未卜此络字与彼睦字何者尤为得宜？前络字似得勉强而言之，後睦字正心诚意而联睦也。愿高明为之指正！

第二篇「由於文字之宣传，方知教育之可贵」，所见甚然！「非个人之佛教，佛教徒全体之佛教也」，若非胸怀若谷，难以舍己救人。然佛理之学，多是精神文明，今人之衣食住行，又为物质文明之所包围，与唐朝之升平世界所不同。

第十九页述及佛之有五戒，儒之有五伦，但不偷盗义也。下期应宜补充之！使读者一目了然，五戒者实际名词也，五伦者抽象名词也。

二、编者覆函

答者按：岑会朝居士之文，由星洲王仲厚居士转来。王居士谓：岑居士为侨居马六甲之太平绅士。其夫人早为本刊之长期读者。承其关怀本刊文字，有所商讨，至以为感。

125

仲厚居士即转岑公会朝渊察：予於会朝居士亦久慕其名，缘慳一面，彼此同感。承对第三期灯刊提出疑问检讨，藉资教益，用意至善。兹不揣冒渎，略陈管见，以就教於有道：

一、第一篇拙文有「联络感情，发挥团结力量」句，岑居士以为「联络宜用联睦」之「睦」较「络」为诚挚，而以「络」为勉强。按通常习惯多用「联络感情」，但「联睦感情」或亦有人引用，惟少见之耳。予意普通交友，或可分联络为第一步工作，联睦为第二步工作。如此分法，虽甚勉强，要亦可通，因络字从各从系，即将各不同之物，用系连系起来。睦之留用，多为亲睦，和睦或敦睦。由於联络而後才有亲而和、或和而敦。故通常用络则冠以联，用睦则冠以敦，或冠以亲，冠以和。臆先联络而後联睦，若未能联络，实不易亲睦。如今日之佛教徒，散沙一般，未能联络，实谈不上亲睦也。予为文，每多粗心大意，不及咬文嚼字之精细工夫，有以致之。承为提省，极以为感。

二、第二篇提到「由於文字之宣传，方知教育之可贵」，岑公认为「所见甚然」，其亦智者所见略同。然其谓「佛理之学」，多是精神文明；今人之衣食住行，又为物质文明之所包围，与唐朝之升平世界所不同。似谓佛理多为精神文明，在今日人类为衣食住行所包围之物质文明世界中，已不甚合宜？或不甚需要？故现疑惧忧虑之象。今试一言之：今日既非盛唐时代之升平盛世，人多幌耀於物质文明，淳源浇簿，道义沦胥，此其所以更需要精神文明之激扬，正所谓「众生无病，佛不说法」。故居今之世，提倡精神文明，实亦为时势

126

所需要。况人类之文化或文明，乃人类之思想与生活之表徵或记载。其趋於思想学术之发展，即属於精神文明；趋於衣食住行生活之竞尚，即属於物质文明。两者能相辅而行，相和益善；盖双举而成中道，偏倾即走极端。偏倾物质则趋於淫靡；偏倾精神则流於空洞，皆不如两者调和而成中道生活以为愈也。盛唐之世，印度文明（佛理）之在吾国，固光芒万丈，蔚为学术之主流；即吾国固有之精神文明（王道文化），亦甚为昌盛。其时科学未曾发达，虽无来自西洋之物质文明，但揆诸「文物兴盛」一语以衡度，此「文物」二字，亦宜包括精神物质两种文明，以未见精神文明之盛世，而人民之不顾衣食住行也，倒不如今日唯物时代之猖獗耳。故微意欲今世界趋盛唐升平之世，非不可能也；其在精神与物质二文明相辅而行，调和而出，始臻其善美乎？「今人之衣食住行为物质文明所包围」，原因在轻视精神文明之一面而舍弃之，转趋於物质文明之一面以自鸣高而竞争之，此天下所以不致升平而沦於祸乱也，亦即吾人所以提倡精神文明以图挽救之也。然言精神文明之善者莫若佛理，故病人类生活多趋向物质文明，而以「佛理多是精神文明」为疑惧，为忧虑，或以为迂阔，实亦多余也。

近日儒者鉴於唯物论之造成时代狂潮，人多热中物质文明，致使民德浮靡，丧失民族固有学术之自信与自尊，乃挺身而出，以提倡「新儒学」相标榜，冀挽救狂澜於既倒，是亦提倡精神文明之另一新姿态也；然其所谓「新儒学」皆自周程张朱陆王之宋明儒理学之推陈出新，脱胎换骨，实则其精髓皆为由印

度文明而成吾国精神文明之禅学也。於焉以见精神文明之在今世物质昌明时代之重要性，顿使人感觉到物质愈文明，人心愈趋衣食住行之淫靡，愈觉提倡精神文明之迫切需要，固亦时代思潮之趋势所使然欤？

三、第十九页：「佛之有五戒，儒之有五伦，但不偷盗义也，下期应宜补充之」。意亦甚善，但未详补充何义？所言「五戒者实际之名词也，五伦者抽象之名词也」，此语分得尚好，即以补充之可也。拙作「平民化的佛陀」文中亦已言及「五戒与儒家的五常相近，不过孔子说五常，只是抽象的一种理论，佛说五戒，就比较来得具体」。此与岑公所言相同；所不同者，「五伦者抽象之名词也」，与「五常只是抽象的一种理论」耳。孔子言五常，如颜回问仁，子路问仁等亦说出许多理论作法，非仅一个「抽象之名词」；未审高明以为然否？又五常与五伦亦略有别。五常为仁义礼智信。五伦则为父子有亲，君臣有义，夫妇有别，兄弟有序。朋友有信。前者乃综统普汎而言之，後者则加以区分。今查第十九页慧珍居士「学佛的目的」一文中，亦谓「佛教的五戒与儒家的五常道理相似」，惟未列五伦之名也。

信笔写来，语多随便，仍希指教与亮察为幸！

竺摩六月廿七日晚十二时写於灯下

三、来函再谈

王仲厚老先生代转 竺摩大法师大德：敬启覆六月廿七日大教，关于联络与联睦之疑问，其联络为第一步工作，又联睦为第二步工作，可见取之有理，言之有物也；然天地之大，其覆载之物，一言以蔽之曰，飞潜动植而已；分而言之曰，人生观与宇宙观是也。络字从系从各，将二物连系起来，对物质而言之则可以，以心印心，联睦感情，系人对人之事，以字义而言之，此络字则不可也。试问高明以为何如？此祝康健

一九五七年七月四日。岑会朝

四、编者再覆

吾国文字，用法甚为微妙，亦有甚难索解者。有同是一字，而作各种不同之用法，其义亦互异。有同

一之文句，用此字通，用彼字亦通；加多一字通，减少一字亦通。其意错综复杂，难以究诘。今人有嫌其烦琐，为文但求通顺，於字义间往往已不多留意；然昔人诗文，每为一字一句，必推敲再三，费煞踌躇，然後出之。如唐郑谷改僧齐己早梅诗「数枝开」作「一枝开」；萧楚材见张咏作「独恨太平无一事」，改「恨」为「幸」；曾吉父迎汪内相诗「白玉堂中曾草诏，水晶宫里近题诗」，韩子苍改「中」作「深」，改「里」作「冷」；李频题四皓庙诗有「秦楼曾作客，鹤氅不为师」，方干笑谓「作」字太粗

129

而难换，「为」字甚不当，请改「称」；李伯泰读范仲淹「严先生词堂记」之「云山苍苍，江水泱泱，先生之德，山高水长」，谓「云山江水之语，於义甚大，甚，而「德」字承之，乃似局促，换以「风」字，皆有「一字师」之雅号。近世八指头陀亦有诗句云：「为求一字友，踏破万山云」。如此看来，能得一字师友，亦殊不易！拙文经岑局绅指出一字??即易联「络」为联「睦」，本甚难得，神而明之，一「谢」即可，无须多扯葛藤；只因王仲老雅意，函嘱「应答数句，略事联络」，遂咬文嚼字，强作解人，把「联络」与「联睦」分成两步，当时虽觉理未甚合，然醉翁之意，固不在於酒，或在乎「借酒浇肠」也。此重阅前函，意以会之，神而明之可也，若必欲穷究之，则吾固曾言：吾国之文字用法甚为奥妙，许多地方，不可究诘；盖究之不尽，诘之无穷也。例如岑公今言：「然天地之大，其覆载之物，一言以蔽之，曰飞潜动植而已；分而言之，曰人生观与宇宙观是也」。此中「动」物中之人类，固有人生观与宇宙观之可分；若飞鸟潜鱼，及有生机而无生命之「植」物，亦能如岑公一样「分而言之」，而大谈其人生观与宇宙观耶？此吾所以谓之「不可究诘」，意在斯乎？唯高明察之！

130

一二、有关宣传佛教的问题

下面请你指教：

一、无尽灯里有许多佛教名词，使一般外行的人看了不知它在讲些什，故希望能对专门名词，加以注解。

二、在新旧交替的新社会中，一般青年人都喜欢用白话文，文言文有很多地方他（她）们不很了解，故最好多写白话文，或全用白话文，让他（她）们都能了解，对阅读发生兴趣，增加对佛教的信仰。

三、关于写作方面，我以为应多写些关于如何引导青年，使他们对佛教引起兴趣一类的文章。

四、无尽灯，或其他佛教的书刊，应有多量的赠送，如各地的图书馆、校、报社、及工商社团，使更多人都有阅读和研究佛学的机会。

五、要多在各地报章上出佛学副刊，向社会各阶层宣传佛学。

六、希望佛教推广宣传，要常常利用电台，广播佛陀的觉音，使各地区的人都能领略佛理。这在港澳地方似乎不容易办到，但在东南亚一带以佛教为国教的国家，则易办到。

七、希望佛教多做通俗宣传，每逢星期日，借用戏院，或在公共场所，进行佛理通俗演讲会，让工作繁忙的人，亦可乘休假之期，有听闻佛法的机缘。

(龙谿)

131

(名略)读来信，不但使我感到非常的奇怪，也感到非常的欢喜！奇怪的是别了你十几年，你已由童年转到青年，由小学毕业而到大学毕业；且曾为舞台戏剧的艺术努力工作，在新社会里大显身手。照理来推测，你童年由母亲的关系而信仰皈依佛教的热心，应已淡漠下去，或以社会环境的转变，社交往来的朋友多数是异教徒，因而转变信仰其他的宗教了；不料现在读了你的信，知你对佛教的信仰不但没有失去，而且还是那热诚，且富有前进的改造佛教的热力，与我引为同调，这就是我认为奇怪的。这奇怪的，也正是欢喜的，欢喜你现在已是一个热情的佛教青年！在现实的社会里面，热情的人太少了，多数都是懒散的，或冷血的；所以像你这样一个热心佛教事业的青年，社会固然需要你，佛教亦是需要你！

佛教为迎合时代思潮，已改变其以往宣传的方式，不自今日办无尽灯、刊印无尽灯丛书始，远在三十年前，有时代思想的佛教徒，已在开始改变其旧的作风了。不过你因与佛教徒接触的机会不多，所以到现在读了一些刊物，才觉得「佛教的宣传，已在一天一天的进步」。佛教在我国，过去在君主时代的宣传方式，往往只顾到君王及士大夫阶级，忘记了以广大的群众作宣传的对象，所以某个时朝的君王士大夫若是深信佛法，佛法果然兴盛，倘若转一个君王士大夫都不信佛的时期，那佛教也就要随之没落了。因此，这几十年来，佛教里出了太虚大师等伟大的人物，已转变新时代宣传佛法的新方向，以广大的群众和知识青年为宣化的对象；只可惜佛教内部几千年来堆积的垃圾一时难以清

132

除，旧有的、因袭的传统的观念一时又难以打破，而新兴的佛教事业，由於经济力量薄弱，人材不移用，组织不健全，除了国内外各地宏法的工作人员做些游击式的零星宣传以外，很难得有正统的正规军来展开弘扬佛法的事业。这情形在佛教内部工作的人员是很了然的，而你是一个努力普通社会事业的青年，对教内的情形自然有点隔膜了；但凭你的智慧所观察到的几点感想，亦是一般热心佛教的青年所共同觉到的。我现在对这几点就略为解答如下：

一、佛教的专门名词及术语很多，没有听过佛法，看佛书比较困难；但如果把这些名词的每个定义弄清楚，那佛理虽深奥，看起来亦易於领解。對於这些名词的解释，佛书里已有佛学大辞典、小辞典、实用辞典、翻译名义、教乘法数一切经音义，都是解释名辞的，可以买一种参考。若在杂志上逐个解释，亦未尝不可，但这是麻烦而且琐碎的工作，有人发心来做这种工作以方便初读佛经的人，自然是很好约。

二、佛经因古代用旧文学的方式翻译出来，现在一般没有很深国学根底的青年，看来不易领解，从失望中放弃。这确实是使佛教不能与知识青年接近的一大原因，所以你说在今日新旧交替的新社会中，应用白话来写佛学文章，使人易於了解，这是很对的。即如无尽灯中，多数亦是白话文章；但有些作家仍恋栈於文言文，亦是新旧交替的社会中一时不能避免的现象。

三、在写作方面，应多写些引导青年对佛教生起兴趣的文章，这亦是现实佛教状况中极需要做的工作。现在也有许多佛教青年在做这些工作，不过不多

133

。如台方的佛教杂志海潮音、菩提树、人生、觉生，沪方的觉讯等都刊载许多引发青年，使之对佛教产生兴趣的文章。无尽灯亦有这种倾向，只可惜作者太少，有时使人感到孤掌难鸣！

四、關於赠送佛书给各地图书馆、社团、报馆等，是很需要的，如无尽灯亦多数是赠送给这些文化团体的。谈到这问题，使人感到佛教出版界的著作是太贫乏了！试看佛教在日本，研究得非常发达。普通的书店里，多半是适合青年阅读的佛学的新著作。在中国，普通一般书店里，想找适合佛教青年的读物都不容易；而其他耶稣教，天主教等的书籍反易见到，且多迎合青年们的心理，说理虽然肤浅，仍能在新社会里发生很大的作用。反观佛教虽有高深的哲理，而似这样向社会宣传的方式是被忽略而告失败了，因此一般青年没有机会认识佛教，所以佛教就被一般青年遗弃！故研究佛学，出版一般著述，引导一般青年对佛法生起理智的、纯正的信仰，的确亦是今日佛教徒极感迫切的工作。

五、在报章上办副刊宣传佛理，收效的确很大。过去国内外各地报端，亦有做过这种工作；现在仍有，不过不多。如港上某报，近亦有个各宗教综合板的副刊；但因写作佛学的人太少，有些会写的人因事太忙没有写，不会为而喜出名的人则东抄西剪，套上自己的名字，寄去骗骗编者，现出非常可怜的样子。这又可见佛教真正的人材太少，所以有许多理想中要做的事，都无法推动！

六、电台播音，讲述佛理，确是今日宣传佛学最好的方式；但一以环境有时不许可，一以宣传人材难觅，往往不易办到。如最近香港佛教联合会有心人

134

亦曾有心於此，但电台方面恐怕讲佛学少人听，要我们自己先找到二千个听户，然後才答应给与广播。这条件不易接受，结果就办不起来。然过去在上海一带，随时在电台广播佛学，则亦属很平常的事了。

七、每逢星期日，借戏院做通俗佛法的演讲，如基督教的守礼拜一样，使许多为工作忙碌的人，得以领略佛法，这亦是最好的想法。但能否做到，亦要看人材与环境两方面的许可。譬如在澳门，你想在礼拜日能否借到戏院？原因是他们在礼拜日也往往加演一二场日戏，方便那些工作忙碌的人消遣。如果能借到戏院，我们亦何妨来试试呢？（下略）

135

十三、「大众顾问」编者论佛学

香港大公报自今年增添「大众顾问」和「学生界」二栏以来，颇受读者欢迎，销路因之大畅。「学生界」是文艺编辑杨刚女士兼编的。「大众顾问」是谁编的呢？一直到现在，尚「不知何许人也，亦不详其姓氏」；虽屡有读者问焉，彼亦推让不答，岂真「不慕荣利」者耶？然观其每为读者解答问题，或笔墨伸述，或口头接谈，不厌尔缕，不怕麻烦，则其非「闲静少言」者亦可知。

他之受读者欢迎，因他解答各种问题，简洁明快，颇有恰到好处之妙，博学多能，深入浅出，尊为「大众顾问」，敢说名符其实。一九三九年三月廿六日，该栏中刊有「宗教与人生无意义」一条，是读者明华君感到「人生无意义」，似乎要跌入苦闷的深渊，他却以「宗教是由大智慧的伟人创造出来的」，为精神的慰藉工具之一，肯定了宗教是解决人生苦闷的良剂。他说到佛教的地方是这样：

「佛教，看来是消极的宗教，教人四大皆空 一切不要看是真，但以我个人见解，佛教其实也不是完全消极的，它正因为众生的生老病死苦不可免，七情六欲的纠缠不清，人生就是苦，所以设教来说服众生，使众生觉悟这不过是幻境，何必要认真，自己吃苦。从这点来看也可见佛教亦是教人如何做人，并不是因四大皆空，一切都是无，叫你马上去自杀，早点往生极乐世界。」

佛教对于这个人生，是做两方面的看法：从消极方面去看，这个人生的确

136

是苦、无常的。但这苦空无常并不是佛教强要说如此，实在是因世间的事物，无时不在「苦空无常律」的递嬗变幻中，试问「乐极生悲」，哪一样不是苦的？「暂有还无」，哪一件是常住不变的？生、老、病、死等种种痛苦的事实，铁一般的摆在我们面前，谁个能否认？谁敢说个不字？所以佛教便根据这由个人修养经验所得的事实，来说明这人生是苦的，空的，无常的，来「说服众生，使众生觉悟这不过是幻境，何必要认真，自己吃苦」，所谓「天下本无事，庸人自扰之。」这是带著消极的态度来说明世间事物的虚伪

不实，大都属于小乘佛教的教义。在另一方面看大乘佛教，他对人生观察所得的出发点也和小乘一样的是苦、空、无常；但他不像小乘人那样感到痛苦无常，便消极、灰心、厌世，逃避现实，他是要积极的深入社会，争取大众，要把现实社会的卑污龌龊加以刷洗，改造，实现他所理想的那美化的人生，净化的世间。因为他既有了小乘佛教的基础修养，对于人生的真相看得很清楚，做起事来就不会太执著，太认真，自讨苦吃；同时了知现实的事物虽如幻如化，而不妨即在这幻化的现实社会中练成「出世而入世」的精神，大建其水月般的道场，做其空花样的佛事，为实现他的理想，达到他的目的。他愿为众生牺牲一切，即使肩糜顶踵，肝脑涂地亦所不惜，而结果是「度尽众生，实觉无一众生为己所度」，「功成不居」，「心无挂碍」，只有义务，没有权利，世间一切功利主义者到这里都用不著了。佛学最高的目标，就系在这大乘佛教的精神。可见学佛不但叫人认识人生的真趣，把人生观弄得清楚、正确，而且还教人应该怎样的做人

137

，怎样做才能成为好的、有价值的、伟大的人。一般没有深读佛书的人，往往误解佛教，说是学了佛即想「不做人」，真是冤哉枉也。聪明一世的胡适博士也曾说：「佛教叫人不做人，佛教徒的立场简直是迷信」；这种误解，无疑的都是由昧于教理及从一般畸形变态的佛徒形式上浅薄的观察所造成的。所以大众顾问的编者，虽自谦说「我不是宗教家，也不是什教的教徒，不过对基督教与佛教有些少的认识」，而在「佛教亦是教人如何做人，并不是因四大皆空，一切都是无，叫你马上去自杀」这点上，没有普通一般学者对佛教那种含糊一团的曲解，这意见至少在我个人是认为很可贵的。」他在四月九日答定庵君的「佛与仁义」文中，又把这类意思加以明朗的伸述：

「你说落魄穷途，数年一日，心志不无打击，想研究佛学，调剂一下性情。这点我在原则上赞成，但我请你要注意，佛学叫人一切无相，是抽象的，断不是叫人呆板消极的意思，正是叫人失意的时候，不要悲观，世事无非是「这样」的意思，好叫你乐观，然后做人做得不苦。但可惜世人误会佛的道理，差不多以为佛叫人去自杀，早离苦海。佛是最仁义的，他说一切众生皆平等，他不主张掠夺，他不主张杀别的动物来满足自己的贪欲，这就是仁。这比儒家的「闻其声，不忍食其肉，是以君子远庖厨也」的仁，彻底得多！谈到义，佛所谓「我不入地狱，谁入地狱」，「入地狱救众生」，其是大义凛然！前人诗句：「众生一日未成佛，我梦终宵有泪痕」这真可以写出佛的如何不自私自利，不是自了汉。再谈佛教说的一个无字，我个人认定它是抽象的广义的，如果佛真的

138

认定一切皆无，何必教人不杀生，既然一切皆无，何处来「生」？「生」已无有，何来杀？所以我个人大胆认定佛法断不是出世法！我个人学问浅薄，佛学更研究得少，这话当然不是说论，不过我凭我的直觉思想力，想贡献点谬见，好使世人不要学佛而不做人，自己做成羔羊一样，听人宰割，这是我的苦衷，大抵可以邀得你的同情吧？」

在这中间，他简要的阐明佛的仁义的伟大，又在首尾颇著眼於佛教中「老僧常谈」的一个「无」字，前後不厌反覆的解译著。但他似以为这样的解译，是不得已的「苦衷」，其实也算不得「苦衷」，这种道理在佛教中是早有明白的解说，不过世人大多未识，而被误会吧了。现在我想在这里补充上一点意见：佛教所谓的「无」字，换一个更通俗的字眼来说，即是「空」字：不论无也好，空也好，的确都是「抽象的、广义的」名词。因为佛学上说明一切事物的真相，有「遮」和「表」的两条原理、在「遮」的方面，它否定众生一切主观的执情或我见，金刚经所谓：「凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来」。见如来，即见到诸法的真相或真理，但这真理须「空」除一切我见的主观执相才能见到，若挟带丝毫的主观的执情，就见不到真理如如的面目，所以必须讲「无」，必须讲「空」。在「表」的方面，它肯定诸法的如幻相是有的（所以杀生因果等事不无），诸法的真理也是有的；但这肯定不是众生主观执情的肯定，而是佛的无分别智，现量智，纯粹是客观真理的肯定。所以这肯定的「有」，完全是从空的修养中否定了一切执情，真理然後赤裸裸地显露出来的

意思。厚严经所谓：「非不见真如，而能了诸行，皆如幻事等，虽有实非真」。了知「如幻事」的非真，须由於空的修养，所以佛教特别注重空，前面所说大乘佛教的行者，虽知现实的一切都如幻如化，而仍能不断地奋斗，不断地破坏，不断地建设，就因他们能认识这个空，认识这个无，常在这空的无的真理中过著理性的生活。

佛教因从遮表两方面说明事物的原理，所以当时印度在宗派上就形成空有性相的两大思潮：代表空宗思想的是「法性般若学」，代表有宗思想的是「法相唯识学」。这两种思想在印度当时，是平衡的发展，到中国後，法相唯识学说有的思想在唐代虽亦曾盛极一时，但终不及说空说无的法性般若学来得通俗流行，所以历来一般不学佛的，或学佛的人，谈到佛教，总只知佛教是谈空的，谈无的，喻佛为「空王」，佛家为「空门」，佛教徒为「空人」，而不知佛教亦谈有。这原因完全在佛教著重在破除众生主观的执情有以致之。即在这点上，我们亦可证知佛教的谈空说无，全是破坏的手段，不是建设的目的，而世人大多不明此理，把手段误为目的，所以讥佛学是空洞无益於现实的，学佛是教人走上自杀的途径的；兴言及此，能无叹息！其实佛学的谈空说无，对於人世的改善上，也自有其不可磨灭的价值。譬如唯物论者要从社会经济的平衡发展，以求人民生活的平等，这种道理未尝不适合於现实社会的改造，但终於大家把这唯物的「物」字看得太重要了，太认真了，把人我的界限??阶级（这是无形的阶级）看得太严格了，分得太清楚

了，所以会从争执中搅出许多的乱子

140

来，弄得人民平等未见，痛苦先尝，如果渗入佛教「空」或「无」的思想修养，像大乘人的人生观那样，把现实当作如幻的观察，不要太认真，太认真是自寻烦恼，自讨苦吃，不要把人我的壁垒建筑得太高，太高了会「纵我制物」，只看见自我，看不到别人，无论如何也平等不起来的！那，唯物论的目的岂不更容易达到，岂不更健全而有价值吗？笔者曾和少数同志们想把这意思带给一些唯物主义的朋友们，可是个人力量太渺小了，终于从苦闷中感到孤掌难鸣！

由於大众顾问编者的两段话，引起我说了许多话，但我这些话只可以说是推广伸述他的文意而已。他因定庵君要研究佛学，在文末又给他介绍学佛的地方说：「跑马地居士林是公开的」。跑马地那里有什么「居士林」？是怎样「公开」的？我住过跑马地半年以上还不知道。香港佛教徒虽多，并无供给大家公开研究佛学的正式的地方，做佛教徒的，真是言之可愧，亦复可慨了！

（此文一九三九年刊於觉音杂志第十四期）。