太虛大師全書．第十七編 酬對

太虛大師

卷001

覆陝西佛教會延請法師函

定慧大和尚、戒忍大居士道鑒：去歲臘底，於漢口得讀由杭州轉來貴會邀太虛赴陝講演之函，以此間事緣一時難了，既苦不能應命，又深感公等宏法衛教之熱忱，頗思薦人代行，遂遲遲未報。嗣得抄來一幻師之信暨兌票百元，囑為代請一幻師。按一幻師初本於太虛杭州兜率寺居住，乃去函問時，適已雲水他處，月來探訊，卒未知蹤。兼慮其聾病，正擬另行轉請間，又接催致漢口佛教會之書，而李桐仙居士亦來相訪，談急望赴陝講演之意。遂即就商於漢口華嚴大學諸教授，得荷妙闊法師慨然允許，不禁竊為陝中之佛教前途幸也。蓋妙師蘊藉多學，熱心傳教。貴會除每星期一二次於馮督所設洗心所講演之外，並可請妙法師就貴會為一班專心研究佛學者，講起信論、楞嚴經等數月，則將來自不乏講演之人。而太虛得有機緣，亦當從公等以遊也。來款除為代請經書並餞行等外，餘八十元付妙法師充車費。專此，祇訊道安！太虛謹啟三月二十日。

卷002

覆佛教普濟日災會

謹復者：來函敬悉。救災卹鄰，以暢慈悲普運之本懷，極表同情！惟所擬辦法，似宜改度亡部為宏法部，詞與利生相對，較為隨順。但于宏法部內可略分三條：一、度亡，如所擬云云。二、文字，徵集關於救恤日災文字印成小冊，贈送勸化。三、言說，組織講演隊，隨處演說，藉以警悟。以茲三者傳布宏法於國內外，是否有當，統希裁量！順叩慈安！釋太虛謹復。

卷003

復閩南佛化新青年會

閩南佛化青年公鑒：承函示粘葉二君討論之件，具見諸君慎重佛法之至意。謬荷諮詢，鄙見竊謂粘君語妙思玄，欲人將恩怨冤親作一場夢幻觀之，雖足令人深省，然或致聰明者流粘玄玩世，轉不若葉君之詞嚴義正，於此人心陷溺之險海中，有乘一葉扁舟而誕登彼岸之妙。愚見如是，尚祈審裁！並祝公綏！釋太虛和南。

卷004

辭佛學院院長書

敬啟者：太虛自壬戌四月八日受請為佛學院院長，勉策疏慵，躬任煩劇，功效未宏，身心已瘁。今幸三年約滿，且院中基金漸備，原狀完整，用特具書辭職，請貴會即行另請院長，俾獲交代而就休養。不勝禱切之至！此致佛學院院董會公鑒！太虛和南。

卷005

致中山先生治喪處函

無量、海濱、雨岩、滄白、錫卿先生並治喪處諸公鈞鑒：太虛今日於中央公園社稷壇講經回寺，閱報驚悉中山先生業於昨日辭世，至為感悼！特函致哀惋民國元勳之忱，藉申景仰！又聞法會同人，傳貴處有停靈社稷壇之說。太虛以中山先生為民國之魂，式安中山先生之靈爽，即為安奠國魂，與宣講般若而護國安民之宗旨，融徹相為一致。已商法會同人，函請貴處於議定之後，先三日通知，以便量移法會於他處也，耑此，並頌公安！太虛和南。

卷006

覆四川佛教會電

成都文殊院方丈轉四川佛教會公鑒：來電已函陳善後會議中班禪、熊希齡二公，託為提議維護矣。太虛覆覃。

卷007

復國民大學函

國民大學教務處台鑒：承函商於 貴大學增設佛學史或印度哲學，每週二小時。鄙意可先授佛學史，而教本可採用武昌佛學院新編之佛教各宗學源流。鄙人頃難來滬，暫託門下嘿庵師及王君錫光代授，希為面洽，此頌教安！釋太虛和南。

卷008

覆梅埔六屬佛學院籌備處書

逕復者：奉到大扎，誦悉種切。諸仁組織佛學院，闡發真如，恢宏正化，敝會無任歡忭！自應贊助一切，期獲效果。至謂前函簡章各件，均未奉到。遙想諸仁悲深願宏，所擬簡章，諒無不合。當即轉咨國民政府速予轉飭縣屬出示保護，并函請鐵禪法師就近保護外，理合函知，庶不致誤。尚希切實進行，期收極果，佛法幸甚！但簡章等項必須呈請國民政府核准立案，方為有效。此復梅埔六屬佛學院籌備處。會長釋太虛。

卷009

致國民政府函

逕啟者：頃據梅埔六屬佛學院籌備處代表釋桑空等函稱：組織梅埔六屬佛學院，函請咨呈貴政府，轉飭梅埔行政機關出示保護，以利開辦而興佛事等因。查該代表等組織佛學院，純為闡揚佛法，宏開正化，裨益世道人心甚鉅。當經敝會照准，代為函懇貴政府，伏乞轉飭梅埔六屬行政機關出示保護，俾利進行，期成盛舉，至紉公誼！此致國民政府委員長汪。會長釋太虛。

卷010

致海潮音社書

今已至巴黎二日矣。中國留學生團體，東方文化學會、大學院，紛請講演；約留一月，再至柏林或倫敦也。太虛白。九月十五日。

卷011

致中國佛學會書

中國佛學會杭州、武漢、福建、首都、上海、普陀等處發起人及籌辦委員均鑒：太虛離滬後，時在旅行之間，對於中國消息，悵無所聞。今至德國之佛郎府大學中華學院，小事休息，得籌備處來信，稍悉近況。知八月一日及九月一日曾召開常會，學會但研究會術，故擬另組教會，鄙意可即由籌備處召開佛教代表大會，將學會改組為中國佛教會，以今中國之佛教，不可不有此全國之組織也。太虛三月內可回國，當再報告遊歷之經過。先祝諸公精進！太虛謹啟。

卷012

覆英國三真社書

承贈以貴社社刊，藉悉有東西聯合、鄰居互助、信仰同盟之三重運動，與太虛素來所主張者，頗多符合。囑令參加，至所願欲！惟大乘佛法，實為

東西文化之唯一橋樑，亦為人類和合精神統一之要素，冀於此深注意焉！此頌大安！太虛謹啟。

卷013

覆吠檀陀學會書

嘉爾德奇先生：荷惠書，并贈以貴會會章，閱悉甚感！大乘佛法，為博通一切宏濟群生起見，對於世間道術，固皆須學之，況與佛法關係素深之吠檀陀學哉！承囑參加研究，謹表意願。如貴會更能研究發達在東亞之大乘佛法，則尤幸甚！專復，即頌道安！太虛謹啟。

卷014

復大菩提會秘書維利申喀函

維利申喀法兄大鑒：頃奉五月十一日大函，藉悉前寄匯票，業蒙察存，并承寵召參預大法苑開幕典禮，至深感謝！悲觀比丘現在印度，屆時由彼前來參預典禮，至為便利，請逕函悲觀知照。通信地址，向加隆吉打中國總領事盧春芳君索取便妥。承囑開列捐款人姓名一節，可以紀念刊上鐫左列字樣：「中國佛教徒捐款人代表太虛募集」關於協助貴會一節，事關教務，自當盡力向中國佛教徒宣傳，期有裨補。承贈法苑影片，擬於敝刊海潮音上揭印，俾一般佛教徒得共瞻仰。

抑尤有不能已於言者，吾人得睹佛法在其誕生地復活之光明前途，與數千年來潛伏印度人民心坎之真理今已醒覺，實感無上之愉快！惟有虔誠祝禱印度將再為宣揚佛法之領導者，且為全世界佛法之發源地！

茲承寄贈大菩提雜誌，至深感謝。以後煩寄上海閘北同濟路大中華化學工廠轉交。託為佛教復興運動一文，有暇當即草就寄奉。專復，并頌近佳！太虛謹復。

卷015

與正信會諸居士書(十二通)

一

法舫、森甫、奉僧、益亭諸仁者轉武漢諸上善均鑒：得寄來各件，藉悉鄂院有恢復之望，而漢會亦注重研究。世苦日亟，待佛法解救亦愈急，而各地佛化，遂亦盛起；武漢今亦得徐督辦夏司令提倡，曷勝哀慰！專祝弘法精進。太虛手啟。三月十一日。

（見正信一卷二期）

二

奉僧、森甫、益亭諸仁者均鑒：函悉，頃因廈門學僧定於舊曆四月八日畢業，函電催往，今看時局可往，尚須一行。故赴鄂或俟一二月後再定。遙承注念，先此復聞。并訊同會均好！太虛啟。四月二十四日。

（見正信一卷五期）

三

奉僧、達五居士并研究部居士鑒：聞近來研究重開，甚所盼望，比來國中青年思想，傾唯物日甚，若能附一「青年佛學研究組」，以余之「自由史觀」、「緣生史觀」等為研究，尤要。唯察修持部除日常修持外，可分聘律儀阿闍黎、禪觀阿闍黎、真言阿闍黎各一人，以為各隨所喜以修習之軌範耳，並祝福慧！太虛手啟。一月二十三日。

（正信二卷二期）

四

森甫、益亭、奉僧三理事長台鑒：十三日來函，展悉。有楊厚慈女居士，捐屋地充女眾學舍之事，亦殊難得！而即有融、筌二尼，能肩斯任，尤為不易！但近今每事纔一興起，即已力竭，故常有不能持久，或雖持久而不能充實發揮之苦。若武昌女眾院及菩提精舍能合為一，當可圖振作；然不能也。今此事於持久及充擴之道，應先注意及之。尼眾依八敬而有，宜名八敬學院。

而為學當自學律儀起——沙彌尼、室叉摩那尼、比丘尼——，貴精不貴多，惟理事諸公決之！并祝年祺！太虛謹復。一月廿三日。

（見正信二卷二期）

五

森甫、益亭、奉僧、國楨、子中、雲程、子平等諸居士均鑒：今得森甫居士等電函，請余即來武漢弘化，殊感諸仁者熱誠之意。惟是余須明夏陰四月乃能抵漢；今在此間講經，正月底方了，二月初抵滬，於二三月在雪竇處理其事，皆有預定時緣也。潮州開元寺，極請住持，然以難負責辭卻，今後雪竇為世苑禪觀林，閩院為世苑中日系教理院，仍在進行也。專復，並祈商子寬居士，於世苑圖書館來年經費切實籌劃維持為禱！太虛。

（見正信二卷二期）

六

森甫居士鑒：仲喈逝世，於會中失一要人。而總務諸事，尤須要居士特殊致力為勞矣。然得少堯居士之熱心勤懇，亦當更見進步耳。得雪竇來信，已收到二百元，為祝功德無量！修持部、護法社諸居士，未及一一，望并為致意。又去年曾計劃買進會左首之屋地，不悉成事實否？如成事實，所議辦宿舍、廚房、食堂、浴室、廁所諸事，必須妥議辦法，以期無弊而有益。或能於中稍作能引起青年興趣之高雅游藝之設備，亦一引導青年方便也。

（見正信二卷二期）

七

益亭居士鑒：閱正信刊之報告，悉比來慈濟之事，精進有加，至為欽佩！今正信會頗為漢市所推重者，在慈濟，而尤以居士主持得宜，誠信昭孚所致。然由此居士之福慧功德亦日充，尚祈勤勇無懈！而國楨居士等嘗數言當力為扶助也。專此，并祝慈濟團居士均福！太虛手啟。一、二十三。

（見正信二卷三期）

八

瑞卿居士并宣化團諸居士鑒：察近來宣化成績，殊為進步，此皆居士與諸團員熱心弘化之所致；尚望精進，益求擴充！而得有相宜場所，則通俗宣講所並附設小學，尚可分設也。專此，順祝功德！太虛手啟。一、二十三。

（見正信二卷三期）

九

得慧成居士書，驚悉宣化團余主任病逝，曷勝悲悼！余居士比來發心勇猛，於宣揚法化尤為努力，不料溘爾遽逝，雖捨濁土而生淨域，然少一弘化菩薩矣！尚希善選人繼主宣化以愈發揚之！太虛。三、九。

（見正信三卷二十一期）

一〇

子覓理事長，益亭、達五副理事長，奉轉監事長，并轉理監事及會員全體公鑒：閱九成居士來函及二十四年度徵信錄，成績斐然，洵可為武漢文化慈善之一重要團體，固出正副理事長、監事長領導有方，暨各部社團主任與理事努力精進之所致，實尤為全體會員至誠和洽勤行愛護之表現。今後願益加尊重珍惜，勿自毀裂，以期光大盛昌而不替！本會在精神上，應即為「太虛學會」，雖不要有其名，而凡會員必須體達此宗旨，乃可精誠致志。除會章、宣言、格言、及佛法僧義廣論為各會員所應體會奉行外，對於太虛之學說行事，應為密切之觀察及貫通之研究。最低限度，當於正信第六卷第十一期之「本會導師在佛法中之意趣」一文，認清面目。故此時當速印小冊，分發各會員，審受恆持，勿忘勿渝！若專標一宗一派一人之小組，不得羼入本會，是為至囑！專此，即祝全會和樂！太虛謹啟。二五、十。

（見正信九卷十五期）

一一

與正信會會眾函

日本近年對中國之大蹂躪，全出不明人我性空，自他體同，善惡業報，因果緣生之癡迷；及掠奪不已之貪，黷武不止之瞋，凌厲驕傲之慢等根本煩

惱。我中國佛徒，必須運大慈悲，以般若光照破其妄執邪見，以方便力降伏兇暴魔焰，速令日本少數侵略派的瘋狂病銷滅；拯救日本多數無辜人民，及中華國土人民早獲安全，世界人類克保和平。于曉暮二時，人人作此迴向祈禱為要！二六、八、十八。

（見正信十卷六期）

一二

九成居士鑒：函悉。關於調整正信刊各點，極為贊成。希望能將佛法輪裝在抗戰建國心行中煥發新光也。惟若能仍作為週刊小冊，似尤好也。聞鍾會長與胡鵬程理事等將同來川朝峨嵋，順此函迓。并候時祉！太虛。

卷016

覆巴黎佛學會書

德貞女士慧鑒：欣奉巴黎佛學會報告書一件，並惠詢在巴黎出版之拙著。「佛學」一書，所譯法文，晦澀錯謬，可否由洪先生譯成英文再轉譯法文？但書店已出版此書，余尚未知。彼當時有此書勿再譯他國文之約，惟請囑此出版之書寄數份來，當另翻譯，以副雅望耳。專復，並祝佛學會興盛！太虛。

卷017

復支那內學院書

謹復者：茲由中國佛學會轉下貴院關於佛誕紀元論之刊定書，對於計算之疏差一年，與所根據之島地三國佛教略史及藤井佛教小史之偽謬，藉彰比來對於釋尊生卒年代之研究，益有進步；則佛誕紀元論不無激發之功，而誠足為全國佛教徒之榮矣。其間本無人我勝負之容心，更何用吐攢相刺也哉？惟是中國佛教會之本意，在求得一各國統一之佛教紀元；而貴院雖可堅持自說，然對於西藏、錫蘭、日本乃至國內諸異執，亦仍無融合之道，則遺憾猶

在耳。此復支那內學院。太虛。二十二年二月十一日。

茲據支那內學院之考證，錫蘭原傳佛滅迄今為二四七六載，逆推佛誕今年應為二五五六年或二五五五年。特此更正，太虛附誌。

卷018

致漢院員生書

前因院務主任因病辭職他去，所有院務主任一職，應即取銷。分請遍能法師為教務主任，主持教務；常恩法師為事務主任，主持事務。其他教務、事務各員，就留院者協力維持。維藏文重要，已去函喇嘛，速即請還，酌加供養，俾能盡職。學生併為一班，其程度低者，退保證金遣回。學生須嚴遵院規，違犯者擯除。院長太虛。二二、九、一五。

（見漢藏教理院年刊）

卷019

致漢藏教理院第一屆畢業生函

本院承劉主席及諸院董之提倡維護，諸教職員之毅力熱誠，諸同學之繼續精勤，以有今日之畢業；望爾等深造研究，或宏法為眾，不忘溝通漢藏宗旨，以酬檀護師長之厚望。特託法舫法師代為致詞，幸皆存察！太虛。

卷020

復安慶佛教居士林函

安慶佛教居士林暨林友各居士均鑒：貴林六週年紀念，擬請宣講蓮華經，惟本人以法務羈身，不克前來！屆時可薦慈航法師代座。此祝諸位法樂！太虛。

卷021

致中國佛教會書(三通)

一

敬復者：承詢班師請定釋尊紀念日，虛意可定國曆五月月圓日為佛教紀念日，以開會、獻花、演講等新儀式舉行紀念；而四月初八等降生、出家、成佛、涅槃等，可仍舊貫。

（見海刊十八卷六期）

二

中國佛教會公鑒：敬啟者：頃晤甯波徐專員，傾談之下，深佩以菩薩心，現宰官身，其屬望佛教之護國輔民者，至殷且切，曾舉三大端以言：一、講經說法，勿但在寺院待信仰者來聽，應遍入民眾，以淺顯文語，作通俗之宣講。二、聯合各寺院，多作醫病、救災、濟貧及教育等慈善公益事業。三、各寺院每日課誦，為佑國福民世界和平之祈禱。而于浙江尤有極關切之二事，則寧、紹、台之漁業，與杭、嘉、湖之蠶業，為國計民生之所係，然無數生命之被傷害，亦未始非天人感召、災禍萌生之因素；而解冤拔苦，祇有仗佛菩薩為之超度。太虛感其誠懇，因議每年佛曆二月十八九慶祝觀世音菩薩誕辰，為眾蠶通疏超薦；四月初七八慶祝本師文佛誕辰，為眾魚通疏超薦。由本會通告全國各寺院，著為常例，而本年時期已過，則於六月十八九及十一月十六七補行之，想本會同仁對此應有同感。祈即提議通過，通告全國各寺院施行為幸！又關於釋尊誕辰，在吾國自應以四月八日浴佛節為定例，然錫蘭、西藏且傳及南洋、西洋各國，已均以陽曆五月月圓日為紀念日，則吾國加入為世界佛教國之一，亦應以此日為世界佛教紀念日，舉行適合時機開會儀式。順此附及，并頌公綏！太虛謹啟。二六年六月七日。

（見海刊十八卷七期）

三

敬啟者：頃抵滬，接閱公函，藉悉被推為籌建會所常委。但虛即須赴廬山及鄂、湘、川數月，勢難擔承，特此函辭，希即改推為荷！又、同時接閱黃監事傳單一紙，內言會所不須另建，似稍有理。盍移壽資辦僧學，蓋興土木不如造人才也。前曾囑敝寺上海分院代送薄儀二元，諒蒙察收！此請中國佛教會同仁公鑒！太虛謹啟。二六、六、十四。

卷022

擬致錫蘭摩訶菩提會書

法舫來函，亦忘了原約，措此錯誤言詞。今可以「世界佛學苑秘書葦舫」名義正復一函與哥侖布摩訶菩提會。

一原訂約雙方為「哥侖布摩訶菩提會」與「西安世界佛學苑巴利三藏院」。雙方交換各二僧，華赴錫二僧，以學巴利文佛教為主，兼傳華文佛教；錫來華二僧，以學華文佛教為主，兼傳巴利文佛教。各期五年。二、雙方未達目的地前及離目的地後，來回一切費用皆由自備。到後，由訂約雙方互供膳宿，并供每月三十羅比備用。三、事前曾警告應由加飛重慶轉飛西安，不可走海道。乃回信經海道所增困難，及一僧之費用，概由自任，故只可聽之。四、索麻等抵滬，為備供膳宿處一星期，便即赴陝（上海並無世界佛學苑機構）。後以索麻等要求在上海安居三月，另籌備宿處及食費，約耗萬餘羅比（由上海佛教團體及信徒籌付）。然索麻比丘等，只熱心傳巴利佛教，對于學習華文佛教，無表示求學。五、當安居初，西安已派善歸比丘來接待；至安居將終，索麻等表示決返香港過冬，善歸始返西安。為修住處及種種籌備歡迎，與專員往返，結果不去，不惟大失人望，且空耗經費不貲矣。六、決返香港，係出索麻等自意。然苑長仍囑香港信徒予以資助，并約春暖再至西安。後因索麻等又怕西安寒冷，及疑地方不安等；重慶、蛾眉、漢口及寧波之延慶寺、雪竇山等，亦均表示可歡迎前去。乃索麻等突然來信，于一月六日乘船經星嘉坡而返錫矣。

今詳告索麻比丘來華離華之經過于貴會者，非欲責以他事，但欲貴會明了種種違約行動，全出索麻等三比丘，而敝苑之西安巴利苑、則不僅忠實履約，且曾為種種額外之招待也。此致哥侖布摩訶菩提會。世界佛學苑祕書葦舫。

（稿存世苑秘書處）

卷023

答傳佛傳生書

傳佛傳生善友：來函述日用功夫未得力各節，詳有數緣，如腿痛身疲，致唯能死念話頭以為抵制；又因尚居學戒堂，分心兩處，行徑未獲專一。然此二違緣，去之無他繆巧，但制之以忍，帥之以志，一待三陽開泰，百體從令，自然與春冰俱化也。又須知此亦話頭看不上，疑情起不切之故。今細觀來書，所以看不上話頭，起不切疑情者，因有三種毛病：一、將心待悟病：蓋參究話頭要當念翻身捋入，蹤影全絕，如夾帶一求悟之想，係心於悟欲得到者，則依然與顛倒馳逐前境無異。二、畏怯煩惱病：如第一支香之腿痛身疲，第二三支香之昏睡，學戒堂之鬧境，說來易做來萬難等等，皆一種之煩惱也。參禪人對之不可生畏怯心，當知一句話頭，倚去如銀山靠背；一段疑情，提來如寶劍當頭！智慧火與煩惱薪戰，多多益善，須如探險家愈險愈興味，愈勇猛前進。能如此、則無時非話頭得力之處，稍存恐懼，則一敗不可振也！三、專心不疑病：參話頭與念佛不同，心心念念要釘著扭著這一個沒頭沒尾沒面目的『誰』，滾天落地一步不放鬆，定要知道他一個著實，歷歷明明的是誰，無雜念的是誰？知雜念起滅分明的是誰？皆不可輕輕放過之。藏經緇門警訓中有上封佛心牙禪師坐禪儀一篇，長蘆慈覺賾禪師坐禪儀一篇，又頻伽藏騰帙十有禪宗決疑集一卷，皆精切初參用功之術者，可仔細一尋討之！

卷024

答善因法師書

善因法師：承賜函商論佛法，欣感，欣感！論宗教出世二條，不唯可補足覺社前此評論之餘義，且深得佛法之正。至論宗名一節，弟對於此條現尚在徵求批評，再為遴擇，尊說亦存之以供眾論。佛元二九四六年十二月十六日，太虛。

卷025

覆妙蓮尼書

余以講經轉徙粵、鄂，致來書久稽未覆為歉。大德與妙曇大德皆憑一念之決裂出世網，洵女中丈夫也！頃有靜禪大德來信，全與二德志同行合，而能化一家俱為佛子，尤見殊勝，殆將來佛法大興之兆耶！然諺云：「出家如初，成佛有餘」，所望諸德能以古德自師，能常與善知識友親近策勵，使初心有進無退耳。考諸德發心，皆不唯求自了而已，且抱有宏法利世之志。余為計之，當先糾集若月空師并妙慈、妙曇、靜禪、妙蓮諸德，就某庵合併成一尼眾叢林，一時不要太求人多氣旺，必同志者方與同住，以免流弊。如是二三十人即可成立一尼眾叢林。斟酌妙曇、靜禪大德所擬叢林制之能實行者先實行之。以余計之，則可辦一白話文之小旬刊一種，以為傳布宗旨，宣揚教義之樞紐。內糾集就地信佛女士設立一新蓮社，每朔望及佛誕等日，集社眾開大會念佛、懺悔、發願、受齋、戒行、善施，并講演教義。林內眾尼日常功課職務，則各按步就班以精進修習之，庶幾善信熏資，師友護持，而自利利人一時俱得成就。諸德今忽於此時不約而同各發此無上勝心，有大因緣，非為偶然，期諸德能水乳和融而同宏佛化也。

至今父母一時不能信佛，須知佛有不可思議之力，非人之智巧所預。當於早晚禮拜三寶，代父母懺除業障，資發其神識，使不期而能信佛，此亦孝順子女之第一大孝行也，當誠心行之！令妹但堅其信心，勸其不必急於出家。

須早晚在家十分殷勤孝順奉事父母，以奉事父母時，常默念阿彌陀佛以感化之。并在家於曉起時或臨睡時，澄心靜氣，以溫和之聲念阿彌陀佛數百聲，則父母不久必為感通也。

焚指、焚身等事，其理非一，在悟心之士，確見身非自己故焚身，不過去除一重報障，並非自盡。又身乃吾所得之一報果，吾能善施用之，即是用之以造善因。其所重者，則在能捨除世間所最貪愛之物耳，痛不痛則亦有將理勉強制情而忍痛為之者，亦有得深忍定了無痛苦者，但此種行不須提倡也。太虛復。

卷026

復大勇禪人書

大勇禪人入覽：由杭轉到來書，知汝尚能忍耐寒苦，果於冰雪中煅鍊一番，養成衲僧剛骨，將飽暖安逸之習氣洗除，亦未始非自家之真受用處耳。據汝來信所呈見解，正所謂「信位則得，人位則未」，因為汝但知「沒有誰」，卻未知「就是伊」之故，所以透不過無義味語。然縱使於此也透得過了，尚是說道理禪，於從上混淆是非、顛倒黑白、極沒有道理的葛籐，仍須絆倒。又縱使於一切淆訛公案，一一皆勘破無疑了，亦不過是一個頭頭上見、物物上明的了事人，於佛祖親到親入的去處，尚是五台山上望瓊崖，坐著不動，終是都沒有交涉的。佛祖大法，非可以輕心、慢心得之。汝住金山纔數月，毫未得益，談何容易！雖然，不用貪看天上月，且須照顧手中橈。但向汝開卷時，定中作意時則有的猛著精彩捱過去，一旦與眠食俱共的文殊大士覿面相遇，且為吾問訊起居也。玄師公及山中諸善友，便為道安！太虛在武昌講經處書。

卷027

復古松長老書

古松長老元照：敬展華函，過蒙藻飾，莫名感愧！久聞高德，以怠疏參訪，未能一親塵教，尤深欽馳！恭誦道霈禪師八吉六勝頌，藉知勝地垂荒。愴然曷已！然比年天災人禍，不惟貴省之厄。當此剝極將復之會，法燈殆不遠重輝之日，荷殷殷垂意於瑛師及虛赴閩一行，且期之他日之勝緣也。專復，即頌道安！太虛和南。九月三日。

卷028

覆顯蔭法師書(三通)

一

顯蔭法師鑒：疊來函片，均悉。座下揚化東鄰，潛心密教，雲天引領，健羨何如！前寄來大稿，已囑大圓居士編入，尚望續續惠投文字也。對於佛化新青年之盛意，已為轉達，彼當有較詳之接洽。專復，即頌得大成就！太虛和南。

（見居士林林刊第五期）

二

顯蔭阿闍黎鑒：疊函均悉。雷斧僧正能來鄂否未可知，然已去函歡迎矣。水野先生能臨廬山聯合會，至為盼祝，以係十年前之故交也。中國佛教之組織，曾擬有僧制論，茲檢奉，望悉心參攷，冀將來能實行也。惟現下蓋尚難為統一之進行規劃，只有枝枝節節為之耳。國中佛徒至日留學，殆無此財力，能整出一好規範叢林，勸日僧多來留學，或足為援彼溺于形物而缺戒定之助，亦東亞佛化溝通之路也。便中將此義提倡之！順祝三密妙嚴！太虛作禮。

（見居士林林刊第六期）

三

顯蔭阿闍黎道鑒：疊函均悉。所言皆殷勤懇至，念念不忘正法，洵僧中之寶也！演華說權田僧正事，已得其詳，曾更正於佛化報及海潮音也。密教至弘法大師，始開宗明義成一家言，此說甚善，吾昔曾與大勇言之。至弘法

大師諸說，則略曾閱及之矣。此覆，順訊法喜！太虛和南。

（見林刊第六期）

卷029

答某師書

某十年來所持論旨，在並宏大乘各宗，以通達其平等而標顯其殊勝，平等達則障蔽除，殊勝顯則信行起，義若相反，事固相成，言之間有抑揚，亦明其短長互見，無可高下而已。夫揉曲木欲令其直，必反其直而曲之而後能直。賢家判教，對大乘性相，抑之獨甚，以欲除其抑故，從而反抑之，反抑之非抑也，使底於平耳。座下知賢首融性相之諍，為時之所當言，何不知今融權實、一三等之諍，亦為時之所當言乎！某雖不欲墨守古人家法，然對於墨守古人家法者，屬之各標殊勝門內，敬之重之，初不歧視。以非獨標華嚴殊勝，不足起華嚴之信行，猶之非獨標彌陀殊勝，不足起彌陀之信行耳。斯意深長，他日當有專書問世，今姑止此。

卷030

覆天童淨心老和尚書

淨心老和尚慈鑒：緬懷太白，時以得聞德音為欣悅。比蒙出示寄老人遺稿，並錫教言，具徵大悲心切，方便門多，曷勝拜感之至！法無定由，何有軒輊？真脫諸法縛，能抉出太虛之論意而救閱者之誤者！鄙意正由愚法者堅執法界緣起為勝，不悟平等，生高下想，故別開一途反其說以見其通耳。專復，敬祈時賜法誨！并叩禪安！戒弟子太虛頂禮。

卷031

覆日本佐伯定胤書

定胤大法師元鑒：前荷錫臨廬阜，備領教益，欣喜無量！近維起居勝常，法樂有加為頌！頃承惠書，敬悉貴聯合會已推定大法師與木村水野二公為東亞佛教大會準備委員，并已議定日期及招待方法，具徵辦事精神之切實，深為東亞佛教前途慶幸！至須待秋間始能開會，亦殊恰當，以敝處之各省佛教聯合會，雖在分途進行，而以去秋來東北、東南疊興軍事，交通梗阻，團結艱難，致中華佛教聯合會亦尚難及時成立。今亦將展期夏間，於廬山先開中華佛教聯合會，再推各省代表以出席貴處之東亞佛教大會也。俟貴處印刷物寄到，敝處有何成議時，再行奉告。先此馳達，并祝法安！中華佛教聯合會籌備處啟。

卷032

致班禪熊希齡函

班禪大師、秉三先生均鑒：頃接四川佛教會來電云云，太虛但講經耳，不知其可。茲幸五族佛徒，班師允為領袖，各區教產，秉公素殷護持，而又值二公均列議席，為此敬陳來電，祈察！至所關佛教宏護之事，應如何籌議施行，統希尊裁為荷！專此，恭請大安！太虛和南。

卷033

致鐵禪法師書

逕啟者：頃據梅埔六屬佛學院籌備處代表釋桑空等函稱：「組織梅埔六屬佛學院，函請咨呈國民政府轉飭梅埔縣屬出示保護，以利開辦而興佛事」等因。查該代表等組織佛學院，出至精誠，將來開展至何程度，未可限量。除一面照准轉咨國民政府請予轉飭梅埔縣屬出示保護外，更應照准函請法師就近贊助，以利進行，期臻完善。此致鐵禪法師。釋太虛和南。

卷034

覆體參書

體參仁者：來書並譯稿，已閱一過，於彥按略有評正。因汝所疑，更抽一二於此：

彥明說轉識論是三十頌之略釋，可認不錯；我昔年閱藏時，已見其然矣。

少一無癡心所，或出解者以即是慧故略，或出解者、譯者欲立十整數故略；此十是自性善句，亦因立為十整數故。

十自性惑，出於彥明誤解論意而立，論實未開列十自性惑也。不過說明前列十為自性善，乃補足一句曰：「翻此十為自性惡」而已。要知翻此十，即為根隨煩惱中之欲、瞋逼惱等，豈能於下列根隨諸惑外別立十自性惑耶？至根惑中開見五而成十數，則釋頌之文應爾，更不足異。

此論六無心位，文句不明，作四句讀亦可：一、無想定，二、無想天，三、熟眠不夢，四、醉悶絕暫死。加滅盡定，即同頌中之五，此殆出譯者脫誤。

無相論之無相，應即「唯識無境」之無境義。奘師攜來解三十頌者有十家，糅合為成唯識論；在印度所流行者，恐尚不止十家，其中有解全頌者，有解數頌者，有擇其要略通關節者。真諦時、或有梵僧總為彙集成一部名無相論，其實則各家三十頌釋文之集錄也。此轉識論，或即十家之一，或為十家外之另一家，均不可知。

汝以不整齊之論，反疑頌文疏忽，有所弄錯；此種幼稚態度，實屬不合！又轉識論或出真諦以散文變譯三十頌頌文，并以己意增損攙雜其間，意圖令人易曉，遂成此論，亦未可知。

真諦之法相唯識學，近於溝通性相之安慧學，而真諦本人於此學殆不曾精澈，譯時好加註語，且或時以己解羼入文內，遂至錯誤雜出。若此論之解三性，與頌不合，或由解者原文如是，或由譯者自圓其誤解，增加語句而成。蓋論中之「前後二性」，「前性後性」，若作依他圓成解，固同頌文也。丙

寅元宵後二日，太虛。

卷035

致嘿庵書

嘿庵師鑒：南京聯軍劉參謀長來信，催速往講演，彼處由副官處招待。准今晚十一時夜車出發，難得勝緣，速告假一星期，同往講演為要！太虛白。

（見居士林林刊第十六期）

卷036

致常惺法師書

常惺法師慧鑒：法師與滿、翠二子書，言將赴藏，并述其動機。證之法師素來傾心實證之談話，知出真誠。且虛近講救僧運動，首重真修實證以成果，尤見萬里同心，不謀而合。此間人莫不奮然欲遮法師旋廈，而虛以極須有如法師之出乎真誠解行力充者趣修成果，為佛法證明，作人天眼目，故聞南佛化雖將因法師之去而一落千丈，以虛亦恝然不顧，反勸人贊成法師之謝事為宜也。然龍樹、無著之登地尚矣！否則以菩薩心取四沙門果，亦沙門之本分。生空神通，亦足為諸趣流轉涅槃證得之驗。此於造詣之路，若大論之聲聞地較然可程，竊願法師從事焉。若融攝魔梵漸喪佛真之汎神秘密乘，殊非建立三寶之根本。經書十倍華土，聖證多有其人，藏僧誇言，未堪保信。且試探藏密，僧俗已有多人，法師自可遊心三十七菩提分法，以之奮追千古，宏範三界，何用門頭戶底去依傍之也？因有相知之雅，敢盡進言之誼。非太虛不能言此，非法師不足言此。若息緣之處，則泉州雪峰亦上選也，願法師決之。此訊禪悅，并訊竹村、元白諸君均好！觀音成道日，太虛敬白。

卷037

答淨心長老冕甫居士融高法師書

敬復者：展誦大札，為法為眾生之熱忱，溢於言表，真菩薩之心行也！若能無間緇素，混融稚耆，上無背於如來之教理，下期契於現代之時機，以之共維正法，應可起衰復興。太虛之赴歐觀化，乃數年來預定之規劃。而提議開全國佛教代表大會，及共同發起中國佛學會，則為偶逢其緣之事，故仍依原訂日期放洋，絕無他故也。今幸中國佛學會籌備處成立，所舉籌備人員，皆一時之選，堪能負責，但依序進行，不難一一成就。太虛雖遊國外，所當效力之處，仍當竭綿薄隨諸公之後也。專復，敬頌道安！

卷038

示法舫書(二通)

一

法舫仁者覽：日本藏經，請用「佛學院太虛」名義，致一公函，并述明曾收到若干冊，缺何冊等，令贈全藏。

僧制今論，不須附印，序文亦不須作，照原紙型翻印較易。印師隱居為善，以所言在滬上漸成諍論也。

顯密經藏，大相逕庭，今不能不認密藏是佛經，則依密宗說，亦難否認。根據般若或唯識經論，同是聖言，儘可專門持究，不涉其他。森甫、仲階等勸學，儘可不須學，百千法門，各行其所信，毋須強歸於一途。

大愚、余只許其根據之佛心經品，似聞其好言人夙生事及將來事，余已切函戒之，今當更戒仲階也。

達無所得，生佛亦空，成佛不成佛，是兩頭語，三僧祇亦無所施設，生佛行果皆如幻事，幻事不空，空即其性，而幻事行果亦難概齊，初僧祇菩薩往往昧其夙命，一經精進登地，名頓悟成佛，與教不相違。

佛學院以專研教理攝行證，不必於教理外別論行證也。太虛示。

（見海刊十卷七期）

二

法舫師鑒：接二日函，悉於武院、潮音、漢會諸事，計劃周詳，並交託清楚，甚堪欣慰。今以武院暫事收束，祇須保管而無事辦，而漢院則因密嚴辭去，且須進行接收華鎣山及天台寺等，必須有與尊傾心相助者，故囑即來渝，而半年一年後仍望能返鄂重興武院也。專此，即詢近祉。太虛啟。元、五。

卷039

致滿智書(四通)

一

滿智法師鑒：得各來函、知院內座下力任維持，殊慰！惟經費搖動，終以為慮。昨訪旭東，亦力任函渝，於省方經費先行籌墊，必可恢復；而渝方經費，則當請潘、白諸公設法維持也。院內充實教材，當減漢文而加藏文，方符名實，希注意籌及！

曉西居士均此！太虛啟。二十一年十月二十五日。

二

滿主任并轉北衡、曉西院董同鑒：接兩函、藉悉能海法師講比丘律，院員生集聽甚喜。流言不與計較甚佳；信用規模，樹之非易，滿主任當續維持為要！但院中最注意為「藏文教理」，亟望法師教授「藏文菩提道次第」，並代催法尊喇嘛來川。應體師來渝，可任佛學教員兼學監，勝濟夏間亦可回也。順問均好！太虛白。

三

滿智賢者慧鑒：疊接來書，雖每形怨憤，但殷殷師生之念，及為法為眾之意，亦見近來修養有進，而福壽亦增加矣。然甚望再能擴宏忍之量，平褊躁之火，溫而有禮以待人，恭而無逸以臨眾，續為維持教務；而事務員尚能稱職，則同何院護、王院董監督之可也。本年下學期起，并望能注重藏文基

本讀寫，不負甫公等之望，以濟時艱。一院之成立，才財兩缺——勝濟不久可返渝——，冀從慈悲忍辱，福慧雙修，并保養身體健康，以釋遠念！虛白。

四

滿智法師鑒：院員生全體來函及所附會議錄與告行書，均閱悉。一、余因此間要務，并省漢藏院經費，決明夏乃來渝。二、告行書所言不背余武昌辦學院及歷來對學僧之訓辭，但余既未能處居一處以執行，而其他又鮮能負責執行者，座下既有志有能於此，且於漢院已成相當基礎，即當負責辦下去，以免能說不能行之誚，蓋咯血之不妨事，前何院護曾剴切言及；而醫療此病之貴在心氣寬和，與起居無甚關係，故亦並無辭職他去之必要。並函院董會略改院章之教務、事務主任制為院務主任制——制表見致院董函——，委負全責，以勵施行。如此即從第三學期起，座下最少當再負責一年，方可有頭緒。而座下聰雅之資，亦為余所識拔，對余亦有八九分忠信，但時不免為憍躁刻狹所擾。而近來亦似時能修省改善，深為可嘉，亦徵識驗之增進，每由歷事造修而成也。常恩會計，寄來四五二月報告冊及附函，亦辦理殊善，舉為領袖事務員，亦妥。應體法師來信之意，亦甚善。余意第三學期仍以應師兼學監，月薪不兼學監者拾二元左右，兼學監二十元左右。書記國文永暉師能繼者繼，否則應以文淵師教國文，而勝濟助教佛學兼書記。以遍能師領袖教員，并以藏文嚴切注重，即可教課每日四點至四點半，便多溫習，故教員亦足數也。研究部不須辦為宜。餘若公園設圖書處，應即辦。除每月院務會議及賬目報告外，開學前一月，須以每學期教員功課表寄余核定；進退更動教職員，須經余核定，或由會議及臨時處置，須即陳報。既為此決定，故辭別書退還，可不印發。但講求學二篇，可另成一篇，付潮音編入。而其中與趙百符所談，亦最好錄出，另成一篇來發表。太虛手啟。

（並見漢藏教理院年刊）

卷040

覆能信書(二通)

一

能信禪人覽：函悉。雖自訟無何進益，而觀於禪宗確然有其自信之處，實未嘗無進益也。禪宗為中國佛法之真髓，希益精進為囑！密宗藉果力為增上緣，亦不可含混，誠有之，非全出於混也。然仁者仍以速出關赴緣工作，半工半禪為善！順問時祉！太虛。

（見海刊十三卷十一期）

二

能信法師覽：接來書，論學律年限及受戒程序，亦深有理致。但五年學律，非出律文，乃古人一時之制。頃於出家，既有高中畢業程度，習律儀禮樂二年，亦已可矣。且練辦事或研究教禪，需時甚多，亦皆在律儀基礎之上，非捨於律，故律行仍俱進也——專弘律者，當於專精教理院時專研律學；並於參學林時專修律行，以養成律師資格——。至菩薩戒，當於受比丘戒畢即受學之，不受者聽。在家發心皆可授菩薩戒——。比丘反須限若干年後，理實不合。比丘戒以嚴成其尊，菩薩戒以寬成其大，倒之，反失其用矣。望更察之！順祝禪悅！太虛白。

卷041

致遍能常恩書(三通)

一

遍能、常恩兩師鑒：久知漢院教務向藉遍師維持，而常師辦事務，忠勤殊甚。今以滿師辭去，即請分就教務及事務主任，以收駕輕就熟之效。務即荷擔支持，與院中教職諸員，共商維護以策進行，為盼！順詢秋祺！太虛手啟。廿二、九、十五。

二

曉西院董并轉遍能、常恩主任均鑒：比來新學比丘狂妄，稍能引楮伸筆，即目無一切，概由不習律儀所致。本院荷院護、院董老成持重，而遍、常

二師亦素端凝穩慎，獲保安全。期率全於院沉靜，勿令一二躁浮者恣縱其間，并時以院況函告，為盼！順訊近祉！太虛。九、卅。

三

遍能、常恩主任轉全院教職員均鑒：一、每次院議畢，須即將議錄寄呈覆核：如有須更改者，可立時指示修正。二、今定院刊作年刊，年出一冊——去年者余尚未見，速寄鄂院及雪竇寺各多冊——，則去年開學以來者皆可編入。三、不另設研究部，但組「教職員學生研究會」，每星期指導或討論二三次。四、對余來信，須署名負責。太虛手啟。

（見漢藏教理院年刊）

卷042

致常恩書

常恩主任鑒：所擬辦事細則，頗妥善！未擬者皆擬完全，并作一關於事務之詳細報告及計劃，交院刊發表。並須擬一今後院產發展計劃。又關於事務處薪，前函定三人五十元，如另添人，則減主任兼薪與之。太虛啟。九、一三。

（見漢藏教理院年刊）

卷043

覆濬然比丘書

濬然比丘慧鑒：函悉。留心護教，具徵信願。師子尊者被難，原有付法藏傳所說，唯例如中國遭唐武宗之難，非即全斷滅，故不妨仍有人繼續。近人發現敦煌石室唐寫本楞伽師資記——日人某已印行——，亦有達摩承續傳至黃梅、弘忍下諸師之說，足證北宋前確有其傳。專復，順詢精進！太虛啟。七月廿一。

卷044

致安東格西書

安東格西大喇嘛座下：前五年得法尊比丘來柬，藉聞總持二藏，博達五明，既充解行，尤富悲願，曾允蒞內地弘化之情。太虛因與四川檀越劉督辦等，於世界佛學苑之系內，就重慶縉雲山，籌設漢藏教理院，蓋專備座下之講學地也。頃年、法尊比丘從拉薩東返，主持漢藏院，培植稍有基礎，奉迎法駕賁臨。乃與同人公推法尊院長專迓，惟惠然肯來，為禱！肅頌法祉！世界佛學苑苑長太虛謹啟。二十四年十一月十日。

卷045

覆仁山法師等書

仁山、法權、霜亭、智光、卻非、寬道、聖裔、懷崑諸法師暨四川、湖南、貴州等省佛會諸公均鑒：荷先後垂詢：關於中國佛教會滬辦事處之如何由少數人集議變更前者在南京所開理監聯席會議之議決案；如何以『改于上海開會及代表須現會會員為限』，朦呈中訓部備案。虛事前均無所知，但未離滬前——九月二十六日離滬——已傳聞為變更之說，故曾在九月二十四日佛教日報發表談話，聲明若變更京聯決議，決不再預問會事，遂即回山養息。此非虛為德不終，蓋殊覺會議及民、內部指導等均類兒戲，不如山中高臥之為愈耳！專復，即頌公綏！太虛謹啟。十月十二日。

（廿五、十、十七佛教日報）

卷046

致緬僧阿底沙溫沙書

中華民國全國佛學會理事長太虛，謹致書緬甸國阿底沙溫沙大德，敬啟者：太虛前歲訪問貴國，與諸上座晤談甚歡，別來年餘，思念殊深！屢接法

舫代表函告，知大德熱心中緬佛教文化之溝通，又樂教吾所派遣之留學僧，此誠現代中緬兩國僧伽所應努力之工作。按中國佛教多傳梵文，而緬佛教則純傳巴利，吾中緬兩國僧伽，依據佛陀戒律，和合親善，合巴梵傳佛教而成一世界佛教。為實現此種計劃，吾前曾分派弟子赴暹羅、錫蘭留學，今特派吾弟子達居、天運二比丘前來貴寺，依上座下學習緬甸佛教，希如法如律教授教誡！至於入寺手續，特命法舫法師代為辦理。肅此，即頌法樂！太虛謹啟。卅、六、十五。

卷047

與止安書

止安座下：茲由吳校長來，商定關于大雄中學之事務，由校長聘座下為事務主任，月薪肆百元；並由校董會委兼會計監督，則係義務，負責依收支預算施行。如有超過，則須與校長陳明校董會，始得開支。另由校長委余自力為會計員，辦理寫賬製表冊等，月薪貳百元。並委金劍管理員，真容兼庶務員，協辦事務，月薪壹百元。所有會計員、庶務員，均在事務主任領導下辦理其職務，希稟承校長以襄成良美之校風為主！校董會董事長太虛。卅二年二月二十六日。

（稿存止安法師處）

卷048

囑福善書(二通)

一

福善編輯覽：閱本刊二十五卷一期所載「湘佛教界發起鑄大師像」一則，竊以萬梁居士等對虛興此過分之譽，已令悚惶不安，蓋虛僅願學菩薩發心修行而未能者耳。而本刊編者未代辭謝，反助為宣達，更使慚汗無地，并適

招忌者之謗。以後如有關於此種文字，務為辭絕為幸！太虛老人囑。一月、九日。

（見海刊二十五卷三期）

二

本年一期載湘鄉鑄像文，已誡止矣。閱四期「中國佛教之改進」一文第四段語，編者應負刪削之責。須知過情評譽，適招愆毀，後務裁止為要！太虛。五、二七。

卷049

與法尊書(六十通)

一

法尊喇嘛慧覽：前年以得座下來信云：「與昌都某格西可偕來華弘化」，乃就川東籌設世界佛學院系統中之一漢藏教理院，以會通漢藏佛教之理為目的。今已正式成立，其院址之殊勝，經費之充裕，不但為世佛苑系統中各院之冠，且於漢地各學院，將居首屈一指之地位，在將來有擴充成拉薩三大寺之一之希望。惟現在雖有超一、滿智諸師協辦，而皆屬望座下回漢，乃能實現其理想。但現今一二年，藏文尚淺；可迎請格西來院，祈酌之！頃即託北平德茂永匯奉川資貳百元，收到時希即日起身，由印度回國至川，為要！專此，即祝精進！太虛手啟。民國二十一年八月二十九。（發自重慶北碚）

二

法尊喇嘛鑒：子笏居士轉來七月十五一紙書，閱悉。所云前寄各函暨託趙蹇叔轉交各書，均未收到！余曾兩函并匯參百元——均託子笏轉交——，囑即回漢，主持重慶漢藏教理院——仿三大寺只研教理而不傳密。今閱來書，仍未提及，其款究收到否？今冬或明春能回，極好！回國以直到漢口佛教正信會暫停，再轉重慶，勿逗留他處，為要！如再須款若干，可速來函，當即寄交也。川北及各省邊，赤亂雖時有，大局無礙，法化頗宏！格喜仁波卿

書亦未收到。吾意座下可即先回漢，稍有布置，而在一二年後，再迎此格喜來漢。或朗禪法師在藏，稍留一二年後，陪此格喜來漢。均好。如已定期回漢，希電報或航空信先通知漢口佛教正信會，俾預備迎接。專此，并候朗禪喇嘛均好！太虛手啟。十月十九。（自漢口發）

三

法尊院長覽：函悉。會議錄各端，可照辦理。託佛天之佑，如大局安定，而院費於維持中得謀增進，要須座下與遍、常主任及滿、德諸師，同發長遠心，乃堪望效耳！商同院董會，聯合具呈，將辦理經過及成績，具呈南昌行營，請酌助經費。順頌時綏！太虛手啟。（自漢口發）

四

法尊賢者覽：函悉。一、關寄南昌之件，如未寄出，仍以由重慶——重其地——雙挂號寄行營楊秘書長轉呈為妥。如已寄來，待到後再發。二、余年內或可到武昌住。三、廣論畢，再好再譯出咒——本續——道次第，便窺黃密組織！四、座下明年必欲去藏，余擬同至廈、汕、港、粵、暹、緬、錫、印而入藏一遊。但漢藏院希於明夏結束，交滿智或遍能另籌辦法。太虛。二十三年十二月二十一日。（自溪口發）

五

法尊法師覽：今日蔣公來寺，已將漢藏院請補助經費事面提，應允待與戴先生一商酌之。前述之公函，可早寄出，則當能有多少之成效也。屢詢及超一，對于藏學人才之注重，可知！已將以座下品學最優言之。順候全院均好！太虛啟。十二月二十六日。（自溪口發）

六

法尊法師覽：接議錄并來書，均悉。就程度高者設一「專習班」，另加之獎學金，先募之；如無著，亦不多，吾可酌助也。茲預備於陰臘十五前後抵武昌，座下可即來鄂一行，待正十外再赴渝也。最要在早將「咒道次第」譯出，俾窺藏密之系統。省財政何人？一查，備再函託。虛白。臘月六日。（自溪口發）

七

法尊法師鑒：來函所談，甚要！今可與科學院立「合同」，各執一紙。內容：一、漢藏院出地，科學院出資。二、期限十年至十五年——今法律規定，最長租約不過十五年。三、其收益，地方得三或四，資方得六或七。四、原有樹木，概歸地方；有如須伐去，須先商允。五、合同地段，須以所劃定者為範圍；近寺各山地自開，不必入約。六、年滿後，由地方收回；如續辦，須另議。七、違上條款，得隨時取銷合同。虛復。二十四年元月五日。（自溪口發）

八

法尊、法舫法師鑒：得函，悉已于八日乘輪赴渝，想已到院多日，或舉行畢業矣！余就滬療養，病漸愈，但衰老劇增！佛教前途，唯望座下等努力而已！海刊費只可挨一年算一年。陳靜濤營業亦不佳，最好從廣銷及招廣告設法；余近曾匯百五十元至鄂。渝院務，請法尊邀同嚴定力任其事，以專為研究西藏佛教，溝通漢藏文化之工作；留少部分學僧作西藏佛教研究員，以為專深研究。另依舊章招生四十名續辦。而法舫盼能攜同葦舫回鄂院，充實研究及潮音內容。守志來信，即須赴鄂研究。前談辦佛學函授事，最好鄂、渝院能聯合，在潮音辦。渝縉緇素諸知識，及潘、何、王諸院董，統希道候！并祝闔院安和！信寄滬轉。太虛。（自上海發）

九

法尊法師鑒：函悉。專修班有一人，已由漢口撥匯壹百元補助費矣。遍能師應囑發心，以本院為常住。南京所請費，查係蒙藏委會之文化補助費，領得不易，今尚在與黃慕松商洽中。聞院費艱難，甚懸念！另函希即轉交！而於藏文，盼將「咒道次第」譯出。湯住心等譯菩提正道論，登在佛學半月刊，即菩薩戒釋也。太虛啟。四月十日。（自溪口發）

一〇

法尊法師鑒：前由院董向軍會擬請經費，屢經接洽，雖未拒絕而無把握；且各方經濟，同陷艱困。對漢藏院已欠千餘元，尤切痛感！故座下赴藏，

亦感費絀，且一旦離，則葦舫去，漢藏院或即顛躓！因此、唯有座下與葦再繼持一年，學僧明夏畢業。此一年中，力訓教職員忠勤吾苑志業，由葦將吾學行為系統研究講授，使院生精神貫注，以長養院命，則明年後或可有人維持也。唯察之！虛白。二十四年六月九日。（自南京發）

一一

法尊法師、葦舫法師同鑒：函悉。院費無虞為快慰！惟修建仍緩進。所云建太虛台，尤不可！或能略為劉主席、潘院董、何院護，在山作何紀念為好。以稍儲蓄備不時之需，尤要！開荒種植以增產，尤為基本！茶子已函雪竇又信為購寄矣。寫字各件，俟辦就再寄。聞已成藏文法及咒次，甚欣！惟菩薩戒已重，而榮、高、湯等近亦成文法，將出版，又重耳。阿旺格西，請為問訊，能在漢院安居教授，尤盼之！前函囑學僧延長一載，再由座下等切實培教一年，即可望有繼人，尤希注意！鄂院缺人，舫堅留塵空以助，故渝院事務，望座下等對常恩或滿度為精神訓練，俾即化成能堅強吾院之幹力，尤要！虛入川之行，尚不易准備；夏間曾允子笏赴平。淨土刊願移漢院，可即移之，一舉數得，勿緩可也。餘再詳。順問近祉！太虛白。六月十一日。（自南京發）

一二

法尊法師、葦舫師等均鑒：函中兩書均剖悉。承奮勤勇協振渝院，殊為快慰！惟鄂院財才空乏，法舫煩勞，勉就渝院人才協作之，則塵空宜留鄂也，尊院長仍兼訓育授佛學。葦舫法師教務主任兼授佛學，勝濟法師事務主任兼授佛學，德潛、仁弘諸師量宜酌任。難災益深，員薪得仍舊已佳，若需加可酌行。余齒壞一枚，悲水淹未登廬阜，疲弱不勝熱，遂來莫干暫住。此祝精進！太虛手啟。七月十七日。（自莫干山發）

一三

法尊法師鑒：函悉。比應早達武昌，而塵空如未回鄂，法舫師不能離武，望即商定飛告。而明春即迎師回渝之約，尤必須履行勿失！至於會覺師來信，余早知全出彼之錯誤，而去函責釋之矣！余日內赴奉化，約旬日到滬。

順問近祺！太虛手啟。十月三日。（自上海發）

一四

法尊法師鑒：得書，悉已抵仰，一星期可轉印度，為慰！滬匯貳百元，乃湯、屈諸君託匯者，前已函仰，應收閱矣。吾此時尚無赴仰可能，不日當仍返滬。然仰光不如力勸慈航在彼久居，則值緣便，當赴緬一行，以成中緬連絡。葦舫、曉西等均來信，務盼明春早歸重慶。專此，順詢旅祉！太虛啟。二十五年一月一日。（自廣州發）

一五

法尊師鑒：得渝院轉來電報，知已安抵拉薩，為慰！已晤安東格西否？已承允來漢否？至為念之！渝院一切安好，省教廳仍月領六百元也。四川今為最安全區。專待奉安格西蒞臨，大轉法輪。務希速逕回渝為盼！順頌法喜！太虛手啟。二十五年二月二十五日。（自溪口發）

一六

法尊法師鑒：頃獲川訊，悉安東格西已逝，至為驚惜！而自乾軍長主由座下另請上師回川，尤以能請阿旺格西之師，以偕阿旺同東下，為盼！又渝院即招小喇嘛十名，來學漢文，亦盼速行，并電覆！順訊時祉！太虛啟。二十五年二月二十九日。（自上海發）

一七

法尊座下：比聞不日過汴來漢，但渝院秋季如教員、課程等，諸待決，希早赴矣！慈航來書附致，其言行頗亂，但殊有熱誠、勇氣。決于京設律儀林，俾率持。如去函，須囑嚴遵吾教為善。順詢旅佳！北平經過希函告！太虛啟。八、七。（自廬山發）

一八

法尊法師鑒：得函，悉已抵鄂，至為欣快！虛因病未能赴川，已詳昨函。而漢藏院祇可仗座下一肩荷負，俟書籍到來，請即赴渝以主持漢藏院畢業，及與院董商續辦事宜。并祝旅綏！太虛手啟。二十五年十二月二十三日。（

自上海發）

一九

法尊法師鑒：赴川之勞頓，病軀實不堪任！而渝院之畢業此班及續開後班，務望座下即日赴渝！且余已另函北衡等，請座下負專長渝院之責，希勿稍遲滯！而法舫勢難離鄂，設欲有一代表，則託談玄一行，並即令葦舫回鄂，為要！務望兼顧鄂院，以渝院有座下及嚴定、密嚴，足敷矣！順祝精進！太虛手啟。十二、三十。（自無錫發）

二〇

法尊院長并轉嚴定、葦舫、密嚴、本光諸師均鑒：譯處章程核還。函中所云各點，碑記俟重撰重刊，要寫各匾額，亦待寫寄，或俟他日到川再題。但諸物質建築等可緩省則緩省，勿使因此受經濟困難，能有餘資以開發院產尤要！又、可由院具文至蒙藏委員會，漢藏互派游學，由本院承辦。順問均佳！太虛啟。二月三日。（自無錫發）

二一

法尊法師鑒：五日來函，欣悉請定教職諸仁及座下盡心院務之表示，至為快慰！密嚴主任事務，尤盼發廣大長遠心，以謀本院之發展。嚴定主教藏文，當能發揮多年積學之心得。本光師文學、佛學優長，望堅忍協助翻譯。并詢葦舫主任等均好！又、搜集材料，可預備編一近二年院刊。太虛啟。二月十八日。（自上海發）

二二

法尊院長并葦舫主任等均鑒：疊函均悉。印度帶來各件，由鍾衡平居士交涉妥，上海不開驗，轉運至漢口，以提單由舫、談等探取，當為甚妥，可勿念。紀念台如未做勿做，已做易名慈氏，自慚福德涼薄，望勿以名之！順問合院吉利！太虛啟。三月十八日。（自上海發）

二三

法尊院長鑒：頃聞塵空師已去漢院，可以代葦舫之職。而囑葦舫師赴鄂勸鄂院事，因已調談玄師來雪竇辦學，鄂院需人極矣！望即與葦、塵商行。順訊公綏！太虛白。六月十三日。（自上海發）

二四

法尊院長、聖觀主任同覽：今登歌樂山遇林主席，談及其在歌樂山所造屋，今年恐不及過夏用，將在溫泉租磬室住，而稍嫌遊人繁雜！吾因談及石華等新屋可住，彼如有意借住，故詢頗詳，曾問及有無用具之事。或去函邀迓，或待來問詢。林主席來住。則守衛自無問題矣！又、至成都，當即催嚴定及格西速回，但最好還是函牛次封囑回。虛白。

二五

法尊院長、法舫、聖觀主任同鑒：蓉講將軍，將至青城等一遊。一、塔坪學糧，何廳長已函江北縣長。二、請德格藏，昨已將教部四百元，交肇乾、次封居士填足千元，即寄黃、杜二君代購運此。三、昨潘副主任來訪，已談與王主席商，省府年增助五千元，共萬元。四、女眾部難成事實，如增五千成事實，則石華可專住喇嘛，招一班康藏青年學生，最為合宜。專此，順問院眾安和！太虛啟。六月十九日。（自成都發）

二六

尊院長、舫、觀主任同鑒：尊、觀來函均悉。一、馬頌摩的三十元川資，已改作雨堃來的川資矣。二、德格請藏事，已見前函。三、聖觀師事、李佐成所言華鎣事，已交何廳長進行。四、今日與田頌堯、劉自乾、肇乾諸公遊長松山，回將再遊青城。五、時局消息甚危急！六、一星期後，余或回渝。七、教育部五月份未發下，聖觀師可一向秘書主任探問。八、國文教員陳法健，可先去函問之，虞佛心或亦仍可來也。順問近祉？太虛啟。（自成都發）

二七

法尊、法舫法師覽：昨與劉自乾委員長等同遊長松山，盤桓一宿。今晨與談及：擬請「西康建省委員會」，年助本院五千元，以增設本院「康藏青年僧俗來學漢文佛教班」，已蒙允許。盼即擬具辦法具呈，逕寄劉委員長呈

請為荷！此訊安和！太虛啟。六月二十三日。（自成都發）

二八

法尊師鑒：頃已由成都乘小汽車安抵歌樂山，昨晤林主席、馬寅初等，大約均怕石華遠而不登矣。在此小住，盼將余著述取一分，贈品有多者，多取數分來，以便在此間陳列。連信件，可專派一工人送來——過青木關約二十餘里。專此，并問法舫師、聖觀師等均好！太虛啟。七、四。（自歌樂山發）

二九

法尊院長覽：昨妙乘來辭退學監職，要塵空師留之，無效；或再回山，不願再負學監責。如此、則學監速須改請。吾意：最好為塵空師兼，否則仍以北海師為宜；不得，則希於又信等數人內商請之。而權限要清，負責要專，亦一要義也。院內廚子聞不再回山，已令大林寺來廚子阿四來做。煮飯必須教好，阿四可教之，能煮悶飯方好，但嚼米渣，實在不好！又省教育廳曾來經費？及寶源已有何交涉？昨融海帶回五隻麵包，收到否？順問近好！太虛啟。十、十一。（自重慶發）

三〇

尊院長、舫主任鑒：前覆書——關院事——收閱否？渝社請講法，余意當可到渝住一月也。余三四日後擬回渝社籌赴黔事；如不赴黔，塵空可住渝否？并以問訊。嚴定應川大聘為藏文教師，諸學藏文者勉之！太虛。十二、二十五。（自重慶南泉發）

三一

尊院長覽：舫、聖主任懇切留任！關院事，三人詳盡商洽，所有應興革沿改之事，商洽後送來一察。塵空師可隨去黔、滇，其餘教職員，商酌聘定。國文教員，吾意登緣可充任，如另有妥人聘之亦宜。順問全院安樂！太虛。十二、三十。（自重慶發）

三二

尊法師鑒：函悉。謝、黃居士等，要在楊佃相近結苑亦可，但吾以能成佛化村，在下北碚坡較宜，今想已在渝也。賀劉主席稱呼，不合吾口吻！即問近好！太虛。二、七。（自貴州發）

三三

法尊、法舫、葦舫、慧泉諸法師，了空、曉西、如雲、益亭諸居士，并轉渝、蓉諸善知識公鑒：太虛旅貴陽，適值敵機肆虐，大施轟燒！乃備承電函交馳，殷殷慰問，頃已安抵昆明，敬致謝忱！游興一闌，當再返巴都也。并祝春祉！太虛謹啟。二、二十四。（自昆明發）

三四

法尊院長、法舫、聖觀主任仝鑒：前撥教育部去年七月份四百元作遊化費，赴貴陽前，葦舫師猶見全存在箱，乃抵貴陽後，一用一用即去其半；今抵昆明，又一用一用將告罄矣！如一月份四百元領到時，希仍撥來應用。託銀行用航空匯昆明海子邊雲南省佛教會月滄法師轉交。順祝春祺！太虛啟。二八、二、二五。（自昆明發）

三五

法尊、法舫鑒：頃在渝應將講完而返縉開學矣！余留渝蓋墊被單，攜存山院。又戴贈靈山圖等，及虞佛心題裱成餞秋圖，均時為存曬，勿霉壞！太虛。二、二十五。（自昆明發）

三六

法尊院長、舫、觀主任仝鑒：前接關院費問題信，曾復，應已到。舫等近來應皆安樂，為念！關法會，既戴、李等皆熱烈，如有推請本院事，應表示歡欣接受，並以大公無我態度，為作進一步之建議，特囑！并頌近綏！太虛手啟。四月二十日。（自昆明發）

三七

尊院長鑒：一、教廳費事，可速將督學室顏、章二君來調查事，函告何院護向教廳洽定。二、請北海主任事，已見前函。三、法舫、葦舫擬留一人

在縉雲辦教務及中國佛學、佛教會事，以一人來滇助我辦省佛會，雞足山事——局勢未決定，定再函邀——，但宜誰留誰來，請選擇並商徵二人同意。順問近祉！太虛手啟。五月二十七日。（自昆明發）

三八

法尊、法舫師鑒：得函，悉教廳費尚未發下，為念！惟所附來談玄信，乃假託的：一、前月亦幻等來信，談玄在甯波阿育王祈禱主密壇。二、來信的字，亦分明非談玄手筆。其人不過要想普超回一信，以證明是我徒弟以脫罪耳！須速通知布雷、真如先生等，為荷！又前來信，知葦舫信已為轉交，但今得葦舫函未收到，恐有遺失！太虛。七月二十三日。（自昆明發）

三九

尊院長鑒：七、三十函悉。一、關教廳款，得由部代催，當有相當效力，但恐非久計。而郭司長所指示由部備案之方式，應照具呈，并託顧次長幫忙，分發在蒙藏司，再力託郭司長設法通融備案，則下年度可列入預算，而經費較可穩固也。關編譯事，座下偏勞，殊有益於國於教；而藏人學漢文本，應如何編譯，可請顧次長指示也。順問近好！太虛啟。八、十二。（自昆明發）

四〇

尊院長覽：三十日函悉。一、悉編西藏民族政教史作課本，甚好；二、遍能請為院董亦可。三、工人要用，亦祇可酌加工錢，請必要的人。四、出國事，尚在待葦舫在渝接洽決定間。五、關水源缺乏，亟須設法接水，種菜及各事務，要北海主任與事務處各員工，多開會詳商辦法，員工有須酌加薪者加之。六、得法舫所編最近概況報告，關于訓育導師制，雖報告得好聽，但關于實行，仍恐未全貫澈！近讀陳部長「訓育之目標及方法」，與「告各校導師書」，甚重要，希與法舫主任集諸教師，多開訓育會議，依所訂綱要，切實施行。七、近來物價昂貴，教職員等或須酌加薪者，亦希酌量鼓勵及之。專此，并問全院員生均好！太虛手書。九月二日。（自昆明發）

四一

法尊院長鑒：近商法舫，以海潮音遷縉雲編發，已略有決定。此刊為院宣揚，而院中教、事、員、生，望善為領導，予此刊以各種方便援助，則相得益彰，而精神可更增奮發。專此，希致意全院員生！太虛手啟。九月六日。（自昆明發）

四二

尊、舫法師覽：二十七安抵昆明，頃定十日由昆明出發，或有改期未可知。山中諸善友，均為致意！茲檢錶上小雞血石章一顆遺失，問會生可有收拾，或為一搜尋，如桌底及抽屜等，函覆。順候近祉！太虛手啟。十一、二。（自昆明發）

四三

法尊、法舫鑒：此件日記當再陸續記之，茲先將第一部分送交保存，除保存外，亦可采錄其中無關政治者，另編新聞，發佛化新聞及海潮音登載；其有關政治者，須暫略去之。茲已定十四日先至雞足山，約一星期再趨緬，約十二月一日到緬京瓦城，再去仰光。信寄仰光中國佛學會轉。順問近祉！太虛。十一、十二。（自昆明發）

四四

尊院長、葦主任等鑒：偽剛法來山，應善言慰留在院，現已如何？速告！昨晤海樓，催速拘靈、坤矣。前議決由尊、葦查款賬，慧明歸，催十二月份速結出，至十二總查報。現經存各款，須以存摺款等取出查對與存賬無誤。而以後須每月十日前，將前月收支表造出，當日查對賬款。勿拘心劍訟，應注意所示講經、布教，以感化人為最要！學生會總籌備處，可加塵空、虞愚為籌備員。福善、貫仁所記，寄來核閱。加「曾閱著書十種以上而願為私淑學生者，得本會會員二人以上之介紹，得加入之一條」。海定速復！商務印所遷渝否？太虛。三十、一、十。（自重慶發）

四五

法尊、印順、葦舫、又信、止安、雨堃、福善、周觀仁前後輩諸生同鑒：一、你們祝我壽，他事都不用，今年只注重把學生會努力籌備！我的色身

不多年的了，而法命寄于茲會。二、塵空、甯達蘊、虞愚加入籌備員。查在重慶尚有老學生否？成都加超一。三、前捐三十元都買郵票，作航空信皮、贈海刊等用。四、葦舫布教，陰年內即須舉行。尊講經塔坪，陰正初亦必速辦，教化力最要，不可懈緩。五、尊、葦可待開整會再到渝，免多一趟跋涉。印順希對于支院精刻大藏緣起審辨之，作一文！我搬獅子山，住處尚安。已對德勇說，假前返院可當書記。順問張、陶、楊諸居士！太虛。三十、一、十三。（自重慶發）

四六

陳濟博自康定康松扎貢噶山來信，要求慈氏五論頌及現觀莊嚴論釋各一冊，請寄交西康省政府交通局邵副局長轉與。又慧明來信，悉文書無人，聘致實難，如會計有人，慧明任文書，頗能勝任：不然，只能就德勇等強令一人任之。函華岩定九，促速復省佛會。此致尊院長。太虛。四、九。（自重慶發）

四七

尊院長覽：函悉。教部所言三點，殊以欣慰！海定昨來此，今已赴謝律師洽商矣。緜能幫忙，即易解決，如不幫忙則較難。院函華岩一催定九復省佛會，為要！次封居士函中，述及諸點，悉翻入中論，誠要！濟勇諸古，與曾子高等籌款另寄，已復次封矣。順問近佳！太虛手啟。三十、四、十一。（自重慶發）

四八

法尊、葦舫等同覽：頃因病，兩臂麻木酸痛，須返山靜養。又因空襲期近，仍以住接官亭屋為宜，先飭工安設好以備來居。色力不加，關國佛教事，擬推昌圓等任之。太虛。三十、四、十九。（自重慶發）

四九

尊院長：返縉應安好！聞有歌樂山的人走詢，前本院幾為人指充收德僑用，雖打銷，不卜再生變否！世亂茫茫，惟淡泊寧靜謹慎耳！太虛。二月十日。（自重慶發）

五〇

法尊院長鑒：十日函悉。一、法雨因不知金劍山通訊處，尚未復書。二、土主廟、瑪瑙觀，余亦已復函令不接，海定應無他意。如法雨決辭，余所示職員更動，希察現實，并先與葦、塵計之。庫房多物不能報賬，責令現管庫者，照接存時點清收賬；餘缺少者，付為前屆損失，不應久懸；薪水另各加津貼二十元。葦舫、塵空、慧明、海定等，總以隨時集談之為好！今返山遲速仍未決。即問近好！太虛。四、十三。（自重慶發）

五一

尊代院長鑒：昨下午抵渝，晚間韓子材、宗仙商請座下講經事，擬定在羅漢寺講普賢行願，二十二號起，約一旬。盼於二十一號能抵渝，則二十一號至四號，暫離院兩週可還山耳。余現暫寓羅漢寺。太虛。七日。（自重慶發）

五二

尊法師鑒：函悉。次封居士捐貳百元，付慧明師處彙交，并先為函謝。又在渝仍服藥中，又因醫院、藥廠等刱辦，尚未回山。院中統問好！太虛。三月二十五日。（自重慶發）

五三

尊代院長鑒：頃應返縉雲矣，講堂捐款，得茂芹、昌猷等之十餘萬，再加李會長向孔院長捐募，諒可湊成所需之數，在年內速將修建完竣也。返山後，務希勿再他出！一、將工程督促速完，了此一事。二、加勤教訓學僧，振奮學心，以維本院及全國佛教之生命！旁觀他處，尤感本院之為要也。老人字。十二、七。（自衡陽發）

五四

尊院長鑒：來信并海定自悅來場來信，均悉。江北起訴事，已停止或已如何？海定已返院否？時事都在大困難中，曾國藩說：「打得過難關，便為好漢」，此正為修煉磨心時也，勉之！并問慧明、海定等！太虛。二十日。（自重慶發）

五五

尊法師覽：教務及學監，諒已商妥。如未果，則商正果、開一分任亦宜。以院中之人才濟濟，這些職務應不再煩吾操心矣！葦法師回院，尤可商談。大雄校董事，眾議僉同余意，頃惟待之教育局耳！太虛。（自重慶發）

五六

法尊院長、葦舫主任同覽：院中恐將近開學了！我在專修班的兩鐘點，請印順法師講其唯識學探源或人間佛教，均可。如印師另能多講，尤好！不能多，則此兩點鐘便可。嚴定法師應講若干點，尊與商定，并致聘書。關塔坪、金劍、縉雲近況，并盼來函！太虛。三十、二、十二。

五七

法尊院長、葦、塵主任同覽：李會長因攷核會派他頭一批赴京，半月後即須動身；來函催赴渝，故定明早即乘船赴渝矣。余信件明起即轉渝為要！王爾昌捐講堂三萬元，已付海定；捐編譯處十萬待交。售券并售余書，湊足五萬二千元，已有一支配單交海定。法物六箱存溫泉寺，留有運渝費捌千元，待余信運渝。均好！太虛。九、十七。（自溫泉發）

五八

法尊院長：一、雄校本期學生三百餘，經濟充裕，學風良好，閱唐獻之信可知。余去了，煩為代理董事長。夏初召開一校董會便可！二、獻之為預定朱校長去後之代校長或繼校長。三、禪岩或紹隆兩院空出，可遷；未空、仍金劍辦之。四、李烈鈞校董逝世，以陳德宣補充之矣。太虛。三十五年三月十五日。

五九

法尊院長：一、十二函悉。大雄事，今早與海定函，已加留朱校長終此期、或下期開學再東下，今憑此紙與朱校長，切留之可也。二、松案敗訴，早有可能，敗訴了，吃虧早了，勿再拖延！海刊，後交朱校長帶京亦可。太虛。五、十七（自上海發）

六〇

尊院長：滿度已返川，想曾至院，當可面留矣。雄校事，洵苦極！陳德宣處、已去函囑照兌至泰豐。何廳長返渝，曾切函囑為解決渝校結束事，當晤矣！順問開一、正果，心朗等均好！太虛。十二月十六日。（自上海發）

（上函，均法尊存）

卷050

答某師書

某某慧鑒：自稱意見是很淺薄的，誠然是很淺薄的！然馬說固不無片面理由，佛出印度以三衣一缽奠定僧團生活，而錫、緬、暹且相承至今，而入西藏則另成西藏樣式，入日本則另成日本樣式，在中國至唐、宋亦不得不變成開山力田的禪寺，乃至迄今未流不得不群趨於應赴經懺一途，豈非在在可以證明佛教也是生產關係的一種麼！惟核之「萬有因緣生」的佛法，則——馬說——與黑格爾之說，都不過據一方面的增上緣為執偏以概全之謬見。余往講緣成史觀，曾對破之。即如所謂「人類獲得新的生產力的時候」，此新的生產力是什麼？又怎樣獲得？豈應不再加思索，遽據以推斷一切！你向來頗好文藝，而於佛法勝義未研究深入，對一般哲學與各種社會學益鮮探涉，偶及馬說，故亦同一般淺薄少年的驟然傾向。其實近人的文化社會學亦遠勝馬氏之說，況於佛法之所明耶？為佛教徒而不信奉佛法為根本的、至極的、唯一的思想標準，則所謂破見，較之毀戒尤甚，直可捨佛而去，何用更自居佛徒而以改教制為言耶？余光、宣以來，即好泛覽各種經濟、政治學說，及各種社會主義書籍，對中、印、希、歐各家哲學亦好探究較擇之，無有逮於佛法之圓澈者。雖所著真現實論尚未完成，而關於社會學則自由史觀已可見其綱領。要言之，佛法明因緣生法，尤其因緣生法則中的業報法則，實為佛教最根本的亦最究竟的信念所在。此而不信，即無所謂佛教，更何所用其為住持佛教的僧寺而謀適應改更！明治維新後的日本佛教，曾與日本整個生產的和文化的各種社會組織發生縝密的有力的聯繫，但過於遷就苟求生存發達

而漸失佛教的真實性。余民四前，揆度我國將成一歐、美式的民主國，故作整理僧伽制度論，為適應之建設。然以國內軍閥割據，政變迭生，及歐戰後俄國革命成，形勢異前，迨民十六遂適應改為僧制今論。民二十後，外感世界經濟大恐慌，內覺中國佛教會無由有全國之健全組織，另為建僧大綱之擬議。今更縮為先建一菩薩學處。皆因中國經濟、政治尚無一確定之趨向，不能如近代日本佛教與整個經濟政治文化成就聯繫的功效。然其屢變皆與整個中國相呼應而起，且皆從佛教根本信念流出。惜乎你等都不能深切注意研究及此，輕易看過，致新進後生亦漫不經心而妄生訾議！要之、佛教必須從根本信念上立起，從有根本信念的廣大信眾上增進成立住持佛教的僧眾，則縱為適應生存環境，變更僧制，甚而退出僧眾，亦必仍為佛教之信眾；否則、但為個人或一群人生活求出路，別無超俗向上之意義，存佛教之名而無佛教之實，又烏用是佛教僧寺為哉？願你與諸友生同體究之！太虛特復。二八年四月三日。

卷051

與竺摩書(二通)

一

竺摩慧鑒：來信并各詩，均閱悉，殊為喜慰！此時出版刊物，港澳為易，但郵遞甚難，故潮音不擬遷移，只得在後方勉延殘喘。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！太虛。廿九、十、十八。

二

竺摩慧鑒：來書宛敘覺音及詩訊，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；惟迄今尚祇見到十八期

耳！弘師傳聞，冀不實。余頃病臂麻，返縉雲。爾應少講寫而多習禪，或習拳。詩勿時作。夏聲先生，為吾卅年前故友，時在念中，順為致候。諸學生願行堅甚好，能服訓則非闡提而為善信，可為慰之！太虛。卅、五、二。

（原稿竺摩保存）

卷052

與優曇書(五通)

一

優曇法師覽：巨贊法師來，帶來你的信及香一盒，又密持居士港幣百元，心尊居士銀耳與參各一盒，均收謝！另舫法師與妙吉祥一書已付海刊。巨贊面告各節，大致均由其函覆。唯聞你與心尊居士等議移設巴利文學院於港，且可購地造屋，誠勝事！但錫蘭三師，農曆十月間即赴陝，能先于秋底租屋供住，免赴陝跋涉，則請彼等即滬返港乃便，如去陝難再還矣！商覆為要！太虛手書。九、十九。

二

優曇仁者：今索麻等三比丘決從滬到港過冬，希即為預備住處，及與其直接通信至港為荷！順問近祉！太虛。十、十四。

三

優曇學士：十八日函，頃從上海轉來，已悉。一、大鎮十分墮落，無面來見，恐須你與他見面了！二、妙吉祥文稿，在二十八卷一期刊出。三、到京，以雄校鬧火災，百事停滯！你護照待託人試辦。四、惟幻同時也得了他的信，巨贊昨在杭亦來信。五、太虛藏訂十一部，聞尚未收到；靜濤居士亦未見！太虛。十、二十二。

四

優曇賢者覽：錫蘭來電，似擬為索麻等欲還錫而發，頃不知索等仍寓港否？仍寓港，勸留至明夏一同赴陝。可留則留，不可留則過夏還錫，以了來

華原案。已去港，則為代復發電者，告以：一、索等無志學華文大乘；二、不願赴原約之西安；只可聽之！并請靜濤居士參詳其意。太虛。一月十七日。

五

優曇賢者：索麻等不知中國之大，不赴預定之地，妄據片知以斷全局，真井蛙之不足責！你來信，我已遊甬，今始覆之。墨禪事，已告福善，可再直函，勿函余！又領護照事，亦直函託隆信；以函余轉告遲誤！太虛。二十五日。

（稿存優曇處）

卷053

與海定等書(十四通)

一

尊院長，葦、海主任鑒：函均悉。一、樂觀事早知半月餘矣！於吾人無礙。二、想佔吾院為德僑之人在歌樂，前日訪止之矣。三、本日院護隆樹抵北泉否，所議如何？四、山洞歌樂曾訪居院長、林主席、孔奉祀等，談甚洽。又山洞曾晤張主席弟張雲帆局長，願為本院請張主席增補助費，或給官價米；海定到山洞，可送些院碑等專訪之。五、金劍之柴調解及佃戶換佃辦妥否？六、塔坪民眾校，勿須預計學生多寡，多辦些時必有人，勿遲疑，速辦！七、華岩一尼，文學、中西醫學俱好，或能到塔坪施診。又塔坪講經已宣布否？未宣布可停。太虛。二月二十日。（自重慶華嚴寺發）

二

海定主任：送上車後，以車在路兩次修理，到榮昌已天黑矣，足見行路之難！今想早回院。拆修圖書館仍考慮，無必要可緩，一動工恐用錢多也！有餘錢以先燒磚瓦為善。吳校長應在北碚，雄校事務主任已定否？余已定舊正月回渝。即問近好！太虛。一月二十七日。（自榮昌發）

三

海主任：葦法師來函云：「講堂傾斜甚」！即趁假期動工——花數千元，圖書館緩修不妨，即撐修講堂是要——，把瓦片卸除，柱樑撐直，或添換好再蓋瓦，則開學可用；而再過若干年亦不妨矣？有緣法蓋新講堂，可於後操場建立，原講堂可不拆之，此嚴定法師意，頗妥！又前一紙可寄葦師，而前購谷念石，即由院出一收存谷念石，款一千六百元條，寄渝轉我！太虛。二月三日。（自榮昌發）

四

海定：函悉。一、講堂另建，基在藥師後，雖不及在講堂後，然與宿舍連絡成一氣，並配雙柏後之樓屋，亦佳，但須基堅耳。加以改狹為六丈餘，或在四十萬內可建矣。二、舊堂薦正修復，須找此項老工匠能手，價廉工實，勿找工程師，當可省費！與何院護談，當在四萬內作之。三、黛湖給價，何院護已允作修舊堂用，可以舊堂修整費函告他，請他付款。三、葦舫、止安到金劍已得報，真容亦來過矣。四、捐冊係周經手印，印出期尚遠；圖樣改變，可不須寄蓉。五、佃戶增苞谷，勿強增以傷情感！山中佃戶須善感化，俾遇事能幫忙！六、松山案及禪岩買樹亦悉，要須設法還債、開支費為要。告塵空法師：抄來出生菩提心經亦收到。太虛。二月二十二日。（自重慶發）

五

妙虛、海定師鑒：俞蘭馨居士為夏季攷大學自修，要借塔坪暫住。我意必需在民眾學校教點課方可，希與林眾分派之，為荷！順問近佳！太虛。三月十一日。

六

尊院長，塵、海主任同覽：余及本院辦院務人員到渝，無適當住處，常在羅漢寺無固定的東挂西搭，殊不成樣！且本院在渝的住所是永需的，今與宗方丈商，就羅漢寺合造三樓底——乃大殿對面擬造韋馱殿處——，底歸羅寺，樓歸本院。全包十五萬元，本院出一半七萬五千元，本山本年包谷費收作此用便夠。此速待議定，復信即決，遲恐有增價！太。三、六。（自重慶發）

七

尊院長、塵、海主任覽：今日晤教部陳部長，談本院員生緩役事，陳答應可緩，囑即備一文到部——此文另抄一分由我直函陳部長——，並教職員學僧名冊一份，當可辦到在本院員生免役之地步，而全國僧眾作救護隊的免役，已訪軍政部長，亦可辦到矣。專此，即問院眾近佳！太。三、十五。（自重慶發）

八

海定：一、關本院員生免役，已晤教育陳部長，仍呈教育部轉便可。昨函尊院長令辦，呈軍委稿未妥暫不改，可還妙欽暫存。二、曹潤民至謝律師處，而不來我處交件？能速催把原交股款付還——并數月來息金——，免多煩亦可。羅明興件仍存我處。太。三、十七。（自重慶發）

九

海定：大雄來信悉。一、校舍、校具等難完備，草創期難免，要各員生諒校長辛苦經營，暫安，漸求進步。二、學生情形，告校長囑教職妥為馴化。三、止安能負事務主任仍可，不能，囑校長另請。菩薩是眾生的奴僕，囑止安、真容、相密出家事務職，要忍辱耐煩，做出成績來使人感服，稍難即求退，只永無長進的廢人！四、小偷應員生共組防衛；學生勞作，可闢地種菜疏。五、經費現尚存無問題，包谷售付千五百元，餘校長負籌。六、衛生擬募贈藥品，水池應續築。太虛。三、二十九。（自重慶發）

一〇

海定校董：據吳校長託徐主任持函報告陳恩海體育教員兼代訓育主任，頗多不合，應即辭退，已託徐主任代為處理，並請校董會派一代表協助處理。茲由校董會即派校董為代表，協助徐主任妥為處理為盼！餘由徐主任面達。校董長太虛。四、七。（自重慶發）

一一

海定主任：據續遠來信，似乎兼職務過多，或金劍管理另派人，或商葦法師察其內情。如心月、隆法可各分兼一事。又未知已到過金劍并查過大雄

校賬及監察近來用途否？太字。四、十六。

一二

海定覽：函悉。前數函皆另復，應早知悉。白雲寺事，最好由其寺有關之一僧或數僧，函呈巴縣佛教會及重慶市佛教會，可據以質問該局。紹隆及溫泉等近如何？江北鳳皇寺及瑪瑙觀寺，亦以數僧飛呈省教會並省府保護，並改組縣佛會。太虛。四、十七。（自重慶發）

一三

海定師覽：關大雄中校立案事，頃得市教育局通知，所有照片每樣須再補兩張，望：一、將各照片片底，二、所取得之教育局契據等收條，速即掛號寄羅漢寺宗仙方丈轉鄒元律師手，代為補照片及領回契據，即可批下也。我約後天到北碚，通知吳子貽候我。順問近好！太虛。七、二十七。（自重慶發）

一四

海定主任：院中收支，雖暫可維持，而已有寅吃卯糧之勢！一方要開發財源，一方尤要力行節儉。希以堅忍勤敏赴之。事務處月空、圓光、永生等，漸能練達，須發長遠心。而事繁或須添改人，可稟承尊院長為之。如遇重要事；則商承尊法師，而葦、塵二師，慧明、超明師，亦諮商以行。老人。三十二、十二、七。

（原稿存漢藏教理院事務處）

卷054

致月空書(六通)

一

月空主任：函報各件均悉。事務職一期纔可熟手，務須連任多期，不得輒求自退。至院費不足，則非一人事，僅可與尊法師從長計議，提出常會通過也。太。一月九日。

二

月空：百醫不痊，已開始用草藥酒，覺無甚礙。吾房內草藥酒，望為傾入一小玻瓶帶來！原瓶中藥，再買甘酒貳斤浸之。太。一月十四。

三

月空主任：聞陶居士募修繕雲諸古像，稍須工食、木料，院中當隨喜助之！工人此已有，另須黃梔子及藥酒，須挑擔炭來便可。太虛。十八。

四

月空：函悉。皈依證已收到，竹木天災捐害，近月院費尚可支否？胡豆花，聞慈圓有為採好晒乾者，可便帶至。近日手臂又增酸麻，幾難寫字。太。二、十九。

五

月空主任：西山坪產，原屬禪岩捐充漢藏院學產，久已省府備案；二岩鄉妄指為地方公產，全無理。又、兼善照熟土價六千一畝買，自可除去三百萬元以上；前議只照荒土二千元之半價，自已屬最合理辦法。又、今但須一合理解決之辦法，亦不必賣，但加租亦可。熟田照原租額，土照地價稅畝約百元，亦可。彼此同為國家的地方的公益文化事業，盧局長應為公平的合管的處理也。

石華寺焚獻穀，似已難回後，或呈省府設法。

松山案，教育廳可買，實一最好機會，但不知吳忠本日前來說如何？海定應已來山，可妥商辦理之。

余經數醫診治，病仍無起色。老僧不管興亡事，後事如何付後人！老朽字。

六

院中公款，不可為我買瓜果！我每月約一斗米煨飯外，三餐小菜及早粥，均隨眾不可另添！太。七、十一。

（原稿均存月空處）

卷055

復正果書

正果主任：函悉畢業生分發及新招生情形，頗慰！但格桑與東本兩公均逝世，甚以悼惜！望為致函其治喪處致唁為幸！太虛。二十三。（自上海發）

（正果藏稿）

卷056

與慈雲法師書(四通)

一

慈雲法師座下：函悉。用意雖不無理由，而印度瑜珈學派之說，未足為憑。華嚴及密宗等大乘經典，固多重禮拜。然按人間佛化之原本，可尋之阿含，不重禮拜，亦不無禮拜；造像始佛時，優填王造佛旃檀像，其他『弟子菩薩諸天像』皆後起，百丈初制亦不立佛殿也。順問近好！太虛。六、八。

二

慈雲賢友：來書及附致梅坡稿，雖平正，亦好事不如無，夢遊侍者福善多事，老朽聞之粲然，未加呵止，卒因透漏了香氣，招致蜂蝶嗡嗡不已。傳聞福侍者，投佛化新聞有「示林梅坡」，不卜浮沉如何？按查或更發噱！朽太。十二、十九。

三

慈雲法師：附致定慧和尚，希轉交。今計劃佛教整委會遷京辦理，擬議全國五十至一百大剎，直屬中佛會。今聘各大剎住持財務者為預備，川省或能佔四五剎耳，且看大剎熱心如何？太虛復。七、八。

四

慈雲法師鑒：惠書并件均悉。昭覺開辦僧校，至深欽佩！惟校長務由智光方丈專任，切勿將虛名挂上為要！校長暨教職諸公，統希致候！太虛謹啟。九、十二。

（慈雲法師藏稿）

卷057

與茗山書

茗山：二月函報等均悉。前所通知訓練班已暫停辦，爾專心在湘省辦佛教會，及邀明真法師等辦佛學院為宜。余病軀專需休養，不能任繁劇也。全湘佛教繫座下，謙忍集賢能，勉之！太虛。六、十五。

（茗山存稿）

卷058

復性覺書

性覺：函悉在平近況。李介如居士係湯住心居士介紹，商組「中國佛教會北平市分會整理委員會」者。七人名單，乃吾所開與，並已由京整會行文李君與社會局。請虛心為北平佛教與商洽一切！太虛。卅五、七、廿九。

（性覺存稿）

卷059

與慈航書(三通)

一

慈航：八日函悉。你的耿直是可取的，但未將事理辨清，魯莽言動是可恥的！一、誰說以「俗服」來代替？二、何處有「新僧籍」？你曾從何處入

籍今要脫離？這二項都是沒根據的！三、海潮音上曾有一二人議改僧服，乃一二人的言論，我未置可否，你亦儘可向作文的一二人在海潮音辨論。既無所謂新僧籍，亦不應對我及對海潮音言。四、試制訓練班僧服，亦訓練班僧在班時試用。往者救護隊僧亦曾著大同小異之各隊制服，僅可提為是否適當之討論材料，未經一律規定。五、我的意思：甲、佛傳制服——佛教大禮服——僅七條或九條以上的田紋袈裟，熱帶地方完全採用錫、緬、暹羅黃布田紋袈裟可也。但寒帶只披袈裟不敷禦寒，除舉行佛教法會儀式仍披各地田紋袈裟為大禮服外，漢地、蒙、藏、日本，又各加有當地當時適用之便服。乙、漢僧現時通用之便服——非佛制袈裟——，原略同唐明時漢人之俗服，乃適宜古時之便服，今當修正為適宜現時之便服——即海青及長短衫褲等，應認清皆適宜古時之漢地便服，並非佛制袈裟——。此修正適今之便服，則訓練班僧制服，便為一種試用之刱制。然為刱制之特殊便服，並非同於俗服。丙、佛傳服制，適熱帶用，本無帽、鞋、襪，故仍以光頭、赤腳為原則。既無佛制僧帽、鞋、襪，則僧所用帽、鞋、襪，無非是隨各地習俗采用之帽、鞋、襪，故必須時亦采用當地潔樸簡便之帽、鞋、襪。

以上各點認清辨明，則你脫離新僧籍及反對新僧會，恢復佛制、打倒偽裝，不全是無的放矢的亂喊嗎？願你底理智更清明一點！老人太虛字。九、一。

二

慈航：你這文的錯誤，就是沒有把偽裝、變裝、佛制範圍認清。佛制只有三衣，五衣即裙，此外都是隨時隨地的變裝，只變裝也無所謂偽。你講的黃襖、黃褲、黃襪、黃鞋、黃帽、黃風兜，又那一項是佛制而不是變裝？東初等所議改的服裝，也不過是變裝——不全同俗裝，若用俗裝，則隨用俗服便可，何用議改——，但三衣佛制是應遵用的，適時地的變服可討論的。你主張改你的變服，與東初等提改他說的變服，同是主改的，如何反對，只有商討！太虛。

三

慈航法師慧覽：一、從漢口葦舫轉來的信也收到了，不過甚慢，以航空直寄上海為宜。二、佛學月刊上見作文大進步了，內三唯論一文甚好，不知何人作？三、你聯絡華智、念西、弘船、廣洽等，甚見費心！祝你的香火廟成功！四、認真做起事來，這裏也缺人，何況你在馬來亞缺人幫忙！儼然不知在何處？五、你有寫信給你的與所講的邱慈良等好徒弟真難得！我手邊沒有照像，鎮江印的小傳寄一張他看看。順祝願行自在！老朽太虛。九、廿八。

（以上慈航存稿）

卷060

復王容子居士書

容子居士淨鑒：得元白居士來函，知居士潛心佛法，欲精究唯識以成妙觀，甚見志道之篤而擇門之專也！略貢所習，希借覽焉。

攷唯識五觀，最注重者，乃在遣虛存實與捨相證性二觀耳。中間三觀，特簡菩薩智中之微細淆訛而已。欲成觀智，先明理趣，欲明遣虛存實、捨相證性之理趣，當審究三性之義。何謂三性？一者、遍計所執自性，此即第六意識依第七末那為根，執宇宙物我等一一法為實有自體，乃五趣二乘之凡愚有情共有之虛妄執著，此即所當遣除之虛也。二者、依他起性，乃了知假實、色心、有為無為、有漏無漏諸法，一一皆展轉互相仗託以為因緣，而悉由識心分別顯現，了無離識心外之實有物。所執為宇宙物我等之實有物，但是意識所取名言之境，唯有假名，都無自體！若如是知，則順實相，此即所當存留之實也。準此諦理一遣一存，相為剴切，安住中正，由比量之假觀，入現量之真觀，是為最初唯識觀成。三者、圓成實性，由第一觀更進一步，捨離一切識心變現名言境界，而進觀即心自性之離言實性，由之證入本來圓滿、本來常住、本來清淨、本來成就一切功德之真如心，是為究竟唯識觀成。此唯識觀，皆中道觀，一入現量，便成祖佛，下手極分明簡易，徹體無淆訛過患，誠有智者所當勤務者也。至上生兜率淨土之法門，有彌勒上生經及兜率龜鏡等書，居士當能自尋覽之，可毋庸贅述爾。專此，順訊道安！釋太虛和

南。

（見覺社叢書第四期）

卷061

答王蓉清居士書

頃由嚴廳長轉至寶書，因太虛嘗廁跡桑門，乃猥蒙獎飾並垂詢以佛法，愧對奚似！然辭意殷厚，雅問高深，雖未堪以僾陋酬，既逢淨名，又安能不略供其愚，仰靳訶正乎？竊輓近士夫之學佛，或助文章之波瀾，或供名理之紬繹，求其刳心皈命精義入神者，殆亦罕覯！長者以仲尼學易之年而學佛，必能法隨法行，與說食數寶者異；則所云佛學愈後愈深亦愈趨愈捷者，殆有任運增進欲罷不能之樂歟！嘗論佛教之教義：法界性相，圓滿真常，如釋尊大覺一念普印，是為根本之教。有情迷執，未能相應，展轉方便，隨類開解，爰成差別之義。從差別義間有談佛學之進化者，謂小乘、大乘皆渾成於釋尊住世之日，而未露小乘大乘之罅隙；釋尊寂後，以律相故，小乘教團最先成立，次成立小乘有宗，次成立小乘空宗；次馬鳴成立大乘，次龍樹成立大乘空宗，次無著成立大乘有宗，則由渾而畫矣！傳入華夏，匯成天台、賢首二家，皆為大乘圓宗。天台宗成立之時，禪宗未盛，故於化法不立頓教；賢首宗成立時，禪宗風行日久，遂立頓教以收之。然天台之化法四教，各分十六門。入理之外，別有一離言諦可當禪宗，且比立頓教為尤善。何則？教者、隨機所說之軌範物解，宗者、聖智所證之任持自性。故教譬幼少壯老而宗譬人，教譬江河淮海而宗譬水，略其形相數量而直觀體性，人性水體固靡間於幼少壯老、江河淮海也。賢首之立小、始、終、頓、圓五教，小、始、終為漸，圓則非頓非漸；然除頓教，當教亦各有修入階次，雖有由小轉進乎始、乎終、乎圓者，上智之士頓悟圓修，小、始非所必經也。李唐以降，宗支離岐，戒學浸不注重，小乘先衰，密宗旋替，三論、慈恩、天台、賢首諸教觀浮休，不易修習，於是反躬切己之行，會歸乎禪、淨二途：賢首稍近乎禪；三論、天台之與慈恩，其所歸雖有極樂、兜率之異，要皆往生淨土之法耳。

至達摩東來，不立文字，直指人心，見性成佛，禪宗以建，宗教以分！其示人入道之門，誠簡要切適矣！蓋人心入道之基，第一當確立諦信法性心，第二當休歇攀緣境界心。夫吾人聞他人之言而信之，恆不如目擊身觸其相而信之之確乎不可拔。真如法性，吾人固可以反證之心體者也，與其遍探法藏而猶不能疑斷信生，曷若有術焉令了了自見而疑絕信成乎？抑研尋經論，不得不隨順名言以分別，則轉使攀緣心熾然盛行，縱得知解明了，緣止信立，亦何若由銷除識想而悟入，獲信心時，諸攀緣心頓與之俱息乎？此宗門之所以殊勝也。宗門所重，尤在必令叩心內悟，不從文字語言以生解。逮既證悟，桀然有得，然尚有微疑未亡，即不能自決所悟證者。果與佛祖所傳之道同否也。是則必有待乎先覺之印證，若永嘉定慧命於曹溪，「汝既如是，吾亦如是」二語，所謂以心印心也。非此則道統不存，信無由立。故曹溪門人策永嘉曰：「大德無師獨悟，威音以前則可，威音以後則天然外道也」。佛法住世之日。不許有獨覺者，亦是此意，惟後世亦有依佛祖經論語錄以印證者耳。機鋒乃宗家活用，雖著於馬祖，實則釋尊拈花，迦葉微笑，早發厥端。即少林答神光：「將心來與汝安」一語，直使二祖有手無可伸處，盡力祇道個「覓心了不可得」亦何殊馬祖一喝，百丈耳聾三日哉？提究話頭，如香嚴因溈山問「父母未生前本來面目」，力參數年，聞擊竹聲徹悟，即其緣起。溯禪宗初至之時，學者未有依傍，直吐胸襟，故一語相契，即可印心。嗣以禪錄流布，學語者寖盛，馬祖乃變用閃電擊石之機，從不及擬議思量間，掀翻意識，揭露本懷。又久之、機鋒亦成熟習，口舌滑利便堪取給，妙喜乃專持一可疑不可解之問題，先使人貫注全神，叩心參究，然後觸令悟入。要之，機鋒、話頭，皆以救一時之弊，俾不能在文字語言伎倆窠臼上立腳躲跟，售其欺妄，因之、死心踢地，見則直下見，不見則迴光反究。私謂禪林至今，亦幾同餼羊之存，沿其末流，失其本源，有大師者出，當一撥而返之少室之朔耳。長者今有志禪宗，應以外息諸緣，內心無喘，身如牆壁，斯為第一。其次、則置傳燈錄一部，朝夕研幾，一句一字，苟心頭未能悄然，誓不放過。一旦遇著狹路冤家，如目中著刺，不拔除不能一刻暫甯，窮參力究，不徹不已，則必有破黑漆桶入大明國之時。紙上無佛祖，舌下無禪師。最要者，每

日黎明必跏趺靜坐一二時耳。

長者能發此無上勝心，當知已曾親近百千萬億佛，深植道根，願黽勉以求貫徹，則佛法多一靈驗之人，亦佛法之幸也。至以釋尊、馬祖、龍樹、無著、天親、達摩並論，從學術史觀之，未嘗不可。若格以佛教之教律，釋尊為忍土賢劫第四佛，獨尊無侶，未應虛擬也。又今之叢林，甯波有觀宗寺，係專習天臺者，其餘教下諸家，不惟無學習之專所，且沙門中鮮有學習之者。然有歐陽竟無居士頗精攝論，章太炎居士頗精唯識，黎端甫居士頗精三論——近已逝世，李政綱居士頗精真言，而淨律二門，各禪林大都兼行，亦多專修淨業者，律門僅聞有南京寶華山耳，禪宗之曹洞宗，盛行日本，閩、粵、贛亦未絕流傳習禪之叢林，茲當以揚州高旻寺為最善。其次、則鎮江金山寺，杭州天目山，甯波天童寺，每值冬期起禪七之時，皆可參預也。沙門之高行，姑就普陀言：淨有印光法師，禪有昱山禪師。印師之近刊信稿，即附奉覽。又佛法引導論一卷，於大小乘禪教律淨，頗有論列，嘗為訂正其辭，亦足以見余懷之所存也。

（見覺社叢書第四期）

卷062

復淨行居士書

兩展來書，具窺信心淳厚，道性貞純！然云為眾生懺悔發願時，心念不能專力，蓋懺悔發願，原須於念佛前與念佛後行之。念佛時專心念佛，全心念佛，全佛是心，圓滿清淨中不容他，而懺悔發願之力自然融貫在中。又云不能為眾生發願及回向一切智，此自是博地凡夫情強理弱之通病，不足為薄於大乘信根之徵。可隨時觀一切苦惱眾生，熏發大悲，每日讀誦圓覺或維摩等大乘經典熏發大智，依此不思議熏，自生不思議化耳。至云本了無生，情偏妄計，起信論說初心菩薩以後念覺前念，覺即不覺，故知情計在前，了悟在後。情計之生，乃由無始妄習，起念即覺，覺即念滅，久之妄計之情自然成無生之智。所以云：「不怕念起，祇恐覺遲」也。

卷063

答鄭賢宗函

半年多不見足下，去年過上海時不能得相會，後來信息也沉沉了！惟足下志行精切，知見端敏，諒必深入經藏，體解大覺。前者兩次來問，皆想於晤面時談之，故未答覆；今恐面談不易，將來信錄在海潮音通信中，略附數語於此。

印光法師的閱經法，就是實行修證法，也就是戒定慧在一事上修成的方法。我看足下能擇定一種經論。若金剛經、圓覺經、起信論之類。每日定一個時候凝心朗誦一過，便可是個好的修行法門。周圍不靜，是要在自心凝定，不為搖奪；要安定自心。故凝心於經，直閱不生分別，如是久之，則周圍的喧鬧皆如影如響，雖有若無，否則居在山林，那風聲、溪聲、鳥聲、蟲聲亦大足攖人也。其餘照來書條件所求的實行法門，依覺社叢書第一期佛教人乘正法論所列的三皈依法，或連著更加入無量壽經的十息念佛法。合是三種為日日無間持續有恆的實行法門，就也算得嘗一滴而具百川的海味了。

決定研究法性宗，決定用足下所述的補助記憶法以研究法性宗，均甚好。

足下發心上既有與佛法僧的甚深因緣，某雖自愧不足為住持佛法的僧，亦祇可隨喜足下的勝願，代佛法僧受歸了。

卷064

覆朱幸覺居士書

諸君為覺護世人，究宣佛法，誠所謂菩薩發心者也！一方去神鬼之迷信，一方建宗教之真詣，意尤完善。往者略供芻蕘，荷蒙采用，欣感奚似！望依照兩次來教之所云者，如次施之實行，建正法幢於蜀國耳。聞有成都佛學研究社，君等亦與之相習乎？此後如有關於佛法宣布究論之件，請隨時惠教

為荷！

卷065

與黃雪峰居士書

吾今據以評判古人者，原不外觀察古人平生所遺言義行事之萃全，以斷其為何如之輩耳。來教既以儒、道屬人天乘為是；又云「孔子以儒立教，以人道訓世」，則彌見以孔子當屬之人乘耳。乃復曰：「孔子超乎儒教，非楊、墨、耶、回可同日而語；推其極致，孔佛一也」云云，又何所據而云然耶？若憑虛而為斯說，則若楊、若墨、若耶、若回又孰不可作斯說耶？若刺取一二語，如所謂「先天而天弗違」等句以為據耶？則若楊、若墨、若耶、若回之書中，又孰不能刺取一二語以為比附，如所謂融通各教、皈命基督之談道書等類，以為楊、佛一致乃至回、佛一致耶？若孔子先天而天弗違等語，若遇寒則衣，遇飢則食，此後天而奉天時也。若未寒而先貯之棉，則寒不能困；未飢而預積之糧，則飢不能苦，此先天而天弗違也。無論其本為人事之常，無關出世之法，即使義符出世之法，亦所謂「如蟲食木，偶然成字」而已。蓋孔子既未嘗於出世佛法有說到、行到彰明皎著之徵驗，而顯然為天下後世所咸見者，唯在乎人倫之道，則亦安能憑自心愛憎之情，謂其獨超儒教而與佛一致耶？要知佛法間亦與諸世教論同者，一者、依平等真如觀之，雖塵芥、蟲蟻亦與十方三世一切諸佛平等，尚何世教諸聖之不同等乎！然世教諸聖與佛同等，亦即與蟻芥同等，不足翹異之以為尊榮也。二者，依差別法化中之一階以言同等，若對於人世群俗而言，則佛教與各教同有馴致人群以為善之功是也。若以其智證之分滿，行果之深淺，教理之偏圓，德用之粗妙，雖等覺地之大士猶不能望佛，況纔以人倫之至謂之聖人之孔子哉！

卷066

復志禪先生書

志禪先生清鑒：教示誦悉，過蒙獎飾，慚愧無地！足下英年志佛，曷勝傾佩！鄙意最好是於佛法能真覺實行而不捨世俗，去秋在北京講維摩詰經所唱導者即為斯義。至大慈機緣成熟之說，假如有一人於人世，於佛法已能領悟，自覺有出家之必要，而在離脫一方面若父母妻兒等都能善法安放，心無不寧；在趨向一方面，又能得善良師友，則亦便可為出家機緣成熟之徵。比邱尼難言，聞杭州城內有一茅庵尚好，未知確實。此覆，問訊無量！釋太虛。三月十二日。

卷067

覆王弘願居士書(七通)

一

承示譯權田僧正兩部曼荼羅通解付海潮音登載，甚是歡迎！電版應可加入。歐陽君所著，誠如居士所言。拙著指耶、回所奉天神、無甚依據也。羅漢、菩薩變易生死，論疏中往往談及。楞嚴七卷中所說眾生顛倒，嘗謂即是變易生死，是自主而非業繫，是進化而非輪迴，則竊說為與分段生死不同者也；是等流而猶帶異熟，是增進而猶未圓滿，則竊說為與佛地真常不同者也。太虛和南。

（見海刊一卷二期）

二

逕復者：愈出愈好，固將有此期望，而回視所曾出者，則未有此滿意之處，當期之於居士之大作耳！大作接得，已預告於第六期矣，太虛陰六月底仍回杭州。所詢悲華及笠居，一係別署，一為湖南寶慶佛教慈兒院善因苾芻也。此復，弘願居士大鑒！太虛合十。

（見海刊一卷六期）

三

承詢真帶質境之義，久稽未答為歉！按唯識三境，四分諸義，雖聖智自證所知，實常情共由之則。餘宗取之為說，見義未諦，語意離異沉晦者多；宋、明以來，轉益汙漫，致學人莫究其真也。今按真帶質境，第六、第七兩識皆有之，而吾人日用中所明了者，則但第六意識一分，其屬於第七末那者，自是深隱不易明了。然第六識於境無所不緣，故不得就日用中一分明了之意識境指出之。蓋現行明了意識中所明了諸現行心及心所，即意識所緣之真帶質境也。譬如忽於行路之時，足為棘刺所傷，身識、意識同緣痛觸——身識同時意識所緣性境，及獨頭意識所緣似帶質境——，是時意識之了知中，兼將「能緣彼痛觸之痛覺」領以為境，能領「痛覺」為境者即明了獨頭意識，所領為境之「痛覺」即「真帶質境」。是時明了獨頭意識若不兼領痛覺為境，則痛覺止息後，在明了獨頭意識中應不能重現當時「痛覺」之相故。由是觀之，則意識上當時必有以心——以明了獨頭之意識——，緣心——緣身識意識之痛受——之真帶質境可知矣。凡吾人內觀現行自心心所聚，與未成佛者他心通之知他心，其能觀能知之心皆能緣之明了獨頭意識，其所觀所知之心皆所緣之真帶質境，概可知矣。夫心本無可緣，而取之為所緣境者，但是帶能緣所緣兩心於其中間所變生之相，正猶「眚目」「燈光」之間所現五色重疊輪影。「五色重疊輪影」，雖非「燈光」之真實相，然亦必依燈光而有；且淨目所見燈光之真實相，亦不離此眚目所見五色重疊輪影而有。故退非似帶質境及影像境，進非性境，而但為真帶質境也。以心緣心，但為真帶質境，故雖深觀唯識，若現前尚少存所緣以為唯識性者，必未能真住唯識性，而真住唯識性時必智都無所緣也。至佛智自體顯照一切法，則不復在此例。復次、明了獨頭意識之自證分，亦常人日用間所能證知。比如忽起一是非心，即此所了別之是非為相分，即此是非之能了別為見分，而此是非心即為彼「相分」「見分」所依持之自證分體；彼所了別之是非，是非之能了別，即為此「自證分」所變起之「相分」「見分」用。由自證分言之，但是一是非心；就用上剖說為相分、見分之二耳。故自證分在意識，亦非玄奧難知也。途中草草，不盡所懷，惟居士更深究開顯之！太虛書於九江舟次。

（見海刊一卷十二期）

四

弘願居士慈鑒：屢讀大著，歎為震旦居士中之具正知見者，并歎為震旦專門真言宗之一人。因見與印光、仁航二公之書，遂借附鄙議，亦聊資義蘊之揮發耳。乃居士不引據真言宗經論，將悲華所立之義，逐條抉其謬非，但傳述弘法之如何示現，日蓮之如何奇特，殊深惋惜！夫佛史所載各宗祖師應化之事跡，悲華雖不學，亦嘗瀏覽及之；惟守舊尋常，墮於諸祖所張施之教弶中者。或驚詫之耳！若悲華則窺透從上佛祖之方便權巧，苟有因緣，正不妨示現為「奴兒弘法」，「婢子日蓮」之奇特，用援墮入其教弶中者以出之耳。有居士囫圇謂悲華之說，全是以顯理疑密義，然何謂顯理？何謂密義？由悲華觀之，則居士所談者皆是顯理，而悲華所指者無非密義，特人多迷不審實耳！蓋悲華於女身成佛義，僅為之疏解，固未駁難也。悲華且言蠢動蠕靈山河木石皆成佛，況女身乎？況在家人乎？居士偏見其所言之一邊，執為駁難女身成佛義，使之參瑜伽燄口觀音三摩地偈文。按偈文所言，乃一種之禪觀，竊不知居士之舉此其意何屬也？又悲華但言仁航之法華六十五不思議功德，采之日蓮宗，故仁航不應翹之為獨得之解。訾傲於人耳，初未嘗謂其采之日蓮宗為不可也。居士誤為以仁航六十五不思議功德力之采之日蓮宗為不可，抑何錯甚！一法梗心，智失等照，一翳在目，空華亂墜。居士試放捨一切端居以靜觀之，誰有所執？誰有所壞？悲華用一切法，不有一法，大乘且不執，況小乘乎？小乘且不廢，況大乘乎？願演圓音，宏宣密義，津梁後學，勿懈開示！悲華和南。

（見海刊二卷七期）

五

弘願開士道鑒：蒙疊函垂訊劉大心自戕事，劉大心即劉崧申，前在杭州曾訪吾數次相識，並贈吾居士參禪提要，因知其為親近法一禪師而留心禪宗者。至其素行若何，則非所知。印光、諦閑、范古農皆相識，惟馬一浮尚未知為何許人耳。然此四人對劉大心有無誣謗，卻非所知，惟去年偶聞劉大心略曾談及耳。日前由杭有寄來傳單一束，內述『馬子毒邪術』云云。適有曾

毅齋自杭來漢，遂詢以有無其事，據云，有一姓劉之外道，為一淨土宗馬某批駁，憤而自戕不成，乃發此傳單云云，亦疑即劉大心之事。則劉之自戕，當係確有之事，而曾毅齋直以外道呼之，則劉為杭州一帶主張淨土宗者所不容，當亦實事。噫！良可歎矣！太虛敬覆。

（見海刊三卷十二期）

六

弘願居士慧鑒：讀敬告海內佛學家書，知日本雷斧僧正將至中國，此誠一大因緣事也。以近年聞密教之風而興起者，多得力於居士所譯雷斧諸書者，而雷斧於日本密教之學者中，洵亦一代泰斗。然雖冒僧正之名，實缺僧行。聞之演華師，其年七十餘時猶娶妾——聞日本僧皆如此，已成通俗——所行殆不亞居士非議於淨土真宗之某某上人者。夫密教貴行，空言無行，則祇能以哲學者視之，不能以密教阿闍黎視之也。故私意當請其周遊講學，等以杜威、羅素，而不應有開壇灌頂之事。質之居士，以為何如？悲華和南。

（見海刊五卷二期）

七

弘願居士覽：比年天下洶洶，人失其性，莫非值譽利則貪癡即縱，處人己則瞋慢相凌，播流四毒，構成眾凶，乃知非先自降伏煩惱，則凡百皆為資福之具耳。宏法！宏法！多少人將假此名以行其惡，語之曷勝痛心！去春雷斧之事，日僧演華等續續來信，且宣誓以證其所云之皆實。予以君等已心喪其主，客氣用事，不能止惡，徒以長瞋，因之默爾而息。其意在不添火宅之燄，非有他也。近衡時尚，稍發危言，乃聞門弟傳述君於所撰之報紙，公然惡口相加，予惟有痛自慚愧，祝君心快而已！他復何言！太虛白。

卷068

覆淨性居士書

讀手書并太夫人哀啟，彌見居士性行淳篤，德慧真粹之有本。令慈淑世間之人道，通解脫之佛乘，精進持誦，誠極以明，命終於預期長齋之日，而忽得誦佛持經諸上善人俱會一時，其即為永辭忍土，誕登樂邦之徵歟！數日前，於李隱塵居士信中，得聞其太夫人往生安養之瑞；今又聞乎居士。夫念佛一法門之在今日，抑何實驗者之比比耶！宏正法，益群生，徹乎自他，通乎上下，始終淺深，唯佛圓了。約言緣因、了因，云何緣因？建僧團、開法會，流布經像，護持道場，救濟人世，嚴淨佛國，三施等運，四攝齊修。云何了因？探研了義契經，體究真如法性，真性顯則妙慧生，妙慧生則了義明，法眼清淨，法門通達，隨機示教，咸令覺悟，當熟覽大智度論及般若諸經，約之以百論、中論、十二門論諸論疏，然後融會乎法華、涅槃、天台諸書。出家、在俗，各有儀軌，因機設化，互為方便，此不須拘執也。疑為獨覺，須發大悲；不適衙門，莫味靜樂！但得般若火旺，正宜煩惱薪多，如何？如何？惟善思擇！庚申正月二十三日，釋太虛覆。

卷069

復妙曇女士書

於海潮音月刊加傳記及修續比丘尼傳，甚善甚善！採輯有得，當即可披露於雜記門。所論佛教平等真理，於第六期海潮音上，當有一篇發表。至大慈師時機已到宜於出家之語，可於本刊第二期復志禪君信中得之。女士靈根夙植，慧悟超人，乃能以深通佛法，戒行精嚴，抱大慈悲心，以宏揚佛法為懷，為佛法幸，為眾生幸，曷其有極！

卷070

答薛集芙先生書

集芙先生大鑒：展誦來書，莫名欽佩！意人道之可望善存者，端在少數士夫之尚有此種心德耳。太虛謬荷稱揚，非所克當，第平居亦嘗引是為懷，

其所學散見於拙著道學論衡，覺社叢書，海潮音雜誌諸書，計垂察及之矣。改正倫理學說基礎之大論，太虛曾觀之。吾國古書既無組織完全之倫理學，而迻譯自歐美者尤鮮可用，此不徒中國為然，即大地各國，在今亦未有一是而適之倫理學。於是嘗慨然欲原本佛法而有人倫學之作，大致以適合人道理性之善為因，以增進人生利樂之善為果。而善之定義，必因善、果善乃謂之善，非是即謂不善。既非理性派死守理性，桎梏人生；尤非功利派徒貪功利，違背人道，與大論所云事實的形式論義相符順。又打破生存競爭之大論，此義嘗發其凡於道學論衡之譯著略辨及論天演宗。竊謂當根據上節人倫學所定之善惡標準，以為積極進行，即一方面勇於除惡，而一方面勇於為善，謂之正勤，亦即佛典精進之義。祇說努力及互助，仍屬無用，蓋努力為惡及互助為惡，亦努力亦互助也。又救正社會奢侈之大論，鄙意當說明苦樂皆生於慾望，慾望達到即樂，慾望達不到即苦；而慾望愈奢侈，則愈達不到故愈困苦，慾望愈簡約則愈易滿足，故愈安樂。佛典謂天堂亦不能安者，是也。竊謂此雖三義，原為一貫之論：首定善惡之標準，準之起正當之勤勇精進，而赴達人道安樂之目的。所引杜威之說頗善，但今之附杜威者，仍不過不辨別不選擇之趨新耳；且所患尤在無總合及系統之思想也。因讀尊論，略紓鄙懷，惟賜裁正焉！此復，即訊道安！

卷071

復程天度居士書

惠來大作，洵亦梵音，海潮音中之一妙音矣！而來書所問，尤為切要。解先行繼，行起解絕，寡欲得佛法之真實受用，勿滯知解，須歷修證而致修之！道貴在精確專篤，不應虛務玄遠！天台小止觀一書，依其十門次第，不稍躐等修習之，最為有效無患。不然，則專念阿彌陀佛以求生極樂，亦千穩百當之法門也。勿昏勿散，勿暴勿寒，選擇一門，安行五載，當會見於三摩地也。此致天度居士。太虛合十。

卷072

答李近聃書

過蒙稱崇，非能克受！而所賜教者誠是，稍俟當應來囑。而答淨悟女士之言，不唯材料問題，經濟問題，并有辦理問題，公其有以賜教乎！太虛復。

卷073

復蔡育之先生書

育之先生鑒：來書稱頌逾恆，愧不能副此為歉！佛門各宗派，通俗易修，允推淨土。而隨人根性不同，則亦不拘此例。修禪之論，散見於各種經論，集成之者，則有天台小止觀，禪波羅密次第法門，大乘止觀，摩訶止觀各書，足堪取資，可向各佛經流通處請之。門徑諸書，若覺社叢書，海潮音，大乘教義，佛學大小辭典等，均可。其流通處，大概皆見於各期海潮音之介紹。而首楞嚴經與大乘起信論，不可不讀也！此復，即訊道安！太虛敬復。

卷074

復黃謙六居士書

謙六居士元覽：來信垂詢，具徵精進！所言雖非無見，「但參究心是何物」，在發明心之一名所明是何耳。心若本無，何名為心？心豈竟同蛇毛兔角，但名無實耶？此應參究！若隨緣生，誰隨於緣？緣復是何？更應參究！此不先明，誰盡虛空界耶？亦應參究！心本無處，盡虛空界，何為有處知有處不知？尤應參知！祇管如此參究去，勿問行住坐臥動靜閑忙，都沒用怎麼眉間、鼻端、丹田、氣海，也沒有怎麼魔佛及善知識，也沒須怎麼抑勒放任，復何處安著病與疑懼！不可作道理解會，要須見個實在，如視黑白，如覺冷熱，到那時自會不用口舌，不用紙墨通個消息來也。看經看論，也但須如此參究將去！楞嚴前三卷應可參究，註解盡沒用。但不是參究楞嚴，仍祇是

參究心在何處，心是何物而已。此祝心安！

卷075

覆仰西居士書

仰西居士淨鑒：整理僧制，有智者皆所同意，惟如何整理，則往往異其方法。拙著整理僧伽制度論，過荷推許，而衲則僅望人之稍能注意於此，漸由討論而進行而已。然寸莛不足發洪鐘之響，竟亦無一人相談及者，有之則惟廣州湯君雪筠與居士耳。在湯君之意，則因衲於教產計算未符，浮增過多，易招世人起覬覦之心。衲狃於浙江之鄞縣、杭縣等一二縣之情狀，未能周察他處，實不能辭疏闊之咎也。所冀有志者共起討究，異日時機成熟，或可收補偏救弊之微效而已。尊論笠居之所倡議者，誠足抉其隱患，防其流弊。然笠居實一熱心振興佛教之大心眾生也，殆因悲願太切，遂覺所感僧伽環境之過壞，言之未免偏激，而擇術亦未遑深思耳！衲兼錄其議，一由其所善者亦拙著整理僧伽制度論所曾議及之一部分，二欲借其指摘者為雷火針，使麻木僧界稍為警覺，非以其所取倚賴政府之方法為可行也。同抱興教護法之宏願，冀與笠居平懷討論也！太虛復。

卷076

復希聲居士書

披讀玄示，輒為憮然！宋、明來學佛之士，但求福報者不論外，殆人人眼高於頂，以一超頓了為標的、華嚴、法華、涅槃，且不足措心，況三論、唯識乎！況成實、俱舍所宗阿含乎！第課之實際行證，雲棲師已謂震旦當時無一須陀洹人。此由學無階次，徒事憑虛邁往之故也。靈峰師欲揣其本，齊之以戒，而勢不能逮，將一句阿彌陀佛救之。又數百年，及於今日，人慕禪淨，卒之禪非其禪，淨非其淨，無所遇而非儱侗顓頊之徒耳。於此自為躲跟，已不勝其劣卑之慢，矧欲應析微究元之科學，哲學思潮而昌明至法乎！故

對於仁者輯錄研習俱舍之所得，公布以供國人之資發明慧，極深欣贊！但須以趨入唯識為蘄向，勿於此畫止而已。太虛於大小乘經律論，雖稍曾涉獵，觀其大略，了無精解。俱舍諸疏，尤目未嘗遇。仁者問道於盲，不免有負盛意，而太虛或能因大著，為將來研究俱舍之一引緣耳。

卷077

復王實居士書

展讀惠書，洵卓然不為環境籠罩，能自抽其智種靈苗於火宅之中者！惟似甚戚戚於家獄之不能超出，則當觀家性空，了無逼迫，自可安忍一切艱辛苦難，而於其中成就波羅密行焉。若家事能捨離者，開春元初，即來院修持學習二三載，亦未始非成滿二利之因，但隨緣勿加勉強為要。太虛白。

卷078

與大圓居士書(六通)

一

大圓居士法喜：承問行捨之義，當不作行蘊起時即捨為解。蓋五受之中有捨受，此云行捨，乃示別非屬受蘊之捨心所，而是屬行蘊之捨心所耳。然捨之為無偏倚無滯著也，有平等中容之意，亦金剛經應無所住之義。瑜伽師地論云『如是菩薩行勝義故，於一切法平等平等，以真如慧如實觀察，於一切處具平等見，具平等心，得最勝捨』。此可知行捨之所謂捨，非有抑止之意，但為心行平等之善心所法耳。幸居士再參詳之！又承示曾、蕭兩君詢敝院明春有無招班一事，按敝院修學科之學人，於本年年假考試，未免有人降班，故於程度高尚者，明春當可插班加入。惟須已具佛學根底，且國文通暢，或曾學日、英文之一者為合格，惟審擇焉！專復，并訊講祉！太虛和南。璧華居士均此問候！

（見海刊三卷十二期）

二

大圓居士鑒：接電時知蔣已離鄂，故未致電，今日已另函京矣。讀一期潮音，藉知本院情狀，及居士之書為感。返日本時，佐伯送性相學典樣本，附奉，并訊全院安吉！太虛啟。

（見海刊十卷四期）

三

大圓居士鑒：今抵滬，收讀手書，殊用欣慰！此行於各國雖佈佛法聲氣，猶未能責以財施。唯中國能設有可供西人來學之學院，則來學者蓋將有人矣。故吾意亦擬於本院籌備試辦，然其辦法對於以前者當改變，容稍暇擬商。故對於預科及某等辦法，暫勿宣佈：唯於經費能先籌畫，甚盼之！請告院職員董諸公為荷！并訊公安：太虛啟

（見海刊十卷四期）

四

大圓居士覽：宏法之人，除心地宗通、教義說通外，更須將自身之嗜好，家屬之牽纏，法眷（即徒弟學生等）之糾繞去令淨盡，乃能洒洒脫脫、隨機應緣，如月印潭，過無痕跡，竊嘗自勉而未能。借觀居士能解能行，通身乾淨，然未免屬眷之累，能猛然割斷作比丘宏法乎？天龍仰之矣，餘題別簡，并訊禪悅！太虛合掌。

來問不探分別論所執何在，護師破意立意何在，遽為分別論代立種子，代取銷常一體執，曾謂護師無的放矢乃爾耶？須悟計有一個心體性常無漏名性本淨，離客塵染即顯無漏，故無漏法非生因生——即不從種子生——此正分別論之執處，故例數論相雖轉變，而體常一破之。又以若有漏心之體性是無漏，應無漏心之體性是有漏破之——此中差別因緣不可得故一句，謂若汝計有漏心體性是無漏之宗得成，我說無漏心體性是有漏之宗亦成，以彼此差別之理由不可得故。然我宗若成，則成心性本染永染，而汝心性本淨宗被破——此破意也。至立意在有為無漏是生因生，無漏現行親從無漏種生，並非

心體向來性是無漏，今但顯出其相不須從種子而生者，故必有無漏之種也。至護法二解，妙契性相：一、心空理所顯真如曰性本淨，是指無為無漏。二、心王體曰性本淨，是指有為無覆。他處說如來自性清淨，亦依此言。而本有無漏種，雖亦可釋心性本淨，然分別論不曾立種，豈能代引成彼？若云種子隨義假立，則諸法孰非隨義假立者？諸所破外道應皆可為假立義以救之，如此徒尚浮辯，無義無利，迷佛菩薩立破之意深矣！且章太炎君非專佛者，尚知儒佛雖同六度，唯有漏無漏為異，故不應以諸子百家之有漏凡語濫無漏聖言。嗚呼？豈從無漏智流出之聖教，乃猶待有漏之凡語為補苴耶？如曰隨俗方便，則麤言野語皆可，何但諸子？剏文士習，持聖言量，是所望於居士！

（見居士林林刊第十期）

（附註）原題「分別一切種相之研究」。

五

大圓居士、法舫師同鑒：讀來書，知張、胡二君向佛之志，甚堪嘉許，可於佛前拜受三皈，今為取法名慧莊、慧嚴，以為紀念。又最新科學，若相對論、量子論等，已摧前三十年之科學執見而近佛說。雖尚隔未達，而學佛者應精究利用，不應排斥。中國少真科學，佛學者不通科學，科學者不通佛學，互排類盲。近見中央研究院王小徐作，佛法的科學說明，頗佳！今後真能光闡佛法者，屬此類。法舫評錦漢者，較善因為佳。須知錦漢亦是毫無科學知識，認彼為科學便錯了。太虛啟。

（見海刊十卷七期）

六

大圓開士：書偈皆發悲煥智，讀之極為神往！貴府諸弟多亡，為世為教，殊惜才凋耳！除足下兒女外，全家所遺，恐惟寡婦孤兒女，可就家改「淨行林」，作工、學佛以和合生活，則家之名相既除，家世之人亦無得以家之名相繫枷矣。並問無惱！太虛謹復。

卷079

復洪樵舲居士書

樵舲開士慧照：獲親手翰，如面故人，過蒙獎飾，無任慚悚，開士以文章氣節迴向禪那般若，茲更進崇戒行，曷勝欽佩！承詢楞嚴獨選耳根，其勝安在？衲於攝論嘗專章論之，今再略言：一、觀音於此界緣勝故，二、音聞於此方教勝故，三、反聞於禪觀境勝故——習定惟聲最難離脫，故聲為禪定之刺也——四、多聞於阿難機勝故。若夫法性平等，實無優劣，惟垂審擇焉！專復，即訊起居吉祥！衲太虛和南。

卷080

復費範九先生書

範九先生大鑒：奉觀社章，體大思精，承蒙垂詢，無詞可贊，為愧！他日重遊南通，謹當恭瞻德化，沐浴淳風。然鄙意則更望先生以此為方便之多門，而有以引歸一實之佛乘耳！此復，并訊歲安！太虛和南。

（見淡遠樓存牋甲集）

卷081

復李琯卿先生書

去年底談話半途中止，不單你底意思未盡宣揚，即我也覺得尚多討論的地方，故今日接讀你的來信，把去年研究未了的問題提出來繼續研究，我是極歡迎的！承你的過分誇獎，我可是不敢當，今亦聊貢所知以憑審裁而已，還望你再進而賜教為幸！

據說：你對於佛教在情意上已是非常信的了，但在理智上猶有通不過處。今細考你於理智通不過底地方，不過是唯物論或心物並行論對于唯心論的衝突罷了。佛學與西洋的唯心論、唯物論、心物並行論，都沒有多大關係，因

佛學中底「三界唯心」、「萬法唯識」，是不同西洋底唯心論的。且唯識論在佛學中說明緣起底方面雖稍關重要，在第一義諦上仍不成立的，故曰『若執唯識為真實有，亦同法執』。蓋佛法實是一法不立的，凡所說都不過解除心惑底工具，心惑本空，工具何寄？

西洋底哲學，無論唯心論、唯物論、或心物並行論，都是先認定現前底人世是實有底東西，乃從而推究此現前實有底人世，在未有以前原本是一件什麼東西？於是或說元唯是心，元唯是物，元唯是心物並行！乃再從而說明原本雖然是一件什麼東西，向後由如何若何乃變成現前的人世。此在發足點先迷了錯了，故無論如何橫推豎究，終無一是。佛說全不如此，因為現前的人世現前就是空的，就是沒有的；現前的人世就都沒有，又何論現前的人世以前原本是什麼呢！譬如且沒有兔角，又何論兔角原本是什麼！現前的人世全同迷夢一般，迷著了迷夢去做，雖似形形類類都實有的，若悟知是迷夢時，這形形類類又何嘗有一絲毫呢！必先於此有些體會，於佛法方能領解。

迷著了夢事為實有便宛然實有，這便是三界唯心、萬法唯識底註腳了。心識者何？曰迷夢是。三界萬法者何？曰夢事是。迷夢夢事皆畢竟無實，故三界唯心、萬法唯識亦畢竟無實。必先悟實無心識可唯，乃可談三界唯心、萬法唯識，心識是無定體的，故依心識所現底時間、空間亦無定量的，無定量則無始終、無內外、無邊際、無窮盡，不得局定一地球或一太陽系言，近則即無一念，一塵不當相自如，遠則雖十方、十世亦無可覓。

今假說有「真如」為萬有實性，除卻真如皆幻相，幻用毫無實體。但真如乃非心非物一切俱非的，絕無形相可取，作用可得的，沒有一時一處單有真如而沒有心或心物的，亦沒有一念心一塵物非真如的。萬有雖皆依真如為實性所變成，然真如但永永為萬有的實性，從不變成萬有，故不可說從真如以發生萬有，真如可比為科學上的真空。真如遍含「靈動不居底覺力」——比如真空中遍滿以太，合真如與靈動，假說為本心。本心的自體相是通明淨妙的，假說為「如來藏」或「佛性」至成佛時即為佛的法身——。然以本心靈動不居故虛擾昏動，鬱成迷執——譬如見勞成疾——，假說為第七識，幻萬有含藏於本心，復本心隱藏於萬有，假說為第八識——譬如勞見空翳——。

於是有情眾生、無情世界、內六根、外六塵、中六識、萬有森羅變化，不可以究詰，皆認識於意識之分別。然意識、六識、第七識、第八識，展轉為因為緣以相生起，都無有始；而真如常為真如，未嘗或變，佛性常為佛性，亦未嘗或變。

若意識了悟所分別底森羅萬有，皆由心動變成，實體唯是真如，真如絕無心動變成底森羅萬有。復知心動底不已，由昏動底迷執；迷執底不解，由認識底分別；分別底不止，由不了宇宙物我底森羅萬有本空。乃觀絕無物我，但是真如以止認識底分別；由止認識底分別以逆解昏動底迷執，迷執解則眾生世界空，藏識萬有融，隱藏的佛性顯，常樂我淨底佛果成。佛已有解脫迷執底經驗力，故永不復生迷執；又以曾經歷迷執底境界，故遍知迷執中底事，這便是唯識底概觀。

由上底結論：一、天地人物雖在迷執分別中亦即是空無的。二、天地人物但從幽深底迷執與顯著的分別所幻現的。三、山河大地實唯真如，真如實無山河大地。迷執若除必不得仍有山河大地存在。譬如見病所見的華翳，實唯虛空，虛空實無見病所見的華翳，見病若愈，必不得仍有華翳存在。今我們雖知但是真如，絕無物我，仍不消滅者，以幽深的迷執未除故，亦如見病未愈，雖知空無華翳，華翳仍不消滅。佛二九四九年四月二十五日，太虛。

卷082

覆淨平居士書

淨平善男子：汝今如是，吾亦歡喜！但此中無悟亦無悟者，弗存悟見，因見生慢。今更字汝「護常」，當善為嚴淨護持平常之身口意行也！壬戌四月太虛字。

卷083

致梁任公書

任公先生史席：曩者、承贈與中國歷史研究法之大著，今卒讀之下，獲帝網重重之法界觀焉。隨推一史蹟之關繫，其引伸可以無盡，則剖一微塵出大千經典，夫亦何奇之有！以之擴充為事事物物之研究法，誠吾人智慧之無盡藏哉！於中若窮三日之力，卒考定奘師由貞觀元年赴印，具見獅子搏兔之精神，彌使欽景焉！唯所引涅槃經佛說『從今日始，不聽弟子食肉』。及入楞伽經佛說：『我於象腋、央掘魔、涅槃、大雲等一切修多羅中，不聽食肉』。謂涅槃經共認為佛臨滅度前數小時間所說，既象腋等經已說，何得云『從今日始』？鄙意象腋等經是對別機別說，涅槃始為諸弟子明制，故不妨云從今日始。又涅槃時有通別，別在滅度一日夜，通則通於一化始終，故楞伽不妨引涅槃。復次、釋尊入滅年代，邇因歐人據西藏文釋迦傳，及印度石柱刻文之阿育王時代，巴利文之錫蘭島史等，作為旁證，日本人和之，先生亦主張之，咸趨重眾聖點記之說，推定佛寂在西紀前四百八十五年；而中國舊傳佛滅度於周穆王五十二年，即西紀前九百五十年之說，勢將不能存立。然阿育王有二人，年代前後非一，既不足據，而藏傳島史之傳說，恐更不如吾國傳說者之可信。至眾聖點記乃依善見律以傳，善見律是解法藏部之四分律者，法藏部之分出在佛滅三百至四百年間，釋律之善見論應更為晚出，當在佛寂四五百年間，由此善見律成立後始每一年一點計之；明佛滅在周穆王之世，尤較可憑信也。隨感書請垂教，并訊大安！太虛和南。

卷084

覆月華居士書

月華居士青及：寄來各件，可為逐漸發表於海潮音上。所舉四事，具徵宏法熱忱，第一第二條尤見卓識！蓋此二條，世之無智者多為迷惑，而婦女沉溺其中者殊夥也。第三條明年在北京西磚胡同法源寺開佛誕全國佛教聯合紀念會，居士等可聯合同志多人，將所擬舉辦之事，用公函陳請該會施行可也。第四條，於京昔雖開辦，未能持久；在漢二三年內或亦能成立耳。女佛學院雖在籌備，尚以女界中未能有積極負責進行之人，故現猶未有成效可言

耳。此復，即訊淨祺！太虛手書。

卷085

覆趙慧綸居士書

慧綸賢士如晤：疊接來書，曷勝欣慰！惟以經濟困乏，恐不獲卒業，亦殊深為躊躇！但祝君離諸障礙，進步自由耳！至陷第二日人之譏，此不足慮。何者？君能以佛法真理報酬教授者，令同覺悟，即真能報恩者。故函詢各節，佛法中之人天乘，可云初乘；其各個的善惡與合眾的善惡，即是「別業」、「共業」。譯文與來書，已略更正載海潮音，他日當可閱及之。反對者所云學佛者多愁病，此全是虛構之詞。云對女子不平等，此亦小乘教法如是耳。專復，叩訊學安！太虛合十。

卷086

與廖笏堂先生書(二通)

一

笏堂先生慧鑒：時丁末葉，魔強法弱，往往有法身大士，乘悲願輪，扶持正教。客歲大洋之事，賴熱心維繫，不惟衲等銘感，實乃佛陀贊喜、人天慶悅者已！頃者、長沙僧界來函，稱湘省議會修改提寺產案，其結果仍公產提十分之六，私產提十分之五。此等非法議案，無慮蠻橫無理，為稍有人心者所憤惋。且關于佛法前途，影響國家興衰不少。所以者何？一省作俑，各省效尤，涓涓不塞，何所底極！衲等聞此驚告，疾首痛心！念大法之傾危，實支拄之有責，奈狂瀾之方激，非孤掌之堪障。用特函懇閣下，發護法心，作師子吼，轉請熊秉老領銜聯絡湖南旅京各同鄉及各名流，函電湘省議會、省署、教育會，據理直斥，多方指導，開彼迷雲，滌茲妖孽，定顛扶危，在此一舉。況長沙來函，亦云據實調查此案，操縱于少數教育界議員之手，其他之議員有中立者，亦有力爭不承認提產者。乘此風雨如晦、雞鳴不已之際

，正好登高一呼，喚醒彼夢。願公等疾趁此時，鼎力挽救，則庶幾法輪一轉，佛日重光，緇素國民胥獲其益！江樹、燕雲，不勝引領待命之至！肅此，敬頌道安！諸維慈照不一。太虛啟。

（見海刊四卷三期）

二

笏堂先生大鑒：漢皋雁去，京國雲來，卓議名言，良深景佩！衲因憶民二國會初開，嘗請願吾僧選舉當選之權。未幾國會顛播，致猶稽議，其書載于佛教月報，尚可按覆也。乃者貴省省選，僧界亦同選舉，但仍無當選之權耳。然衲於此時，反不敢令吾僧有茲矣。蓋議員當選，非賄莫成，非爭莫獲，而碌碌庸僧少受教育，未具阿羅之德、菩薩之操，一入斯途，必將盡失其所貴乎有僧者，而僧翻可以無之也。故于發表民九、十一期海潮音之整理僧伽制度論，乃主張僧伽祇守其卓遐清讓之風，以宏佛化之普及為職，而由正信佛法之士女，組擁護佛教社，專為保障三寶，似較妥適。然順時因勢，未知孰為至宜！顧吾僧竟絕無注意及斯、商論及斯者，上者僅能自修，下者反叢世詬，鮮有可與之共盡明教救世之責任者，斯則竊所深引為巨憂者也！設能藉公之偉論，集國中緇素之視線以相研究於此，則何幸之！耑覆，即頌仁安！衲太虛和南。

卷087

覆周亮才先生書

亮才先生左右：欣展來教，乃京華舊遊，恍然心目。忽聞人庵病歿，殊為悵悵！夏邑何地？其病歿情狀，可得聞乎？人庵積學能文，信佛已篤，因之發心回向三寶者頗眾；足下能為一殷人庵居士傳，以登海潮音否？盼盼！即訊秋祺！太虛合十。

卷088

覆徐潤琴居士書

慧敷居士鑒：宜沙同遊，恍然猶在心目，而自春徂冬，忽將卒歲，每一回思，輒為慨嘆！前聞抵省垣，正擬邀為一聚，旋悉以因病回沙。今得來示，頗令心慰！所云經懺之事，佛言比丘乞食以資生命，此為今僧眾唯一乞食法門，能整理完善，洵為兩利之道。但僧同散沙，各謀其食，寧有整理可言！無已、其將拙著整理僧伽制度論集資刊行，各寺並由各縣長召集教務會議，以組一某某縣各寺院應赴經懺聯合處而整理之耳。此訊近益！太虛和南。

卷089

致湖北教育廳長書

逕啟者：聞近有國學館之設，誠為切要！但居今日而言國學，應不以舊日儒家之故見自封。孔孟以外，周秦子學、漢清經學、魏晉玄學、隋唐佛學、宋明理學，何莫非國學之粹乎！所分經、史、文、理四科，似祇收得孔孟及漢清、宋明儒之學，應添子學、佛學二科，庶符國學名實，以隋、唐之大乘佛學，已成中國之特色。故縱因格於舊貫，未能從根本為改作，亦可擴充理學一科，內分老、莊、荀、韓、墨諸子之子學，魏、晉、六朝之三玄學，六朝、唐、五代、宋、元、明之佛學，宋、明、儒之道學四系以隸屬之。據實，吾國之學，可分小——形聲意語、文——經史子集、實——刑政德業、大——道德性命、四科，文、大二科，皆關內典；而經、史、子、集但可為書之分類，不足為學之分類也。故依以分經、史、文、理四科，亦難允當。率陳梗概，敬希藻生廳長賜察！釋太虛和南言。

卷090

覆張伯良居士書

葆元居士慧鑒：奉到手書，喜慰有加！今日剝極將復，則當務之急，宜培植根本人材，以備他日幹國棟家之用。唯識、因明之學，博大精微，實能

擷科、哲諸學之奧，而與一般學者以絕大之補助。誠如所云，能籌設一師範，專門研究，固為極善。然在鄙意，更望令行全省各校，皆添設唯識一科，則提高與普及並進矣。又每年寒暑二假，當召各屬校長及教育代表等集省開會，隨時導以佛化利益，使通達真俗無礙之理，則教育之發展，當有不可思議者矣！草此敬復，藉頌道安！太虛和南。古十月二十五日。

卷091

致西北大學校長書

佩青先生大鑒：夏初得示，知台駕有陝西之行。頃接回音，並賜大學章程，藉悉壹是。而貴大學成立之速，皆出宏謀碩畫，莫名欽佩！閱豫科有因明大意，而本科文學院，於印度文化擷其精要，或可設一因明、唯識學講座，敬質高明以為然否？哲學綱要已函購，遙承關照為感！專復，並訊起居吉祥！衲太虛和南。

卷092

與張純一居士書(二通)

一

仲如先生道鑒：滬埙一晤，彈指六年，乘化觀物，應多至樂！曩讀大著，融通各教談道書，改造基督教之討論等，雖知內秘外現，用心甚苦，然以時機欠熟，辭義含隱，未能加以贊言。今閱與某女士書，有「當知真基督教即是一部分之佛教，故佛教即是真基督教之骨髓，所以圓滿基督教之欠缺者也」。又云「不精研佛教，決不能了解真基督之奧妙與欠缺及錯誤」。又云：「洋教不足道；專就真基督教言，其法門遠不及佛教圓滿，其條理遠不及佛教邃密」。又云：「融通各教，皈命基督，僅對洋教徒方便引導之說」。真若探予懷而達之君筆者，非先生之精通佛、耶，勇猛無畏，亦不能為此語以援彼溺於洋教迷海中之大地群生也。從佛教之廣大而觀之，孔、老為菩薩

應化華土而階梯佛乘者，既瞭無可疑；則基督為菩薩應化歐土而階梯佛乘者，亦了然可知矣。故嘗論我國宋明來之理學、丹道，可稱為佛教之儒道宗，而今則更須有佛教之基督宗，以救胥溺洋教之禍。今先生既言真基督教為佛教之一部分，則持「佛教基督宗」之旨宏法西洋者，其責已得先生肩任之矣，欣幸何如！然據實定名，必應令知基督僅為佛教之宗派——一部分，不得執此以概佛教，尤不得執偏以排佛教之全，但當由此以漸通佛法為期，乃成妙方便門耳。此之妙方便門，淺之可救人免墮四惡，得全人道；進之可拔人入天；再進之可通淨土宗、真言宗之徑路，而勇修菩薩利他之行。今欲西洋被於佛化，殆非由此門不可，然非先生之荷負無畏，雖知亦不敢行也。特申欽景，并頌教安！釋太虛和南。癸亥十一月廿六日。

（見海刊五卷一期）

二

仲如先生大鑒：手教並致吳雷川君書，均敬讀。今夏廬山講演，務請駕臨，貴西友高君，望速代邀同蒞！基督教進化為佛教，實為今日救世唯一之大事，能行此者，是即救世主。大作諸篇光芒萬丈，語皆圓轉無礙，但同時令更知佛法之所由高，乃由三無數大劫所圓無上果覺海中之所流出，故其妙滿非孔、老、耶諸菩薩能及，尤為有力。專此，順訊著安！太虛合十。四月十五日。

卷093

覆袁聞純居士書

聞純居士道鑒：前者大圓居士盛稱高致，心焉嚮慕！遂欲以中哲講席相煩，乃盛德讓先，遜謝未遑，益令傾折無似。頃又蒙惠書，厚意殷虔，肫肫至誠，溢於言外；惟過荷推獎，殊增愧耳！他日有相會之緣，其終駕臨鄂渚，俾獲光照歟！專此，並頌淨祺！太虛和南。

卷094

復鄭雨生居士書

雨生大居士澄照：欣接雲翰，如聞謦欬，宏法誠意，形於楮墨，翹首海天，曷勝欽景！惟是過蒙獎飾，殊增愧慚耳！自覺書、海潮音蟬聯至今，衲雖稍效綿薄，實皆出中外學佛諸公或資以財、或助以文，乃能保存及茲，流傳漸廣。而歷年荷大居士之惠施者，尤獨深厚，此當率海內外諸閱海潮音者馨香以致其謝忱者也。今又承慨捐千圓以充基本，彌徵見善勇為，他人莫及！如得大居士者十人，則海潮音之慧燈常耀，何至時虞飄蕩哉！先此馳謝，並祝道康！衲太虛和南。

卷095

致寶慶縣知事函

縣長先生均鑒：敬啟者，頃接點石禪院來函稱：因修築牆腳，致與楊姓興訟。其中情節，敝院亦未能遙測。但素聞點石禪院道風最高，自尊美公開闢叢林以來，常有修行衲子，於中行持佛法，至今未衰。雖或因眾生難調難伏，偶生膠葛，而貴縣長為一方之保障，乃佛法之外護，尚望特別擁護，隨緣開解，令道俗兩得其宜，則佛法甚幸！世法甚幸！南望昭陵，企懷靡盡，惟大居士常護念之！肅此，敬請勛安！並希賜覆！武昌佛學院院長釋太虛。

卷096

復張幻龍居士書

鄂中佛徒，勇行者多，研理者鮮；得居士之問，不禁有足音跫然之喜。但前說在明五蘊即空空即五蘊之相即義，遂借喻即平常眼識所見「堅密」之石，由顯微鏡可見為「不堅密」之相，以明即凡情所見之色、聖智可見為非色，即凡情所見之有，聖智可見為非有，即凡情所見之空、聖智可見為不空

，即凡情所見之無、聖智可見為不無，故空色相即、有無相即。而以諸法即空故，諸法之定相不可得；空即諸法故，空之定相亦不可得；若諸法若空之定相皆不可得，故諸法空（不可得）而空亦空（不可得）。老聃「一」指「無名之樸」，「二」指依無名之樸所起「名」「實」相待之二，「三」指名實之「二」對無名之「一」待合為三，三生萬物，則所謂「無名為天地之始，有名為萬物之母」也。此但推論之名理，非為實證之智境，意存無名自然之實，未達緣生性空之如，極之亦不過以名分位假——即對待假——推明空理而已。般若由法和合假、受相續假、名對待假以明本空及無自性，由如實而證，乃如證而說，故徵驗之科學反得引為喻也。三假皆可明無自性，明無自性即是明空，即以無自性謂空故；能所空無自性，有無空無自性，固遣無可遣，泯無可泯也。此覆，幻龍居士慧照，並訊起居無量！太虛和南。

卷097

復岡田恒一先生書

岡田先生閣下：去秋來承以貴報相贈，名論卓議，讀之至為欽佩！而采譯貴報之大事，轉登敝處海潮音月刊者頻矣。今又荷華翰遙頒，獎飾逾恆，殊為感慚靡已！而適予講經北京，有稽裁覆為歉。至東亞佛教大會，洵為盛舉，亦今交通便利時代，東亞各地佛教徒應有之事。惟此間佛教徒眾，頗以省界、國界為佛教之障，各人皆願為普遍大地之佛教教徒，而不願為某省、某國之佛教徒。故貴處佐伯僧正等，囑推中國各省代表出席東亞大會，尚鮮得其同意，而僉謂當以超出國家之佛教徒名義，出席東亞大會為宜。蓋昔之佛徒出家，今之佛徒進而主張出國，以謂不超出國家不足為真正之佛徒，此論不知貴報以為如何？此希賜察，并加以指教為盼！釋太虛和南上。

卷098

復衛西琴先生書

衛西琴先生大鑒：兩次傾談，極為心洽。今以依先生教育之宗旨而欲達其目的，必須先從大乘佛化，以得到符合外內上下渾然一體之宇宙、人生實際之孔家儒化與大乘佛化，乃能收事半功倍之效。承先生之誠懇垂問，謹以此意貢獻，幸參究之，並祝得大成功！

外表形下的┐┌人世┐

┣物質┫┃

人生宇宙之真實┫┣人群┣渾然一體

┣精神┫┃

內容形上的┘└人心┘

西洋大部文化……偏於外表形下的

東洋一部文化……偏於內容形上的

孔家儒化，是符合外內下上渾然一體之宇宙人生實際施行者，注重之點，在乎人群。如何調達人群之內心，使發為適宜人群性情之常德倫理，如何制用人群之外世，使成為適宜人群生活之器具事物。

大乘佛化，是符合外內上下渾然一體之無限世界眾生實際施行者，注重之點，即在無限世界眾生之實際，使之消除過患，成滿功德，平均發達，以至無上之佛法界。

卷099

與杜萬空居士書(三通)

一

淨空居士鑒：頃見所作東方論理學之一之三，意汝於因明、唯識之學，較昔年為進矣；然略一瀏覽，覺汝於佛法雖窺一斑，未能昭徹。以之摭談華土之古今文學，稍有堪針砭時弊處。然以儒、道諸子比附佛說，往往揚之太高，將凡語濫齊聖言，過同魚目混珠，使人莫辨。至取五支論式代八股為作

文法，縱皆牽強相配，亦等八股濫套耳，知此何益！且言語文字學應歸五明內之聲明，如名句文身、八轉聲等，非屬論理學之因明所攝；在中國則為小學——即六書音韻形訓等學。至文學之文體——若詩賦論辯等，——文法——用字法、造句法、成篇成章結構法等——等，則近人之文通與古人之文章流別等，書肆所在都有，在五明屬聲明或工巧明，亦非論理學之因明所攝。汝於論理學之一學科，且未能認清何物，遽欲取來施諸應用，何粗心膽大之甚耶！

應知論理學之論字，等於心理學之心字，物理學之物字，是名詞而非動詞。故論理學非指議論道理之學說，乃指講明「運用思想言論之理法」——若宗因喻等。——之一科專門學說，曰論理學耳。汝并論理學一名詞之意義未知，何得妄作東方論理學；縱能欺人一隅，然使稍知因明之論理學者見之，豈不令鄙笑學佛者之狂且愚耶！汝於因明一名及其中之各各名詞，十九誤解。如曰：法是天地間一切現量，又曰現相。將現量解同現相，不知現量比量等，乃專指能緣智之差別名。換言之，即實智曰現量，假智曰比量耳。汝乃妄指為所顯現之一切法相。又云：是故現量五支皆備，不知現量且離名及類等分別，一字不存，五支焉備？殊不知三支、五支，正名為比量耳。又不知聲論乃印度之一學派名，妄以論中所舉聲是無常例，謂是聲論；雜湊近人論理學上所舉之人是必死例，謂是人論，配無常、無我之法印。殊不知聲是無常，由印度之聲論外道妄執聲常，佛弟子破其妄執，往往對之說聲是無常，故論中舉以為例而已。因明論在講明立論之法式，不在講此無常等理也。

又言聲是問題，是無常是解決，則并通俗問題二字亦不了解。必有是非疑義始成問題，無是非疑義即不成問題，單舉一個聲字，豈成問題？即對佛弟子言「聲是無常」，亦不成問題，不成宗體，以相符極成故。必對主張聲常之聲論派，爭聲是常故；或對未辨聲常無常之無智者，疑非無常故，有繼之提出理由證據之必要。對能解決之理由、證據，此乃謂之問題；對能成立之因、喻，此乃謂之宗體；故唯立敵相爭是非未判之宗體，乃謂之問題耳。五支之結，則是解決斷案；三支以宗之問題經因喻成立後，即等於解決之斷案，故省結支不用。至五支之合支，即是三支之喻體。汝以「千金之裘配喻

體」，「非一狐之腋配喻依」，可知皆是胡說！又汝於因上、喻上之說明，莫不錯亂，茲略言數例令推知耳。

又汝心經天地萬物有無始終證道圖，揆之唯識之理，亦帶謬解。汝若不援用因明或唯識之名詞，不言是依據因明或唯識之學說，自造若干名詞以自成汝一家言，吾固可聽不聞不問。今以汝之謬解，妄言因明學如是，唯識學如是，使不知者聞之，謬種流傳，習非成是；則後時雖遇明眼為之指正，彼亦將信疑參半，不能決了，汝誤己雖小而誤人甚大！既係吾皈依弟子，吾不糾正汝，無人說汝，故不辭痛切直言也！要之、汝但不亂談因明、唯識，汝亦可為人說法，唯切忌妄不知以為知耳。憐汝衰年篤學，宏法心切，應即來天童受比丘戒，以法為師，亦說法為人之師，汝意云何？釋太虛言。

（見海刊六卷九期）

二

淨空居士覽：前見所刊東方論理學第一、三卷，曾略揭其謬，勸令停著。今又見其二卷來，正欲重加批導，適君之信到矣。第二卷，通體有說真方售假葯之過，以名題皆是，而義解全非也。須知因明學或論理學，為講明「運用思想言論的規範」之學，與言語文字學或文學，雖不無關係，確乃另是一學。至此依「運用思想言論的規範」以闡明何種學理，則本無拘限：道家依以明道家之理可也，儒家依以明儒家之理可也，物理學依以明物理學之理可也，心理學依以明心理學之理可也，佛法依以明佛法之理可也，佛法一宗之天台宗依以明天台宗之理可也。雖可依此因明學或論理學，以闡明各種學理，而各種學理，皆非此學，以此學在明「運用思想言論的規範」而已。猶各種學說，雖皆不離文字，而文字則自為文字學也。故雖全不談佛法，亦不妨其為論理學或因明學——若西洋論理學及足目因明等——；或雖全談佛法，亦不能成為論理學及因明學——禪宗語錄等。君欲依此「運用思想言論之規範」以編為小學教科書，亦無不可。但一、應名為小學國文教科書，不應名為因明學或論理學。二、對於論理學或因明學之性質作用，及其專門名詞等，應先透徹了解，乃可應用。三、雖可一喝不作一喝用，仍以不失其「一喝

自相」為本。如供人坐倚之木椅，雖遇無柴時可充薪，擊敵禦敵時可充武器，防夜時可作抵門之物，墊高時可作踏腳之用，但製椅仍以供人坐倚之用為本。若不知此意，徒以欲取墊腳之用故，對於製成之椅，不識其自有為坐倚用之價值，將其截低接長，東併西湊，卒之徒失其坐倚之用，而於墊腳之用，亦仍不適宜，豈非愚癡顛倒！四、至改良進步其事，如已知製椅供人坐倚，求於坐倚更適宜之法，而另製之，如此成改良進步之論理學或因明學，乃可名為新論理學或新因明學；非君欲充小學國文教科書之所編者得竊用其名，如指腳踏為最新之坐椅也。望細參之，并訊禪悅！太虛復。

（見海刊六卷九期）

三

淨空居士鑒：佛音第三年第二期之最新東方論理學辯，已經閱悉。君濟時心切，用意固善，惟對於因明法相之學，實未了徹，且聞思太無根柢，故雖率直淺露為言仍囫圇致辯。世有因國文難解而改用白話者，君亦以因明書難讀難解，率意亂改；乃所易者，卒為君之臆談，非是因明，所謂毀桌椅作踏腳用也。且深思之！太虛白。

卷100

致段執政書

講經沙門太虛，謹致書段執政大鑒：誦前致各省區軍民長官一電，陳述銷禍修德、移兵為農之微恉，莫名欽景！故茲擷華夏之文化，體佛用儒；應世界之思潮，斟今酌古，為我國人一揚榷焉。

一曰為學當以正覺為標的也：正者，忠實公正，誠之謂也。覺者，真知達見，明之謂也，比來之言學者，衒奇說以自高，失其忠實之真知；矜偏曲以相競，亂其公平之達見。播茲邪說，中于萌俗，生乎其心，害乎其政，此民生之所以不安，國群之所以多患也！故不問其所治之學為亞、為歐、為科、為哲、為政法、為禮教，必也忠事理之實，契以真知；公人情之平，衡之達

見。誠正而明覺，明覺而誠正，則心地清而世間寧矣。

二曰立行當以仁慈為根本也：德行雖廣，有根幹焉，儒曰仁恕，佛曰慈悲。自世人標發展私慾為進化之母，人以肥身家。蕃親族為務，國以逞強，積財富為專職，人與人競，國與國爭，觀我國近年因擁兵據地而構禍頻頻者，胡莫非縱貪鬥狠之所致哉！故期息亂歸治，必修慈心三昧，其道在繩己之過而勇改，憫人之苦而強恕，無我之大悲漸充，體義之至仁斯普。本茲據舒，萬行適應群化，則或剛、或柔、或嚴、或寬、或急、或緩，粹然皆善矣！

三曰施政當以利便為準繩也：用平實之正智，依體群之大仁，凡所施為於政事者，權其便宜，因以利導，使之害無不除，利無不獲。今我國地廣民眾而孱然至無以自立者，則農工不興，地多棄財，兵匪為患，民莫安業也。現在四川西康已定為特別區域，其他邊徼荒地，更不知凡幾！逐漸墾拓，俾成重鎮，無餉飢兵，雖百數十萬，失業匪民雖數千百萬，亦何難安置哉！此屯兵興農，安民衛國，利便之道，莫逾於此。由此發施政令，整理財政，振興工商，普及教育，皆可推行無限矣！國事萬端，綱舉三要，願教邦人力圖成之！

卷101

復徐兆熊先生書

展誦來書，論教育若偏重精神或物質之任何一方面，皆足成弊，甚合鄙意。故前此之論教育，於激成歐戰之動物教育既不謂然，於壓迫當前，求生天國，使猶太、印度淪亡之天神教育，亦不謂然。而所言人倫教育與佛化教育，即為得精神、物質的中和而平均發達之教育。人倫淺近，致遠猶泥；故唯佛化為能得各教育之利而不受其弊，達到真正富強——西洋教育之目的——，倫理——中儒教育之目的——，及於此更高之目的。惜君於佛學毫未研究，全不知吾此所謂之佛化教育為何物，乃例以菩龕佛像，不衣不食，此則全出君之誤認，而於君所謂佛化教育無關也。此復，并希於佛化稍研究焉！

卷102

致駐日德使書

大德國駐日公使台鑒：逕啟者：衲於去年十一月間赴東京佛教大會，得與貴使握手言歡，並承招待殷勤，感謝奚似！承示他日衲赴美宣傳佛教時，可繞道歐洲，先往貴國一遊；並承慨允致函駐華公使，為之介紹，感何可言！想此項函件，刻下早經發出。如蒙再賜一大片或大函介紹，俾得持以晉謁，尤所盼感！專此，敬頌勛綏！衲太虛和南。十五年一月十五日，時在蘇州。

卷103

致孫總司令書

馨公總司令崇鑒：伏誦篠電，治在順民，民在安居樂業，歷陳十數年戰禍天災慘況，此而不惻然哀隱者，殆非人心也。至云轉貧為富，反弱為強，在當局者方寸一轉移間耳。孔子有言：「修已以安百姓」，欲安百姓，斷在修已，尤為至理。然若何乃能轉移各方當局者爭雄競長之念，易為仁讓而相調協？又若何乃能攝持此轉起之善心而不敝，緝熙光明以歸民德於厚，則必有道也，第非今人所提倡之禳災、祈福、拜像、諷經之佛化也。故唯在約取佛法、孔、老之精要，而習俗之迷著，則力須破除。請為略陳其概。今人所急，雖在民富國強，然一懸富強為的，則爭端即由之以起，此近今國際及國內戰亂之禍源也。有王道、有霸道、有戰國之道；懸富強為的以赴之，是戰國之道也。倉廩實而知禮義，衣食足而知廉恥，所期在禮義廉恥，借富強為之階進，是霸道也。足食足兵足信，不得已而去兵而去食，雖死而信不棄，是王道也。竊冀公之能從於王霸之道也！猶有進者，觀今國內，唯治下之東南數省，人物較為完整；風行草偃，近悅遠來，則天下炊累矣！肅此，祇叩勛安！衲太虛自杭州佛學會拜啟。

（見東方文化）

卷104

致雲南唐省長書

莫公省長崇鑒：允欽威德，意必從禪那般若中來！曩荷電邀，即圖參謁，以事牽率，未遂所懷。頃與王夢菊居士過從，每聞勝行，彌深嚮慕！蓋環顧華國，殺機遍發，茲晉省亦淪戰渦；而卓然獲保寧謐者，唯公之治下耳。按庶民所求，本祇在安生樂業而已。有能遂民之欲者，則翕然歸往，將如赤子之就慈母。孔孟之言王道，方百里、方七十里、方五十里皆足致之，況泱泱大風之雲南歟！而所難者得人心也。以衲之愚，竊謂公命世英豪，宜膺救國救世之大任。然其起點，乃在乎睦鄰以止外紛，專志以隆內治。外紛止則軍備簡，內治隆則政教修，軌乎正覺，動於大悲，集滇才以行滇民之所欲行，出滇財以施滇民之所欲施，則資生之情暢，而禮義之性充，滇之富皆公之富，滇之榮皆公之榮，既安且尊，天下仰之。由是推之全國，如順水使舟，更何阻滯？廓而大之，菩薩之道，亦造端乎此矣。十年而國必寧，卅年而世可平，以公託質之高而憑勢之厚，宜有如斯盛德大業，昭當代而垂後世焉！為天下蒼生，曷勝祝禱之至！肅此，祇頌勳祺！釋太虛上言。

卷105

覆楊毓芬居士書

蝶甫居士大鑒：惠函備悉。居士蒿目時艱，努力佛化，情殷悲憫，欽仰欽仰！至囑出版佛教畫報，誠為美舉，已交幹事部策劃進行。擬由本社北京辦事處出版，希先與胡子笏社長磋商組織各項：一、編輯人員，二、刊內組織，三、借地址，四、經費，五、銷路，六、報之名稱。以上商妥示知，以便備文聘請各職員，並辦立案事。特復。順祝法樂！太虛。

卷106

致蔣慧雄蘇慧純二居士書

慧雄、慧純二居士清鑒：講經會籌備經過，得來函，籍悉一一，殊慰！王君曾來函，對于星洲諸居士之熱心籌備，亦多贊美之辭。僅云：彼因政事關係回廈，可見其同心為法也。當以函慰之，以安其心！惟衲在杭明日講畢，而北京開聯合佛學會講演，會會為汪大燮、熊希齡諸元老，與學界同人發起，請衲主講，期以兩旬：及途中往返，恐非一月又半不能畢事。故赴星之最早日期，亦須在陰曆七月半間，預定八月初一開講，當可來得及也。上海日興行云已匯來規銀四百兩，覆函暫存，屆時收用耳。為適機宜，現作「建設人間淨土論」，擬在星洲講之，或印好帶來也。兼可由貴處逕向武昌察院坡正信印務館，購「維摩講義、佛乘宗要論」各三百本，以備或講此二種之用，約匯百圓可也。專此，並頌天恩、葆光、漢民、俊承、克章、子暉暨職員諸公均安！

卷107

致李鐵民先生書

鐵民先生：屢讀大作，承獎飾逾恆，殊愧！惟提倡佛化之熱忱，則赫然具瞻矣。惟衲不久他去，而星洲所需者，則要有少數有思想者，來成一佛學研究之小團體，為宣傳佛教之中堅。天福宮將有此種之組織，如荷加入。共同研究，則未始非星僑之福也！太虛扶病不莊。

卷108

致林宰平先生書

宰平先生大鑒：違教云久，時切思慕。比讀大著「李石岑人生哲學序」，所主張之自然的及非個人的人生哲學，與虛曩在星洲講演之無我緣成的人

生世界，大意相同。以尊意說自然在明無我見，說非個人在明眾緣成故——或自然即緣成，非個人即無我亦可，以無我故緣成，緣成故無我也——。此無我緣成，實為萬有真相，然先生獨能委婉曲折，言盡其致，說破一般科學、哲學者之毛病，有鑒空衡平之概。以之知先生比年於佛學上用功之得力，殆非一般囂然以學佛稱者堪及耳！欽服欽服！太虛白。

卷109

復楊棣棠居士書

棣棠居士大鑒：屢誦大著，見義之切，衛道之勇，宏法之誠，度人之懇，有一時無兩之概，特奉書以申拳拳！即頌慧安！太虛和南。

（見居士林林刊第十二期）

卷110

致吳稚暉先生書

稚暉先生：我曾見過先生兩三面，也曾對先生的文字發生過一次交涉，但恐先生都不曾注意及之，我雖是個佛徒，行為上似乎也還規矩，在今日一般佛徒眼中，實視為一個很不安分的。二十年前，的確從一日本留學朋友帶回的書籍中，接受了孫中山的三民主義，嚴又陵所介紹的思想，章太炎的五無論，康長素的大同書，譚嗣同的仁學等。旅遊粵，又得讀了新世紀，接受了巴枯寧、克魯泡特金等思想。不久、又發表了無上帝無靈魂的無神論。廢姓的師復等，也曾作了朋友。嗣後，更回轉去將宋、明、六朝、周、秦的中國書研究了一番。我雖不懂西洋文字，有介紹西洋思想的新譯新著出來，亦必買一本看看，然自信我的思想本質，仍完全得之佛學的。行佛行，言佛言，也還一致。不過以為有西洋近代的科學，則佛學的真理可多得明證；有西洋近代的社會文化及克魯泡特金等思想，則佛學漸可見之實行。馬克思主義，我是向來看不起的，我自己是以為實行上最低限度也必克魯泡特金才可；

但隨俗上，則難齊一，只可隨民族邦國的風習上漸求改進。

十年來感人世的不安寧，嘗出其所信，以與世人相見，注重於佛學教人做人的原理，融攝中國的文化及西洋近代的文明，冀中國、印度等勇猛精進，不落於西洋之後，而西洋亦為溫和的進化，梁漱溟譏為欲以「人乘」將佛學擴充到人生上來者是。其實、佛學本從人生做起的，其讚美人生，要人生不可虛生，遂漸漸推到廣遠的超人境界，與先生從招呼朋友推到覆天載地的仁愛，實無大差異，並非是我代為擴充起來的。不過梁漱溟誤認印度灰滅的外道為佛學，並認灰滅的外道為最高明的，以為不可將這最高明的辦法此時拿來賤用了，致此時仍得不著這最高明的辦法的好處，反使他日到用得著的時候沒有可用了。乃臆造出三種人生的三條路，謂此時當走儒家持中的一條路，欲推開了佛學，生吞了近代西洋化，讓儒家出來獨霸。這全是宋、明儒尊自民族斥他民族的偏見，李石岑批評得好，人生那曾有這三條路，只有一條浩浩蕩蕩向前進達光明正覺的大路。第二路只是進行上在適當的時期暫休息一下，第三路只是進行上遇了障礙的反動。我作的人生觀的科學，也曾批評一過，不過講明旋螺形的進化，比李君稍為曲折一些，與先生的卻頗相近。然智小謀大，近年來弄得雖不曾變成乩壇式的道院、同善社等相似，而腐化、癖化者實居多數。正猶先生的結果，與陳仲英、丁芸軒行過先施公司、永安公司之間，丁先生所發的慨嘆一樣可歎，故現今我又暫時閉起門來。

但我終信從釋迦以來的真佛學，僅在極少數的學者。如偃鼠飲河一般，各得一飽，從未行到人世上來，人世上亦從未認清過他的真面目，真似空谷幽蘭一般的芳潔。人文史上，惟印度的阿育王略曾實行過一點，載在世界史綱上韋爾斯的公道話，稍平心的當皆可值得一顧。以印度的民族是新舊婆羅門教及回教的，中國民族是儒教及神仙的，其他日本、西藏等等是牛鬼蛇神的神道的；佛的儀制，雖容留若干在中國流行著，都是隨各民族風習遷就成的，其遺教是但保存於極少數的專門學者的。若想拿出來公之大眾，稍稍移風易俗，不難立被排斥的。但我想：近今的人世既有了以公平態度研求事物真相的科學，又有了打開族拘國拘教拘以至「人拘」的克魯泡特金等思想，似乎是應可拿出來供之人世了，惟上下古今天空海闊若先生似的，庶其能諒

解之了!

我今寫信與先生的動機有二種：一、因我所作的人生觀的科學上，末後有批評先生之黑漆一團的話。我當時謂中國近來有兩種人生觀最有力量，一是梁漱溟的三條路，二是吳稚暉的黑漆一團，接著將梁先生的及先生的統統批評一下，以謂從黑漆一團到黑漆兆兆兆兆團，鬧到底，終究是些渾蛋，不如高唱也無皮血也無毛，拿來吞了罷！然我當時未讀到登在太平洋雜誌上的全文，但在張東蓀的科學與哲學上讀得幾句引來的句。一方面認著所言頗有力量，一方面下了不滿足的批評，然其意也不過胡適之所謂『單是登台演劇，紅進綠出，有何意義』而已。然心中到底掛念著先生的全文，不知到底說些什麼！近日看見了群眾書局出版了先生全集的廣告，乃急託人買了一部來一讀，讀完了先生的一個新信仰的宇宙觀及人生觀，乃知以前的大膽批評，大錯特錯。以先生通篇的意思，實與我相近，並非是黑漆的胡鬧，乃是要演成很光明，很真善美的。我前此的誤會程度，真不下先生當初聽到孫文二字，誤會為一定是紅眉毛綠眼睛的強盜。——我還無忌憚無覆蓋的告訴先生：我廿年前雖讀過中山先生的三民主義演說，但直到今年以前，尚不曾讀到孫先生的三民主義全書。所以去年與朋友閒談，謂三民主義是在清季的時候，華民已失其國時，講來恢復其故國的。今民已復國，當更講由民建國的三國主義：一、國際和平主義，未得平等當求得平等，既得平等不還以不平等壓迫他國，并扶助被壓迫之他國，使皆得平等。二、國政公治主義，以施行公開的公平的真民治。三、國富充勻主義，當充分的興農工商而使財力全國調勻。至今年讀了中山全書，遂知孫先生近年所講的三民主義，已擴充二十年前的範圍，而國際平和等等，早包括在三民主義中。這也是我大膽妄說的過舉，今因連想附及——，——這是我要向先生求恕其鹵莽的。

二、因先生似乎受了西洋人對於耶穌教或其它宗教的無神論或非宗教論的暗示，對於佛學是不屑一覽或無暇一顧的。所以怎麼樣叫做佛？佛學是什麼？先生是始終看佛作鬼神或上帝及靈魂一般的東西。（或聽丁仲祐先生等謂學佛當先明鬼神說——，——力為排斥。）然此種神等迷信，在佛陀的學說中盡量排斥，排斥的最乾淨，實在非無政府主義者等之可及。隨便拿開百

論等書，皆可見到。佛陀者，不過是個對於事物真相有正確知識的先覺者，我們對之稱為善友，乃為一能引導我們認宇宙事物真是如此的真相——真如，得到正確覺知的知識——正覺之好朋友而已，如何可當他鬼神上帝般看待！如何好拿佛的學說來放在希伯來、亞剌伯及婆羅門等宗教一堆。中國民族今以中山先生學說為先覺者遺教，然則亦看之為上帝及宗教耶！我今為釋迦及其遺教辨白，正猶先生為周剛直般一個朋友無辜被人殺害而辨白，在確能平恕的先生，諒不以我言為忤。然先生後來又受梁漱溟謂佛學是定向後求滅一條路而不是理智的暗示，遂咬定佛學是人死觀，專以反歸黑漆一團為事的，排斥之尤力。按胡適之等皆受了此種梁漱溟暗示的，然韋爾斯則知釋迦為世界理智成功之銳利的，攤開其因明論及俱舍論、成唯識論等一看，其理智之充滿是不待言了。

至向後求滅，乃印度的斷滅外道，小乘亦不如此。小乘固然是個人的消極道德，近似先生所謂『化了勞力吃不到飯，還是不願意奪別人飯來吃，也便算作難能可貴』的一流。然亦完全是以理智成功的，極至餓死不做賊，乃由理智深觀事物真相，眾緣和合假名為我，其實不殊非我，變化連續暫現為我，其實瞬即非我。然若憑直覺堅執為我，妄欲長生不死，不能施用理智糾正，以至殺他、奪他、盜他、偷他而不恤，則於一團兆兆兆團的眾緣變化大流中，將遺留一惡運動而激生種種惡反應。由此觀察，連做賊等為惡的動機，也完全剷除了——即小乘所謂涅槃或寂滅及解脫。寧捨假名暫現之我，決不更為害及眾緣變化大流之惡，世緣不艱，亦隨其能出而福利眾生，有時為入群化俗之哲人，有時為清風明月之高隱，非斷滅之謂，然此固猶祇能完成消極之道德者。在大乘則不然，略近先生所謂能夠想出許多飯來給人吃。自然最好的一流——布施、精進等，亦即是由招呼朋友而至覆天載地的仁愛之一流——喜捨慈悲等，其結果自然也有許多近於神工鬼斧而造成星辰日月飛潛動植的奇觀處，也有許多近於神工鬼斧而造成銑質爐以太開火星航路結月球探隊生些機械性小孩以助萬有熱鬧處，然實不是什麼鬼怪，其初步亦先從人生的吃飯問題做起，由吃飯做到人偶的相化，再做到人與動物的相化，再做到人與植物的相化，再做到人與地質的相化——毛廁裏石頭也活起來了

——再做到超人與天體的相化，再做到超超人與宇宙的相化，再做到宇宙為身身為宇宙的圓化——參考自由史觀教育節中所講七重的旋螺形進化。滲透了洞明了兆兆兆兆團，非常非斷的變化永無窮極，更不還歸黑漆一團。循先生之道，終必還歸黑漆團；循佛之道，則有進而不退，則與先生同而不同，似唯此之一點。然就吃飯的初步辦法，與先生盡心所定的四條標準，幾乎多是說過的。且蔬食等多是實行的，其講求當如何勤勇精進，當如何設法生多量物產以博濟群有，也多曾盡心過。就釋迦捨國之動機，既為救眾生之苦；入山習禪，乃循印度之俗；其正覺後之勤勞為眾宣化，語君長以治國，語夫婦以齊家，平易可行，不是空談白話，若先生所謂西洋的個人私德，在律儀上幾乎談得詳過百倍，末流降至於宋以來的僧林，猶為宋儒嘆為三代禮樂在於是。而近今一二稍具律儀的僧林，亦為西洋人讚其唾痰於袖中的手巾，及分飯而食，淨除爪髮等，有彼方的美風（見某西人筆記）。夫佛的主義，見之言行者如此，而先生動曰人死觀，曰躐躋懶惰，真不知何所據而云然？先生以平心實察求事理之真的科學態度為態度，竊以謂不應如此架詞以誣枉也。

若曰：觀之印度民族而知然，則印度無佛的學派千年矣；且其學原始亦僅傳持於其學派之學者間，未嘗民族化，而千年來則唯婆羅門教、回教而已。若曰徵之中國現今佛徒而知然，則現今的一般佛徒，皆歷代帝王以神鬼愚民所養成，稍知佛的主義者，又疇認其為佛徒者。少數佛學者則為儒教及近來西洋教等排斥，在山林內安分以營其隱逸生活，似亦先生所謂難能可貴的一流。先生為熱心科學及無政府主義者，於此無神、無宗教、無民族性、無階級性，且勤求理智實行進化人生以至超人的學派，似宜提攜而不應排斥。然先生或以謂其如弄到『蛇鼠黃狼，一齊顯靈，廿四夜灶君的上天，耀武揚威，農民的辛苦粒米，都裝入妖巫道姑袋裏』何！然此等與佛學無關，猶之『半洋半相的男女，桃紅柳綠的創作，無恥苟偷的豬仔』，與先生等所鼓吹的科學無關也。果能平恕，自可相喻無言。抑盲目地攻擊科學者，若舉此等為科學的代表，固反對不到科學，而此等反可依科學為靠山，致無恥苟偷等不能去除，科學等真相反被障而不能使人民得到實益。然盲目地攻擊佛學者，若舉蛇鼠顯靈等為佛學代表，固亦反對不到佛學、而此等反可依佛學為靠山

，致妖巫道姑等不能去除，佛學等真相反被障而不能使人民得到實益。何如分別出真的佛學是如何若何，真的科學是如何若何，使妖巫苟偷等皆不能依附為障，然後聯合而肅清妖巫苟偷等類，收除弊興利的實益，較為兩得。

然先生或以謂既有了西洋近代的科學，則佛學等等更用不著，何須留著徒亂人意。然所貴乎科學之理智，以其能以公平的態度，分析考察真偽，去偽存真，搜集一切真理以成為簡明詳確的公式，使人了然無惑，可信可行也。若專任好惡之情，籠統排擊，知者固不為動，而不知者仍熒惑莫解，則科學非示人以真的公理，亦為少數學者撐持門面之具矣！且佛陀學重實驗以構成理智而開物成物的態度，雖同近代西洋科學，同可謂之科學：然其增進實驗能力的方法，則有其同異。同者、科學以器械——若望遠鏡及化藥等——助增官覺，取自身以外的事物為對象而實驗，佛學者固皆可照辦。言其異、則佛學更以所得的理智，進取自身為實驗之對像，首分析觀察無始來經驗的結晶本能直覺，排除其謬習而擴充為進化的本能直覺，為心理的改造，心理的改造一度成功，進而為生理的改造，更進而為物理的改造。依改造過的物理、生理、心理，開物成務的功用增進，宇宙為之一度擴充，更進為心理、生理、物理的改造。

換言之，即以改進身心官覺用為實驗的器械，一度提高，一度擴大，一度擴大，一度提高，如此眾緣和合變化相續而不已，連宇宙也為之改造。地球是三百兆年的暫局，人類是六兆年的暫局，六兆年後可有超人的一期，這是先生所信的，如此則可謂近代西洋的科學是人的科學，佛的科學可謂「人到超人」的科學——人生觀的科學上，謂之狹義科學與廣義科學——。然在科學所講的科學，縱可演成超人，到了六百兆年的地球暫局告終，或六千兆年的太陽系暫局告終，卒無辦法，——蔡子民先生的教育方針，亦為此說——，仍不得不歸還黑漆一團，變成人死觀。且六百兆年、六千兆年若放在兆兆兆兆兆年中——若佛說的阿僧祇劫等——，也不過等於先生所說地球六百兆年的一日或一小時，演得一小時戲的人生即永歸黑漆，縱令黑漆再開新局，然前演一小時的人生與此固已無關係，則精彩的人生戲劇，也不過同先生所說的精蟲在玻璃片上鬧了數分鐘相等，仍逃不了胡適之紅進綠出有何意

義的話，而實實在在只成個一小時即歸黑漆的人死觀。

但我昔在人生觀的科學，曾謂先生的黑漆一團，也可謂模仿佛學中有身器（質），有種子（力）的阿賴耶識而假設。然一進入佛的科學，則此眾緣變化的大流，遂成個變化永無窮極的。當此日球地球的開始，其意志情感的衝動——或但曰力——，亦由前前無始來的經驗積集而來，非是無端突起，故今經過了產生太陽及地球等行星與地球上生物人類超人等等，變到毀壞，然其續續變化的質力流中，又增了不知若干的新經驗積成的本能直覺情感，故後後無終中一次二次乃至兆兆兆兆兆兆次再開新局的時候，此時一人一秒所演的人生，與之永有關係。我們不能傾向真美善而演得不良，便影響將來的日局變得愈加不良：我們能傾向真美善而演得精彩，則影響將來的日局變得愈加精彩。由惡多善少進到善多惡少，更進到無惡純善，由是善善增高擴大，有進無退，永無止境——此即大乘涅槃——，而我們一人一秒所演的人生，亦有永遠的意義及價值。且一太陽系方成，他一太陽系或方壞，一太陽系方長進，他一太陽系或方衰退，若水上漚泡的或起或滅然，此成而吸彼壞，此衰而助彼長，展轉關係，我們一人一秒演得真美善不真美善，皆能影響一恆星系以至兆兆兆兆兆兆恆星系，由闇多明少進到明多闇少，更進到無闇純明，由是明明增高擴大，有進無退，遍無邊際——此即大乘正覺——；

而我們一時一秒所演的人生，亦有普遍的意義及價值。此雖充類至盡之語——這兩段可應用愛恩斯坦的相對論為渡橋——，而我們現實的人生上即不能不為此假設，否則局於一種情境內姑且胡鬧，亦即可局於一小時內，但顧目前，不恤一切，成一各人各占一小時即死的人死觀，說什麼吃飯、生小孩、招呼朋友以至科學及黑漆一團等，一概毫無意義。故我們要有人生意義，要由人進超人，要由地球暫局演進為無量恆星壞成相續的無始終無邊中變化大流，故我們要有近代西洋科學，尤要有佛的科學。

然行遠自邇，登高自卑，尤其是我們中國人，在今日更當從連名數都還沒有的幼稚園小學場做起，做練官覺重感驗的新農工商教育工夫，由是增進乃有基礎，而不外治生器藝為本之意。然徒販些洋貨來裝在身上、注入腦中的教育，實非科學教育的真方法。然事非一概，因已成年的人，大都已成為

教不會新把戲的老狗，程度性情種種不齊。固有習科學或孔學、或佛學等而成君子的，亦有成小人的，亦有都無所知的，亦有博通融貫的。攻偏藥愚，不妨隨宜修學。且中外交通，往來互達，西洋人不妨對東方人有所言，東方人亦不妨對西洋人有所言，一言傳布，全球可聞，歐洲激進疲悶之餘，暫得老、莊、孔、孟思想為寧放，以蘇息其精力，更推以向前趣正覺——正覺作排去誤謬知識的正確知識解，有直覺、理智二種。誤謬知識即非量，非量亦通於直覺、理智，然直覺有含非量或不含非量，猶理智或有錯誤或無錯誤。梁漱溟以直覺為非量，謬甚——的佛學，愈加勤勇科學，亦無不宜。故除各種靈魂上帝等迷信，在今日已確知其為錯謬思想且已毫無用處者外，其餘有關於人群調和及人生進化的真理，固不妨平等發揮，以供眾緣變化之消息亭毒。先生以為孔、佛等學在個人自行雖可，但不應昌言於眾者，可知不然。我們除未成年的學生暫規定其應學的範圍外，對成年人固不能挾一我智人愚之見，而唯當自陳其合理之說以憑擇而已。論我自己。固連幼稚園的教育程度都沒有，然亦有上下古今、招呼朋友的意思，故不禁言之滔滔，惟先生賜教！并請大安！太虛白。

卷111

致閻百川總司令書

百川總司令仁者：憶前年過晉，備承優遇，在貴署暢情劇談，舉凡天人之故，政教之微，無不傾懷放抱而出之，誠快事也！別來忽三易寒暑矣，盱衡各方渠率，殆皆有蹶竭以赴之概。惟仁者休休有容，卓然保持常度，且揭十三年來實行而不事空談之三民主義，使中外欽服，然後益佩仁者之大過人也。今海內洶洶未即平者，徒以張君雨亭未宣布服從三民主義，馮君煥章，唐君孟瀟未宣布討共耳。而數月來每聞列強有進佔吾國沿海諸省風說，今上海長江軍艦麇集，日本增兵華北，而各國亦將繼之而進，此國族危急存亡之秋！吾國內群雄，當併集三民主義之下，一德一心，協抗外侮，豈尚容各豎旗幟以相逐乎！然非於各方皆景仰之仁者出而斡旋，又孰能扇以和風而消其

積痞哉！惟善為融內以應外，使生民少受一分塗炭，亦佛法與樂拔苦之慈悲也，故冒昧言之。又太虛今將赴坎拿大之世界教育會議後，游歷美、歐，講演中國佛儒之文化；儻蒙示我南鍼，加以贊助，則何幸如之！肅此，祇頌勳綏！釋太虛謹啟。

卷112

致李石曾先生書

石曾先生道鑒：欽景高德，每悵緣慳，邂逅雲林，曷勝欣幸！昨聞唯一多一之論，今思實唯一及實多一，均有違事物真相，而假唯一假多一，則皆可順真相而說。何者？實唯一近於執常一用之我執，實多一近於執有各體之法執；捨唯一而取多一，近於小乘之破我執而存法執，故多一雖較唯一為勝，亦宜捨之。如觀一事，由多方面為關係而集成，故無實唯一；同時復觀彼多方面關係，亦一一依此一事為關係而發現，故無實多一。反之、則一事集成由於一一，故實無此一事而唯彼一一，可假說有多一而無唯一；又一一發現依於一事，故實無彼一一而唯此一事，可假說有唯一而無多一。無實曰空，假說曰假，觀事物真相之即空即假曰中。先生雅量沖懷，應不以直陳管見為忤，幸評正之！專此，即頌靜安！太虛謹白。

卷113

復黃懺華居士書(二通)

一

懺華仁者鑒：來問蓋由無始熏習所集成之現識業流，非依教解理所能轉染成淨，必由行而致果乃有效力。行果不論其高者，即台家所謂觀行即佛，已不易致，能致此，其功用已非凡矣。以大乘是全法界之系統，全達本空之無染無淨，恒轉之非常非斷，不畏生死煩惱，長劫積行而致，求速效，則小乘遠離眾緣，但空自我之戒定慧行，較易成功。出家者，正解深欲，則一生

專修，大抵可證果位。然即用精察勘破世界之道，以精察勘破日常心行，所謂燈原是火，不須另求也。太虛。

（見海刊九卷一期）

二

懺華開士覽：展讀惠柬，超俗之思，溢於言表，遊心之遠，則朝市適成大隱。請持慈宗三要，為寄託之內樂地，何如？學會近況，曾得誠善函告。惟漠無常費，慮難久持，足下其兼圖之！入川在即，而溽暑惱人，頗躊躇了！順訊時佳！太虛手復。七月二十六日。

卷114

致薛部長書

展奉批及賜函，所陳者敬悉已蒙采擇，莫名感紉！閱七月四日報載大部行政綱領，九、「改正禮俗」，內分：一、定禮制，二、定服制，三、改良不善風俗。十、「寺廟登記」：一、調查管理寺廟僧道，二、調查管理教會教民及其財產。具徵對於禮俗宗教之至意。惟內容詳細雖未能知，而察大部之現制，以禮俗宗教等僅屬於警政司之一科，似有未備。北平前此之內務部，設禮俗司，內分宗教等科，名義亦欠周正。鄙意大部應添設一禮教司，內分禮俗科、祀廟科、宗教科。禮俗科辦理定禮制，定服制，改良不善風俗，提倡良善風俗等事宜；祀廟科包括不屬於宗教之祀館、祀廟，如先賢祠，先烈祠，各祀神之會館，及各姓之宗祠，與孔廟、關廟、岳廟等，及城隍廟、土地廟，各種習俗上之魯班廟、老郎廟、娘娘廟之類，釐訂其應革、應興、應改善及如何管理之辦法；宗教科則包括基督教、天主教、佛教、道教、回教等。各國或中國公認之宗教，宜由大部召集一全國宗教會議，以議訂一宗教行政條例，內分一、修正及發揚各宗教之教義。二、規定各宗教之教團組織法，三、規定各宗教寺院菴堂或教會等財產管理法，四、改良各宗教之儀制，五、規定各宗教管理人及傳教師等之獎懲法，然後頒布各省依條例執行。

竊禮教之良否，與世道人心，民風國俗之關係匪鮮。今值訓政開始，又適逢振作有為勵精圖治之部長當其事，其望能樹立百年遠大之基，選任專家，悉心考訂！為此再呈愚見，祈鑒核采納為幸！專肅，并頌勛綏！釋太虛謹上。七月七日。

卷115

與胡適之書

適之先生：在現代評論讀了大著的菩提達磨，因我對于這事也曾用過一回推攷，特寫出寄上。我以為：洛陽伽藍記上所載的菩提達摩，是的確有這個波斯胡僧的，但卻不是後來禪宗奉為初祖的菩提達摩。禪宗所奉為初祖的事實上人物，應是先生在嵩山少林寺為魏君臣道俗舉國奉為大禪師的佛陀扇多。至其名字，則是後來禪宗的人，為避去佛陀扇多，乃影借達摩波羅與菩提達摩、菩提流支的名字，另用此名立為祖的。略言其證據有三種：一、奇異的禪風，由佛陀扇多後漸昌。二、傳達摩與流支不合，然此實為扇多與流支議地論不合之故事。三、二祖神光——慧可，即傳扇多禪的慧光律師，一名折成二名。至宣律師僧傳所載，則出於禪宗傳說流行後，更采伽藍記一百五十歲之說而成。這點意見，或可備哲學史的參攷。

卷116

致蔣總司令書

介公澂照：太虛至歐，本為宣揚三民主義所根據之中國民族文化精神及佛學。來日在巴黎東方博物館演講，聽者六七百人，皆各國名人，由該院院長翻譯，結果大生效力。昨今兩日，其學者名流紛來訪問，遂提出在歐洲或美洲設立一世界佛學院，以昌明佛學，陶鑄文化，增進人生之福慧，造成世界之安樂為宗旨。由各國熟心佛學者設立，以研究超國族之世界性佛學，大荷贊許。推太虛為創議人，簽名發起，已得希爾法勒肥、費奴爾、伯里和、

馬斯博、德未愛威爾加、爾伯底女士、佛雪、普里流斯奇、哈根、馬松阿塞爾、庫郎、格拉乃、威努、愛斯克拉、臘爾哇、臘爾女士、布臘訶、古樓塞、巴士等大學院大學之教授院長，共議即在東方博物院，先設一世界佛學苑巴黎通訊處，籌備進行。太虛先擔任每月百元經費，不敷者由彼等分同擔負之。已議草案緣起華文，譯法、英、德文，印布各國，并提出國際聯盟會議。預籌建設費連地基華幣百萬元，如各國佛學者贊同設在法國，彼承認即由彼等捐與地基，并由巴黎之里昂信託公司經理擔任收款存款，——此人與某美國女士，已聲言當即捐款——。故中國及華僑方面，太虛亦告以可籌募二十萬元之數。今英、比、德都亦已來信，約定太虛前往演講，故一星期後，即至倫敦；三星期後，過比至德，預計籌得同樣效果。唯設法、英、德之通訊處，既已增加太虛之費用，而建設費在中國亦不可不先付到一部，以為各國人出捐之倡導。然聲明不受各國政府之款，以免政治捍隔；然個人名義，則無論居何地位，皆可收受。環顧中國，唯公有此遠大之眼光心量，故請公先電駐法之中國公使館，轉示東方博物院，認捐十萬元，作世界佛學院建設費；并先匯存巴黎之里昂信託公司一萬元，以示倡導，是所切禱！

今歐、美最高學者，皆已有研究東方學術之傾向，老子、孔子及印度之吠檀陀等，雖亦有人研究，但皆看為東方學術之支流。除基督教、回教以外，公認為貫通東方各民族文學、哲學、藝術、政治、風化之普遍精神，乃在佛學，且實唯佛學以具足西洋近代之科學理智，而更有最廣大哲學可以籠罩一切哲學駕出於其上。若令西洋人真個了解，必能敬服而歡喜領受。由是隨佛學而各種東方學術以至中國之文化思想，亦可深入普遍於歐、美人之心內；而以中國民族道德精神為根據之三民主義，遂能為歐、美人真正了解，而得望諒許不妨礙，且能協助中國民族之完全獨立，共進於中山先生天下為公、世界大同之通路。三民主義以仁愛信義忠實和平等道德為本源，在歐、美人未完全領受了解整部東方學術之根本精神以前，終難諒解。嘗察之歐人心理，不視為不可解——例吳稚暉先生言俄人以恨為革命出發點，而不了解中山先生以愛為革命出發點是——，即視為徒摭拾歐美之片段思想縫綴以成，遂生隔閡或鄙薄之意。此皆由根本上不了解不接受「三民主義」所源之中國文

化及東方學術而致，若能將公認為東方學術共通精神之佛學，引其由研究而深入普解於一切中國文化，即為三民主義大昌於世界之日。茲者，法、比諸報，已載日本外務省，通知歐、美各國之日本公使館，將派三千人至歐、美傳佛教，殆亦已窺及歐、美人已大有對於佛學之傾向，故有此大舉。然日本以其為帝國主義工具之偽佛教，或反足引起西洋人反感，而使永不了解東方學術之精神，中國亦受其害。故中國如公之有遠大眼光者，不可不急起直追，超日本而先之。今若得公如太虛所請，則世界佛學院之基立，三民主義亦隨佛學而飛騰矣，惟賜察俞允，中國幸甚！世界幸甚！專此，敬頌政綏！太虛敬上。

卷117

致甯達蘊居士書(二通)

一

達蘊居士鑒：十月十八日之來信，今已在此間之中國學院收到。吾已由法、英、比而至於德，再二三月可回國矣。讀來書，藉悉國中及佛學會之現況。九月一日中國佛學會常會所議之另組中國佛教會，甚贊同！然鄙意可即以中國佛學會為中國佛教會籌備處，即改組為中國佛教會，請商一亭、鑄陳、懺華、康侯、禪定、智圓、惠宗、玉皇諸公，仍積極進行。蓋今於政局統一之下，佛教不可不謀一全國之組織，以為適應之興革也。

（見海刊九卷十一期）

二

達蘊居士鑒：今已由歐抵美一星期矣，寓居紐約。明日赴華盛頓，參觀四日新總統就任，五日、赴耶路大學，六日、赴哈脫福特大學，七日、赴哈佛大學講演，仍回紐約；於十日、在學生公寓講演，十一日、在哥倫比亞大學講演；十二日、赴芝加哥，約十五日在其大學講演，即轉舊金山落上等處。講演畢，乘船回國，預計四月廿外可抵上海。國中同人欲知虛消息者，請遍

為通知。世界佛學苑，已於巴黎認捐地基，但各國贊成設於巴黎，否則建設費之籌措，皆尚有問題。國中對此贊助如何，尤要！專此，須訊佛學諸公均安！太虛啟。三月一日。

卷118

致王森甫居士等書

森甫、仲階諸賢均覽：大愚偶言人夙命，事無可稽，徒益人疑謗，皆不應傳述。凡此鬼亦優為者，佛法行人，勿存心念將以為逗人方便，其被此等方便引生之信心，大抵迷信，徒長鬼神教之焰，反蔽佛光。必應使人遵依經律論，生信解行，勤持密法，勿生增上慢！應悟無有一法可得，名阿耨多羅三藐三菩提。

卷119

致錢誠善居士書(二通)

一

誠善居士鑒：范洪致竺庵師函，乃陰傳先天教、同善社等邪說者，八期誤登，應聲明去除之。

（見海刊十卷十期）

二

誠善居士：余此次往返湘、鄂、皖、贛、江、浙、閩之間，觀察現在佛教教育情形，其較有精神團結力者，其唯武昌佛學院，安徽佛學院，九華佛學院，與閩南佛學院耳。然因地勢遠隔，彼此不相和通聲氣，聯結一致，故使外間謠諑繁興。如余經江蘇，則盛謠閩院發生學潮，全體解散；來閩南，則從上海得來傳聞，謂武昌佛學院關門。諸如此類，按之事實，真所謂無根之談，但推究其原，皆因彼此各自為其門庭，不常通消息，以致反動份子從

中搗亂。雖然於事實上無何損失，而一部分熱心于佛教教育者，不知道擔憂多少！而間接上亦不無受些影響也。為杜絕此謠諑起見，余擬定一辦法，即在各半個月，須將每院院況，作彼此簡略相互之報告；同時、將此報告投登海潮音及佛教各雜誌，如此則誤傳者自不能發生，搗亂份子亦無從使其技倆矣。耑此，即頌教安！太虛。一八、一二、一三。

卷120

覆萬梁居士書

萬梁居士鑒：接來函，欣悉居士發大乘心，宏法救世，與諸上善設佛聲社，甚善甚善！今為取法名慧聲，以為紀念。所須各書，此間手頭已無，請按照海潮音上所載各發行處購請為盼。順頌靜安！太虛白。

卷121

覆陳肇琪君書

奉教無任欣感！遙荷垂詢，茲寄上拙著在家士女學佛程序一冊，希賜察及之！又首都已由中國佛學會設有星期研究會，若能加入，當不無互助之益。專復，并頌時祉！太虛啟。十八年十二月三日。

卷122

告國內佛學同志書

國內諸善知識均鑒：太虛誓施捨身心以弘佛法，十餘年來，對於一切艱難毀謗皆所不顧，想諸公中亦不乏深知者。比年熟察中國之事變，皆從世界各國而來，非世界有力諸國，對於佛法有相當之信解，則中國之佛教，亦必常有搖動不安之形勢。故甘以頭目腦髓作犧牲品，扶病至歐、美一遊，觀機設化。抵巴黎之後，差幸佛天之護佑，稍有效力。前星期在東方博物院，作

「佛學源流及其新運動」第二次講演，聽者各國名流五六百人，頗多感發。旋商西爾法勒肥博士，及該院院長阿甘博士等，議設「世界佛學苑」，以「昌明佛學，陶鑄文化，增進人生之福慧，造成世果之安樂」為宗旨。旋由彼二人邀集愛斯嘉拉、伯希和等著名學者十餘人共同發起，決議即在東方博物院，先設一世界佛學苑巴黎通訊處，并邀請中國之發起人。近來歐美學者，對於佛學，確已有研究之傾向。聞日本將派三千布教師至歐美傳教，中國為日本佛教之祖國，於此尤須努力！此由各國佛學者共同建設之世界佛學苑，中國佛學者尤不能不出為倡導之人。此苑若成，則佛法宏布歐、美，一切中國文化皆隨之而為世人重視，中國乃能得各國人士之諒解，安全發達。建設地未定，如主張在中國亦可；預算建設費百萬元。如各國贊同設在巴黎，法國發起人已擔任捐出院基，而議由中國發起人首任捐建設費四分之一以為信導。巴黎最大銀行之東方匯業銀行經理，已認收保捐款。華法英國文簡章緣起，一月間可印布諸國。故特函求諸公為發起人，函告巴黎通訊處，并先認捐及匯寄數萬元至巴黎收款處，則他國發起人皆踴躍輸將，不難觀成矣。太虛不日應請至英、比、德，并告。即祝諸公精進！太虛自巴黎上言。

卷123

覆靈濤法師書

靈濤法師：得惠書，承問為感！覺三法師已回漳州南山寺，病日起矣。二量、守間師者佳，但亦為破量則可，為立量則猶有過。蓋因「念」之一字，指何法尚未明確。指隨念分別乎？指念心所乎？指我法執相應心心所乎？指三界攝有漏心心所乎？指隨念分別及念心所，則眾生有時無念，若五無心位等；佛則大念成就而無時無念，淨識常與遍行別境等二十一心所現起故。指執相應，則初地菩薩始有不起時，異生則未有不起時也。指三界攝，則未至金剛道後異熟空，菩薩亦未有不起時也。故「眾生果有未動念以前」否，將有所依不極成過。由此應改破量曰：「汝計眾生未動念云云……如汝計動念時眾生」。加汝計二字，則過歸被破而可成破矣。然風定師者，若不計動

念未動念，但依法性立之亦無過，今改作如下：「眾生與佛無二，法性平等故，如佛與佛」。以若觀法性，則生佛無二，亦猶佛佛無二，法法無二故。專復，順問無惱！太虛。

卷124

致范古農李經緯居士書

兩居士均鑒：佛學書局得二公主持，前途當可有美滿之成績！然鄙意若循舊式，必難將佛學打入思想界之中心，引起人普遍的研究，故今擬為各科目及方法，并擬擔任之人，冀分別函請，而佛教法要一書，尤為需要（代禪門日誦），擬由古農居士編纂，然亦非博涉大藏不能也。專此，即訊近安！太虛啟。

附華文佛學之分科研究（略）

（見居士林林刊第二十五期）

卷125

覆李哲生先生書

哲生先生大鑒：展奉惠書，極佩高明。承詢三事，茲以應事鮮暇，略答如下：一、情意理智為一人所具，固應平均發達，西洋判為截然之二事，正其偏至之處。而佛法則平均發達圓滿，故曰智悲兼大或悲智圓融。去其偏而除其執，則曰非宗教且非哲學；即智而悲可云哲學之宗教，即悲而智可云宗教之哲學，則亦宗教亦哲學。然尋常哲學與宗教二概念之範圍，又不足以盡之，故祇可謂之佛法，而不便歸之於哲學或宗教之類中。二、大論本於中國之文化及社會情形，以言佛教施行之所宜，殊與向所持論者相契。然翹舉密宗為密教，對其餘一切佛法名為顯教，乃出於日本空海之說，而本非原來之意。故祇有小乘教，大乘教，而密部則大乘教中一部分之特殊行法也。以此

言修密，應悉本於大乘教律，而不得另成一教，庶得其宜。三、關于教制之改革極須慎重，所論良是。十年前所作整理僧制論，多本於叢林制，而益加於闊大精密之組織以廣其用。茲檢奉一冊，請垂察之！但從二十餘年來出入叢林，主持叢林，贊助叢林之經驗，確知中國雖尚有具有規模之寥寥數十叢林，亦已徒存形制而缺乏其原設此形制之真精神矣。故今覺得非從一般佛徒中，吸收一部分真正於佛法有修學而且具宏法願行者為重新之建設，不能振佛教於今後，故又有建立中國現代佛教住持僧大綱之作。而關於住持僧，即保有西洋舊教之整嚴；其社會民眾之信行者，更主為佛教正信會之組織，以期普及民眾，則開放為西洋新教之自由發揮。兼此二意以觀之，亦可謂與尊旨頗多不謀而合。上來就垂問之點，草草申述，殊不足以盡其意。統祈諒察！并候時祉！太虛敬復。十一月十六日。

卷126

致劉甫澄軍長及川東各信佛者書

謹聞建金剛菩提之塔，建西南和平之會，設華嚴講誦之校，派康藏留學之僧，博施修福，濟眾興善，仰企精誠，曷勝紉佩！惟是住持佛法，責在寺僧，窳敗之餘，整治是待，必一新寺僧之面目，使能表現佛教精神，乃可回群眾之視聽。如不揣其本而徒齊其末，則雖以求覺而反自迷，民眾將駭為奪生人之資養，事神鬼之渺茫，不惟無以見公等安國福民之至意，或且轉招來佛教矗民病國之謗詞；致對如來之正法，益滋常識之障礙，豈不與公等初心所期，適相僻馳者哉！達摩言「造像興寺，並無功德」。般若謂「齋會求福，末劫衰相」此皆為真正大護法之士作進一步之論者也。茲太虛以禮謁雙峨，遊涉三巴，竊聞弘化之懇誠，彌切私心之感動。乃將所擬建立中國現代佛教住持僧大綱，檢請垂察采行，庶獲效易俗移風之功耳。雖二十年之遠效，將在全國；而第一期之發論，可由一省。從來禍亂靡定之癥結，一言以蔽之曰：國民思想信仰失其重心而已。今萬方猶在喜亂之際，若諸公獨建治平之基，則他日光榮之歷史，寧不焜耀千秋，而炳燁五洲也哉！惟公等出勇決之

智，為弘毅之圖，則國民之幸，亦人世之福也！至於遣青年蒭芻留學康藏，詢為互相切磋所必需之舉。然在今寺僧形勢之下，無論其不能成事實也，即令諸寺各派其學無根抵之僧前往，空拋歲餼，漫為雲遊而已。以言吸收其所長而糾正其所短，汰除糟粕而輸貢精華，亦安有可期哉！而前者北平佛教藏文學院所有入藏求法團之眾，今滯留康藏間者，猶不下二十餘人。此輩於佛典藏文，皆已造有基礎，而轉徙溝壑，半成餓殍，若能給以資助，俾獲卒成其所業，不其事半功倍歟！

卷127

與蔣特生居士書(六通)

一

特生開士大鑒：久傾道聞，輒深景慕！茲者朝蛾返蓉，又羈講務。得惠片，藉悉現升任參謀長，諒公務加繁，而深以未能一晤敘為悵。專此，順頌時祉！太虛謹上。

二

特生開士慧鑒：虛此次來川，除應佛會之請及朝蛾之外，猶有兩事，擬與開士一籌進行。一、住持佛教之中國寺僧，覺須有一番整頓，現擬有建立現在中國佛教住持大綱，雖事關全國，而效在數十年後，但第一期儘可由一省施設起。劉自乾軍長來訪，曾與談及，頗為首肯。而切實進行，須開士與田軍長商妥而鼎力提倡之。二、世界佛學苑，今已擇定北平北海公園內寺為院址。明春修理約十萬元，業由朱子橋擔任籌集。惟開辦及第一期基金，亦非再集二十萬元不敷。前者在鄂辦研究部，曾荷募款捐助，而此時所需殷巨，必須有力者多方資助始可集事。請邀田軍長等共同加入為發起人，慷捐巨款以為諸樂施者倡！專此，統希惠復，并頌時祺！太虛敬白。

三

特生開士鑒：展奉惠霓，誠為所云。見猶不見者多，不見而見如開士，甚希有也！瀛泉曾以田軍長意來數次，前函所言，曾告之。聞軍長貴恙稍瘥，向未晤云。專復，順頌時祉！太虛謹啟。

四

特生開士鑒：開讀七日惠書，自見純正，而所以宣正法以啟人正知者，又殷懇如此，誠吾所謂十善菩薩行者也！近在文殊院曾講瑜伽戒，而昔刊行慈宗三要，茲奉一冊。吾之建教攝群，以七眾戒為體，而瑜伽戒為用。其自行則真實義為體觀，上生經為用觀也。承詢法要，輒舉以告。祈慧察！太虛白。准廿八日離成都赴渝，於廿五日傳瑜伽戒。

五

特生開士：轉來田軍長函敬悉。離省前曾晤田公，所談亦同，謹為川僧致謝，并訊興居！太虛啟。曾寄慈宗三要，送登否？

六

特生開士鑒：成都轉來東電，精誠溢於言表。攝茲淨意，名以智行：智為先導，修萬行故。理事同法界，宗觀在慧心。函詢行程：冬月初旬在鄂漢口佛教正信會；下旬擬抵廈門——南普陀寺。專復，并訊慧福積進。太虛啟。

卷128

復黃健六居士書

健六居士鑒：惠書展悉，雖則溢譽之詞，才追繡虎，其如無悔之意，德耀亢龍！然此個己之間，亦何關於得失！憶前者華札朝至，蕪緘夕復，亦既披陳實情，冀怯疑滯，並云如有良方，願承明教；儻求改進，儘可提商。乃遽爾印刷分發，挑起教內之鬥爭，報章播登，引來俗間之非毀。致令已認之半數必需經費，抗延不繳，議決之會務僧員養成，設辦莫從。百事阻撓，群凶肆擾，不惟口吐刀矛，上搖監察院之聽，直欲身為屠劊，下挾流氓幫之威。弟兄反目，邪外快心！廟產興學雖打銷於國民會議而又促成立；佛會許設雖

通過於中央黨部而仍莫進行。事至於斯，勢安可為？宣布退出，夫豈容已！紙老虎戳穿，不堪再用，破沙盆扶起，但逞偏鋒。鹵莽為能，未嘗非法而竟成非法，駢枝亂設，已是糟糕而更加糟糕。未見調□有方，硬為拉扯奚益？應移居士之熱誠，從事眾頑之感化，稍解惟我惟私之癡，徵發為教為眾之意。勿存把持。重謀組織。知建僧寶之住持，必為僧制之整理，斯言決定，可喻金剛！實施方案，能立初步基礎。新進危言，本祇什一希冀，若得提攜之道，不難和合以行。吾自審捨身捨心，救僧救世，慧德無讓古賢，福緣乃遜時傖。每逢隨俗浮沉，可括囊無咎無譽，纔一發心振拔，輒招致疑神疑鬼。進無可許，退猶不容。嫉憎所屆，濫小報詈為修羅，顛倒之極，捏名信誣以郃黨。縱無傷吾之毫髮，亦可覘世之嚮趨。出任勞苦，徒損自他，則不惟我應忘世，而世亦應忘我矣。嗟乎居士！亦能永忘之歟？專復並訊時祉！釋太虛白。八月四日，在北平柏林寺。

卷129

與康寄遙居士書(十九通)

一

寄遙居士大鑒：前者回電，諒荷察及。日前朱長者來平，晤談多次，然以柏林寺開學，而常惺法師未回，堅邀太虛講二星期，故須俟朱公回平，及常師來平後再可赴陝也。專此，順候時祺！太虛啟。八月廿三日。

二

寄遙居士鑒：疊復函電，應早荷察及。今得十三日信，而子橋去滬一星期矣。赴陝時并須過鄭、陝三四日，當以速電催子橋來平同赴為善。海潮音文庫法相宗上卷，有「法相唯識學概論」，可在陝中講之，先查出「原文」印刷行之可也。專此，即候講經會諸善知識。太虛啟。八月廿六日。

三

寄遙居士鑒：函件均悉。子橋抵平時，本即可偕之赴陝，但因子橋被京、滬催急而去。又因此間常法師未到，子橋乃又堅留在此暫教學僧，乃留滯此間。但陽九月內須赴滬，今未能偕至陝，則今年或不能作陝行矣。又慧空等傳單——係現代僧伽等招來反響，原笑置之不理，但此間有函滬查究者。并祝健安！太虛。九月五日。

（上三函，見海刊十二卷十一期）

四

寄遙居士鑒：函悉。善歸信寄漢口佛教正信會，以武昌不能住也。善歸善巴利文，略知英文，但國文甚淺，不必辦巴利文學！既興善學院中設巴利文一科，令專教，并使補習國文也。詢教整會，因政府遲緩，未見明文，然不遠耳！甚欣陝垣佛教有一轉機，就陝中速造僧才為要！順祝時祉！太虛。三十、三、二。

五

寄遙居士鑒：致葦舫書轉悉。一、教整會事，以主管部多不須要之顧忌，適屈文六表反對，遂停滯耳！二、印光法師應為十二代及屬于民國，頗當！尊議已轉佛化新聞，令逕答矣。三、吾尚滯渝，或仍返縉雲，亦隨緣耳！順詢近佳！太虛啟。三月七日。

六

寄遙居士鑒：四月十八函今接，并答客問一本，均悉。陝西教務糾紛亦甚如此，可勝同概！雨堃仍催赴陝，如有人幫找得赴陝車，當更易也。古寶、古源，亦新受心道戒者，何忽惡性如此，而心道竟不制而去之耶？吾又病月餘未痊，殊感衰朽！已返縉雲靜養。佛教國會，社會部促成，但內政部志在提產，堅阻勿成，兩部仍僵持中耳！順問近好！太虛。五、二。

七

寄遙居士：頃接法舫師來信說：半年後，已有一個錫蘭教師和一個學僧可來，巴利三藏院不難名實相符了！照來信所云，望預備著，并望以五萬元寄重慶和平路二八號考核委員會李子寬，為買外匯寄法舫購書籍。太虛。八、

卅日。

八

寄遙居士鑒：前信曾言及法舫師與錫蘭摩訶菩提會接洽好，由該會與世苑巴利三藏院交換教師，學僧各一人，到達後各由雙方依教師學僧供給，而旅費由原派團體供給。茲已派好教師、學僧二人，旅費恐須五十萬元，速籌及為荷！順問近好！太虛。十、四。

九

寄遙居士：函暨印件均好！錫蘭摩訶菩提會已正式換文，茲抄奉一份。請院中預為准備：一、寮房兩間或一大間。二、每月送供養每人約壹萬餘元，不受或代儲以備用。三、重慶託好一人，便到時可代照料至陝。派赴錫蘭二人，能即來貳拾萬元為盼！順候近祉！太虛啟。十二月十六日。

一〇

寄遙居士：世光暑期畢業或可入陝，可先預邀。余恐二三月後始能東下。教整會隨政府遷京，赴京主持，聘設計，望就教況作整理建議也。漢藏教理院仍法尊師負責。通英文願學巴利文教師，實最要！可與西北大學教授連絡商請。兩錫僧同為半教半學不分教師學僧之比丘，固需講述，而眾學僧亦需多學英文耳。此人望就陝中速為物色一人，不惜費，先於學僧多多教英語，則半年後學僧亦稍能聽英語，最善！而精了國文及佛學之一法師，亦至要！世光或可任之，而代主院務仍須妙法師也。外匯五萬，仍交涉購買中而未買成也。兩錫僧學程已高，在大學畢業以上，其來學中國佛學，亦兼喜孔、老諸子學，乃國外研究成博士之類，故不與院中學僧同學，須專為講授；大抵在助其自選經書研究耳。本地學僧，前作預學，專學英文，補習國文，秋季始入第一學年，如此四年，每日巴利文、英文占二時，國文、漢經亦占二時，不用多講，須多有時間溫習研究。順訊近祉！妙闊法師暨定悟、蓮啟、太初、聖泉諸師均此！太虛。一月十三日。

一一

寄遙居士：來函又寄壹萬元來，請向吳彬如居士均此敬謝！周君書上面談者相符，附還。善歸赴陝有可能，請去函與漢口佛教正信會葦舫師，囑即赴陝，我亦另信。錫僧何時來？未有准期，仍托周君代辦為妥！我行期尚待舟、機中。順問近祉！太虛謹啟。二月、一日。

一二

寄遙居士：法舫師來信及錫蘭二僧履歷，茲寄奉。彼一二月間或可到渝轉陝也。十五萬亦交光宗、了參二人，彼一星期內可領得護照，再加英領簽字及購飛機票等，快亦一月可成行耳。又為法舫買外匯五萬元事，通知到第二晨去買，已發表新外匯法，不能買，要待四號照新價，可惜要損失四五百萬法幣也。近祉！太虛。二月、二日。

一三

寄遙居士：三、一、函悉。社會部文已加函寄去。昨可喜者，乃五萬元外匯已結購八千餘羅比寄印度，此事費盡辛煩，終達目的！餘見前復。順詢近祉！太虛啟。三、五。

一四

寄遙居士鑒：十九來函閱悉。錫僧以海上船隻未通暢，聞仍由印飛渝轉陝，故前函已囑仍託渝周季釗接待照拂赴陝。至錫僧只需指導，若中論、成唯識論、金剛經、楞伽經等，讀誦研究便可，不須講授，要有英語述傳大意為要！太虛。四、二四。

一五

康院董寄遙、超一代院長同鑒：得索麻、開明德、潘那西哈錫蘭三比丘自香港來電：准於七月十日下午六時到達上海，接寓法藏寺藏經會，略停擬送至南京轉徐州，盼陝派人至京或徐州迎接入西安。一、預備好三房間，每間一床、一桌、一椅，吃飯可分三份共桌食之，攜來書籍，為置書架，為備寒衣被等。太虛手啟。七、十。

一六

寄遙居士：錫蘭三比丘到滬兩週矣！迭函迭電，昨得來函仍未提及；而超一師來函更云：「無經費，不能派人來接」！如此、將錫蘭僧擱滬，怎可？今十日內，如車路暢通，可由錫蘭僑滬一商人伴同到陝；縱興善未周備供養，亦須於寂園或佛化社招待！盼速復！并候近祉！太虛啟。七、二五。

一七

寄遙居士鑒：二十三四函及派善歸來電，始悉先後一貫之信用。前以疊函又電，任超一，原知不甚妥！錫僧舊七月十五要第二安居，盼即到，方趕及其安居也。先于寂園或佛化社供養之矣。太虛。七、二九。

一八

寄遙居士：善歸帶來及寄來函，均閱悉。衰病中仍能勉力法務，為感！吾亦衰病，無可為力！但錫蘭三比丘到滬安居後——陰十月間——赴陝，務速商妙闊法師預備：一、興善屋不敷，決於佛化社備靜居一棟。二、隨錫僧受戒、學持錫僧律儀及巴利文，選優秀學僧五人至九人。詳待善歸述。太虛手啟。九、十四。

一九

寄遙居士：二十二函并附件，均悉。西安要將——佛教陝分會，與興善巴利院——已辦事集力辦清，未辦事可緩，免人力分散！福善於前月二十日病故。復問法樂！太虛。三、三。

（以上康居士存稿）

卷130

致王曉西居士函(二通)

一

曉西居士并轉漢藏教理院董事會公鑒：今得滿智師來信，可以回渝辦院事，但詢件頗多。鄙意可請為漢文佛學主講法師，每月月薪三十元。但由再請助講一人，事務僧二三人，即可先開辦漢文班。如康格西已請來，即漢藏

同時開辦可者，希即逕去院函上海佛學書局，公請滿智法師可也。專此，即候公祉！太虛謹啟。

（見漢藏教理院開學紀念特刊）

二

曉西居士鑒：奉惠書悉。北衡居士亦在漢候甫公，惟願川事得一妥善之解決，從此政理民康耳。藏院得院董諸公維護，尚能持續，為感！但院中仍慮經費不繼，而院務無積極進取精神，希相機充實經費，并時一安慰院員之心也。順頌時綏！太虛啟。十一月十六日。（自上海發）

（漢院存稿）

卷131

與王覺先生書

醒窟先生哲鑒：前承以大著原易攜示，連日無暇，乘隙稍一披覽，乃精義絡繹奔湊，真有亭毒千古、欲累一世之勝概！而尋出數元為易之本，既能吻合西洋最新之科哲思想；中平為易之歸，尤可貫通華夏傳統之聖賢宗旨。誠能使國中學者皆知其理，則中國思想信仰之重心，不難由此而確立。其中有數處少有商確，條舉於左。

一、各得其中而性命正，共得其平而言行和，故大中大平，易以中正平和，意義較足。

二、易為世間之正法，而佛法則為由世間而出世間，由出世間而世間之正法。若根本智、後得智皆佛法之出世間智，真如亦為根本智相應之理，正等正覺為佛果究竟之覺。宗下、教下，則為宋、明來禪宗之流布語，附以尊德性、導學問之旁通，無關佛說。現比量雖通世間出世間法，然雜染清靜迥然有別，而配合四智為言，尤屬非是。故凡關於佛學名詞，以盡量刪去不用為妥。必欲通之，則非深究佛教各根本經論五年十年殊未易言也。拙著周易蠡測，無何勝義，唯周易三世法出世法分別一條，或可為論及佛法時之一參

考，幸存覽焉！

三、直覺一名，雖大著卓有新解。然此類譯名，根於西文原義。若羅素之駁柏格森，亦大抵根據此名原義以為駁。故不如別刱新名用之。且常人直覺為似現量之非量，尚非現量，況根本智等乎？此亦應辨之者也。專此，并頌道祺！太虛謹啟。二十、十、三一。

卷132

覆余乃仁居士電

余乃仁居士台鑒：電悉，發起救國僧軍事，甚佩！虛適旅行他處，致稽覆為歉！用我不入地獄誰入地獄之大無畏精神，作民皆救國家、僧亦救國家之真有力行動，此其時矣。但以「佛教救國軍」或「僧伽救國軍」為善。如何組織，如何出發，當在偉籌詳畫中耳！太虛。

卷133

覆羅普悟居士書

普悟居士惠鑒：佛學院轉來雲翰，藉知比來解行精進之實況，良用欣佩！更得楊、左、葉諸君相為切磋，彌彰法樂！虛以前日來牯，擬在清涼中度過殘暑，當再經漢入川也。垂問各條，茲依次略言：一、可從高等級第一年研習起。二、厚嚴即密嚴；義林章有補缺及抉擇記，并檢考續藏中有關此類之著述。又基纂、論記，即略纂、倫記，更有瑜伽釋及序，或散見解說之類。唯識義章釋，即釋唯識章者，不久將有印出。覺夢鈔以及大乘入道次第章、能顯中邊慧日論之類。三、可獨自研習，遇有疑滯，隨時討究。又成唯識論標目，吾昔閱過，當交會覺師轉致，今悉尚未收到，然不知其存何處也！鄂院已收回，在進行中矣。專復，即訊時祉！太虛啟。七、十九。

卷134

復陳維東居士書

維東足下：展奉來書，具徵留心政教，但所云殆扞格難施。一、心無二用，既為法官律師即不為佛教師，而有僧亦等於無僧。二、佛教掌法權，起他教爭。故余主力減僧數，而提高其質。如附冊所明，使不容僧生活，亦即可無僧寺矣。又暹羅函，仍請酌復，并告以收到已遲為歉。順詢慧祉！太虛手啟。四月二十二日。

卷135

復陸心梵居士書

心梵居士鑒：由雪竇轉來惠書，藉悉一是。一、應望僧尼日善而不必望其日增，以斯濁土中增則勢難善故。二、僧尼負住持佛法之責，佛慈悲廣大普度眾生之旨，不在皆令出家，在令信佛法僧，持五戒，行十善，以及發菩提心而修六度、四攝。三、限制具戒而不限制出家，實一矛盾，許多出家而又不能具戒者，豈不徒為佛門贅累！四、補習學校，為救濟已出家而失學者而設，正本清源，自當從出家限制。雖有學識而更須正信切願誠意，則為確論！太虛復。

卷136

復甘立仁居士書

聞由音聲、耳根、心識三和合成。根在音識之間，楞嚴正選聞根，雖曰音聞，初步入流亡所，即遺音返聞，不重於音也。但心聞洞十方，初心不能入，此為初心設方便，故令即音聞而棄音入聞耳。武昌佛學院出版之楞嚴研究，可參閱之。太虛復。

卷137

復徐尋聲居士書

尋聲居士鑒：得函，藉悉近來時到會與鍾、呂諸居士熱心會務，并曾參加漢南正信會皈依會。對王仁勵、陳丹階、錢養吾諸居士，均希轉為問訊，并囑時通音信為盼！順候近祉！太虛。

卷138

復戴季陶院長書

季公賜鑒：昨承蒞教後，晚間又荷惠書，感佩奚似！奉僧居士昨已赴普陀，然十日外當再至杭，當以尊意轉達之也。宋藏會一函，昨遺案頭，今再附上。虛意除法會請購十藏，分贈康、藏、青、蒙各寺外，再祈商請林主席、褚祕書長鼎力提倡，由政府購請數十藏，分贈全國各大學、各大圖書館，以及各國最大文化機關各一藏，既以流通佛典，亦以宣揚中國文化，並使宋藏會藉以圓滿其功德，惟垂注及之！又阿育王寺，為釋尊舍利道場，古歷四月二十四日啟講藥師經，如得駕臨護持，則益令四眾歡騰矣！專復，順頌晨祉！太虛謹啟。四月四日。

卷139

致王一亭居士書

一亭先生並轉中國佛教會公鑒：閱近日申報載：一部分佛教徒將東渡參加汎太平洋佛青會，二十六日竟標題為『全係太虛之徒與日人勾結而成』，怪誕離奇，殊堪詫異！此似乎不僅日人片面宣導，藉為空氣作用，而兼係有人對太虛故為構陷之所致，明眼人當不為所瞞也！查自去冬知該會有所謂『滿洲國』列入，早經嚴詞拒絕。而談玄、虞德元等，雖接該會邀請，亦聞皆復函嚴拒。而竟有『太虛首先表示態度可領數十人赴會』之謠，抑何與事實

相反之甚！除另登報聲明外，並請公等據此實情，對於各報所載誣詞，概加否認，為荷！專此，並頌公綏！太虛謹啟。二三年、五月、二八日。

卷140

致何北衡等居士書(二通)

一

北衡院護、昌猷、曉西院董公鑒：比悉法尊法師等在院教學，頗為精進，漸有成效可期；但聞院費陷于困難，務祈鼎力設法維持，以安院眾為禱！順頌公綏！太虛啟。二四、四、十八。（自上海發）

二

北衡院護大鑒：聞偕貴州吳主席等來溫泉，能蒞縉雲一遊乎？虛牙痛將癒，承問為謝。并頌近綏！太虛謹啟。二九、十一、二五。

（漢院存稿）

卷141

致歐陽竟無居士書

竟無居士道鑒：今中國佛教中人，居士與虛固應處較為相知之列，而自仁老以來之關係，於道誼亦不為不深。然虛以閒名為各國佛徒所知，若印、若錫、若日、若德等佛教學者，訪談關於國際佛教之事，固常有之。至為遊者藉以烘托而自增聲價，亦勢所不免，或可俾世人多結佛緣，或由佛法令世人稍沾法化，固將不惜慈悲為引。乃居士門下一二意氣少年，時摭拾日文報浮言，對虛及其他佛教緇素，吹求攻訐；皆由貴院常任油印人筆跡油印，並用貴院信封寄發。知者雖悉係無知妄人所為，而不諒者或將為乃出貴院或居士指使所為，殊足為居士及貴院盛德累！且虛門下緇素已多不平者，或由誤會而演出對于貴院或居士之反詆，甚非佛門之幸。故竊願居士一察門下所為

，稍加裁抑而免橫決。專此，順頌時祉！沙門太虛白。

附：更正南京油印紙之誤傳

余至今未見日文的中外日報，但據南京寄來油印紙，謂日文中外日報云云，頗違當日好村所訪談之實。雖確否未可知，應略請更正。

好村偕譯人等共四人，四月十四日下午，訪予於上海雪竇分院。謂此係求贊成中日佛教學會，曾訪段芝泉、王一亭諸老，次第訪予及印光法師等。乃申其所問，請予答之如左：

問：中日佛教學會擬推中日會長各一人，日本方面於高楠、鈴木二博士孰為宜？而中國方面法師能擔任否？

答：高楠博士編印大正新修藏，主譯南傳巴利文藏，中國佛學者知之較多。聞今夏有常惺法師等將遊日本，屆時可就詢之。余以事繁，恕未遑參預。

問：中國僧人近已漸有赴日留學者，日本僧人亦有可來中國留學之寺院否？且其用費如何？

答：中國僧赴日留學，經費頗為不易。中國今某某等寺皆附設有佛學院，設為國家所許，而日僧能遵照中國僧生活習慣者，則就某某等寺佛學院，可無須納費。

問：擬請法師赴日講演，不知有暇否？今夏鈴木博士將重遊中國，廬山暑期佛學會邀講演否？

答：鈴木博士若有遊廬山之便，在大林寺講演期間，當邀講演。余本年無暇，明年後或可能。

問：大醒、芝峰、法舫等，今夏能赴日考察否？

答：或者能之。

問：南傳巴利文藏經已譯成日文，中國最好能轉譯之！

答：武昌之「世界佛學苑圖書館」中有暹羅某親王所贈巴利文藏經，並已訂購日譯南傳藏，若得一精於此學之日本學者相助，當於館中選華文之所無者譯之。

太虛。二四、五、九。

卷142

致屈文六居士書

文六長者台鑒：比來屢接清言，深感尊重三寶，調融四眾之誠願，實為復興中國佛教之精神要素。蓋今後佛教之建立，須託命於四眾——或七眾有秩序之和合組織，不和合不能有秩序，無秩序亦不能成和合。民十八以來之佛教會，殆因缺秩序而致欠和合歟！今佛教會既以仰承國政、應赴時宜所不容不設，洵有改善其機構，健全其組織之急需也。目前荷與大悲退居，陪同圓瑛法師偕臨雪竇分院，殷殷以共舉佛教會事為說。夫服膺無我，方為佛子，況圓瑛法師與虛三十餘年之友誼，在人自無所間。然惟論佛教會之事，就目前為寧息紛爭計，曾面告應速作容納各方修改會章提議之表示。嗣晤常惺、大悲、寬道諸師，亦談及針病得穴之點。今偶閱最近之聯席會議錄，知第八屆大會，已定十月上半月舉行，則至遲亦相距三個月零耳。又閱所報告去年以來徵求會員之總數，僅得一萬零二百餘人。而查大會之選舉代表規則，按會員滿五十人，得選舉代表一人，雖可有二百餘代表之出席；然聞所徵會員，大抵屬上海及鄞、杭、嘉各市縣，就會員滿一千得選代表四人計，纔有代表四十餘名，縱能全集此數個市縣之數十名代表，亦寧足開成號稱：『中華民國全國佛教徒組織之中國佛教會之全國佛教徒代表大會』耶？且報告中，雖云已組織成六省分辦事處，然據傳聞則湖南、四川、福建諸省，皆在與原設省佛教會爭執中。凡是癥結之所在，設不於事前速謀周洽之法，恐雖開會，亦成無效。竊謂在今時服務龐大之集團，智慮周密，宗旨公正，心氣和平，蓋皆為必要條件。為此純以希望為好之善意，提議將第八屆大會代表之選出，定為：原未有省佛會或已取銷省佛會，且曾依新章改組之各市縣佛教會，則依新章選舉在原有省佛會未取銷，且多數縣佛會亦未改組之省分，於茲新章未遍照行，及將議修改之期內，得仍依舊章由各省佛會選代表出席大會。如此，庶不捨棄原組織之遍於十六七省諸省縣佛教會以自殘其肢體，且亦為

容納爭議而解息糾紛之一道。並議定代表大會，須選出代表超過當然代表三分之二以上，方得開會。又增主席團為七人，由常務理事、理事、監事中各推三人，選出代表中推舉四人，原理事長不加入主席團——例如民二十蔣主席之於國民大會——，大會祕書處亦臨時改組之，以示大公無私之意。據是及前談要點，若能即開一常會決議施行，則當進擬修改會章之提案，以為健全其機構之圖。不然、則認茲事尚鮮合作之坦途，惟有對於公等表示其敬佩而已。專肅，即頌時祉！太虛謹啟。二五、六、五、在常州。

卷143

復廣盈君書

天津廣盈君鑒：閱來書，欲復而無地名，請速告通訊地址！蓋來函所云，雖為非佛法之道術，能善用之亦可為助道方便，但須毫無隱瞞以細述詳告，乃可回答之耳。太虛啟。九月、二日。

卷144

復周繼武居士書

繼武居士慧鑒：展惠書並所附書，覽之心意快然，殆非言喻。虛之起信宗地上菩薩心境說義，得楞伽藏識寄居如來藏中證之。及起信不唯以真如為真如，兼以淨法為真如義，又真如亦為所緣緣義。虛皆發端而微，得附書益臻明了，喜何似之？當即將件送海潮音發表，俾閱者同沾法樂。專頌禪悅！太虛謹復。二五、八、五。

卷145

復江易園居士書

易園居士垂鑒：不親謦欬，彈指十餘年矣。而每睹妙論，輒深嚮往。比潘對公屢轉宣和韻佳什，彌增景仰。承示諸佛功德平等圓滿，一攝一切，一切攝一，確為至言。故十方諸佛與薄、澈諸古錐讚彌陀者，如用以移讚藥師，應無二致。其在皈仰彌陀緣深極樂者，正可專一願行，心無旁馳；而志向藥師淨琉璃者，亦復如是。釋尊以應機適緣分別說之，虛秉釋尊遺教，不礙圓融而區析，想居士亦必能不撥分析而通達圓融也。專復，并頌法喜！太虛和南。

卷146

復李蔭亭居士書

蔭亭居士鑒：得書悉，隱修五台，為欣為慰！所譬三期頗佳；但吾意確立僧寺整理法，乃是軍政；使僧出家受戒修學辦事皆如法整理，而在家佛徒亦皆助成，乃為訓政；整理完成，僧能真住持佛法，在家能正信護佛法，乃入憲政。今去初期尚遠，遑云三期？幸再慧察，勿得少喜足！并祝精進！太虛手復。二五、十、二一。

卷147

復羅閣英居士書

來函實為佛教有心人，又如此其至誠懇切，殊使余不能不扶病而握管略酬（近年衰病極少握管時）。

余之新，乃「佛教中心」以采擇古今東西學術文化（包哲學科學及宗教政治經濟文藝等）而適應現代機宜之新；故奔放於任何一部分而離去「佛教中心」，皆為有分離余之傾向。

又余之新，乃「漢族（即中國）佛教本位」以採擇佛法之古源（錫蘭、西藏等）今流（日本、西洋等）而適應現代中國需要之新；故奔放於任何一

部分而離去「中國佛教本位」，皆可有分離余之傾向。

昔專趨於西藏佛教學者，嘗一度發生硬欲牽扯余向西藏跑而不得，對余有叛逆之萌動，旋亦無形消弭。今後或亦有硬要牽余領導專向日本跑或專向錫蘭跑而不得，遂發生叛逆的可能。

所謂「天聲」，當係由「偏向文藝及日本佛教」的三五人雜湊所成，於余亦頗含叛離的萌動，當然破壞有餘而建設不足！蓋凡建設非一蹴能幾，必由繼承而非叛逆。如叛離則叛離，後又來叛離，決無所成。

頃余所患在衰病，在無繼承。然藉此略表明余「佛教中心」及「中國佛教本位」之新的佛教意義！思想品行健全的青年佛徒應知自擇！太虛。二六、七、二〇。在大林。

卷148

復李虎居士書

虎居士慧鑒：接閱復書，滿懷傷感！至望本大乘慈悲，作在家正信佛徒，自覺覺他，無負奉佛之初衷！際茲國難嚴重，來印尚未可定。此復。並祝旅祺！太虛。

卷149

與陳靜濤居士書(三十通)

一

靜濤居士鑒：前昨曾遊白雲山（明晨去羅浮山，五日回後，在居士林講上生經），有就能仁寺設佛學院之議。但，一、希望港方何夫人等合助經費，不知有無可能？二、須有常駐主持的人，亦不易得！未知居士以為如何？順問近祉！太虛啟。廿三、十二、二。

正書函未寄間，接來書，再述如下：蓮覺原不望他去代向別人募，但伊自捐的即書在所交冊上便可。可與說：希望捐二三千元也。陳總司令處，曾談及恢復光孝寺，當即允設法恢復。又能仁寺辦華南佛學院，鐵禪、叔穎等已數談及。中大、勷大，因罷課未講；昨、今，復旦中學、學海書院曾講。廿三、十二、二。

二

靜濤居士鑒：此間昨已開講唯識，由顏居士翻譯，聽眾四五百人，秩序尚好！明日去居士林開示：臘五、六、七，在該林講下生經。擬臘初十間還港返滬。何、王、方、蕭、覺，各募潮音捐，希催！順訊近祉！太虛。廿三、十二、七。

三

靜濤居士慧鑒：日前復函，應荷察轉！昨得何亦韜君帶來「廣釋」、「專刊」各百本，當以專刊各二十本分寄重慶、海社、漢院。

閱六期覺音「佛教與上海」一文，中有史實相違者，略為辨正，可付覺音刊出！

一：頻伽藏經創刊於宣統二年，而印成於民國二年。華嚴大學則於民三冬始開辦也。

二：八指頭陀逝世於民國元年冬，其「中華佛教總會」在民元春組織，承清季各省分立之僧教育會聯合改組之，設會所於上海靜安寺，辦事處於上海清涼寺，及北京法源寺。至民二春，在滬正式成立，省支部達二十二，縣分部達四百餘，實為上海有中國佛教總團體之最隆盛時代。雖因八指頭陀之逝，會得增強確立，而繼續主持乏人：民三、復由清涼寺清海為會長，改稱「中華佛教會」，各省解體。民四、袁氏頒布寺廟管理條例三十一條，取銷佛道教會之組織，則清涼寺之中華佛教會，更成一空招牌；但此空招牌，清涼固至今懸在清海寺門前也！民十四、余在北京發起「中華佛教聯合會」，各省有承風組織者，如湖南佛教聯合會，及上海之江浙佛教聯合會等，然未普遍健全。至民十七、余在南京發起「中國佛學會」，籌備召集全國佛教徒

會議，以設立中國佛會；民十八、乃開成立會於上海，設會所南京與辦事處於上海；民十九、民二十間，甫堪繼承民元二間佛教總會之隆盛。而此後圓瑛等把持，漸索無生氣！至民廿四，擅改為兩級制及理事長制，各省紛爭解體，即等於懸空招牌於清涼寺之中華佛教會矣！原文所述，適得其反。三：濮一乘等之「佛學叢報」，發行於民元之初，斷斷續續，至民三出至十二期告終。余主編中華佛教總會所出之「佛教月報」，則才出四期即停頓。此中事或為原文關係人尚未成年、尚未信佛前者，或為有意變更事實，迷亂聽聞者，故為據實糾正。順候近祉！太虛啟。

（見華南覺音第九期）

四

靜濤居士鑒：時得港函，藉悉應機弘揚佛法，精進無倦，深以欣慰！并悉李金榮居士亦來港，均承對吾關注，殊為感紉！頃山居尚適，請紓遠念！惟今在港之閩、嶺東、武，先後學僧，及皈依之男女居士非少數；其學僧或有困於生活者，希有一聯絡組織以相扶助勉勵切磋，勿渙散退墮而能隨宜修化也！順候近祉！太虛啟。三、卅一

五

靜濤居士慧鑒：接奉七日詳函，彌佩悲智兼充，茲略答復於下：

（一）關於寄回三百圓，除百圓贈覺音外，所餘見覆墨竹二君信。（二）華南覺音公指示甚當，囑令速改不定期刊，以便從速續出。（三）學會留俟機緣。（四）海刊遷港登記，確為一大問題，綜合竺摩來信所云，陽曆年內決在昆明由塵空負責，四五個月後，觀時局演變如何？再定遷否。（五）雞足山佛學院事件，藉此俾大醒、芝峰、（法尊在川責重不再來滇）會覺、談玄、墨禪、竺摩、惟幻（亦幻甯波責重亦難來滇）慧松、岫廬能集合一處，教學相長，未嘗非盛事，故致芝醒函附還，可由港發。而所慮者，主持不得其人，勢將耗力於另一套事，與所期南轅北轍。尤礙者將與醒芝等相抵，而兩無所成，鼓山前車可鑑，而曾養甫居士徒耗心血，並浪費國力民力為可惜。（六）俟出國宣傳事定，約慈航或兼惟幻赴緬，並轉印暹一行。蔡慧誠在滬

常通信，忠實誠如所云。洪雪堂、譚培啟、李因如諸君，遇時便為致問。（七）某慈善社未徵同意，以吾名號召，已發不究，但希轉囑以後非先得同意勿再爾。聘張聖慧主持東蓮教務，甚贊成，當附函代勸。心經問題，另覆白慧師。（八）貴行各處遭困，憂國憂家，常增苦悶，惟擴為大悲，學維摩詰為盼。順頌增益！太虛謹啟。八、八、十四。

六

靜濤居士鑒：昨函應荷惠察！關雞足山事，今又思及：「雞足山佛學院」為一具體之事，宜以虛雲老為院長，陳定謨為院護（即副院長），而周惺甫與曾養甫為正副董事長，而吾則由蔣總裁以「國民精神總動員會會長」名義（此只須向蔣公一提，諒無不應）函聘——認雞足山佛教之整理建設，為全國佛教整理建設之根據，為國民精神總動員在宗教方面要素之一——為較泛崇之「雞足山佛教整理建設導師」，則於定謨、芝峰、大醒等之實際工作人員，可時予最高原則之指導，使能有所統歸總持，而不致散漫旁騖或被其他舊習及歧路所耽誤，實為要著！唯與定謨計之。今短期內，並擬邀芝峰、慈航，或加惟幻為訪問團員，赴緬、錫、印等一遊。覺音不定期刊，令速續出，擬假為港宣傳之一支也。即候近祉！太虛啟。廿八、八、十五。

七

靜濤居士鑒：正擬致書，并寄惟幻，以美國通訊因其譯經甚佳，便廣流布，乃適接十九日第五號函，但所云九月四號函，卻未收到，恐已遺失，信中所言有何要事？須再來函重述。（一）定謨於十五號到昆，余原訂廿四號偕定謨及葦舫等赴雞足，乃葦舫不及來，而定謨覓屋安家未得，今已在一再展期中，尚難定期。（二）訪問團雖因時局阻誤，外匯改遲，但仍決照原議進行中，此為中央函聘導師（密）一團員若干祕書繙繹而成（譚云山已約為繙譯或祕書在印候我）。但對外（顯）用佛徒自組所成以增強宣傳力。慈航、惟幻聘書已下，由外部電仰光領事可即辦（但慈航法師或已辦到矣），惟事關機密，祇為二三知者言之耳。（三）定謨或可促到仰光（代譚云山此一段），遊緬後仍返雞足，以雞足學院祇關係康、緬，而與印、錫、暹原無關也。

（四）慈航、惟幻每人由港赴緬（仰光），連辦護照等須港幣若干？望為代擬一最省之預算來，以便經費到即可匯交。（五）了如師再求學問事業深造固佳，但覺赴渝僅可專學（願此者可去），雞足或可兼辦事，俟與定謨商之（昆明連日大雨，余居山未至城相會）。（六）複寫起居錄，當俟團員集後分派為之，迭函所言，具見精心擘劃，知無不言，言無不盡之菩薩心行，惟力行勿懈。（七）君傚來晤時，當為介紹勿念。專此統希轉達。並詢近祉！太虛啟。九月、二十七日。

八

靜濤居士慧鑒：廿八日詳函（復函請寄昆明雲南省佛教會），甚感熱誠！轉函稍稽，及撥款未決，歐局驟緊，遲復數日。今款已決，尚待領取。然極承關注，不能不先酌復：一、附條所言甚當，但根緣各異，亦只盡勸導耳！二、周居士帶來襟章三十枚，收到，為謝！三、定謨租屋極難，且此間生活貴，并虞空襲，故眷屬宜住大理、下關（上雞足一日程），屋易費廉。附設籌備處，與山上易聯絡。已為約諦聞（來接余上雞足者）、妙乘（此間佛會派去先籌備歡迎余者，曾公亦熟）在山幫同籌備。定謨在吾先或同時可至雞足，但不宜同出國，以款方限僧眾（李子寬曾請自費隨行，亦已遭勸止）也。對曾公惠書，祈婉言致意。四、餘見與慈航等書。并頌安樂！太虛啟。九、五。

九

靜濤居士鑒：頃因事飛渝，擬下星期五仍飛昆明，日內並匯款香港也。茲以得外部通知：已電香港（皇后大道）簽證貨單辦事處專員，協助慈航、惟幻簽發護照事，希派人與該處接洽為荷！此頌近綏！太虛啟。十、廿一。

一〇

靜濤居士鑒：茲財部發下國幣二萬圓（每圓換一先令二辨士又四分一），換英金一千一百餘鎊之中央銀行匯票一紙。但此外匯須在香港領取，因是香港匯票，寫居士姓名，請為代取。取得後，即為照另開一單支配之。專此，即頌台祺！太虛謹啟。十、廿四。

一一

香港廿八年九月九日至二十日之大公報上之「論暹羅排華運動」一文，請購裁一全份來，為荷！以後該報有關於緬、暹、印、錫之紀事，論評，均請寄。

又昨航快所託約英金百鎊折購國幣寄昆明，如不合算，折購港幣寄昆明亦可（二萬係今日航空匯出）。靜濤居士鑒：太虛啟。

一二

靜濤居士鑒：昨函應達！今接廿八早航函，茲復如下：一、財部廿五號改用航空匯寄（我有收條），諒今應已收到。二、匯暹、仰、昆，多一番手續，誠屬麻煩。除祈力為向中央銀行，或財政監督官，力為設法，俾可早為匯出；而此間亦函渝請電港設法。三、向仰領入口證，渝亦曾電仰榮領事；不知慈、惟二師曾先將詳情開報榮領事否？又聞近來英屬往來，已稍鬆動，請再赴英政府發護照處一探問之（或付電費請彼電緬政府電准），如即領得，則慈、惟可速購船往矣！四、合影及剪報，收到；為感！五、陳、蘇紙，即為轉交；陳昨已有函矣！六、體真、體妙尼辦渝飛港，款鉅而手續繁雜，不如由惟幻匯國幣數百圓與重慶中大梁子鍾益亭居士，託為照料（在宜、在渝均可，在宜鍾亦有分店也），較為便妥（此時旅途甚艱，萬勿輕動）！專此，即頌近綏！太虛啟。廿七、十一、一、早。

一三

靜濤居士鑒：今日晤蔣公，已說妥，由（？）鑄一銀塔。慈航所造銀塔，可刻上「蔣中正贈」字樣，上款暫不刻亦可。專此，請轉達慈航師等。太虛又及。

一四

靜濤居士鑒：電悉。款係中央銀行重慶分行於十月二十六日航空匯港，由太虛匯與陳靜濤居士者，日內想必能到也。惟慈航、惟幻兩君不能領得仰光入口證而由港即行者，吾意可於領得匯款時，速即由港乘飛機來昆明（所印刷定鑄之重物由香港寄仰光），則可由滇緬公路赴緬。昨接曾克念君等來

電：華緬僧聯會在緬甸之瓦城迎接，亦請由滇緬路前去也。如此，則除匯仰光及留十五磅在港作印鑄郵電費外，所餘款亦可交慈航師攜來也。如何？盼先飛復！即候近祉！太虛。十一、三。

一五

靜濤居士鑒：函電均悉。一、關於為佛團發函電及街車等費，統希在六十鎊內支付。已耗勞身心殊甚，對此再勿客氣！二、印小冊、製襟章、印照片等，亦皆在前款中支付。三、前慈航曾言製一鍍金之銀塔，亦在前款中支付，加鐫上「託太虛大師攜存（上行）佛教勝地（另行）；蔣中正二八、一一、二六」字樣。四、茲已定車十四日由昆明到下關，十六日上雞足山，廿三日回大理，廿五到廿八到臘戍，十二月一日到瓦城（二三日即轉仰光），無故不再更變。五、最近（十七日前）有要函可寄昆明佛教會轉；十七日起則須寄仰光中國佛學會轉矣。所最關心者，惟慈、惟兩團員之簽照，當仍以在港候簽為便，轉昆殊不易也。我到仰後，總可把入口准照寄港。五、昨又接到發來兩函并匯仰光之千鎊支票一紙，收存無誤。六、本來信早函寄，因等候聯泰段某兌款（四日間每日推明日），致有延擱！但止今晨仍即：李子文兌來五百港幣，俊安電器行二百港幣，均每百三四二圓算。其段某一千港幣，待下午如能辦妥，再函告；否則、當函託存港也。專此，順候近祉！

團日記寄存，無關政治部分亦可採出發表；我日記付覺音。太虛啟。十一月、十三。

一六

靜濤居士鑒：宿雞足山四夜，今晨下山即轉緬，約於十二月一日可到瓦城也。昨日已成立「雞足山學院籌備處」，推公等十五人為籌備員，余兼主任；定謨、義周（雞足石鐘寺主持）兼副主任；妙乘兼事務；性空兼書記。劃定以石鐘寺後閣為院址，當由定謨等支出籌備費法幣三百圓，並決由定謨兩個月內回山主持進行；先此函告。並祝時祉！太虛啟。十一、廿二。

十七

靜濤居士慧鑒：赴暹未成，在星候船，今決廿四日可離星赴西貢。惟幻師回港，應晤及矣！慈航決暫留馬來亞，再去仰光。今託者：一、轉告惟幻師：剪攝電影，要在二百尺以上，能到三百尺最好！又攝影再晒二百餘張一全套，僅寄重慶羅漢寺宗仙方丈留交。二、前託寄等慈之十鎊款，今迄未收到，務查原匯寄處追還，並先復昆明佛教會為荷！專復。順候近綏！太虛手啟。四、廿三。

一八

靜濤居士：廿二函悉。費神至感！一、暹匯退票連前存應否為改存美金，請酌行。二、佛誕攷暫停不印。三、蓮苑深以為惜！四、覺音刊事可照行。五、雲南佛會未改選，故名義未能卸除。六、白慧等已到重慶。七、醒、芝等是否住靜安寺？天慧現亦到渝，曾來見過，告其者與公同。八、聞營業不振為憂！仍熱心法務，殊佩慰！順頌近祉！太虛啟。五、廿九。

優曇師擬贈還舍利一枚令供養，以在重慶，故未及寄，待下次寄。

一九

靜濤居士慧鑒：抵渝曾接一函，已復，諒荷察及！今與葦舫等安處縉雲，希釋念！去年來託費神為辦諸事殊感！寄暹羅款已退還否？收支各賬及尚存辦法，祈結示一紙為盼！順頌時祺！太虛啟。廿九、六、十五。

二〇

靜濤居士鑒：昨復書應先察及！茲接教育部函，抄奉閱覽，應以惟幻去為最宜，否則祇有另覓他人，望再一代詢惟幻。又另找他人，擬詢法舫、芝蜂、岫廬等；芝蜂亦望一代電詢如何？教授為傳譯大乘楞伽經，並負籌備世界佛教聯合會責也。順詢近佳！太虛啟。八、十五。

二一

靜濤居士鑒：一、二奉悉；昨並復惟幻矣。三、草舍詩存，此間以郵寄為難，尚未見一本！擬請由香港航空寄一部來。馮君現居昆明，當囑再寄港廿本也。四、見復墨禪等函。五、弘化精舍事，議定六條均當，正式書來可允。芝蜂信，亦待其時再發；必要時，吾或亦可飛港也。去年見寶乘師文，

就歎為難得，希先致意！即頌時綏！太虛啟。九、廿一。

二二

靜濤居士慧鑒：惠書附件均悉；除潮音詩存，可不害及海刊，已轉告發行人外：一、復書錄如另紙。二、芝師最宜，他人頗難選，要多有人促來乃佳。三、教職：寶乘、墨禪二師預定外，餘待芝師定，再與商訂。四、招生學課及組織表與書院額，見復墨禪紙。五、全章及規約等，容參考漢院、閩院徐定之。六、此事全係感公熱誠護法而勉應！務希注察盡言，使無疏謬。太虛。廿九、十、八。

二三

靜濤居士慧鑒：華南佛學院雖勉任，而最要須芝峰代院，盼多有人促其振作起精神來港。印順今在貴陽已有專務，無已、即由寶乘暫代院如何？覺須此層先定，其餘乃可全定也。順訊時綏！太虛啟。十、廿七。

二四

靜濤居士鑒：前寄回廿二號函並復收到，二千圓應均察及。茲閱畢詩存，已製正誤表，由海刊社印送。又寄來之一本中，缺第六十七、八十六頁，擬請飭抄這一頁寄來補上。又芝峰再不來，墨與居士不須去滬；以去亦不來，來亦非自願而無精神！芝前函推會覺，不知會覺現在何處？要芝轉邀會覺來代，或由港逕函邀會覺來代亦可。印順現擔任貴陽大覺精舍主講，方由此間邀人去，亦難使來港！否則就港人中，如寶乘為代；祈酌辦。並詢近祉！太虛啟。十一、十六。

二五

靜濤居士：墨來信述芝近況甚詳，諒居士亦聞之；如此，恐難望來港！而醒、覺亦然，且恐來亦難洽！另外應請就留港之吾門人選，察擇其宜代者一人，除寶、墨已定外，並再加教職二人，即可組織成立。萬一必無人，或須辭退，或暫空，亦希設計！開春南洋安定，我有飛港可能。專此，順候時祉！太虛啟。十二、三。

二六

靜濤、墨禪仁者同覽：封函待發，接李素發居士飛函摘覺音載寶乘食嘢詩，深致不滿！有恐黃君見而退心說。我亦覺此時寶、竺不應以譏戲授其他嫉忌人以隙！來信求復，由陸無為轉交，殆即陸搜剔以挑撥耶？希善巧開解之為幸！太虛又及。

二七

前紙未發，今接轉來廿八號書並鄧爾疋先生詩，甚感！法舫等稍俟仰光無礙，教育等原希望在緬多有聯絡，且預備英文，亦善。印光法師高齡謝世，此間佛侶亦同悲法弱！寶靜壯歲，當能速起沉痾也。併問香江諸友！太虛啟。元、十六。

二八

靜濤居士慧鑒：得卅三號函，悉已由南洋領足球隊凱旋香島，至為忻慰！而馬來民淪回教，地繫英政，華僧寺適應唯利是求之僑民繁衍，其不能滿教史教理參印之望，尚待言耶？乃知識僧青年亦往往墮落其間，殊可悲憫！覺中國政治及社會不澄清，僧徒蝨其中，亦無改善可期！黃居士誠如所言，惜無多願行純潔者引攝成有力清淨佛團以宣化耳！自來墨水筆，便帶至重慶南岸獅子山慈雲寺交止安師收轉可也。李俊承之公債息金票參百元亦照收到矣。給惟幻師之國幣百元，本已照其函囑付其俗妹體妙尼收矣！既又取去百港幣，諒係需用，不須追索！催將「自由史觀」早譯為英文是要！優曇囑交演培之款，以演培不在此未交，故其廿元請退還之。印度來英文，已轉致中央宣傳部以待復。芝、醒誠如所論，但此間艱苦，不易招致！暫盼仍消極持守耳。墨禪閉關、（盼習作國文）好，甚慰！了如師能掩修更好！順頌時綏！太虛謹啟。卅、八、廿七。

二九

靜濤居士慧鑒：承託人帶下自來水筆一枝，改進略史十本，已收到；為感。惟略史需求者多，苦未能多得耳！日前囑止安以來紙訪君澤，尚未回音；但今日得君澤寄轉卅四號函矣。居士年長吾兩歲，對佛教革進，誠勇有加，殊令感佩！惟所云之僧青不多得，而社會腐之，政治梗之，亦只可盡心而

已！菩薩學處，如得地得緣，當拚捨衰軀一踐行！今國教會仍擱阻中，對全國僧寺不敢奢望矣！於演培，亦見愛才之篤，在此，吾亦特栽培之；今為合江辦法王學院，向吾請去主教務耳。川中近由漢院學僧出去開辦僧學者已五、六處，惟格於僧寺傳統，只分途小辦，不能聯合為整個之系統也，演培之學院，有可發展希望，已令飛邀芝、醒，未卜如何？圓淨、滬識殊早，可以郵址告。順頌近祉！太虛。九、十四。

附靜濤來函

虛公導師菩薩：尊論國家政治及社會不澄清佛教無改善可期，甚佩高明，但俟之河清，人壽幾何？弟子以為盡形壽、盡人力，向佛革運動之途徑邁進，陸續訓練基本幹部，依照青年團組織，將學生會盡量擴大，招攬智識超越，思想前進，願行純潔，不慕利養之僧伽輔佐提挈，決必有成功之日，弟子年齡雖老（五十五），亦極願追隨師座致力佛革與佛教惡勢力奮鬥也。

演培師佛學國文，在僧青年中堪稱傑出，決為可造之材，今讀尊示謂已不在漢院，頗為系念，究不知演培師轉居何地。近況若何？有何任務？便乞賜慰。

芝醒法師以渝方艱苦，不易招致，聞之惘然！但以兩師之才及過去歷史，若一任令投閒置散，一任其赧顏妥協，心中大為鼸鼠耳！

上海李圓淨居士，昔者囿於一宗之見，對師座主張不甚投契，年來與弟子相交日深，常以師座著述送閱，現已一改故態，對師座不特有正確之認識，且信仰日固，彼數欲修函致敬，因郵遞不通，茲將彼昨日來函一段附呈，可資印證。李居士在佛學著作上似有一部分之權威，弟子頗欲羅致為師門臂助，甚盼師座賜函嘉勉，由弟子轉去，師門甚幸！弟子靜濤頂禮。九月二日。

三〇

靜濤居士慧鑒：惠函欣悉！并轉示芝峰、大醒、亦幻諸子矣。三四日後將赴奉化或天童育王與慈溪等舊遊，一應邀請，恐度陰曆年於甬矣。荷關注大雄校費等殊感！李金榮居士前者曾交與中國佛教醫院捐冊一本，亦曾允捐大雄校費，如抵甬相晤，均為詢及！此次留滬，未晤李榮祥居士，如見時可

言及，以呂碧城居士遺款作藏經會編費為囑。順候年祺！太虛手啟。卅五、十五、廿九。

（稿存陳靜濤處）

卷150

復香港女眾書(二通)

一

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，初步即超欲界，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，只勸在家學勝鬘等，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！

二

來信是完全不信，而只憑我見爭論！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，還要什麼佛法？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。就現存世上的佛教現狀，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！

（見覺音卅至卅二期合刊）

卷151

復朱鐸民居士書(二通)

一

鐸民居士慧鑒：惠書覽悉。所提可糾正偏失，甚佳！佛法誠以眾生為對象，然中國佛徒舊習，濟救鬼畜，漠視人群罪苦之化度，於佛出人間，佛身同人，佛說人身難得，古德云「端心慮趨菩提者唯人為能」等義，致成偏失。佛教於人群失其重要性，重人事者亦輕佛教，為近世佛教衰落之要因。乃證明佛對一切眾生，尤以度眾生中之人類為先務，世出世善法之進修以人乘為初步，因為對治。激而過者，起佛法以人為本位傾向，甚而唱言人本主義，陷佛法於世教俗學之淺狹，忘佛法對一切眾生之深廣立場，亦成偏失。正兩端之偏失，彰一貫之中德，已發其機於門弟子所集之人生佛教。人乘重戒善，天乘基戒而重定，出世三乘基戒定而重慧，戒定慧亦視乎當此而已矣。病廢不能多運思走筆，略而未詳。復訊法喜！太虛啟。四、二十七。

（見海刊二十六卷六七期合刊）

二

鐸民居士玄覽：昨晚得長箋，未能盡讀，今晨始閱之畢，為法殷勤乃爾，能不力疾略答乎！一、於「常途知見」一言，從颺落知見為說，非吾此言意。法華唯為開示悟入佛之知見，佛之十號一曰正遍知，八正道之第一曰正見，知見其可輕歟！知見非一類，有聖真，有凡俗。吾此言意在常途二字，常途一詞亦唐賢常用，指習常通俗之途；而徹真或切要之特見，每多殊勝，故未可據常途之解概之耳。二、方便一詞，解亦欠徹。孔子云：「可與適道，未可與權」。蓋必透徹乎道而活用乎道，乃可與權，權即方便也。維摩曰：「無方便智縛，有方便智解」。大日曰：「方便為究竟」。法華曰：「以方便力故為五比丘說」。十度之第七曰方便波羅密。自行化他，皆有事乎方便，吾所謂適切時機之要旨，亦存乎方便耳！三、乘字義，以佛法為運達究竟言，唯一佛乘，則二乘亦不得為乘；順眾生機先運載達所欲達之地言，則緣覺、聲聞固與佛乘並稱三乘，而五戒、十善、八次第定，運載出四惡趣而

住人天，深密等經佛亦說人乘、天乘，與三乘並說為五乘。以乘為出世善法，天乘、人乘為世間善法，同有善法之運載用耳。佛之說法，非但為出家比丘說，亦為一般人說。其為一般人說，皆先說施論、戒論（五戒、十善等）、生天之論。遇有勝根，乃為說出世法，非如後師動不動為說大乘也。亦正唯明二乘而後說大乘，乃顯大乘之勝；明人乘、天乘而後說出世三乘，乃顯出世三乘之勝。正唯不明人天乘，乃儒道混，若知儒人乘而道天乘，猶為世間善，而出世三乘乃唯佛為勝耳。

宜辦者一至宜辦者十，與商榷者一、二：大抵為向所倡言而施行尚艱也。商榷者三、四：緬甸、暹羅、錫蘭無大乘經咒，咒音今聞有正以西藏者，但今已有習梵文者，當正以梵文耳。抗戰起後，中國佛教會隨京、滬淪陷而停頓，陪都迄未能復立。兼之組織未健全，議行亦時扞格，吾以聊盡吾心而已。吾之所說，亦非專為緇流而說，為緇徒說者每多未布文字，布之文字者大抵為一般人說。其中自多鼓勵白衣弟子為之者，嘗病白衣好談習緇流事，而緇流又趨習白衣事，不能各隨其分宜而精進。居士盍亦力行居士所應行事，并力為諸居士闡說居士所應行事而共策勵乎？縉雲山居尚佳，暑熱漸增，惟珍衛！太虛手啟。六、二十六。

卷152

復姜摩西先生書

美國紐約宗教聯合會名譽幹事姜摩西先生閣下：頃奉大函及附寄對世界公義與和平共同信念之宣言，異常欣慰與感謝！得悉貴會之成立與工作，及為世界公義與和平所作之善工，尤覺興奮！今日世界需要各宗教之聯合呼聲至急，本人對貴會宣言所得之印象甚深，謹願在此向做此善工之貴會諸同仁表示敬意。關於宣言內容，本人對所提各點均表同意，但仍願就其中之三點，提出愚見：其一為第二段之第一句，其中有云：「都是一個上帝的子孫」，愚見以為應改為「都是平等的」。第二點，係在第二段，原文為「我們相信上帝」，愚見應改為「我們相信真理」。第三點係在第三段，原文為「能

引之為一個上帝之人類家庭的統一」，愚見應改為「而能引之於人類平等、全地球人類家庭的統一」。至希對此三點，惠予指教！於結束此函之前，謹願將敝國宗教徒聯誼會之情形略為報告，先生對此組織或已稍有所聞。該會成立於年餘之前，會員包括回教、天主教、基督教、及佛教之信徒，白健生將軍、于斌主教、陳文淵會督、馮煥璋將軍及本人等五人為常務理事，常務理事會每月舉行一次，理事會每半年約舉行兩次。此外並請各宗教徒領袖作公開講演，同時參加一切有益於抗戰建國之各項活動。惟最大之貢獻，則在促進各宗教徒間之諒解同情合作及互助。同人等更望將來可作更大之貢獻，非但有關本國之事務，即整個世界中之國際事項，亦係相同。但該會尚非完全，前途之留待吾等積極努力者正多。先生及貴會諸友人之各種援助，均甚需要及銘感！敬祈時賜大教，同仁等亦將盡量設法與先生常通消息，俾雙方於將來彼此認識及互相幫助，尤願請求先生向貴會諸朋友前代為致意！專此奉達，敬頌道祺！並祝偉大之使命早日完成！你的朋友太虛謹啟。卅三、七、十五。

卷153

覆楊星森居士書(三通)

一

楊居士星森慧鑒：閱十三日惠書，獲知北平近年佛化時況，至深欣慰！吾所著各書，雖頗切時要，過承各方推許，亦彌滋悚疚。頃病廢日久，不惟艱于搆思握筆，而口講亦難，故真現實論講錄海刊者，未克完成也。世苑圖書尚全，近將由葦舫返鄂恢復，但房舍殘毀，整理不易。李子寬抵漢皋，擬設一書局，專出版海潮音及編印拙著各書，亦猶在籌劃中耳。前者、承寄至慈宗三要攝頌，供縉雲院眾公閱後珍藏院圖，咸所讚佩！住心、繼歐譯著精進，清淨亦續編述，聞之甚喜！叔迦比已有詳告，并悉辛喇嘛、慈舟法師亦居舊都，化導有加。胡妙觀之逝，雖久已知，而頃知現明、普照諸老與芾煌居士亦已西逝，頗感老成零落！漢藏院譯編，曾刻印十餘種。內學院竟無逝

後，無何表現，但恩洋在內江立一東方文教學院，曾出孔孟學案等，及出一期叢刊。巴利三藏院設西安，今尚在邀請錫蘭講師。真現實論已出者，請從中華購之。海刊遺存不多，擬檢寄若干也。北平各舊雨新知，統希問好！不一一。太虛手啟。十一月十七日。

（稿存楊星森處）

二

楊木居士：閱佛學月刊各文，深以贊喜！今有李子寬等，在南京辦佛教文化社，決編印余之全書，預約出版，唯須有專責編校者，居士能至京專負責斯事者，速函復漢口佛教正信會轉知為盼。太虛。三月十日。

三

楊居士：來兩信暨與李子寬各信均悉。所述叢書搜編各點，均善。吾國曆十一月十五前可在京，盼十五前到京，及面定種種。來此供給膳宿外，僅可七萬元月津，來京旅費希先墊用，以菩薩願行而不計者，能早到京為荷！專編勘叢書，及關于編行叢書往來信件等，不管文化社他務也。復問近健！太虛。十月二十七日。

卷154

覆吳文官長書

達詮文官長轉陳主席鈞鑒：頃蒙令文官長賜函垂詢，深感關懷同舟、勤求民隱之盛德！太虛忝兼舊誼，尤不能不藉之以酬互通情素之旨也。太虛領導中國佛教會。辦海潮音月刊，躬率佛教訪問團於國內國際，呼起同情，闡揚抗建，并有多處僧徒組救護隊等，救治災傷、振濟難胞，雖不足言有何大勳，至少於一般國民之盡力於國家民族者，不相差也。今值勝利和平，歡騰大地，而僧眾之被欺壓，寺產之受侵占，仍未消滅。近以中國佛教會整理委員會名義，曾呈由內政部、社會部轉請行政院、軍事委員會會同布告全國僧寺重申保護，此為安定全國寺僧俾能繼續服務國家社會之公益者一也。太虛

又嘗聯合耶、回各教徒成立宗教徒聯誼會，對宗教調協、國際宣傳頗有貢獻。為令職業宗教師如佛教僧侶、回教阿衡、基督教牧師、天主教神甫等各得其盡力國事之途徑，曾由宗教徒聯誼會呈中央黨部請求以職業團體選國民大會代表之例，全國各性宗教團體亦得選僧等代表各若干名，已荷中央吳祕書長交審察會議，尚祈賜予裁定，俾宗教徒在國民平等立場亦同享參政之權利者二也。本會南京中山路萬壽寺會所，二十六年冬被敵機炸毀，寺中殘屋迄今為通信隊等所分佔，失去本會還京之會址。又本會上海市分會會所在虹口，亦於全面抗戰初起時被敵軍燒燬。兩處圖書器物等，損滅無遺。茲已呈南京、上海兩市政府就沒收之敵產（上海有日僧本願寺等）撥一份以資恢復會所。而武昌手創之佛學院，陷敵時殘存餘屋，為敵駐獸醫隊，今國軍接收仍佔居之；雖已呈請發還，尚延未實施。此為發揚佛教學術文化以啟迪社會人心計，祈飭令武昌、南京、上海軍政當局迅即發還及指撥者三也。太虛所住持奉化之雪竇山寺與所屬妙高台等，亦受敵機及游匪殘毀甚多，前者毛穎甫先生曾談及將來須藉提倡重修；而在上海東有恆路之雪竇分院，亦於八一三時被敵燒毀，亦祈飭上海市政府撥封閉之日僧寺屋一所，恢復滬上分院。此有關修復珂鄉風景名勝古蹟者四也。夙疾猶艱行履，未能躬謁文官長，乃懇轉陳，冀垂察賜示為禱！此頌尊綏！中國佛學會理事長太虛。元月十三日。

卷155

復趙慧燮李晴峰居士書

趙調甫、李晴峰居士轉監利正信會諸會員公鑒：承惠書請邀說法，病朽難應命。且半月間飛漢或京亦無定，希原諒！并祝會眾精進！太虛啟。二、二五。

（趙居士存稿）

卷156

與過聖嚴居士書(三通)

一

聖嚴居士：去年屢邀赴錫，曾允今春可行。茲於半月間（農曆二月廿外），如無臨時要故，當可赴錫住十日，先此預告。福善法師已於前月卅日病故，十六送殯。順問年祉！太虛手啟。國曆二月廿七。

二

聖嚴居士：震華法師昨又病故了！天氣仍寒，赴錫或須展期，望告超一法師：他的來信閱悉，不久到錫再談。太虛、三、十一。

三

聖嚴居士：古二月初八函悉。一、五萬元已為轉致。二、我精神不濟，赴錫請事務簡單，免多勞累，切囑切囑！三、准廿六日到錫，你勿須廿一、二來回，源廣二位亦勿要廿五、六來回；但廿六在錫相接，便可。（此間可與聖輪同來）。閏月初一起，可講菩薩學處大綱三日；只能講三日，餘不能講！在閏月初六、七，或抽空到常州、蘇州各一日。菩薩學處大綱，可印一千張作講稿。中國佛學會無錫縣分會，一、即日可先將會員名冊登記好（三四十人至數百人均可）。二、舉七人為籌備員成籌備處，報縣政府請指導。三、在我到時二三日間（先報縣府定期），開成立會。四、我在錫不能久停，務須先預備好！太虛。古二月初十日。

卷157

致蘇慧純居士書

慧純居士：吉堂的本家蔡天一託寫了好幾張字，好久不來拿去，如知他的地址，囑來取去！太虛。三、六。

卷158

復長沙趙省長等電

長沙趙省長、寶生和尚、王師長均鑒：電悉，講經修法，為國祈福，理當應召，惟滯晉留京，事緣未了；更須急赴甯波天童寺之約，故擬祈轉請道階法師至湘以成勝舉！太虛叩微。

卷159

覆四川當局歡迎電

成都統率辦事處劉鄧田處長荃鑒：錦水莪峰，久縈寤寐，重以電招，彌切遐想。溯江西上，當待春深，先此馳報，無任欽遲！太虛。

卷160

致陝西辛未講經會電

陝西辛未講經會公鑒：東電悉。候朱子橋長者來平，即同來陝。太虛。

卷161

電勸甘地進食

印度聖雄甘地鑒：廢除階級，實現人類平等，為佛徒共欽！頃又聞絕食三週，咸恐礙及康壽。吾國譚君雲山，因亦隨絕食。懇停此舉！敬願印人速從聖雄主張，聖雄應為愛世界眾生，即日進食！中國佛學會會長太虛。十四。

卷162

為國難電告全國佛徒

各地佛學會、中國佛教會、各省縣佛教會、各正信會、居士林、佛學機關、佛教團體、及各叢林寺庵四眾同人公鑒：茲值我國或東亞或全地球大難臨頭，我等均應本佛慈悲：一、懇切修持佛法，以祈禱侵略國止息兇暴，克保人類平和。二、於政府統一指揮之下，準備奮勇護國。三、練習後防工作，如救護傷兵，收容難民，掩埋死亡，維持秩序，灌輸民眾防空防毒等戰時常識諸項，各各隨宜盡力為要！中國佛學會理事長太虛叩。

卷163

為蔣委員祈禱安全通電

全國佛教寺院會社公鑒：委員長蔣公，一身繫國家安危，民族興替；頃蒙難西安，祈即或聯合或分別修法誦經，祈求早獲安全返京，不勝憂痛迫切之至！

（見廿五、十二、十八佛教日報）

卷164

佛教訪問團通電

各通訊社、各報館、轉全國同胞、海外僑胞、暨全世界佛教徒公鑒：太虛等頃因國中文化界之啟發，佛學人士之贊助，及海外各地佛徒之籲請，爰組織成立本團，將赴緬甸、錫蘭、印度、暹羅等處，朝拜佛教諸聖地，訪問各地佛教領袖，藉以聯絡同教之感情，闡揚我佛之法化；並宣示中國民族為獨立生存與公平正義之奮鬥，佛教徒亦同在團結一致中而努力。因此佛教愈得全國上下之信崇，隨新中國之建成，必將有新佛教之興立，堪以奉慰吾全世界真誠信仰佛教之大眾，洎崇拜贊揚東方道德文化者之喁望！茲者、本團取道滇緬公路出發在即，敬布衷誠，佇聞明教！佛教訪問團導師兼團長太虛率全體團員叩皓。

卷165

覆濟南淨居寺電

濟南淨居寺靜齋大德轉四眾同仁均鑒：支電奉悉，實深同情。空飛乏術，電掬精誠，并急刊布，來電，呼籲全國名剎高德，同誦仁護以禱平安矣！太虛寅齊。

見茲來往電文者，全國名剎請誦仁王護國經，四眾同仁亦各隨誦經咒，以共回向濟南安甯。太虛附請。

卷166

賀班禪額爾德尼就職電

南京班禪大師慈鑒：逖聞就職宣化，弘法救世，開政教之合作，為通俗所宗仰，特電敬賀，並頌福祉！廈門南普陀寺太虛叩宥。

（見南普陀寺誌）

卷167

電賀歐洲佛教大會

英國倫敦歐洲佛教大會公鑒：敬祝歐洲佛教前途之光明！漢口佛教正信會代表太虛叩馬。

卷168

電賀虞洽卿壽辰

虞洽卿長者尊鑒：欣逢七秩榮慶，並旅滬五五紀念，特電祝賀，敬頌康強！

（見廿五、七、十九、佛教日報）

卷169

電賀草堂寺宗鏡和尚

成都草堂寺自立佛化初中學校宗鏡校長慧鑒：接誦大函，藉悉近感僧材缺乏，創辦佛化初中學校，于九月念一開學等由。仰見仁者高瞻遠囑，於抗戰期中不殫艱勞，拼此熱心毅力，預為儲材辨器。將來龍象輩出，荷擔如來家業，正可拭目以待也！特電奉覆，用伸賀悃！世界佛學苑漢藏教理院院長太虛叩印。

（見三十年十月二日佛化新聞）

卷170

電賀蔣主席

國民政府主席蔣鈞鑒：頃披官報，敬讀十一中全會公選鈞座為國民政府主席兼海陸空軍大元帥。眾望所歸，曷勝欽忭！揆文奮武，負抗建之重任；邁古鑠今，致國族於復興。同盟居四強之列，世界奠和平之基，偉烈豐功，永垂萬代！景瞻吉座，謳頌無量！特電申賀，恭叩崇綏！中國佛學會理事長太虛叩冊。

（見三十二年十一月四日佛化新聞）

卷171

電賀緬僧高壽

阿戾都耶法師慧鑒：余去歲領導中國佛教訪問團訪問貴國佛教名德，得晤法師，討論中緬佛法，兩無歧異；兩國佛教民族應友愛親善，甚佩尊見！

今得訊知法師八八誕辰，謹代表中國佛教徒，以無限之願望，謹祝座下努力世界佛教運動，促進中緬親善，福智雙修，長壽無量！特此電賀。重慶中國佛學會理事長太虛。二十九年十一月二十四日。

卷172

賀王經濟部長電

南京經濟部王部長雲五先生勛鑒：國府還都，策賢柄政，先生學為士則，清畏人知，以史雲獨行之才，作子產眾人之母。計劃經濟，期於正德厚生，開發資源，將以安民救國。忝叨文誼，共被榮施，肅布賀忱！維希霽察！太虛叩徑。

卷173

賀俞交通部長電

南京交通部俞部長勛鑒：復員伊始，邸報傳來，先生榮長交通，得人有慶！將見羊腸西轉，能回九折之谿；牛尾東來，定鑒五丁之路！舟車所至，聲氣咸通，化荊棘為康衢，涉巨川有攸濟。祥和在望，毋任賀忱！太虛叩徑。

卷174

覆彭宣傳部長電

南京宣傳部彭部長勛鑒：衮衮還都，喁喁望治！長才攬轡，作喉舌於邦家；儒者登壇，播絲綸於南朔。將見德聲含詠，仁風飄十地之雄；相期道化，惠露灑三天之渥！昔居山野，曾挹霽光，謹布賀忱！維祈睿察！太虛叩嘯。

卷175

賀上海吳市長電

上海吳市長國楨先生勛鑒：中樞望治，昃晷思賢，為地擇人，調公長滬，春申迪慶，萬國騰歡，甘棠蔭屋，援街咸思！召伯名宦，送江入海，……不讓坡公。循聲早播江漢之間，治績更駕巴渝而上。誼深文化，道契寰中，流水不窮，浮雲自遠。敢忘世俗之禮，聊申忭賀之私，佇候履新，諸維愛照！太虛叩效。

卷176

賀白國防部長就職電

南京國防部白部長健生先生勛鑒：報載國防會議，機構重新，先生眾望所歸，擢膺首長，黔黎忭躍，陸海歡騰！固知李霍勛名，應開東第，鄂褒毛髮，並會南宮；以現代化之設施，作第一流之領導，從此有征無戰，保大定功，所深願也。謹布賀忱，伏維垂鑒。太虛已東。

卷177

賀陳辭修總長就職電

南京陳參謀總長辭修先生勛鑒：抗戰成功，巴徼振凱旋之旅，指揮若定，屺橋迴訪道之車，先生秉武三軍，抗稜八表，長征絕幕，刻石字於狼胥，固我邊疆，控河源於牛渚，猶復公忠體國，羞言大樹之功，總長參謀，不受通侯之賞；允宜矜式，縈感私衷，肅布賀忱！聊申敬禮。太虛叩東。

卷178

電唁蔣作賓

國防最高委員會黨政考委會政務組李副組長子寬轉蔣部長雨巖家屬禮鑒：閱報，驚悉雨公西逝，殊深震悼！公勛業彪炳於國家民族者，自著史冊；而民七聞法普陀，至滬刱覺社，實開佛化新運動，則佛門功首也！特電致唁，尚希節哀以弘令德！中國佛學會理事長太虛叩徑。

卷179

唁趙戴文電

趙故主席戴文家屬禮鑒：文公西逝，震悼殊深！公一生盡瘁黨國，維護佛教，特電致唁；尚希節哀以弘令德！中國佛學會理事長太虛陷。

卷180

為追薦羅斯福總統告全國佛教徒電

全國佛教團體徒眾均鑒：羅斯福總統在美國為未曾有之聯四任者，在全世界為同盟國之執牛耳者，仁聲義聞，洋溢全球，吾佛徒方以鐵輪王奮戈乃定期之。不圖未及觀成，遽傳噩耗！所幸蕭規曹隨，勝業必成。吾佛徒哀慕之餘，其各誦經念佛竭誠追荐，以見公道在人，良心未泯，戰爭必可消弭，和平定能永久矣！中國佛學會理事長太虛叩元。

卷181

答黃覲子問(二則)

問一：八識之中，第六是意而第七末那為意識所依故亦名為意。若然，則六為能依，七為所依，即與眼識之依眼根，耳識之依耳根無異，何以六名識而七亦名識乎？

答一：梵語「末那」，此譯為「意」。八識中第七識正名為意，意者，恒審思量是也。第八恒而不審，第六審而不恒，前五不恒不審，唯第七恒審思量，以執第八見分為內自我體，故名為意。剋實言之，第七第六俱名意識，以恐相淆，故第七存末那之梵語而不譯為意。然立名雖同，而義還有異。第七名為意識，是持業釋，意之恆審思量是第七之業用，識之了別是第七之體相，即用此第七識之業，標第七識之非他識，即用顯體，即體持業，意即是識。第六名為意識，是依主釋，猶夫眼識依眼根，故名為眼識，第六依第七為根，故亦名意識。根者，勝增上緣，有依、如、發、屬、助五義；依意之識，意助之識，屬意之識，意發之識，如意而轉之識，故名意識，意之與識，二各有體，用其所依勝增上緣之根，標此第六非是他識，故與第七即意是識而名為意識者義有異也。第七之為第六識根，正如眼、耳、鼻、舌、身為前五識之根也。然第七識自體是識，以復為第六識依、助、屬、發、如之根故，又名意根。但在意根一名，又有三義：一者、即第七識獨為第六勝增上緣；復通為前五染淨依，即第七識未淨，則前六皆染；與第六之如第七而轉同，復與賴耶為俱有依，有則俱有，第七不執第八為我，第八即捨賴耶之名，故第七識偏名意根。二者、八個識之等無間緣，通名為意根，此即自體是意根也。三者、在隱祕教，但說有六識而未說有八識者，所云意根，即隱含第七與第八二識，此通常說六識、六塵、六根之意根也。

問二：如來一代時教，天台、賢首均判五時，獨慈恩宗則依深密等經判為三時，而以最初華嚴判屬第三時，本在方等之後、法華之前之般若，卻又判屬第二時，種種不同他宗之處，果何據乎？

答二：慈恩依深密等判為三時，所謂有時、空時、中道時者。時者時義，非指時代，此中亦有頓、漸、不定。頓教不歷三時，從始至終皆中道時，即華嚴是；在不定教，亦不定歷三時，或從有入中道，或從空入中道，方等諸經皆是。唯約漸教，乃歷三時，初從依他起性祕相而說，對治凡夫斷見，說續有情，建立人天因果；對治凡夫斷常二見，說惟有諸法而無我，建立二乘因果。次乃依遍計執性，說畢竟空義，淘融執見，解除法縛，在經正指般若諸部。然後會歸前二性顯圓成實性，令入中道，在經正指深密、法華等部。

蓋在頓教之機，從始至終皆聞華嚴；在不定機，從始至終皆聞方等，亦有始終唯聞阿含教機，亦有始終唯聞般若教機，亦有始終唯聞法華教機；唯不定教中有一類從小入大、從空入中之漸機者，乃歷此三時耳。故天台之判五時教，亦有通五時以融之，閱教觀綱宗可知矣。

（見覺社叢書第一期）

卷182

答劉笠青問(四則)

問一：各教下手工夫，俱重持戒，其義云何？

問二：自修之士，對於人事一切煩惱，如何屏除？

問三：入道之始，志願若何，方可成就？

問四：聖人以神道設教而天下服，正信歟？抑迷信歟？

答一：戒者、去其染業而不使之復染也。孔子戒色、鬥、得，釋氏戒貪、瞋、痴，同為掃除根本煩惱。譬如擒賊，擒王為先。而其守持之法，如子思之戒欺求慊，顏子之心齋、四勿、不貳過，皆所以去妄存真，省之又省，以至於無。必也四相盡絕，一塵不染，永久不退，方為戒律精嚴。故曰：「萬法無真，持戒近是」。一切聖賢莫不始基於此，此第一義諦也。

答二：舊緣無礙而已矣。儒者下學上達，盡人以合天；佛子出世不捨世法，要皆以心照境，不以境蔽心，久則心境雙忘，逆順愛瞋，猶如光滿太虛，聲傳空谷，不相留礙，所謂煩惱即菩提也。夫奔雷掣電起於心目，可謂暴矣，天地反覆，身入玄冥，至深遠也。大空如日，三界煊赫，或成冰海，晶瑩無際，此亦極宇宙之至變也已。而此種種幻相，燦若空華，終不令翳我明覺，何況尋常人事？一切煩惱皆由無明發生，理障既滅，事障自銷，無勞屏除。故曰：「大定無出入」，在學者融會焉可耳。

答三：但發願心，決定成就。願海無邊，各隨心量。阿彌陀佛以願力結成淨土，接引三界十方眾生。觀世音、地藏菩薩等，皆各以度盡眾生為其本

願。仁者欲立立人，欲達達人，即願即行，即人即己。良以萬類為一原之分，萬法為一心所造，無願無成。願量不宏，成就不大；擴而充之，終而成之，則專視學者精進之心與廣大之懷以為斷。

答四：正信非迷信也。夫太虛、一心之所彌綸，性為體，神為用，其於物也，體而不遺。人之生也，神與俱來。神、聰明正直而一者也。詩曰：「清明在躬，志氣如神」，即此之謂。凡夫之人，蔽於物欲，囿於形體，性不復見，神失其所依，而不可以終失也。聖人於是教以事神之道，其言曰：正汝形，一汝志，神將來舍，降神也。盥而不薦，有孚顒若，侑神也。上帝臨汝，無二爾心，事神也。其竭誠致敬，凝神一志若此，實為復性之初步。梵網經曰：「我是已成佛，汝是當成佛，當作如是信，戒品已具足」。欲成正覺，先具正信，正而後信，何迷之有！

（見覺社叢書第四期）

卷183

答楊犖哉問(二次十則)

一

問：疑情不可卜度，卜度則成妄想；卓之所不解者，疑情與卜度有何區別也？

答：宗門之第一義，即不以佛祖聖賢在文字言語上所留傳的如何若何為滿足，必須翻轉來向己躬下憤憤地要辨個究竟是什麼而後已。即這便謂之疑情，觸著磕著，無不當下翻向己躬下討究他個究竟是什麼，即這便謂之起疑情。然不得在那要根究的「究竟是什麼」上，用推論方法，先立下幾個假設，以為不是甲或許是乙，不是甲乙必不出丙之與丁，如來書所云疑之狀態，此正所呵斥之卜度是也。然參禪所要根究的「究竟是什麼」，為何不可用推度的方法呢？因為此中所要究明的「究竟是什麼」，乃吾人情識上向來所未曾有過的，且是情識上絕對不能有的，要待吾人的情識窠臼徹底脫落時乃顯

現的。若妄想卜度，則是自己騙自己，自己阻礙自己，留著情識遮蔽他，使他不得顯現的。與北京赴上海時東西南北的方向，天津、保定、南京、漢口的旅途，原是情識上之所有的，是絕對不同的。今說此，並不是為疑情不可卜度一句話做註解，實是參禪用功的要緊處，故不辭嘮叨耳！

（見海刊一卷一期）

二

問一：如此用心是否妄念——如參念佛的是誰一句話頭，心思此念佛者果是誰耶？我也。何者是我耶？血肉筋骨無知之體非是我也，有知覺處方得謂我；腦主知覺，故我應在腦裏，腦亦血肉物質之一種，焉能化無知而為有知！或係如機器、電器之類，因組織上而發生此種能力耶？然萬物原有何種性能方能發生何種功用，斷不能使本無者而化為有，如汽機本有熱力之性能，故方有機器之功用，電機本有電力之性能，方有電器之功用，及降而言一切物質分子亦本具分合之性能，方能起化學作用，茲物質與精神絕不一類，何能以物質之本能而發生精神之功用耶！且窮究物質之本原，出於多元之分子，再進而推之則出於一元之原子，再進而推之則出於渺微之以太，因以太之律動種種不同而生種種原子、分子，又因其種種律動不同而生力、生熱、生音、生光種種之現象，是物之本原窮於以太，而其性能亦極於力、熱、聲、光、氣、液、固而止，絕無與精神可以相應相生之點，當知精神由物質組織上而成之理，無有是處！——窮搜極想，無有恰當之解決，如此起疑情，疑則極其疑矣，然參諸各禪錄及來函所云，似正以是為妄想，為追尋，為卜度；在台宗則正謂之外道異計也，究係如何，請師就此文下一斷語。

問二：如此用心是否合法——如參念佛的是誰，但心中想曰此念佛者是誰，神凝於誰，內視於誰，念法於誰，但用心至此處即止，如一刀斬斷，如勒馬懸崖更不再向前尋出個如何如何，解出個如何如何。換言之，即但起疑問而不自為解答也。又如參無夢無想時主人公在何處，但一心看著那無夢無想時情景，心問此時主人公究在什麼處，一味咬定這裏，如抵斷崖絕路，更不再向前尋出個主人公在處來，解出個主人公在處來。如此用心，鄙見似於

各禪錄暨師來函所示相符，然究是合否，請師就文下一斷語。

問三：果如第二條用心，愚仍有疑問二焉：甲、止觀之法，無論繫緣、制心、體真等止，其制心一處，截斷妄想流注之法門，與參禪之用話頭，愚見以為并無二致。且參話頭僅抵止門，於觀門尚缺，是止觀較參話頭猶較完備也。乃禪宗則以己宗為別傳無上法門，果何所以而云然也。不特此也，並斥行止法者謂為如石壓草，果止門如石壓草，則參話頭能獨異此誚乎！乙、佛法無論台宗止觀之法，淨宗念佛之法，密宗念咒之法，禪宗參禪之法，及其他一切宗之禪定修持之法，據愚見可一例以觀，無非截斷妄流，制心一處，由定發慧，定慧等持之義盡之。果如此義不謬者，則愚見以為亦不必定參前人所指定之話頭，即隨便自己定一話頭亦無不可耳。如桌現在寫字，則參墨如何是墨的，或筆是從何而來的，均未為不可，何必定用古人公案中之話頭耶？不特此也，如人專心一意，注想一事意不紛流者，皆應與參話頭相等；是世上專心於一事一物者，皆合由無意悟道而悟道矣。是耶非耶？請為斷之。

問四：六祖之時，既無參話頭之法，六祖又不許人坐禪，不知依六祖教法究如何用心做功夫耶？如無法，不幾蹈坐在無事甲裏之弊哉！

問五：達摩祖師九年面壁，及心如牆壁之語，皆與止門不殊，別無奇特，何以謂之別有心傳？

問六：六祖壇經般若品中有曰：「欲入聖位，然須傳授從上以來默傳，分付不得匿其正法。若不同見同行在別法中，不得傳付，損彼前人」。味其言，是確有法門可傳矣，佛法果有祕密法傳耶？

問七：唯心訣列舉一百二十種邪宗不是，但如何為是，不見下解。末文但曰「唯在觀心」，此一語何能別得一百二十種之非耶？

問八：終日俗事，自是雜念，與無念之旨自極相背。若謂操俗務於功夫不妨礙，則截斷妄想流注及無念等法，可謂廢言。若謂一日只須作少時功夫，其他時仍可作事者，則一日作事時多，即雜念時多，僅僅少時無念，如何敵得生死？若謂做功夫時固無妄念，作事之時亦非妄念者，夫作事明明念念

遷流，不得以動靜一如空言飾之，明甚，關於此點，幸有以教之！

問九：佛法住世，分正法、像法、末法三時代，法應一耳，何能分三？分三，則將有真偽矣。且像法猶可曰以像為教解釋之，至末法時果以何法為法耶？

答一：此種用心，亦可算得一種人我的析空觀，雖未是禪宗的參禪法，卻亦非台宗所謂外道異計，因外道異計是有所執取，而此中但是推觀也。

答二及附答三：禪宗參禪，是專心要求發明本來意，不在截斷妄想流注。但途路上所附著發現的截斷妄想流注的功效，亦自如來書所云；此僅是附著發現的旁效，故不同分止分觀的止。但依交光禪師於楞嚴正脈中指前三卷楞嚴為說妙奢摩他之例，則將參究話頭為妙止，亦無不可。參話頭原不必前人指定的話頭，但要須是直截根源的疑問，可以求一個天地同根、物我一本的根本解決者方是。若來書所援參究墨或筆之類，則適成尋枝摘葉的戲論矣。昔法蘭西人笛嘉爾，以對於一切皆疑為不實而進求真實不已，卒之悟一切皆可疑為不實而唯疑一切為不實之意不可疑為不實，因疑意為不實者還是意而非他故也。此亦略近於禪宗的起疑參悟者，但禪宗不許人在意識的想像上推觀上建立出組織出任何道理，解說境象狀況為如是者，要人親切分明得入現量性境，悟徹本真心地而已。又若法蘭西現在的柏格森，排斥各種概念，謂實在的唯直覺能得，因在直覺中不分能所而能所皆在覺中故，則較笛嘉兒更密符一層矣。近日北京大學印度哲學講師梁漱溟所作的唯識述義中，謂「大家不要把佛家坐禪，看成什麼外國養生家、中國道家、印度外道的古怪神祕把戲，佛家的禪定不過要求真現量罷了，更沒一點別的意思」。永明壽禪師曰：「夫禪宗者，真唯識量，但入信心，便登祖位」，則更大大的宣露矣。能但從『萬法唯心，心在何處』驀直追到底的追究落去最好；如欲先求理解，則於唯識諸書仔細研究一番亦好。

答四：六祖前，但隨人有何情識知解功習上的粘縛，與他解去了，還他一個本來明明淨淨的便好，由他隨分穿衣吃飯去，所謂「修證即不無，染污即不得」也。若坐在無事甲裏，則便是為無事甲染污，亦是為無事甲粘縛。

答五：莫錯認面壁及心如牆壁便為達磨！但達磨究竟有甚奇特，我亦到今疑著！

答六：壇經原文，第以悟佛法者不可不傳授人，傳授人須觀是器非器耳。蓋六和僧須見和同解、戒和同遵，恐彼知見不端，行履不正，妄附聖法以行邪偽，自誤誤人，為害非鮮，故須同見同行乃可。而同見同行，祇從自悟自證得來，佛祖不過為之印定而已。知見宗旨之辦，接機應用之方，古人喻以軍符，亦非定無傳授。

答七：情有偏著，取為實法，一百二十種所以皆為邪宗。但觀唯心，無邪不正。

答八：動念息念皆歸迷悶，若能提得起本參話頭，自然做著坐著的無不是他。

答九：正法、像法、末法，乃依世俗諦說佛教在世間的盛衰狀況而已，正法時多能從佛法修行證得聖果者，像法時鮮能證果，但尚多明理行道，持律儀而具形像者；末法則儀像亡濫，以佛學資談柄，比丘中修持者亦鮮矣！

卷184

答楊陛雲問

問：弟子前曾學習調息靜坐，坐至靜極之時，雜念漸少，忽然如浮於虛空，不知有身，不知有處，但渾渾然似知非知，似睡非睡，有時亦如睡眠，迨至醒來，頗覺頭目清明，精神爽朗，四肢安適。弟子常以此境告人，或謂此係邪定，恐入歧途，故弟子近來不敢再試。茲弟子參研佛學，見禪宗法門，亦須入定，然後大澈大悟而得成佛。蓋佛之法門，乃至尊無上，是故弟子竊有志於是。特竭誠叩求吾師：前之定境為邪為正？若何修習可改弟子之邪定而入正定？不墮魔外，直至佛地！又如何可以一生取辦？若必須數世，則菩薩尚有隔陰之迷，誠恐來世一有福報，便爾忘卻，豈不可惜！敢問修何功德，能令世世不迷？並懇求指示：先看何種經論？俾便研閱。

答：詳考來訊所言靜中境況，雖非邪定，亦尚非佛法之正定！蓋是欲界——即吾人及六欲天界，凡夫修習禪定，尚未能得到梵界，亦曰色界——之禪定。論界、則禪定須欲界以上之梵界及空界，乃能有之。在欲界之過程上所發生之各心境，於此不怖不悔，不憂不喜，不昏不散，不浮不沈，不退不失，能善安住，一二三年或有能得證梵界禪定者；然此正所謂執身修入之凡夫定也。於佛法論，此亦歧途。況無佛法真慧，在欲界未到於禪定之過程上，便往往流入鬼神仙魔等邪徑者乎？來述靜中心境，亦可安正徐進，但急須研佛理，務令正解正念同得現前，以求定慧相應。所謂慧者，即內身心、外世界，徹底全空，圓明寂照之真空慧也。一生取辦，全在乎此。可請童蒙止觀、禪波羅密、摩訶止觀、首楞嚴經，細參究之！

卷185

答妙慧女士問(九則)

問一：修行出家與在家有何分別？出家勝於在家否？女弟子前年依姑蘇淨空尼皈依三寶，淨師屢勸予出家，謂汝既有志修行，以出家為最方便。惟女弟子俗緣羈束，終難擺脫，故尚未現尼相。

問二：有何方法可擺脫一切俗緣？

問三：年青出家勝於年老出家，是否？女弟子今年二十三歲，淨師謂予出家當乘年青，予十七剃度，汝今不披剃，更待何時？

問四：出家何以必先落髮易服？出家修行，不過求其比在家靜心能定，何必將頭髮剃光，易服改裝？

問五：衣袈裟有何意義？

問六：出家何以必受戒？持戒固是，何必在頭上燒疤？

問七：尼姑與僧同侶，稱呼相同應改否？

問八：普度眾生，原不過度眾生信佛，並非度眾生出家。但苟度一人出家，較度一人信佛孰佳？

問九：今尼菴多而尼僧寥寥，大可合併，當用何種方法?

答一：此亦須看對於修行兩個字作何解法。專修持戒、習禪、或與持戒、習禪相策應等行，則自是以出家為較勝；若讀誦、禮拜等皆然。至修布施、慈濟等行，亦許在家為便。大士十度齊修，萬行平施，蓋無何優劣可言。但佛時先例，不出家具足苾芻尼戒，祇有獲證預流果，一來果，絕無能得阿羅漢果者。若以了生死、出輪迴為志，修學戒定慧三無漏行，以求現生得證四沙門果，則姑蘇淨空苾芻尼之言信矣！因出家者，已將從生以來由家族所賦予之人格完全拋卻。若女媳妻母等，另依佛法取得一種新人格；此種新人格，即是專修學三無漏行以了生死出輪迴之苾芻尼也。第能成就此苾芻尼行，亦須有苾芻尼之僧眾方可。而在今日之苾芻尼僧眾實難得師友，則戒難淨，定難生故；定難生故慧難發也。然則雖出家，亦祇能仗阿彌陀佛願力，持名求往生極樂，以為超出生死輪迴之捷徑耳。持名求往生極樂，則唯在自心信得篤實、願得懇切、念得貫徹而已。在家出家，無大關係。若無何挂礙牽累，遇有緣善知識，逕投出家，亦可較能護持信心不退。

答二：在佛法亦大有峭然斬絕不近人情之處，如一口氣不來時如何擺脫，即今也便可如何擺脫。人命在於呼吸，入息不保出息，即今便算死去，有何不可擺脫！然佛法隨順世間施設，也不過違俗情人事，則先存一擺脫之志，於家人持但了舊緣，不造新業宗旨，定心耐性做去，必亦有了畢一日，看自己願望與毅力何如耳！若由大智慧大解脫人觀之，則那來俗緣，無非真覺，尚何擺脫不擺脫哉！

答三：從較能不犯戒言之，亦有謂宜待年老出家者。然出家不是苟安偷活以度餘生之無恥勾當，乃奮大勇猛發大精進以超三界越四流而趣證無生者，自須年青乃可。蓋衰老雖可能不犯戒，但於持戒、修禪等等，亦無精力能行也。

答四：此從消極言之，毀卻換卻庸俗所貪著之形容飾好，以絕愛欲。若從積極言之，依佛儀制，仿同佛之形儀，使自己觀之生策勵心，使同侶觀之生和順心，使世人觀之生淨敬心。且亦身心夾護，俾不容易成就犯戒緣也。

其餘若潔淨、簡便等義，亦附之。

答五：梵語袈裟，此云壞色，即破壞色質之衣服。依佛儀制，與前落髮易服同義。

答六：燒疤，是受戒時獻身供佛滅障消罪之意，與受戒、持戒原來非一事。今合為一事，亦可作為提醒自己罪已滅、戒已受、僧已成，不應更沾俗染之心念之用。然據吾一人之意，則燒疤與否，當隨人各自發願，不須定燒。

答七：若正其名，比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼，四種同名為僧。今世俗則以比丘為僧，呼為和尚；比丘尼為尼，呼為尼姑。而和尚是親教師義，即師之謂。在比丘，比丘尼，其徒對師但應稱師，或稱本師，或稱和尚。在師無別，故無別稱，對於比丘等中大善知識，則呼大師、法師、禪師等等。平常年耆出家早者，或稱長老，或稱上座。相等、或呼同參、或呼仁者。徒輩、則呼名字。而「大德」一名，上下通可以相稱。然則於父、母、兄、弟、姐、妹等，皆可廢除不稱。若從依此本師之力，得生一比丘或比丘尼之新人格以言，所謂從佛口生，從法化生，則皆稱以父亦可。此其為父，本不在其人之為男為女也。

答八：信佛與出家，有廣狹淺深之殊：信佛者廣而淺，出家者狹而深。勸一人信佛即算成效，剃一人出家雖亦成效，但其成效須更看出家後之行果如何以為定。至普度眾生之義，非僅度之信佛，亦非僅度之出家，乃度之了脫生死，超出輪回，及度之成佛也。

答九：尼菴自以能合成尼眾叢林為宜；然沿習已深，未能易行，然方法固不難也。

卷186

答淨悟清信女問(十則)

答一：前復志禪君書所云者，以出家非修學佛法之究竟，乃修學佛法之一，殊勝方便。若能不假此一方便，便能見到行到，則一面既即俗而真，無

世俗之可捨；一面又因處俗，尤能廣攝群流，若維摩詰、龐蘊之所行，故曰最好。

答二：怎樣可使父母或其他長者許子女卑幼出家，可尋之佛與佛世諸弟子出家因緣，及古來諸高僧高尼之出家事故，必能有所取法。

答三：私遁剃度，可再歸省。

答四：可於上海有正書局購周安士所著慾海回狂一書心會身踐之，亦即可以之感化愛慾者使解脫愛慾。

答五：不得父母許可，與棄夫及棄子女等出家，在律文本所不許；然觀之古之抱剛果之志，有堅深之誓者，亦不以是而為障礙，則在自決耳。

答六：自見出家真實之好，以之勸夫勸妻或勸他人，固無不可。然亦不可輕易教人出家，或反致於法於人兩皆有損無益。

答七：「善法安放」，衣食亦自在其中，而能亦用佛法開化，使亦能安心於是而各修其行為最善。

答八：吾甚昧尼界情形，茅菴亦偶聞人說，實未細悉。

答九：一面端身正意，祇一味將經熟誦；一面可閱易解之經，漸求了解。請靜安寺路三十九號佛學叢書研覽之甚善！

答十：海潮音總望有人來幫助之，吾之願亦猶君之願，願其相續無盡。責吾一人，恐終難續。傳記、調查、小說三項甚好，有材料儘可登載也。

卷187

答朱中翰問(三次十則)

一

答一：力食、乞食，原可並存。一、新僧化但指在山林之一種僧化，非概括各地僧化之全故。二、所謂以「竿木隨身，遇緣即宗」之化，則凡有利益，無不興崇，亦何有障礙於乞食之化哉？

答二：此中廢像，亦因此說住山比丘，務專修求實證之一種特殊僧化，故如是云耳。若夫攝俗利眾，亦不妨陳像。要之、亦概括在「竿木隨身，遇緣即宗」之化中。律寺當須設像，但所設之像，應依照經典，或如整理僧伽制度論所說著為一定之制，不得隨情混列天魔鬼神之像耳。

（見海刊一卷七期）

二

問一：佛以斷愛絕慾為止惡修善之根本，雖然、世間恩愛慾望，果非善乎？無恩愛則社會不能成立，無慾望則進化終莫得而現實。使佛化大興，則世間一切法皆將變動，而天下擾擾恐不能得一日而安！況愛慾生於無明，然無明非他，即真如是，若曰斷愛絕慾，不將舉此真如而斷之乎？

問二：佛視女子似太輕蔑，謂為不能成轉輪聖王、大梵天王、帝釋、魔王、佛身，此種論調，可證明佛教的女性觀，甚為抑制的。若以此為倫理學原理，推而致之，必致偏重於男性的一方面。夫既同為世界上之人類，果可助男而抑女耶？然則佛之倫理將為局部底也。

問三：佛法中國王之恩似亦於今世不合，且相背焉。

答一：斷愛為小乘法，亦為出世三乘法。然此所云「愛」，是依我執而起之貪愛、痴愛，若無貪無痴之慈悲，則又是所成而非所斷。佛所成之智德、福德、恩德，恩德即慈悲也，特不名為愛耳。至欲、有時專舉與貪同起之欲謂之欲，故說絕欲；而專就欲以為言，欲即願望，三十七道品中有欲如意足，十波羅密中有願波羅密，佛果位中亦不去五別境心所之欲心所，非絕欲也。至謂「無明非他，即真如是」，此言不然。無明即痴，乃真如之迷而非真如，悟真如即是斷無明，故斷無明不唯不是斷真如，且正須斷無明以顯真如耳。

答二：佛法說俗諦，不外乎因緣業果報應之理。從業果論，現前之果相中，既已分明有男女之區別，則其德用勢不能等，又安能不如男女之實以為說，而抑男揚女為平等之空談乎？然果由業致，業由自造，但謂女身不能作轉輪聖王等等，而未嘗謂女身不能轉生為男身，女身男身不過一時業報相之區別。佛法當依同一真如、同具佛性而觀平等，若業果相則自萬有不同等也。

若夫真俗圓融，即相無相，有如維摩詰經之天女說，則尚何男女平等不平等之可執乎？來問所引之經，大致依出世小乘法為說者，小乘法專在出世，出世在斷貪愛，斷愛首在絕婬，觀女身而深厭賤之，男觀之可，女觀之可，皆所以絕婬斷愛也。故此本非維持人世之倫理學，而倫理學則當依人乘、大乘之說為柢耳。男女同為人類，即不能有高下，何不同為生類而人與草木平等乎？何不同為物類而人與土石平等乎？從不平等之業果執平等，而不明其真平等之所在，復昧佛說此之所因，洵乎其難通也！

答三：國王之恩，與今世不合，則廢不說之，亦與佛法何礙。佛之應機而說既多，人人、處處、時時、互互相望而不合者何限！眾藥不為一病而設，亦取其適用者可耳。況乎國者國家，王者主權，國土主權所在，即為國王，不問其為在君主、或在民全體、或在國自身也！復次、國者國土，國土猶云世界，雖至世界大同，世界主權在乎人群，無復國家存在，而人之取所需於世界人群者，猶不能不盡所能以為之報，則「報國王恩」之四字，仍無疵焉。

（見海刊一卷八期）

三

問一：往日桂伯華先生以確信因果輪迴之說與否，判是真佛法與偽佛法，其言曰：「佛法者，因果也，而因果必以輪迴為根本，故不達輪迴則因果不通，因果不通而侈口言佛者，皆謬妄也」。然予以為因果之說與輪迴之說，皆為印度所素有，非自釋迦始。若以此判是否為真佛教，不將以印度數論派等宗為佛教，金十七論、四吠陀等論典為佛典耶？或曰：印度諸派雖亦言因果輪迴，而與佛說究竟不同，則請問其相異之處何在？如何始為佛底因果輪迴說？

答一：輪迴之與因果，義界廣狹，殊大不同。蓋輪迴僅指三界、五趣之有情眾生生死死生，在生死中升沉往復未得止息者以言；而因果之義，則不但通於輪迴內之三界有情，兼復通於木石水土等一切無情之物，一塵之細，一滴之微，亦因緣所生之果也。且又不寧世間有情、無情諸物然也，即出世

三乘所得解脫，亦修解脫因所獲解脫果也；即無上法王所成大覺，亦依大覺因所獲大覺果也。此談輪迴因果之時，不可不先分別觀之者。因果之中，有一樁「三界有情生死輪迴的因果」，是之謂輪迴因果，而此輪迴因果乃是一樁事實，對此事實所得不同之見解，則便為古近東西諸家之學說與各派之宗教。於此輪迴因果「認為有不有」，為第一分類；於同認為有中，又將「見得確不確」為第二分類。印度之順世外道，近代之唯物論者，皆認為有生之物，死即散為物質（斷見），絕無性靈轉生之事；又若耶穌教以靈魂專歸上帝（常見）等，此皆不認有「六道眾生輪迴因果」者也。然人死已，其性靈轉生為鬼、為畜、為人之事實，乃多有昭昭在人耳目間者，此既為一樁現實之事，又豈「唯物之空言」所能取銷為無！莊周、柏拉圖、數論、佛教等乃皆認之為有，第其認識之方法與認之為有之性質，各不同也。在佛以定慧神通之力，了了照見三界有情死此生彼輪迴因果之實況，如吾人自視其掌。且觀人世等如幻如夢，故雖有三界眾生輪迴因果，但幻有而非有實，其實性則本來都無此種種差別生滅之虛偽相也。此其根本上與別家之認有「輪迴因果」者，已不同矣。因別家但依憑偶然發見之一二事實，懸為推測，不能明其虛實，通其原委，而即據之設為種種原因結果之說，紕謬顛倒，轉益滋人迷誤，則印度數論派等是也（持牛狗戒等，亦數論派人）。用較佛說之「洞明業識流轉三界五趣之因緣果報」，足以發人之深省，導之止惡行善，反妄歸真者，夐然異矣！桂伯華之言，雖可矯侈談空理不修實行者之枉，亦未為平遍圓滿之論。然固如朱君所難，因釋迦與印度之數論等同說輪迴因果故，便應以數論為真佛教，殆等以「人與牛同耕於田故」為前提，而斷定為「人應是牛」之結論。朱君思之，其亦相與撫掌呵呵！

問二：印度數論派自著金十七論者即定多我之說（我指神我）；而佛說實大乘，若華嚴第一時教，法華第五時教，亦承認立神我，不過佛教有無我之法印，不以神我為各個性，而以為普遍性而已。但普遍性底神我，與金十七論派的多神我說有何別？若無別，則佛教中底實大乘教，不如竟稱為數論派為妥。若是、則可知實大乘殆非佛底主持說，乃隨順婆羅門說法耳，即外道。若有別，其別之處安在？

答二：數論所云之「神我」，不過錯認五陰中之「識陰」，為一人一人別有個能知能見者之個自實體，此各人各有能知見者之個自實體即謂之神我。此神我之性量如何，則數論中有種種派別之說明不同，要皆以「虛妄分別」取其「虛妄分別所生之幻影」，顛倒執為「能知能見之我體」而已。大乘佛果上所云之「我」，即平等——真如——之體，自在——解脫——之用而已，非分別取執中之物也。來難所引「實大乘若華嚴第一時教，法華第五時教，亦承認立神我」等言，此皆於佛法顛倒分別，模糊錯亂之談。近來日本人所作講佛學之書內，最多此類似是而非之說，無知者閱之乃益迷悶無由得解。然朱君但以涅槃等經嘗說「真我」之故，即謂「實大乘教不如竟稱數論派為妥」，然則朱中翰嘗到茅廁內大便，糞蒼蠅亦嘗到茅廁內吃糞，以同到茅廁內故，朱中翰亦不如竟稱糞蒼蠅為妥歟！其可笑，不較前者為尤甚乎？

問三：如前所說實大乘，恐非釋迦主持說，然則釋迦之說為勝乎？抑實大乘與外道為勝乎？又釋迦的教義，果出於阿羅邏迦、迦蘭二仙人乎？因此二仙人曾為釋迦師故。

答三：明第二條則第三條不成疑問，可不待說矣。

問四：馬鳴菩薩創底真如生滅二門說，如來藏緣起說——如來藏緣起說原非馬鳴所創，特馬鳴所說至為詳盡，即謂馬鳴所創亦非過言——，為因襲傳承釋迦說耶？抑為革命改造說耶？釋迦所說法與馬鳴所創法，何者較勝？馬鳴雖是應佛懸記而生，其所說法或亦依於楞伽、密嚴等經，起信、寶性等論，然果超過佛說，吾輩不妨宗馬鳴而排釋尊也！

答四：凡學說有因散亂而遂成隱沒，一經採集開顯，編輯條理，始耀然呈露於人之耳目間者，蓋往往有也。馬鳴宗釋迦所說百部大乘經以造起信論，洵大有採集編輯條理開顯之功者也。何來乎「因襲繼承，革命改造」，及「超過佛說」等等邪妄分別哉！至云「吾輩不妨宗馬鳴而排釋迦」，其吐語尤為不倫！既宗馬鳴，則根本上便宗釋尊矣，馬鳴宗釋尊故。既排釋尊，則根本上便排馬鳴矣，馬鳴宗釋尊故。朱君抑何不邏輯之甚！

問五：佛教人天乘教理，與佛教倫理，有提倡之必要乎？若謂不必提倡，則將以何者對下愚說法？若謂應提倡，則其中迷信滋多，與實大乘圓教了義的佛說衝突繁出，且佛教或不必依此而始得久住！吾等居今正宜發揮妙理，此種方便隨順說，正宜消除，有何提倡之必要乎——前見悲華君文中有欲提倡佛教倫理、人生哲學之語，故云——？

答五：佛教人天乘教理與佛教倫理有否提倡之必要，即請用朱君之語答之。若不提倡，則將何以對下愚說法！故佛教人天乘教理與佛教倫理，有提倡之必要。「若提倡則其中迷信滋多，與實大乘圓教了義的佛說衝突繁出，今正宜發揮妙理，此種方便隨順說，正宜消除，有何提倡之必要」！即此兩說，一任朱君取捨，無乎不可。然尚應正告朱君者：人天乘教理非徒對下愚說也，絕對的沒有迷信，且能破除世人種種迷信，而與了義大乘一貫者也。朱君當深其心以思之，勿粗躁浮妄也！朱君所問，本無解答之價值。然以邇來躁妄之徒，生吞活剝的獵取二三名句以佛學自矜者多，實則雖此種粗淺之疑見、邪說亦未能辨之也，故不惜筆墨而答之如左。

卷188

答湯雪筠問(二項二十則)

甲、問對覺社及海潮音所欲參末議者

一：覺社宜多設支處，要多集同志，如北京、上海、廣州、星洲等處，尤為最要地點。

二：宜在北京、廣州、上海、星洲四處，開辦日報、旬報。蓋近世無論何國及鼓吹何種主義，皆須賴報紙之力以轉移人心，然後易於籌款撥地。

三：海潮音宜增多影片，宜多古佛、名剎、名山及印度古蹟等畫像，以喚起閱者興味。并宜闢同道住址一欄，以便大眾函商。

四：宜多闢名山遊記一欄，及近代名僧、居士事略。

五：宜以淺近之白描派文字著述，千萬不可用白話文。因中國言語不能統一，惟文字能統一，若用白話文，反難明白。且白話文若除卻哩呢的底這那等字，即是白描派文，尤覺了利直捷也。

六：杭州交通不如上海、香港、廣州之便，宜速設支處。

七：宜有具體由淺入深之著作，使世人不致誤趨歧途。

八：辦日報只須籌開辦費，若在廣州開辦，瑛可決入能敷出，且多得捐款舉辦其他報業。

九：宜提倡組織旅行印度、西藏、日本佛教旅行團。

十：宜提倡組織旅行演講佛學團。

乙、問所未理解者

一：禪宗應從何入手？宜購閱何種書籍經卷？

二：六祖壇經，謂「以無念為體」。又云：「無者無何事？念者念何物？無者無二相，無塵勞之心；念者念真如本性，真如是念之體，念是真如之用」云云。是六祖教人以無念為體，非如止門之百物不思，換言之即教人念本性也。且照壇經無念二字，非連綴而讀，似屬無字一解，念字一解也。然本性無形相，如何念法？若謂去諸妄念即是本性，但去諸妄念一切皆空，則經又云：「不著空，不著不空」。若准此言之，則念亦應不著念，不著不念矣。究竟如何為合？

三：壇經云：「心不住法，道即流通」。金剛經云：「應無所住而生其心」。然則參禪者應一切不著，以心聽心之所之，以自性聽自性之發慧乎？

四：參禪何以要起疑情？究疑何物？何以一切忌著而疑情獨不忌著？

五：楞嚴、華嚴及印光禪師，皆言佛土黃金為地，七寶為池，凡所用度皆是化現，無不如意，是以淨土為實有也。何以經又言「隨其心淨，即佛土淨」？六祖壇經云：「東方人有罪，念佛求生西方，西方有罪，念佛求生何國」？又曰：「迷人念佛，求往生彼土，悟人自淨其心」，是以淨土為無也。究竟淨土是有是無？抑屬寓言！

六：密宗所謂二乘地者，聲聞地、辟支地也。有云：「若墮二乘地，是名菩薩死；若墮地獄地，畢竟得至佛」，若墮二乘地畢竟遮佛道，其理云何？

七：坐禪要攝六根，惟耳最難攝，敢問坐幾許年月方能有效？

八：坐禪之經過若何？乞法師說法師初時坐禪，由入手之日以至今日，其經過所見之境地如何？

九：坐禪何以著魔？魔何形相？魔是否係佛譬喻諸妄之詞？抑是實有魔鬼？乞為詳示，并示不著魔之法。

十：古德云：「禪宗無淨土，十人九錯路；淨土無禪宗，萬修萬人去；有禪有淨土，猶如帶角虎」。味其詞，是淨土、禪宗須合冶一爐始得，乞示其故！

甲、答對於覺社及海潮音各節

第一節尊議，原覺社之初願。但真正發自覺覺他人心，有己利利人能力之同志，卒難多得，故尚無一處能成立，非有所靳之使然也。

第二節與第一節同，要之此皆非所不欲，特未能耳。如何使能為此，尚請賜教！

第三節亦因辦事無人，及辦事無財，故難期完美。

第四節、則儘可依議，或收入雜記欄中。

第五節、無可不可。因海潮音對於文體，原無何主張，但隨順時機之所宜耳。

第六節、尊議誠然。但覺社原設於上海，嗣因無有真正同志辦事，故姑移設於杭州而已。

第七節、編輯此項佛書，亦嘗計及，但終須有經費及有多人幫同作事方可。實告之，現在覺社作種種事，僅有一二人而已，其餘但自修耳。

第八節、閣下如能本乎覺社之名義與宗旨，在廣州開辦日報，固覺社同人所極其馨香頂祝者也！

第九、第十節，以言提倡，則覺社所出之書報上，無不可盡力提倡之者。但要期其實現。必別有何種巧妙方法乃可，否則亦空言以提倡而已。蓋吾十餘年來，凡關於宏揚佛法、振興佛教之舉，千端萬緒，應提倡者無不盡力提倡；馴至今日，乃百千萬億分中尚無有一絲一毫之成效可觀也。濁劫眾生緣淺障深，惡重如山，善輕如毛，於佛之無上甚深微妙清淨之法，絕無所能心契。縱得一二嚮風餐化者，亦但有急求自度之懷。欲求符覺社之名義者，未之逢也。噫！此佛所由往往言菩薩道之難行歟！

乙、答對於所問教義各節

一：禪宗入手，端在「發明本心」。心在何處？心是何物？於此二問題參究穿透，方有商量門路。參究時不拘行住坐臥均可，用不著閱看經書。要參看者，則楞嚴經、金剛經、楞伽經、圓覺經等經，六祖壇經、黃蘗語錄、宗鏡錄、指月錄、宗範等書，須一一反向自心研究之。

二：但將大乘起信論「心真如門」一章，及「真如三昧」一章，熟讀深思，義無不了。

三：但先「參究發明本心」，此義自了；否則終依稀彷彿，千言萬語，亦不能為解說清楚也。

四：有疑故不得不研究，有疑故必須要求一個真明白；著即不疑，疑即不著，疑即參究，疑即要求個明白，有奮進之力，無住著之事。

五：有淨佛土，是言其結果；自淨其心，是言其修因。譬如吾人以無始心未清淨，造諸染業，生於此五濁忍土為人。人身、世界，推厥本因，皆是心業造成。但業成果生，業果未謝，則固實有此人身、世界，然則豈以隨其心淨即佛土淨而淨土為無哉！正以身淨之故而淨土是有耳。念佛求往生，是佛為未能悟心之眾生所開之一異妙方便門，無論迷悟皆可修證。六祖則專為悟心之士，說切實得生淨土之所修因行而已，法無不相通會。我們以前造了惡業，現在既實有這個惡濁之人身世界；諸佛諸祖心業清淨，亦便有淨佛國土。我們現在能依照諸佛所言而行，即便與諸佛祖清淨心行一致，豈不決定往生淨土！其義昭昭若是，何有是有是無抑屬寓言之疑惑哉！

六：菩薩以能成就無上佛果盡未來際普度眾生為義。二乘地是已得到解脫眾苦之地位者，自己沒有苦惱，便不知眾生之苦，不易有所感動而發心度人，轉不若地獄中眾生以苦極之故，推己及人而能發普度眾生之心，故其說如此。然亦抑揚之談，未為了義。如實言之，應曰墮二乘地者，其菩薩心較墮地獄者尤難發耳，蓋二乘亦非畢竟不能發菩提心也。

七：可修楞嚴經「旋聞」法門，快則百日，遲則十年。

八：可將憨山夢游集年譜詳細閱之。

九：可將楞嚴經詳細研究之。

十：先由禪宗悟心，後依淨土修行。禪宗是頓悟法門，淨土是頓修法門。非禪宗、恐一生不能頓悟徹底，非淨土、恐一生不能頓修到家。不到家則不免蹉跎，故合之為妙。

卷189

答朱芾煌問(七則)

問一：煩惱因緣有身——五陰，身因緣有煩惱；為是先有身後有煩惱，為是先有煩惱後有身？若先有身，身則無因！若先有煩惱，未有身時，煩惱寄於何處？若煩惱與身一時俱有，則互不相因，即破因果法，亦失十二因緣。若煩惱與身俱畢竟無生，於第一義則通，於世諦則失，若失世諦，還破第一義諦。

問二：梵網載：供養法師應自賣身及男女身。既是出家菩薩，云何有男女可賣？若賣弟子，云何不失慈悲？又與戒賣男女色之條，云何不相矛盾？

問三：藥王菩薩焚身供佛，自是得一切色身三昧以後之事，非謂初心。梵網謂若不燒身臂指供養諸佛，非出家菩薩；此已攝初心，然猶僅限於出家菩薩。今傳戒制度，則不論在家出家，一切需燒。又知其難行也，燒則從輕，不知何所依據？淨名謂但發阿耨多羅三藐三菩提心，即是出家；今云何乃以燒身臂指為出家？若出家即已燒身，以何精究一切佛法？若可輕燒，何如

勿燒?

問四：佛告優波離：聲聞戒與菩薩戒，因緣異、心異、莊嚴異、方便異，是故聲聞戒淨非菩薩戒淨，菩薩戒淨，非聲聞戒淨。聲聞以求有為破戒，以一念不求於有為淨戒；菩薩以不求有為破戒，以無量劫中常處有中心不生悔為淨戒；以此經意推之，似無一人同時兼受二戒之理！今之律師，大抵次第即授二戒，此與佛意有無違礙？云何行持?

問五：涅槃經佛言：我滅度後，以佛法付諸國王大臣百官及四眾弟子，若末法中有犯戒者，聽其苦治，若能苦治，多諸功德！是破戒輩，不名比丘，名禿居士。而梵網第六戒則又禁說四眾罪過，夫說猶不可，當云何治？今北方寺院多違半月說戒之制，是以犯戒者多，而佛法因以不振！我輩既有護法之責，又懼破戒之罪，若有確見比丘非法行為之時，究應干涉與否？彼既向不誦戒，則無從於說戒時白其罪過；若置不問，則佛法將益墜落，亦增眾生疑謗三寶之罪，其將何以處之?

問六：小兒腹病，醫謂有蟲，若不以藥下蟲，則是疾視其子之死而不救，若救子病，勢必殺蟲，二者何以兼顧？又春夏間，溝坑臭穢，易生疾疫，不以防毒藥水洒治，則滋傳染，藥之亦必殺蟲！園丁治樹，農人耘苗，亦有不能兩全之慮，如何處理乃得其宜？又推不肉食之義，則應綢衣革履不可穿，肥皂、洋燭不可用，一切發酵之物不可食，乃至茶不可飲——聞香片等茶曾由豬油熏治——，油漆之屋不可居——顏料中多和豬血——，即素餐之約亦不可應——以素菜中多調味之素，此物是葷——。總而言之：即處處荊棘難行，出家人遠離塵俗，或可屏除，在家人未免應酬，何以善處?

問七：迦葉、阿難是佛傳法弟子，涅槃經是佛最後說法，理宜付與傳法之人。乃說此經時，佛偏禁此二眾與聽！若謂小乘不堪受持大法，則涅槃與法華何異？況諸阿羅漢與聞涅槃者固甚多耶？阿難謂為魔著，然佛既能破阿難梵咒之迷，寧不能救魔著之困？況說經將畢，佛終救之，何不早拔將來共聞正法？迦葉並無魔著，佛入涅槃，恆沙界外菩薩尚來供養，如何迦葉近在耆闍崛山而不知曉！直至滅後七日乃始知之耶?

答一：依勝義諦言，真性如如，本不生滅，且無身與煩惱，況可言孰先後！依世俗諦言，煩惱與身互為先後，身與煩惱俱時并有。論唯識之變，種生現，現生現，現生種，皆俱時因果；但種生種為先後因果耳。故一時俱有，並不破因果法。蓋因於彼而果於此，以彼有故此有，即因果之義也。然有有煩惱而無身者，無色界天——或兼二乘無餘涅槃——是也。有有身而無煩惱者，如來他受用身、應化身——或兼自受身、法性身——是也。有有身有煩惱者，欲界、色界五趣凡夫——或兼二乘及菩薩——是也。有無身無煩惱者，三乘無餘涅槃是也。依從真起妄言，摩訶衍論謂依如來藏故有生滅心轉，不覺則動，動則有苦；不覺而動，即無明煩惱，動而有苦，即業繫受身，此可言先煩惱而後身。依息妄歸真言，由身有故觀煩惱有，由身空故觀煩惱空，此可言先身而後煩惱。更設喻以明之：真心譬水，無明煩惱譬風——風即水之輕動——，業繫受身，譬水波濤。專就水言，無風無波，以風波皆水故，以風波皆非水之真相故。專就風、波以言，前波之動遺為現動之波，現動之波傳為將波之動，展轉帶起，如環無端，動與波同時，未嘗不為因果也；波與動先後，亦未嘗不為因果也。推之先先而無始也，引之後後而無終也。若問波濤從水緣何而起？則曰風耳！風耳！欲觀風於水如何止息，則波濤相空，而水唯澄淨平明是也。二諦及二諦不二之義皆在。

答二：梵網雖為出家菩薩戒相，然亦兼攝在家菩薩，故賣身及男女，自是指有身及男女之菩薩言。若在無男女者，則斷無令彼去尋出個男女來賣之理。其不失慈悲之義，可觀華嚴、寶積等諸經中所記菩薩以妻子等布施之行事。至賣男女色，乃導眾生以婬；此乃表示輕所愛身及男女，而尊重恭敬供養於法，以此自行，亦即以此導人，與彼事義不相類例。

答三：法華、楞嚴、梵網，皆勸人燒身臂指供佛，所以破人之貪愛也。晚世導在家出家諸修學菩薩行者，皆略以輕燒，亦令稍作破身見、斷我愛之因緣耳。淨名以理奪事之說，別對機言，非常訓也。云「若出家即已燒身，以何精究一切佛法」？則身即不燒，會歸壞滅，豈色身壞滅，便無有能修證佛法乎？以何精究佛法的何字，好一話頭，大須參究！況燒身亦即精進修習佛法之一行乎？況藥王以得觀一切色身三昧而燒身，實亦由燒身而得現一切

色身三昧乎？云「若可輕燒，何如勿燒」，此言不然！譬大菩薩行施，內外一切施，而初學菩薩可隨分施，豈以不能一切施便不當施乎？又如持戒，豈以不能頓一切戒，便當不稍漸戒乎？然近來有般僧俗，但知以燒香疤為受戒，反昧受戒之正義，又奚足取哉！

答四：佛告優波離之言，含有斥小歎大，激勵小乘人發大乘心之密意。實則菩薩三聚戒，攝律儀戒與聲聞共，攝善法、饒益有情不共，故出家菩薩當兼具聲聞律儀，以聲聞詳於律儀而缺善法、饒益，菩薩詳於善法、饒益而略於律儀也。

答五：此問題且提出於海潮音，徵求全國緇素討論後，再為判斷。

答六：有身生則不能殺非身生以全身生，有親生則不能不殺非親生以全親生，有族生則不能不殺非族生以全族生，有人生則不能不殺非人生以全人生，有有情生則不能不殺非有情生以全情生。故生以殺成，殺由生有。民胞物與之大慈悲心，既不能自已，而民物又不能不相殘相殺以自全其生。大悲與生，不能並存，又不能滅一而存一，則捨大慈悲心與一切有情，同歸之無生法性，尚何他道哉！然雖發此大菩提悲願，而於未能與一切有情同證無生之間，雖不免殘殺全生之事，然以同體之心，不勝其愴惻悲痛之故，當力求其減免，以並育不害為常經。在己身、則寧失命而不害生；對他生、則以親親、仁民、愛物之差降為變例。去其迫不得已之害親、害民者而止，此為俗諦之中道也。哀哉菩薩！當以度一切眾生無生為歸，當以對於親民非不得已不害生為濟。

答七：迦葉習杜多行，樂獨善寂，往往不在眾會。又靈山會上，拈花微笑，涅槃妙心付囑已竟故。但阿難後仍在會，列名時或被魔嬈，或聞佛將寂，悲泣失情，未及到耳。

卷190

答李直問

問：依起信論眾生在生滅之中，雖依真如自體相熏習，亦能發心修行，但以有無量無邊無明，起一切煩惱種種差別，若不遇諸佛菩薩以為之緣，而能證入涅槃，則無是處。讀此竊有疑義：即諸佛親證真如，從斷無明而證乎？抑本未嘗起於無明乎？依後義，則佛本與眾生絕對不同，三阿僧祇劫之修行於佛為多事。依前義，則佛與眾生絕對無異，不遇諸佛不能證入，於第一佛作何說？況經亦云眾生即佛，無明即真如，一切經論但對世間人見思執著而為言說，若分別不有，即經論亦捨。金剛經謂之如筏喻者，如是亦可謂筏依渡而有。經依分別而說，真如依無明而立，佛依眾生而證，得毋使人疑佛，亦從人心識中出，不過一種對病下藥之法門，亦相對的而非絕對的乎？法華諸佛一大事因緣，欲令眾生入佛之知見；心經度一切苦厄，以無所得故。佛之大用如是，即以度苦厄、入佛之知見而止，恐不對世間相本無出世間體也！

答：一、諸佛親證真如，即非諸佛親證真如；以親證真如即佛，佛即親證真如，於中無能證所證相故。二、親證真如，則無明即斷；亦以無明斷故，名親證真如。然無明雖有斷，而無明無始起之期也。故一切染法起於無明，而無明無起。三、依俗事言，十法界因差果別，佛與眾生未嘗不異也；不異則何須修佛行乃成佛果乎？依真而言，一法界大總相體，佛與眾生未嘗不同也；不同則眾生雖修行亦何能成佛乎？四、真如無明無始故，佛界眾生界亦無始，無第一佛者，亦無不第一佛者。無師智、自然智、成就慧身，不由他悟，故無不第一佛者。而展轉無不從佛聞法發心修行者，故無第一佛者。第一不第一，但依妄情立，佛身超數量，絕戲論分別。五、眾生即佛，眾生與佛同以真如為體故；無明即真如，以無明乃無體之虛病，其實體即真如故。六、言詮但彰假智所緣之假相，而不證諸法之實相，分別心空，則親證諸法實相，無明斷而真如顯，眾生情盡而佛陀智圓，亦即謂之入佛知見，亦即謂之度一切苦厄究竟涅槃，亦即謂之得無上正等正覺。閣下似但認名言義相為真如、為佛，而不知超絕名相之實證智境之正為佛、正為真如也。若但念名相，以為真如及佛，則不過對治眾生妄想分別之一種言說，即如閣下之所言者，亦無不當！

卷191

答石扶持問

答一：學佛有在家士女，原不限於出家，故不成問題。

答二：果然能夠皆轉成佛，則佛世界豈不較人世界更為進化於至善？何必定要有煩惱苦痛之人！

卷192

答覺非問(十三則)

答一：濟生會假扶乩行善事，同善社借孔附佛，欺罔人世，皆迷信仙鬼者，與佛教初不相干也。

答二：知進香求福，不知正法，大都習俗使然。亦由能讀書明理者少，故佛教之經論雖燦然大備，而知之者卒鮮矣！

答三：念佛持齋，固亦有益，但若能明理而看空名利色，則為益斯大。

答四：人人出家為必無之事，如實有其事，則已非復人間而為佛土矣。對人世全體言，非對個人言，故與個人修一世便能成佛不成佛無干。

答五：講經能深入淺出難，聽經能了解實行難，誠如所議。然亦無法將佛法說低，使皆能懂，以說低便同俗情，非復佛法；故唯有設法將人智程度增高漸夠得及耳。

答六：出家者每年亦不為少，然真實發心出家者少，故往往還俗或隨波逐流而去，徒污佛門，復虧僧德，故吾不勸人出家。

答七：但一經應酬經懺，即依此為生，兼且不免出外應酬，故難佳也。

答八：湖州白雀寺，係梁武帝時一比丘尼總持禪師之所開創。總持遇達磨，發明心地，復隱此山專誦法華經。至云妙莊嚴王女觀世音菩薩，均係附會之說。但大菩薩本無男女相，而應化則無定相；觀世音應化為女身，經中

及事跡上均有。

答九：欲得改轉，除非使進香者一齊皆明白道理如閣下方可，否則欲令改轉殊難也。

答一〇：借境觀心，藉像明佛，此為設教之意。今有雜塑神鬼多像者，實屬不對；但最少一尊釋迦佛像，必不可無也。

答十一：不剃髮或是尼，但不得是比丘尼耳。

答十二：同是人身，自天生之，此語不然。佛法不許言天生，但言業報。同在人中，先業善者報為男身，先業惡者報為女身，故有清濁；然造業由心，皆可自主，故復平等。

答十三：皈依多師，亦習俗使然，乃廣參善知識之意，孩童亦多有禮尼為師者。

卷193

答純保問(三則)

答一：前眼、耳、鼻、舌、身之五識，以第六意識為分別依；前眼、耳、鼻、舌、身、意之六識，以第七末那識為染淨依。而第六意識僅從五緣生者，以較眼識之九緣除去明、空、分別、根之四緣故。除去明、空可知，除去分別依者，因正是第六識之自身故；除去根者，因第六識以末那為根，根即染淨依故。

答二：散位獨頭意識者，即除去夢位之獨頭意識，及定位之獨頭意識所餘之獨頭意識皆是也。

答三：且先從覺書、海潮音諸講明唯識者類聚研究之，再進求成唯識論可也。

卷194

答潘圓音問(八則)

答一：提倡教學，不濟貧窮，是由智強悲弱，智悲未能平均耳。非但學佛者有之，社會中多有此類人。或亦因貧窮者多，善門難開，及濟貧適以長惰等觀念先橫梗在胸也。貴親娶四妾，或係學佛前已成之事實，非學佛後發生之行為。且少女偶然心欲為尼，實不應便贊同，當令在家中修行，能至善根堅固不為境緣搖奪時，方可聽令出家。蓋出家尼眾，類皆愚濫，甚或犯規敗常，不忍言狀。與其墮落於後，何似慎重於始，既免玷污佛門，亦可減少罪過。然事非一向，若與因勝、緣勝，出家可望道業有成者，則阻止其出家者，罪亦極重。

答二：出家若要為一個好出家人，是件極艱難極勞苦之事。在家稍有欣慕，豈能便談到此！女人癡愛情欲嬌縱等煩惱俱重，佛制初不許女人出家，後雖開亦深限制，但勸令在家信學修行，故出家者少。

答三：未能明出世法，發出世心，多求來生福報，此本普通人之心理，亦導普通人為善之法門耳。

答四：夫婦居室，是淫不是邪淫，在家五戒不戒之，故與出家人別。

答五：常念彌陀，自然有益；但也須將關於念佛各經書研閱，方能信解願行。

答六：中國受教育人少，婦女及平民大都迷信鬼神報應，故信佛者少。

答七：所論誠然。但當時答的人，或亦因女子姑息，無志者多，欲激發其憤悱自立之心，故不惜口業耳。

答八：非是佛經中不勸人止惡行善，只因易說難行，故講者多而行者少耳。

答九：此無不贊成幫助的。但你既發此議，便由你去辦何如？若希望他人，終是沒有用的事。

（見海刊三卷三期）

再答潘圓音問

答一：學佛者與普通人比論，有同不同，今且略一分析：

【圖：TX26p0369_01.gif】

就中自然以智悲兼強者為最好，但智強悲弱、悲強智弱二類，猶不無偏長可取，惟智悲兼弱斯為下耳。如第一次來函所述令親對於佛學很有些研究，平常吃齋念經，都很誠心，並且印送佛書，此吾所謂智強也。而不肯周濟貧窮親友，此吾所謂悲弱也。此乃吾就來函所述以分判者，究竟令親是如何一人，則非吾所知。要之、智強誠有益，不如能濟之以悲為更有益，吾前答之意如是。

答二：有捨名利色而不為周濟貧苦者，亦有不捨名利色而能周濟貧苦者，亦有由特別原因故不周濟貧苦，而非關不能捨名利色者。即依釋尊言：其捨王子宮室妻妾之尊榮富貴，並非為欲將其所捨之尊榮富貴以周濟他人之貧苦，蓋是為求大覺以度群生，須捨離之以便專志精修耳，所謂不為周濟貧苦而捨名利色者是也。故不應如來函混為一談。

答三：福德智慧二俱圓滿方是佛，不能以清寂概之。以福德圓滿故，能順應眾生痴情之所求，用為後時漸漸得令度脫之遠緣。求壽得壽，求子得子等，皆經教明載，不可一偏抹煞。

答四：前答中所云皆關於佛之教義如是、人之事實如是者；來函雖為女子鳴不平，亦不過一不平鳴耳，無當真理也。

答五：未能真實知出世法，若知有來生，深信輪迴因緣果報不虛，汲汲以為善修福，即人天之正教，故前答予之。蓋此為正信佛法輪迴因果之理者，與迷信鬼神報應絕不相同。迷信鬼神報答者，看得佛同鬼神一般，且不能知道如何是佛，又安從信佛哉！即信佛亦等於迷信鬼神耳。

答六：佛非糊糊塗塗可迷信者，故受教育識道理者，始能正信其所了解之佛法。然佛法方便多門，隨機引導，智解闇短者，若能虛心領受智者之糾正，自能漸趨正道。惟自執為是，斯難教化。至云受過教育者多信耶教，由此耶教辦學校多，青年學子多出其中。亦由初不知佛法是何義者，妄以佛徒自居，致為人將信佛看同迷信鬼神一般，稍受教育者遂亦少信佛教。

答七：若能照所講經義而行，自然能將實際之道德，自行教人行。但講經而不照經行，致如前次來函之所云，故曰「講者多而行者少」。

答八：因勝：若其人於佛法已能真正了解，生決定信，發堅固心，要求出家依佛法修正，自利利眾。緣勝：若根身敏健，才器優秀等。此佛教中許人出家之條律，原是如此。

卷195

答黃景基問(二次十九則)

一

問一：起信論曰：所言覺者，謂心體離念，乃至即是如來平等法身，由此而言，真如本體即諸佛法身。又云：「真如用者，所謂諸佛如來乃至攝化眾生」。由是而言，真如之用即諸佛之業用。以真如即佛、佛即真如故，然真如體一而諸佛非一，一真如也，為釋迦佛耶？為阿彌陀佛耶？若果是一，則修淨土者，何以定念阿彌陀佛，不念釋迦佛耶？如云阿彌陀佛有此願力，諸佛既為一體，阿彌陀佛之願，應即諸佛之願，同一真如之用故。譬之於水，一切有情未解脫以前，有如浮漚，解脫以後，漚化為水，則不能指某水為某漚之水也。如云真如體同，業用既異，能用有別，能用既別，諸佛有別，何得云諸佛無差別？如云法身無差別，受用身有差別，則是諸佛受用身。仍有彼此自他之分域，此與眾生又何以異？進退思維，理如何通！

問二：煩惱、所知二重障，顯然有別，何以百法但列舉煩惱而不言所知障？如云心所相同，所望有異，究竟何者為異？且既為一矣，則斷所知障時煩惱障應斷，斷煩惱障時所知障隨斷，何以二障各別斷耶？

問三：唯識論云：種子雖依第八識體，而是此識相分非餘。在色種子固屬相分，若心及心所種子，豈相分攝耶？

問四：唯識述記卷二十五第七頁，問曰：若爾，如何知七於六有勢分，非八現於七！故知說八為第七依。下二句似是答詞，然所答非所問，豈第一

句八誤作七，七誤作六耶?

問五：意根云者，諸說不一。顯揚十七云：「由此意根，恆與我見、我慢等相應」。又云：「如前所說意根，恆與四惑俱」，是以意根為第七識，蓋意識之根也。唯識論云：「增上緣依，謂內六處」。述記云：「即五色根及意根」（廿六卷廿一頁）。宗鏡云：「唯取同時八識心王為意根」，是又以同時八識心王為意根也。瑜迦云：「若此六識為彼六識等無間緣，即施設此為意根」，是又以前念六識為意根也，即論文所謂為等無間緣依之前滅意也。據第一說，唯識論解具依多少：五識俱有依為五色根、六、七、八識，是於內六處外別依六、八。第六意識俱有依謂七、八識，是於意根外別依八。第七俱有依謂第八識，是又完全不依內六處矣。則述記所謂八識俱有依，皆不過內六處，殊難概括。而論文所云即內六處，亦太狹也。據第三說，意根既屬前滅意而作等無間緣依，又為內六處之一而作等無間緣依，則此二依應無區別，三依應二！若據第二說，則意根乃同時八識心王之通稱，而非第七之專名，又何意義廣狹差異如是?

問六：三支比量：「真故極成色定不離眼識，自許初三攝眼所不攝故，如眼識」。此因自許初三攝眼所不攝，何足顯其不離眼識？又唯識論云：「極成眼等識，五隨一故，如餘不親緣離自色等」。量云：「極成眼等識不親緣離自色等，五隨一故，如餘」。此中所云離自色，當是指色之本質，不爾便犯相符過。然此因五隨一故，何足顯其不親緣色之本質？蓋此二因，似非同品定有性，亦非異品遍無性，於因明法是否相違!

問七：因明之法，立敵共許，然每於因加自許言，以簡他之不極成，何能得其共許？如外人不許大乘經為至教量，唯識論立量云：「諸大乘經至教量攝，樂大乘者許能顯示無顛倒理契經攝故，如增壹等」。此因在樂大乘者則許之，在外人不樂大乘者便不共許，何能對外人而成立大乘經至教量攝?

問八：唯識義蘊，經論畢宣。然唯識論於自他之關係，但變他之浮塵根，則於種種事實，殊多窒礙難通。例如張獻忠嗜殺，流血之慘，同業共變。然無獻忠，無此浩劫。如是眾生變起浩劫，則必起獻忠，然經論但言變起根

身器界，未言變起他之有情。又依別業言之，如甲因先世惡業，應受果報而見殺於乙，此應是甲之識變——是否即異熟生——，以其因果故；然同時必變乙識，令其殺己，不爾乙何以得殺甲？又如友人招往某地，中途遇險，險固識變，亦因果故，然亦必變友人之識令其相招，不爾不得遇險。然經論亦未言變他識者。若爾，則一切因果報應，非關係識變，云何唯識？此等事實，為例甚多，理如何通！

問九：唯識論云：「內遣有情假緣智，能除軟品分別隨眠；內遣諸法假緣智，能除中品分別隨眠」。此等分別隨眠，何者為軟品？何者為中品？

問一〇：因明入正理論疏第一卷第十三頁：「世親以後，皆除第七」。此第七言，是何所指？

問十一：成唯識論，刻已讀過一遍，頗能領悟。近讀述記，竟有十之二三殊難索解。未審有何方便，并應備何種參考書——百法明門論、八識規矩頌、因明論疏均讀過——以資研究？

答一：「真如體」為心、佛、眾生、萬法畢竟平等無差別性；「真如自體相」為一切如來平等法身——在眾生曰如來藏，亦曰有垢真如，在佛曰平等法身，亦曰離垢真如——，絕對不二。「真如自體相用」是一一如來自受用身；證「真如自體相」之「果覺」，是滅盡惑累所成之智用——亦曰智德、斷德——，乃由因行得於圓滿，是謂「真如自體相用」。從因致果，因果各有專屬，故別別住。果海難思，德用等同真如——即所謂等於無等之無等等無上正遍覺——，故互互遍——一住一切、一切住一、一切遍一、一遍一切——而非不二非非不二。由果德中因行不同之悲願力，隨十地菩薩緣現起他受用身，及隨二乘六凡緣現起應化身——釋迦、彌陀，娑婆、極樂，身剎名相差別無量。攝歸自受用身，雖謂彌陀即釋迦、釋迦即彌陀可也。歸本真如自體相，則釋迦、彌陀都不存在，唯一平等法身而已。歸本真如體，則心、佛、眾生、萬法差別都不存在，唯一真如而已。然本設念佛修淨土之法門者，原以由悲願力隨有情緣現身現土引攝漸歸而說，不從直顯真如體相而說，故依彌陀本願，令專憶念以一其信定其心也。有情如浮漚，佛他受用應化身

亦如浮漚，但在有情既有不知海水之迷，復有執浮漚為海水之迷，在佛同時依悲願力隨緣現浮漚身，同時遍知海水，亦知浮漚，無迷倒執，故雖業用差別，不同異生在迷。

答二：別名煩惱、所知，通可俱名煩惱。即彼無明心所等，依迷補特伽羅無我而起者，則名煩惱障；依迷法無我而起者，名所知障。斷所知障時煩惱障應斷，此義可爾，如無五蘊，則無假者；斷煩惱障時所知障隨斷，此義不然，若泥團壞，非微塵滅。

答三：但屬見分之所緣，便名為相分，不論其所緣者為心為色，若第七見分緣第八見分以為所緣相分。故心心所種子，既為第八見分所緣，皆第八相分攝。

答四：述記之文不錯。「若爾，如何知七於六有勢分，非八現於七」之問，係反質難問。謂既不能證明出第八現行於第七識非有勢分，則第八現行於第七亦有勢分，故知第八可為第七之依。

答五：意根之說：一、未了義十二處教，顯說指前念六識為意根——若所引瑜伽論是——，兼亦密意指第七八識為意根——宗鏡以第八識心王為意根者，義因於此——。以彼未說八識，若非第七第八密含在意根中，則攝法不盡故。二、了義八識教，就第六親近俱有依，則指第七以為意根，如顯揚是。就八識心王各自開導依，則指等無間緣以為意根，如論文所謂為等無間緣依之前滅意是。十二處教既顯指前念六識及密含第七八識以為意根，則依六、依七、依八皆是依意根。論云「增上緣依謂內六處」，及所引解俱依多少之文，亦皆可會通矣。

答六：初三謂眼、色，及眼識，色既為初三攝，又為眼所不攝，則必不離於眼識也，故用此因以成色塵不離眼識之宗。「極成眼等識」，等於耳、鼻、舌、身識；「五隨一」，謂隨此五識中所攝或眼識、或耳識之一識。「如餘」，則若舉耳識，即如餘鼻識等。此五中隨一之一識，既遍是眼等識，則遍是宗法性。既於「不親緣離自色」定有；則同品定有性；於「非不親緣離自色」遍無，則異品遍無性。此之比量，假如先已成立五識中之耳識等不

親緣聲之本質，則此眼識既為五識隨一攝之一識，亦應均等不親緣離自所變相分色之本質色。故五隨一因，可成眼等識不親緣離自色之宗。又自色指自識所變緣之相分，既簡本質，並互簡隨五識中餘識所變緣之相分。若耳識所變緣相分聲等，眼識不能親緣——有因見鐘想及鐘聲，鐘聲非眼識所親緣。

答七：因明之因，雖須立敵共許，由難得共許因，故加「自許」簡隨他一之不成過。此等比量，未必能積極令敵人起信，但能消極令敵人不能破；既為敵人所不能破，則立者便離過能立，然不如能得共許因為善。

答八：他有情及他識，在四緣中但為自識「疏所緣緣」及「增上緣」，不為「因非緣」及「等無間」。由自望他如此，由他自望亦然。以此各有情識必由自度，非他所能度也。器界為共共、共不共：共不共故一部分眾生有，一部分眾生無；共共故一切有情空，器界亦空。器界是一部分有情或一切有情所共變，非器界所自變故。他浮塵根是不共共，雖各有情自變，亦餘有關係有情所共變，故被他生、或能生他，又被他殺、或能殺他。眾關係人之共惡業為疏增上緣，張獻忠自惡業為異熟因，乃有張獻忠之情命，眾關係人共惡業及張獻忠自惡業為異熟因，乃生張獻忠之浮塵根。至張獻忠流血之慘，眾關係人同業共變，亦張獻忠別業別變——眾關係人亦仍各有別別不同之別業變——；若張獻忠非由自惡業變，但眾關係人共惡業變者，應同器界或地獄卒，為非有情之類。既以張獻忠為有情，必由「自因緣變」，但亦不無眾同惡業為增上緣助之生耳。於他識亦但為增上緣變而不為因緣變，二十唯識頌云：「展轉增上力，二識成決定」，即增上緣變之因果關係，亦即因果報應唯識之義。

答九：從人我執所起之分別隨眠為軟品，從法我執所起之分別隨眠為中品。

答一〇：此第七言，即指「闕三有一」，從闕一之三，闕二之三，數到此列在第七位故。

答十一：可讀略述法相義、唯識開蒙、法苑義林章、唯識樞要、唯識了義燈、唯識演祕、唯識觀心覺夢鈔。此外則能廣讀論藏中之大乘五蘊論、大

乘成業論、阿毗達磨雜等論、瑜伽師地論、攝大乘論、辨中邊論，及楞伽、密嚴、華嚴等。

佛二九四九年五月二日，釋太虛。

（見海刊三卷六期）

二

問一：前第一問諸佛自受用身土，究竟為一為多，仍未明曉，如云為多。承示攝歸真如自體相用，雖謂釋迦即彌陀、彌陀即釋迦可也，則是合而為一，以其為真如自體相用故。真如自體相，絕對不二，體相與用理應爾故。眾生雖同依真如為體，以各自起惑造業，各有第八識，因能各自變起根身器界；諸佛第八淨識，同此真如體相，同此平等法身，理應同以法性為身，同依法性為土——解脫以後，當不是各有一第八淨識——，何緣各自變起自受用身土——不同他受用身，隨有緣情變現——？如是推徵，理應為一，不應為多。然經言一佛一剎土，剎土非一，諸佛非一。宗鏡云：「此方佛以他方佛土為疏所緣」。如云是一，豈有疏所緣，以能所俱泯故。又成唯識論云：「自受用身及所依土，雖一切佛各變不同，而皆無邊不相障礙」，此即承示所謂一一住互互遍也。既云各變不同，即是顯然非一，與眾生各變器界殆無以異。如是依據經論，又應為多，不應合一，究竟如何會通？如何決擇？

問二：前第六問極成眼等識，決不親緣離自色等，五隨一故，如餘。承示此之比量假如先已成立五識中之耳識等，不親緣聲等之本質云云。然實際上先未成立餘四識不親緣離自聲等——因明法恐不能說「假如」——，則喻有能立法不成過。且縱成立餘四識，而謂他之一識，可以隨之均等，似亦未安。寧不許他之一識，為五識中之特別者？設量云：不相應行法是實有，五位法中隨一攝故，如餘，豈非過也。如云先已成立五識不親緣離自色等，則宗有相符過；如先未成立，則非同品定有性，因有不足過。應如何離過，仍懇指示！

問三：成唯識論：「此識所緣，定非離此，二隨一故，如彼能緣」。此因似有隨一過，以小乘心外有境，不許相分與見分同從自證分起，彼許見分

不離識體，未必即以例相分，以彼所緣與見分非同從自證分起故。是否應於因上置自許言，簡隨一過？

問四：成唯識論：欲界諸心心所闕輕安，說一切地皆有十一者，通有尋伺等三地。然瑜伽云：欲界及色界初靜慮，除靜慮中間，若定、若生，名有尋有伺地。即靜慮中間若定、若生，名無尋唯伺地。從第二靜慮，餘有色界及無色界全，名無尋無伺地。即尋伺等三地，已攝三界九地全，而欲界尤顯在尋伺等三地之內，何得云欲界闕輕安而尋伺等三地皆有？

問五：成唯識論證有第八識，可謂詳盡。然大抵根據經說，在信佛教者固已無疑，在不信佛教者何能共許？故近代通人，尚謂第八識為佛學家假想之詞。此根本問題如不解決，則一部大藏都是一方面說話，將何以起社會上之信仰！

問六：成唯識論似以相見道最難體會，如倣真見道中無間解脫之見分及自證分，此際如何倣法，無從想像，請示端倪！

問七：因明論疏，近已讀過第二通，尚有未能了解者，列舉於左，敬求明誨！

甲、第二卷十二頁：「四不顧論宗乃至不須定顧」。夫佛弟子應立佛法義，乃忽善外宗，樂之便立，豈不有自教相違之失！

乙、第三卷第一頁：「以其總聲於別亦轉，如言燒衣」。舉燒衣為例，未了其意。又此總聲之「聲」，及下文宗聲之「聲」，是否即立宗言聲是無常之「聲」？

丙、第三卷十七頁：「賢愛論師乃至故唯六句」。依止所陳，即不以無體為闕，應不止六句。又云：諸德皆說總有七句，亦應不止七句，請詳示之！

丁、第六卷第四頁：「且發智論薩婆多師自許佛說，亦餘小乘及大乘者兩俱極成非佛語所不攝」。是兩俱極成非佛語所不攝故因，於發智論亦有，且亦大乘所自許，何以下文云：「若以發智亦入宗中，宗違自教，因犯兩俱一分不成，因不在彼發智宗故」；又云：「簡彼發智等非自許故」，是與上

文顯然相違，何也？又第九行、唯大乘者許非彼攝，『彼』言應指佛語，即語意相反，似應省去非字或彼下添不字。

戊、第六卷二七頁陰面第九行：「因疑之喻，同喻無體」，未審其義，請舉列明之！

己、第七卷十四頁陰面第六行：「無細分亦爾」。細分、是否即極微？次行云：「除同有能無能俱分異所和合一有同詮緣因」，未解其義！

庚、第八卷十二頁量云：「似現比等皆比量攝，如疏俱述」。此疏是指何疏？又外道立量云：「非比極成現所有量，非現量攝，極成現量所不攝量所攝故，如比量」。非現量攝，與現量所不攝，語異義同，均為不共許法。令加極成言，簡隨一過，便可以不共許法成不共許法！且即以所立為能立，以立其所立，則一切非量皆可成為正量。如云聲非所作，極成非所作性故，如虛空；豈非過也！

辛、第八卷十五頁：「問：身根實智俱得火之自相，云何得有燒不燒異」？意謂俱得火之自相，何以身根則燒，實智不燒。答云：「火有微盛，燒不燒異」。此答未得其解，豈火強盛時便能燒實智耶？又第十八頁：「若一往唯言無二或三所有分別，乃至隨應恒有彼故」，未解其義。此「二三」言，是何所指？又云：「準七攝三」，「七」言是否指前七識？

問八：真唯識量，何以初三攝眼所不攝，便足顯色不離眼識？豈此三界中眼界不攝，他之二界遂可決其不相離也？

答一：諸佛陀自受用身土，詰其實際，非一非多，絕心言故，不思議故，超數量故，離分別故，故不應問為一為多。亦不能答為多為一，一切俱非，無可安立。言其義相，亦復非一非多：以諸佛各變不同故非一，以皆無邊無障礙故非多。異生體無邊礙而相用有邊礙，諸佛相用同體等無邊礙，此其異也。所引經言及宗鏡錄，仍屬他受用或應化身土，故無妨難。諸佛身土有三：一為法性身土，二為受用身土，三為變化身土。受用身即報身，乃修因所成圓滿果，因果各有專屬，故云各變。不同法性身，但為因果所依根本智所顯而非因非果者。換言之，自受用身即所成大圓鏡智相應心品，仍是相用

而非是體；以佛果之相用稱體周圓，欲彰與異生違礙真如所起之相用不同，故曰真如自體相用。不應則以自受用身為真如體，以真如體自名法性身故。

答二：假如——此云假如，乃指或對已信耳等識不緣離——自色，而未信眼識亦緣不離自色者以言，義乃假定敵論為何種人云假如，非假定其義云假如，故不關因明法——有已信耳、舌等識不親緣離自色，但未信眼、身等識亦不親緣離自色者，對之立此比量，即可無過。故因明之有過無過，不能概定，須看對方為何如人而定之也。五識為同類識，乃內外、大小共許者，宗前所置之「極成」言，意即在此，故可以五中隨一之餘例此。餘既如是，此寧不然。至五位法乃異類法，不相為例；若意未決，請另博訪！

答三：置自許言，此應可爾。然亦須檢論文前後，若在前文已令小乘等承認相見同依自證而起者，則此用已成義為因，不須更言自許。

答四：以有尋伺等三地攝三界，如所引瑜伽論文是。然有尋伺等三地，本依禪定之別相而立。欲界尋伺，非禪定之有尋伺地，故他處經論往往唯指初禪為有尋伺地，識論蓋依此義故云。

答五：識論證有第八，一以教證，二以理證。其用理證成者，即為一般人所不能不同許也。要之、若無此識，惑業誰依？果報孰持？上帝所造，太極所生，物質所集，以及真性、神我等等，既皆為因不成，非此識更何理可成！此雖比知是有，亦屬即心可自知為有者。若證真如，即能明見。在無明中，譬如有人生來是盲，雖復不見自身，然亦能信自身定有。吾人能信阿賴耶識之有，亦復如是。真智現前，則如生盲眼忽得明，了了見其自身。故欲真知，非修定慧親證不能。世所謂通人者，離卻假想無所通，安能不以為假想哉？能向疑處辨個端的，便是入路！

答六：真見道中，無相而離分別，親證真如，唯根本智。依之轉生帶相之智，曰相見道。此帶相智所帶變相，即二空相及四諦相，緣此二空相四諦相之智，屬道理勝義，證得勝義之安立諦攝，不同真見道唯是勝義勝義一真法界之非安立諦所攝。云倣法於真見道者，以帶相智所帶變相，與無相智所親證之法體無異，乃是『如其實體之相』。前五識之相分與本質同，此『相

見道之相』亦與『真見道之真』同，故亦現量性境。譬如有人無意中忽然感受一奇境，方感受時未生分別，亦無此一奇境之相。旋為意識之所識知，乃有此一奇境之相在意識中，且有認知此一奇境相之意識，同時並著；然此認知奇境相之相識，乃完全依照無意識中之奇境感受而成。云倣法者，即此『依照』之義。

答七：甲、若依義不依語，依了義不依不了義，義勝便立，何須定顧？故自教相違過，可用勝義等言簡除，或用別時意趣及密意說消釋。如立外宗，可用汝執等言簡過。

乙、總以樂所成立合說為宗之「宗」之一聲曰總聲，猶云總宗之一宗字。此宗之「總」，即對有法及法是宗之「別」而言。宗之一字，雖指宗之全體而名，然於宗之部分亦可云宗，故曰「總」聲於「別」亦轉。如云燒衣，雖只燒衣一分，亦可云燒衣也。此之聲字，與聲是無常之聲無關係。

丙、六句、七句，皆指闕能立過。或以因一、喻二之三法為能立，或以遍宗法、同品定有、異品遍無三義相為能立，依之離合轉變之闕過式，可有七種。所謂闕一有三：若或闕因，或闕同喻，或闕異喻者是。闕二有三：若或闕因同喻，或闕因異喻，或闕同喻異喻是。闕三有一，全闕因及同異喻是。陳那本以三義相論闕過，即三相全闕，亦是有體非無體；然在無體闕中，以但陳宗全闕因及同異喻者，為完全無能立之體，陳那、賢愛以此既全無能立法，豈成能立闕過？故無闕三之一，而唯闕一之三、闕二之三之六句也。餘諸古德，以總闕因、同、異喻三亦名闕能立過，故皆七句。

丁、薩婆多師宗發智論，是佛滅四百年時迦旃延造，非佛親說，與增一阿含等是佛親說不同。但薩婆多自許佛說，雖餘小乘及餘大乘兩俱極成非佛語所不攝，然以是迦旃延造故，此大乘家不認發智論為佛說，故將發智亦入宗中，宗上既違自教，立者不認發智非佛語所不攝，敵者不認大乘非佛語所不攝，因上又犯一分兩俱不成。若不將發智入宗中——即不以發智為佛說——，敵者即可出不定過。此中唯大乘者許非彼攝「彼」字，指「非佛語」，猶云許非非佛語攝。

戊、因疑之喻，同喻無體，謂猶預因不能有同喻體。例如「見霧等故必定有火」之語，不能有也。

己、無細分，作無分子解。次行約彼十句，謂除去同句等七句，同詮於緣因也，其詳待攷！

庚、此疏指何書今不詳。「非現量攝」，是共許法；「非比極成現所有量非現量攝」，乃是不共許法。故「極成現量所不攝量所攝故」之因，是共許法，不是不共許法，以比量即是現量不攝量所攝故。所舉聲非所作云云，不相為例。辛、「火有微盛燒不燒異」，此答實未妥洽。或說自性、隨念、計度三種分別，或說有相、無相等七分別。無二謂無隨念、計度，無三兼無自性，準七指七分別。

答八：初三界，除色塵已舉為所立法之外，唯眼識及眼根之二而已。既眼根不攝，則必眼識攝。眼識初三攝，非眼攝不離眼識，色塵初三攝，非眼攝亦應不離眼識，故可用此因以成彼色不離眼識宗。

卷196

答周頌堯問(五則)

答一：此係夙生善根及一時精誠之感應所現，但一心念佛，不必記挂計較。

答二：此由夙生惡業招此微苦，償必不更招後報。

答三：依佛經理信解修行，不須求籤問卜。

答四：於一切時一切處心中默念佛，皆無妨礙。

答五：此世界是一大火宅，縱離得家，亦未能出。但能念佛誦經，臨終往生西方極樂，方是脫離火宅時也。故但須在家中安心忍耐如是行去，不要退轉便好，切忌別打妄想！

卷197

答穆藕初問(十則)

問一：事業不能廢止，斯不能不受諸種業緣束縛，吾人如何乃可解脫業緣，避去煩惱而修養身心乎？

答一：世界事業是人類應做的職務，衣食問題，胥惟是賴。所以吾人必得各盡世務，不能以欲去業縛故遂因噎廢食，並此應幹的本分也廢止起來，這層是大家所應知道的。大抵世人的一切業緣和煩惱，是由於虛假的意念迷住了本心，乃相生相演而成的。世人苟能一念覺悟，不為虛假的意念迷住了本心，則業緣末由而生，煩惱不滅自滅。佛學是教人去迷歸真，了澈本心的無上法門，所以吾以為世人只要能夠歡喜念佛，解得佛學精義，則事業儘管經營，煩惱亦可自滅。常人無所事事時，必尋種種消遣法，如嗜酒的飲酒，好打球的打球之類。但此類消遣，實際上於身心未見有多大益處。愚意倘能利用時機，以其所最歡喜的消遣法，即出至誠心，代之以學佛，精進勿怠，久而久之，不難返樸歸真，還吾本心。到得此心不為物役無所罣礙時，則業障本已無，煩惱何由生，真正快樂在此，修養身心之道亦在此。

問二：世界習慣上的觀念，以為學佛者須得解脫世務，銷聲匿跡，隱藏於深山叢林去處的。故其心中有一層隔膜，執認佛學是教人消極的，因之大家淡然視之。有時還要妄加誣蔑，未識將何詞以闢之！

答二：事業與學佛並行不悖的關係，頃已略說。出家者果是學佛，但在家者亦未嘗不可學佛。世人附會佛教是消極的心理，大約是鑑於以前學佛者大都隱跡山林，與世無聲無息，致生此想。其實大謬，要知世間本有現成佛法，眾生祇欠一覺，致愈趨愈遠，甚且認定學佛就是出世的消極觀念了。今即以出家、在家比較論之，出家人之不應終天念念佛號算了事，而必得說法講經，盡覺人的天職，化飯以糊其口。蓋亦猶在家人之應盡一天本分，吃一天飯，斯為正當。可知學佛初不必從棄世逃俗做起，只消從現今所有的職位上做去就夠了。且佛教所謂布施波羅蜜，實不限於何界何人，是故行有餘力則處處行方便，或自己無力則從旁歡喜贊助，這是輕而易舉人人所能做的。

至若設立一工廠，則賴之維持生計者若干人。創某種實業，則因而得以衣溫食飽者又若干人，此皆布施的真義，亦即吾佛利他主義。準是以言，學佛正是極平常的事體，祇要人類各盡正當的職業，各發真正的善心。譬如做官的則盡其做官的本分，以利國福民為職志，弗作絲毫利己損人的貪、瞋、想，時刻懷著自利利他的菩提心，則成佛之得操左券，可以預言。他若為士、為農、為工、為商，亦復如是。要之，但能各從原有的職位腳踏實地做去，各充其菩提心腸，打得破利害關頭，使此心毫無牽累，不再作物質的奴僕，則菩提正果自然能成功，極樂佛國不患無分了。於此，吾們可以知道，世人之所以漠視佛教，實由於觀念的根本誤會。考其觀念誤會的由來，祇因未明佛教真相故。講到佛教的積極處，尤非淺見者所知。佛門以度盡一切眾生，脫離種種苦厄為宗旨，舉世間所有無量數升沉六道具有性覺的生物，雖蟄飛蠕動甚至微纖不能以肉眼見者，在佛眼視之，皆一例平等，皆有成佛的根基。以故佛門宏願，在在乘機提撕眾生覺悟，速超生死苦海而登彼岸為惟一責任。則其純主積極永不消極的真精神，於斯可見一斑了！

問三：頃聆高論，大啟愚塞。可知學佛是自救救人最積極的無上法門，惟世人惑於舊說，以為學了佛，則六親不認，父母都棄，是故眾人認為學佛是大背孝道的。向者其漠視佛教的心理，此或亦一原因，敬問如何以解釋之方可祛除眾執！

答三：孝字、含有廣狹二義：何為狹義的孝？即世間所講者是。他們認為天經地義的孝之範圍，不外能夠奉養父母於生前，能夠不忘親恩於死後。又儒教之言孝云：「三年無改於父之道，可謂孝矣」！吾們自頂及踵，莫非父母之遺賜，受恩何等深重，而所以報之者，僅僅曰能奉養，曰能久而不忘，曰能不改親志，就算是孝了麼？尤其是欠缺不滿足的，則其所謂報親云云，只限於報今身的父母恩，至於歷千萬劫來吾的前世親恩，曾未計及，此其範圍之狹，立義之隘，為何如？何為廣義的孝？即佛門中所講者。佛教所倡孝之範圍，不僅以能報今世親恩而止，並且上推過去世，下而未來世，無不容括在內。凡自無始以來，升降循環恆河沙數不可計極的眾生中，在佛門視之，胥有吾前世億兆賜身之父母在。是故其報恩宏願，處處以歷世親恩為懷

，亦處處以眾生盡往樂土為禱。此其言孝範圍之廓大，垂教之澈底，又何如！總之，佛門之視三界眾生，無論其為披毛戴角，無論其為昆蟲螻蟻，要皆在覺之度之之列。然則對於舉世生靈所發之菩提心，已如是如是，豈有對於生身的父母，反而棄之不顧，忘恩背義的麼？世人執迷，僅須以此解之。

問四：向者我國士夫，尚能以儒教道德之說領袖群眾，為治國規範。可是到了晚近，士夫自己既不能以身作則，致眾行無軌，人慾橫流，滔滔莫之能禦。丁此時會，要是希望澄清亂源，惟有待諸佛教遍施點化。故拙見佛教之在今日，匪特有不能再作袖手旁觀的態度，並且有不能不越俎代儒之勢，法師以為何如？

答四：誠然！佛教所倡因果說，裨益世道人心處甚大，此乃儒者所公認的。至其範圍的廣大，可說舉世倫理道德之說無與其匹，而其切如事理，圓通精妙，尤非他教所可及！他種宗教，事理每多說不圓通處。如基督教的改造人心立說云：「吾人的上面，冥冥中有個萬能全力的主宰。此萬能的主宰，就是世界上人類以及事事物物被所創造、被所主宰的上帝」。細味其意，含有階級之限度，姑弗論；而且頗有顯著的偏見。好似人類之為人類，完全是立於被動地位的。上帝要他們怎樣，他們就怎樣了。據此論之，人類所作的善惡行為，都非人類本心自主的。若再嚴格的言之，竟可說：人類行為既非出於自主，苟使造成種種過失，人類當然可以不負何種責任的。然則試問萬能的上帝，為何不以其全力的主宰權，使人們個個向善呢？為何不先預防制止人們的造業行為呢？又為何放任人們去做出那種種敗德的事情呢？其矛盾之點，灼然可見，這是不能為諱的！至於佛教所倡的因果定律則否，其一定不易之理，是永遠顛撲不破的。

何以故？蓋種因下去，自然結果出來。事物公例如此，并無所謂奧妙存乎中。所以種何種因在先者，遲早必結何種果於後。雖一念之微，而無不種因，無不結果，因因果果不爽毫釐。速者則果成於剎那間，可於眼前見之；遲者則果成於數十百年後，或未來世中仍顯其作用。觀此則可知種下何因，無不結出何果。所差者，不過遲與早之一間明甚。世間諸種問題，千端萬派，有非平常道德範圍所可囊括者，而因果律則能之。所以者何？因其生滅變

化，自然制裁，如竿見影，如響應聲，一切世業終不能越此範圍。世間尊嚴的法律與眾口的輿論，是用為保障人類安寧的一種規範，這是誰也知道的。人要是生存在世，則必得循此軌範，要是不循此軌範，則法律與輿論就隨後要來干涉，輕則剝奪自由權，重則剝奪生活權，處置之嚴大有凜然不可犯之概。以故人類之尊而視之，也好像是大家所公認的生存信條然。恪守惟謹，不敢抗違。人類之得以生存而相安者，不可謂非法律與輿論的功效。然而此猶有未盡善處，苟有人於此，一旦忽然灰心了，以為做人是乏味的，奉守生存之信條是不自由的，因之不願再生人世，並即破壞人類生存信條起來，以為無論甚麼天大的事只用一死了之，都可冰消瓦解。

於是不幸而竟充其消極之一念，任性的作出放任不羈的行為來，任性的作起五逆十惡來，任性的殺人，又任性的縱火起來，凡是世人絕對的不許做的行為，而他偏偏違眾胡作起來。到此地步，試問法律還有甚麼效力否？輿論還有絲毫功用否？照那麼說，世間人類既沒有了存活之保障力，豈不要歸到滅盡的危慘麼？曰：否，否，世間法雖有窮竭失效之時，而因果律制裁萬惡的無上神力，則是相續不窮的。即使你以為造諸惡業，一死即干淨，可是因果定律卻不容你這樣好過啊！一死之後，必得輾轉銷清夙業而後已。蓋前者一死，不過銷滅了虛假的軀殼，然其心識則永永不滅的，是故肉身雖千死萬生而心識卻不如是，死後復有來身，來身還有來身，生生不息，升沉六道，受種種苦：為畜生，為羽類，為蠕動之蜉蝣，為微細之生物，各隨宿世業因而受業報，何曾以其形骸的暫時毀滅而消滅其痛苦的報施呢？是故苟使眾生眼前多種善因，就使你不想得到何種善報，而善報自至；就使你不願做人而因果律不容你不做人，並且隨了你所種善因的多少，而使你獲多少的善報，或者使你將來做個較優於眼前地位的人，或且使你得到超人的。

地位尤善者，或且使你為菩薩，造乎其極而證佛果。蓋後者種種果，全由前者種種因演造出來，非偶然以成的。然則佛教因果之說，的確為萬古不易之至理，明甚！至其與世道人心的關係，亦非他教所能及。蓋因果說以必有的事理，曉人以切膚之痛，積極方面則足以勉人為善，消極方面則可以戒人為惡。中人及上智，知希聖法賢；即下愚者，亦不敢為非作惡；而兇者知

所懼，貪者知所惕，觸目驚心，遂各不敢窮惡以逞。惜乎向來那般學佛的，動輒去尋那隱居生涯，不與世務，而因果定理，也未經盡情闡發宣傳，致世人疑信參半，仍不免盲種惡因，而演成今日痛苦之惡果。而今而後，佛教任務綦重，當然不可效法從前的學佛者，徒計靜中業趣，拋卻應盡的世務了。

問五：佛學之在今日，誠有宣傳昌明之必要。惟如何而可使一般普通人起信仰，如何而一一覺之度之，還乞詳為指教！

答五：現今昌明佛學的要務，自然首先要使人起信仰。但是尤要的，莫如先使明理。不然則雖有信仰的人，其實不過增了一般盲從者，究非根本之計。惟是負此項任務的人才，尚難覓得。因為此項人才：一、須真正明瞭佛學的精義與藏經的奧旨，而後足以發揮佛學的妙諦；二、須旁通世間學術，熟悉社會情形。因為世人見解的錯謬，觀念的迷惑，都是由於被虛假的世學和物慾的魔力洗染著，倘能參透其弱點所在，因勢利導，對症下藥，當不難脫去其重重迷障而使之覺悟。三、須確能實行自利利他自覺覺他之主義的，像以前學佛者專攻小乘法，隱跡山林派，實非所取。因其與世隔絕的太遠，對於覺世利他曾未計及，與眾生不生若何感化。上述云云，是關係人才方面先應提倡之點，亦即昌明佛學之重要起點。此外為學佛者所應知而實行的，學佛惟心願在利他，非惟應盡覺人的任務，並須做些社會上實利的事業才好。如基督教的致力種種公益事業，寓實行利他主義於宣傳宗教中，體用兼施，其用意深足取法的。

問六：法師設立佛學院之辦法與宗旨如何？

答六：年來奔走南北，頗想從設立佛學院為起點，由漸推行佛教。或以機緣未到，或以時局影響，輒半途中止。比來漢皋，得諸人士贊助力，爰組斯院。院內現有學者五十八人，初級暫定二年畢業，明夏第一班可卒業。苟志在深造者，則留院精修，更下功夫，漸增其程度。此院標的在造就一班稍明佛學的普通人才，使出院後各依先覺覺後覺之本旨，悉力做去，日久熏陶，效當匪鮮。此外則有佛學講演會，以及佛教學校等等之進行，用意亦在灌輸佛化於社會上一般普通人。

問七：佛學深湛微妙，非淺嘗粗解者所能貫徹精義，今老法師定佛學院程度僅三數年，不嫌稍欠精澈麼？

答七：現在昌明佛學的願望，重在救濟人們太缺乏佛化的飢荒，故求在短時期間普及佛化為主。猶之方今國內教育家，努力提倡平民教育，從事開辦義務學校，志在普及國民小學的程度，使不識字者略受些教育認識幾個字為目的者，一般無二。至中大學的程度，初不在教育家普及教育之限度內的，鄙意普及佛學，亦如是。

問八：老法師昌明佛學的宏願，聞之甚佩！拙見倘在各大商埠，如滬、甯、京、津、一帶，多立大規模的佛學院，與武、漢等處連成一氣，請各地高僧及諸大法師主其事，預料成效必更偉速，行將見紛紛亂世一變而為清淨樂土！

答八：誠如尊論。而尤希望從各大商埠竭力宣傳到洋人方面去。因為洋人現占人類最大勢力。到處有他們的蹤跡，一經信奉佛教，昌明的效力當益倍蓰。惟現在尚少此項啟發洋人的人才，去灌輸佛化，倘得精通洋文而研究佛學之士，擔任宣傳，就不難達此目的。

問九：歐戰以還，佛化漸見流傳至歐土。德國人士，頗多熱誠研究佛學的傾向，此正佛教漸漸蓬勃的好氣象。

答九：大抵處境順遂時，眾迷往往不易覺悟。及遭際乖逆，乃豁然大悟，如去夙障。世人之存出家思想的，往往而然，德國的傾向佛化亦復如是。以其戰時受創最深，故其人民之覺悟，亦較他國為早。惟向來正教未昌，當此馬克低貶，得食艱難之會，頗有為飢火所驅，妄造擇人而噬之殺業，以種累劫難於解脫之苦因者，亦大可悲憫矣！

問十：國中連年擾攘，民不聊生，欲謀撥亂反正，其惟望之普及佛法乎？

答十：此言良是，現在國中尤其是水深火熱的諸省，非厄於兵禍，即苦於匪患。但夷攷其實，則以佛化少及之區居多數。平日沒有佛教感化，無人為之提撕警覺，致一念之迷，深而不及，干戈相循，受諸痛苦。要是平日能

夠信奉佛教，沾潤法雨，變化殘忍惡念為慈悲心腸，受苦決不至於斯極！可知佛教誠為調劑亂世救急金丹，實無疑義！

（倪兼涵記）（見海刊五卷一期）

（註一）原題「太虛法師講佛學記」，今改題。

卷198

答黃子理問(二則)

問一：佛法不立名言，不可思議，言其非思想議論之所能及。然不用議論猶可也，若思想不用，從何而入？

答一：佛法不可思議，而思議為入佛法之門，故學者宜由思議之門以入不可思議之佛法，三藏十二部皆佛菩薩應眾生之機而說，使眾生由名言之門入得達於不立名言之境之利益，而名言之效彰。現在眾生之所以成為眾生者，原無異於昔，故此文字語言之可用於過去者，即可用於現在，可用於現在者，即可用於將來，不分三際，普利一切而無礙。蓋名言猶指，佛法猶月，名言雖非佛法，實可由名言以見佛法，猶指雖非月，可以由指以見月也。但眾生迷執已深，每每認指作月，則屬認者之自誤而指又受過也。故曰「不立文字，不離文字」。

問二：以相言，一切法由因緣生；以體言，則本自清淨，本不生滅。既本來清淨，則普遍清淨，緣從何來？

答二：一切法由緣生，本來無自性，若執為另有體在，則如外道之所謂冥性、神我、大梵、靈魂等，是即為遍計執。遍計執者，總言之，即為我法二執。其與生俱有者，名俱生執，由生後種種傳習名象而成者，名分別我法二執。不知諸法實相本來無我，皆由緣生，而此由緣生者亦無自相，無實體可得，即此無自相、無實體之體，即為本體。異生不解此理，一一執為實有，遂有自他人我之別，而貪、瞋、痴、慢以生，造種種惡業，流轉生死，不得解脫。若了達一即一切，一切即一，融通無礙，俱無自相可得，而此無自

相可得之相，即為實相；且知此無我之實相，即佛果位之清淨緣生法，則戲論自除，顛倒自化，尚何生死之可畏，尚何涅槃之可求哉？三論宗專破遍計執性，遍計執性破而清淨緣生法自明。唯識宗但明依他起性，依他起性明而遍計執自破。遍計執破則依他起即為圓成實性矣。二乘破遍計執我相已空，而即安於空寂，故僅屬化城；若了知無相之相，一切妙用即無不含容，無不具足，所謂照而寂、寂而照，不落斷滅，方為究竟。又、爾當體活潑潑地即是，是為佛之真體，佛之極則。但在凡夫分位，不得不修二空觀以除分別、俱生二執，尤宜廣修梵行，以除無始來由二執所造種種惡業，與久遠所成種種惡習，而後行解相應，得還本來面目然。為中下說法，驟難明此徹底之深理，故說因果報應，兼帶有自他人我之相，令其略有把握，不至若無可捉摸者。而其固定之我執，不易速得解脫，亦勢使然也。

（甲子春正，黃子理記）（見海刊五卷三期）

（附註）原題「佛學院親聞錄」，今改題。

卷199

答顯教問

問：夫佛法以唯識為宗，識法有八，各有相應心所而數不同，然則諸識心所之定數，再為佛法之最切近問題也明矣。奈何釋迦既遺於前，彌勒無補於後，無著不以問彌勒，世親又略於偈頌，致使諸家解釋懸異諍辯如是耶？若謂舉一反三，留為後世智者研究之餘地，是有深意也——是某同學語，故因而發之——。則四諦、十二因緣等之有決定數量者為淺意耶？且以安慧等諸菩薩之智尚不免於錯誤，則後世之錯誤者必不少矣。佛盡知未來，豈坐視其誤不先為之解決耶？又護法決定十八心所，將為不留後世研究之餘地矣。若謂護法見諸家解釋已誤，不得已起而正之，應時機也。則佛何不先知彼等之必誤而預為顯示之乎？若謂佛固知後世有護法者當能正之，無事汲汲也。則是已誤護法以前之眾生矣！若謂佛以為此非重要之問題，故不說之，則違吾前之所言！又護法等何必諍此瑣細之故不憚煩乎？且彼前家立之，後家破

之，後家立之，後又破之，護法出世既晚，其後此宗亦衰，鮮有問津，故無復破此者。戒賢學護法，玄奘學戒賢，傳於此土，遂以此護法所定為決定正義，又安知其不如前諸家之未盡正耶？又安知後世不又有智者起而再正之耶？若爾、則後後正其前前，前前不及後後，佛法即墮進化例中，為永遠之不決定量矣。不決定即為謬誤，為有上，又安所稱真實無上之佛法耶？又吾輩惡用敝精勞神以研究此不決定謬誤之法，徒遺後世之鄙笑耶——凡為諸家諍辯之法，皆可如此疑之——？

答一：此論文有能起此疑之勢，而汝前未有起疑者，遂亦未有因而解答之者。汝今既有此疑，我乃因之解答；彼心所數之判定，亦如是。釋迦、彌勒、無著、世親之際，以無多少違異之說，遂不感有判定之要。茲因世親頌文隱略，初家貼文為釋祇九心所，次二三四家以餘字顯遍染隨煩惱，遂各依集論、瑜伽一文，又有多少不等；至是、趨勢上有論定之必要，護法乃權衡四家，斟酌諸教，減其必減，增其必增，若減若增，皆出其所以然之故而後為之判定，遂成正義，非以居最後為正義，乃以顯義已十分明了更無疑滯處，故為判定之論。

二、佛法無盡，隨宜而說。佛已說法，如爪上土，未說之法如大地土。彌勒等亦如是，不應以未說故致疑！或引其餘已說之四諦等數為例難！且四諦等隨其義類，建立名數，亦不執定，或一諦、二諦、三諦、四諦乃至無量諦，各據一門，各明一致，亦不相妨。故初說九心所，以八大隨攝於根本中故，慧心所攝於我見故，隱略說九隨眠，概略之機，亦成所宜。次二三四家各依一門，明一義，亦各成其意趣以為利樂。護法時有論定之要，乃出定論，亦應機之所宜。故在前無誤人之過，在後不墮進化之例。

三、須知不但心所之數至護法始為明確之論定，即心王之數亦至護法始論定。前此小乘唯六或一，而大乘或取淨第八並立為九，皆不明確。至護法論定心王有八，皆通染淨。故三界唯心、萬法唯識義，佛標其宗，至護法始完成之也。會以前條意旨，亦曰時機所宜使之然耳。

四、學佛之道，依聖教量——信教，成真比量——解理，依真比量，對治非量——行，得真現量——證。此論重在引發人人得真比量，故勞精敝神學之者，非但令記誦其文句，而在令人比觀其義而道其故，由之得決定解不可引轉。否則觀此說既知，遇他說時又疑莫決。羅列多說，比觀究竟，則不惟後一說有功，而前諸說亦輔成之，待未了義顯了義故。

五、觀所疑問未為善疑問者，不徒所當疑者而發問故。善疑問者，應比觀四家與護法之義，四家之義既有未了，護法之義究了否耶？參綜眾相以觀其義，使仍有罅漏可疑也，則逕提出所疑以問以研究之可也。使事理燦然而了無可疑，斯即定論所在，何須好肉挖瘡，更生回惑！徒以曾經不定，即因致疑，則曾經疑，應終莫決！汝疑汝問，復何所為？若懷疑不以解決為目的，則懷疑但在於懷疑，亦失其懷疑之用矣！

（見海刊五卷四期）

（附註）原題答佛學院學人顯教疑問之批判。

卷200

答某學生問

問：佛教不婚娶，絕肉食，豈非使世界人類斷絕，動物繁殖，將來人類世界，豈不變為禽獸世界耶？

答：此于佛法中本不成問題，發此問題者，皆是佛法門外漢，亂猜門內事。若稍通佛法，決無此種疑問。如現在光孝寺所講的是維摩詰經，維摩居士是學佛之人，有妻、有子、有女，故知學佛的人不必不婚娶的。反言之，現在西洋人，有主張獨身主義者，中國道教之道士、天主教神甫等亦不婚娶，然彼輩固未嘗學佛也。以此可下兩條斷例：學佛者不必不婚娶，不婚娶者未必盡是學佛。然僧人不婚娶者，乃是學佛之一部分，亦如天主教之神甫。信天主者，並非個個都作神甫，學佛法者亦非一概為僧。所以學佛有一部份不婚娶者，乃為智慧深遠要求無限生命者說。如世間之人，惟圖數十年肉體

之快樂，爭名奪利，清高者看山玩水，矜節尚名，生不知所來，死不知所去，更糊糊塗塗過了一生。脫逢思想神穎者，不能於此短時間肉體上之快樂為滿足，亦不以子子孫孫相傳無窮為希望，而要求解脫肉體不受物質之制縛，得一精神上永久無限之自由快活，則非絕對不婚娶而離欲修禪不可，故此乃佛為程度最高深者而說也。

不食肉主義亦然，如現在日本、蒙、藏等佛教徒，亦有食肉，故知佛並非叫一切學佛的人概禁肉食。反言之，近今西人講衛生者，亦倡不食肉主義，況中國道教及瑤池門等亦不肉食，而彼輩固未嘗學佛也。是以又可下兩條斷例：學佛者，不必不肉食，不肉食者，未必盡是學佛。然佛法中有一部分不肉食者，是慈悲心深厚的人，觀夫物我同根，自他一體，如近年來國中兵災匪禍，弱肉強食，與動物相等。但人類有人類的道德，如孔子說仁，耶穌說愛，推我以及人，推家以及國，推國以及世界，皆以仁愛相視，此人類道德之超過於動物者，故不肯率人食人，唯食異類。學佛之人其道德超過於常人，不獨對同類以仁心相愛，即對於異類亦具慈悲觀，一切世間眾生等一子想——羽毛鱗甲蠢物含靈皆名眾生——，故食異類之肉不殊食子之肉，故不食肉。佛說此人即是菩薩，然亦不過由人類進化而至耳。進化之極，厥名曰佛。自西洋進化論出，明人為動物中進化而來，動物既化而為人，難道人不能再進化為菩薩、為佛耶？人既能進化為菩薩、為佛，何必戀戀於人界而恐人種之斷絕乎？如水中子子進化而為蚊，豈恐水中子子之斷絕乎？作此問者，無乃類是！況人人不肉食而進化，則動物亦皆進化，進化復進化，即此萬類雜生世界盡變作佛的世界，勝于苦惱人類世界，何可以道里計耶？

（象賢記）（見海刊五卷十期）

（附註）即「在光孝寺講維摩詰經雜錄二則」之一。文庫作「與某學生之一席談」，今入問答。

卷201

答某校長問

答：科學人生觀，完全是機械的，由種種物質原素組織而成；與佛學小乘由四大五蘊和合而有，至解散時無別可得，所論略同。毫無人生意義，亦無人生目的。今所以四肢活動者，好似機動輪轉。唯對於客觀之物質考求，是以物競天擇優勝劣敗之論出，對於能自動之主觀，初無繕治之法，貪、瞋、癡心，愈演愈烈。凡眼見耳聞種種物件，無非是機械，盡可為我用；縱我制物，致殺人之利器，愈研愈精。小乘則不同，觀人生無意義無目的，則毫無價值之可言，故我空，人生亦空。人生既否定，更不貪求外境；以無我故，亦無物，向來貪、瞋、癡、殺、盜、淫所得苦的結果，遂完全解脫。故科學是對物觀外，佛學小乘是反心觀內。而西洋所謂之心理學，亦唯是心之種種影像而已，其內心實際，何嘗窺得？科學家若能內弭其貪、瞋、癡，亦便可進入小乘入佛學。

玄學人生觀，近乎佛法大乘，但亦犯科學觀片面之病。其能觀主觀，指為神我或靈魂等，依大乘說，正是凡外之我執。如其所說，則群生本位，不離于鬼，生也自鬼而來，死也歸鬼而去，為人為牛者，唯換軀殼而已。依如此說，是墮常見。然此形而上玄學，比較科學人生觀有意義、有目的，故亦有價值。其錯謬處，即是執精神靈魂等為實我，故見理不及小乘。佛法說五蘊皆緣性本空，非有實質。玄學指為精神，即五蘊之識等四蘊。然蘊等咸如幻如夢，要了得被認識之精神與物，無非是能認識之識一種幻象，故佛法說三界唯識。玄學能空實我，了物如幻，則可由玄學而入佛學大乘。

佛法人生觀，即可由科學玄學不圓滿處，進觀如夢如幻，遷變不停，流行不息；不執迷以為覺，因破迷而成悟，便是轉識成智。世間之學，執有一個固定物體，取此捨彼，主實東虛西，範圍任如何擴充發展，總是不圓滿。佛法則平等平等，一實一切皆實，一虛一切皆虛，取則無不取，捨則無不捨；是為佛法人生觀，亦名中道第一義諦。

（象賢記）（見海刊五卷十期）

（附註）即「在光孝寺講維摩詰經雜錄二則」之一。

卷202

答善因問(九則)

問一：五遍行心所，是否屬現量所攝？

答一：且看是何識之五遍行，若是第八識及前五識之五遍行，是屬現量；若是第七相應，則屬非量；若在第六，則通三量，待臨時方定。

問二：現量是否要離念？

答二：夫經論中所謂離念者，是離三界有漏心心所之虛妄分別念，非是完全不了知如無想定等，且無想定等，亦完全無心識，不過伏滅前六識之心心所，而第七第八二識之王所全存，不得謂全然無想。不甯惟是，即無分別之根本智，此五遍行、四別境——除慧，以慧即智是主故——，十一善法及心王——因中或六或七心王，果上加第八心王——猶完全相應不滅失。假使此二十一法都離，則完全消滅矣，何能謂智謂明謂菩提哉！故知經論所謂離念者，即離虛妄分別而已，非連無分別智相應心心所等亦離去也。

問三：無分別智以何為主？

答三：無分別智，以無漏慧心所為主，餘皆屬伴。

問四：禪定與參禪兩名辭，其工夫固知大別，而兩個禪字，似亦不同，謂一是定而不思，一是思而不定？

答四：兩禪字不必別，以參禪雖是思惟參究，而禪定亦非全無思慮，不過但守定中之空寂靜慮，不同平常粗浮亂想而已！且此空寂靜慮時，其五遍行、四別境、十一善法及心王，亦皆趨於定心所，非謂定中全無一切如木石而已！

問五：真現量不許擬議，如有問曰：吃飯否？而答者隨諾，不涉擬議，斯是真現量否？

答五：非也，以此際雖未擬議，然往昔實從擬議比較計度過來，不過日深月積，相習成性，似乎未涉擬議也。而實則非真現量，乃似現量也。或名世間現量亦可；蓋真現量，惟是聖智自證境界，非言說所能形也。

問六：世間隨問隨答之語，既不可為現量，然諸大善知識，在法台上或他處之隨問隨答其不涉擬議者，斯可算是真現量否？

答六：亦非真現量，以彼此際雖未涉擬議，然往昔親證現量後，亦曾用諸法比較其正誤，以故一經直問，遂能正答，且問者開口至語落時，已歷許多剎那，答者何能將現量境界一直道出？故曰：「第一峰頭，不容話會，第二峰頭，略可商量」。但此種答問，如果從真現量中來，亦可算是道理現量。

問七：近日所謂感覺，似即五遍中之意觸，是否？

答七：感即觸，覺即受。

問八：第六定中獨頭意識，可算現量，然率爾意識，既未明證眾境，何得亦算現量？

答八：現量有二種：一者、觀行智證現量，具遍行、別境等法，在定中獨頭及無漏智是。二者、世間現量，但有遍行五法或癡等，無念慧等，昧然若無所知。即率爾意識及有漏前五識與第八識是。古之開悟者，如香嚴等，皆因平日常修習定慧心行，同時意識一旦忽然與慧心所相應，即得一剎那之現量智。此現量智觀行位上雖偶暫現，然功力未充，如閃電而已！若得初果或登初地，則成證不退也。

問九：此二種現量，其區別何在？

答九：世間現量無定、慧等，雖見聞如未見聞；觀行現量——即定中獨頭——有定、慧等，所以能了了常知；若智證現量，則同明鏡了然無忘矣。

卷203

答邊潤寰問(三則)

邊君來問，初係自述年來學佛之見解，次為基督徒對彼所發之問難。今答邊君來問三節，且先廣邊君學佛之見解。來函謂：『竊念一切唯心，萬法唯識，不了唯心，終成魔外。彼耶、回、道等教，但是妄心之測度而已』。此段係邊君自述所得佛法正宗。下舉基督徒所計之上帝而破云：『今當問彼

：汝如何而知上帝全智全能，為父為主？則彼不能不印可係其心之自證。是則汝之上帝，仍不出汝之自心，則仍是心識所造也……』。總觀此段，大體無訛。然欲以之而裂基督徒上帝萬能之疑網，恐猶未能。今廣邊君自述之見解，為下文破斥之憑藉。一、彼基督徒所謂之上帝，是否全智全能，姑置弗論。今先辨彼基督徒所云之上帝，准之唯識教理，乃為散位獨頭意識所行，法處所攝之遍計所執色，是獨影境，但名無體，等於龜毛兔角，執之為實，唯是非量。二、彼謂上帝能生萬物，為萬物主，似第七識執第八識為我，此為以心緣心之真帶質境。然第七執第八為我，唯是俱生我執。彼計上帝為唯一之真神，是散位獨頭意識以心緣心之所緣境，不了能緣心現，不符所緣本質，執之為實，亦是非量。三、彼謂上帝在於天國，類佛法人天乘教中之欲色界天王，此由善業而感招之天報，屬依他有。不了依眾緣起，獨頭意識緣之計為真實，則是似帶質境，亦為非量。總上三條，上帝云者，純為獨頭意識所變緣之幻相，唯識教理，屹然不動。廣見解已，且答邊君來問。

答一：來問謂「物無自證，須心而證，然若無物，則何以知有心」？蓋余此所謂心，非與意識對辨之心，乃總指能緣慮之心心所之心。然此二者，本係對待而言。今於此二者下一定義，即能緣慮、能知識、能了別者謂心，為所緣、所知、所了者謂物。今略列諸法論之：色法是物，八識及五十一心所是心；又十一色法及二十四不相應行是物，心義同上；或唯正在能緣者謂之心，所緣者謂之心、心所及真如無為等亦皆為物。若依世俗，僅由五官所覺知之五塵外境為物，則心之起，可不待物。例如過去諸事，心能憶及；睡夢、入定，有心無物。如必待有形物方能證知有心，則無色界全無色身器界，心亦常起，此又何也！根塵相對而根塵亦心之所變現，能緣之心心所雖必有所緣法為緣，而能為緣之所緣法，要皆心識之所現，故曰「諸識所緣，唯心所現」。但由如是心現，即有如是所緣法現，豈離心外別有少物能起心歟！心能自證，更不待言。

答二：彼基督徒謂心自證，非上帝與彼以聖靈則不可，此問可於廣邊君見解一段明之。上帝既屬於意識所變緣，有名無體之獨影境，等於龜毛；今謂上帝予以聖靈，則等於計龜毛可織為布，可謂迷中倍人！

答三：邊君以彼教徒計上帝萬能，係腦筋之自證，來問腦筋之功能及與心之異同，腦筋之功能，生理學家為記憶與知覺，乃出於唯物論之妄計。其所分大中小三腦，分明是有形之色法，類同唯識所謂之淨色根與根依處，此二亦為心識所變緣之色法，前已成立。然不同器界者，成唯識論云：「此二皆是心所執受，攝為自體，同安危故」。故腦筋但為心識證知事物之助緣，能證知者，是心識非腦筋；凡物皆待心識證知，而心能自證知，不待物為證知，其理極成。

卷204

答某君問(九則)

問一：因緣具種引種、種生現、現熏種三義。夫種既生現，現復熏種，二法遞轉可至無窮，具斯二義，為用已足，何以又有種引種義？又前種既能親引後種，則後種何用現熏！現行既可熏種，則後種寧待種引！

問二：種所引種與現所熏種，為同為異？

問三：金陵刻百法明門論曇曠義記四卷七頁，謂「極迥色與極略色，體雖無別而義有異」，其異何在？

問四：三法二種，何以簡除現引現一層？

問五：他心在吾識外，能為吾之所緣緣乎？

問六：百法五位，有情皆具，抑專就人類而言？

問七：凡屬有情具有八識義不違，然下等動物官覺或闕，則前五識且不全，心所何以能具？感覺運動有極簡單者，如蚓如蛆，是否能具五十一種複雜之心所？

問八：唯識論有觸食、意思食之名，以為觸食如芻豢之悅口，意思食如義理之悅心，當否？

問九：獨影境是親所緣緣否？

答一：種子亦剎那生滅相續者，而種子又有「長時不起現行者」，使非種子自類前引後生，則前一剎那種子滅，後一剎那不能續生，種子何能長劫恆轉不斷？故因緣應具「種引種」之義。

答二：前種所引後種，全與前種相同等。至經過現行熏習，則或有新生起者，或於前種有熏增者，故有不同；增上緣違熏，更有熏減熏斷者。

答三：推觀極遠之邊際色曰極迥色，析觀極微之邊際色曰極略色，同屬假想色曰體無別，推遠析微不同曰義有異。

答四：現引現屬增上緣、所緣緣、等無間緣，非屬因緣，故因緣中簡除之。

答五：他心但托為本質，為疏所緣緣，不為親所緣緣。不惟他心，即自身「他識」——例如意識緣眼識——亦然，其親所緣緣，則仍為自識托變之相分即已。

答六：百法五位，乃通約一切有情以統計者，非專屬人類，亦非各各皆具。若根、若識、若心所等，多有減略不全具者。

答七：可於前條所答意會之。

答八：所喻近似；然觸食通六識觸受六塵，意思食為意識之希望。

答九：獨影境惟是意識之親所緣緣。

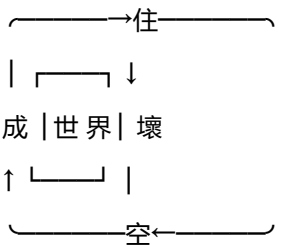
卷205

答字林報西人問(四則)

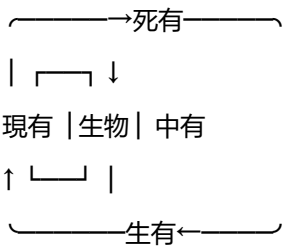
問一：據佛家之因果必然律，大本因之信仰，是否全無理由？

答一：各宗教或其他學派，以根據「現實人物」——果——所推想其未有前之一種大元——因——，無論說為「人格的神」，或「非人格的精神」及「物質」、「虛空」等等，在佛教的真理上，皆決然否認之。但在俗情上，則隨順解釋為欲界的天主，或色界的天主，或無色界的心識，或物質界的

原素，而仍否認為世界萬有唯一之大本因也。何者？以天主、心識、質素等，亦即為萬有之一有，故此一有可為大本因，則餘一切有皆可為大本因；餘一切有為所生果，此一有亦為所生果，以其理平等故，天主等不得單為大本因，現實人物，亦不得單為所生果。故佛教之因果論，乃是無邊無中、無始無終的。何者？無邊虛空中的世界是無數的，我們現見的世界與其餘無數世界在虛空中，與一微塵與其餘無數微塵在虛空中無異的；無數的世界在空中，或成或住或壞或空是不同時的，故世界的成住壞空是循環無端的，不得斷割任何一端為世界生起的大本因。換言之，則任何一端皆可為世界成住壞空的現象之因及果的，其式如下：

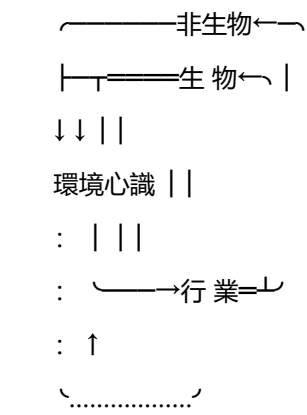


由空為因而成為果，由成為因而住為果，由住為因而壞為果，由壞為因而空為果，故皆非特定的大本因，或特定的所生果，亦皆為因及為果也。又無數世界中的人物，更是無數的，無生的物件若一石塊、一木棹等，成住壞空同於世界，而生物則分為四有，其式如下：



由現在有活著現象的生物，到有死了現象的生物；由死了現象的生物，到有死與生中間現象的生物；由死與生中間的生物，到初發生的生物；由初發生的又到現行活著的生物。故生物現象，亦與非生物的世界同是循環無端

的，既無始起之點，亦無終盡之點，則不得指任何一點為大本因了。統計生物——無數眾生——與非生物——無數器界——，循環變化的因果，以察其變動的因果之關係，又可表如下式：



生物、非生物皆以行業為因緣所生之果，行業又以心識在環境中活動為因緣所生之果；而心識既即為生物之內含要素，又即依生物非生物為環境而現起，故心識又是生物非生物為因緣所生之果；但行業到生物非生物，是已成而必然的因果，即自然界的因果現象是。而生物非生物到心識與心識到行業，是未成而不必然的因果，以其未成而不必然也，故有自由活動創造的餘地。自由活動而刱造不善的行業，可致鬼、獄、畜生等苦的身及器界。自由活動而刱造善的行業，可致人、天乃至佛等樂的身及器界。此佛教「應觀法界性，一切唯心造」等之唯心論、唯識論之所建立，而教人以自造善因、自致樂果之真理也。

由是觀之，佛教的因果真理，一方可云是無本的，一方可云是心樞的。無本故，不受任何之限制；心樞故，可有相當之自由。有相當之自由，故善惡可分而責任應負，不可不孜孜自勉、勉人以為善也。但此佛教之心樞的因果論之所謂心識，乃即是現有的心識，亦即是依生物為根、及生物非生物為境所生起之心識，故亦不同彼唯心哲學等所指為萬有大本因的心也。心樞云者，但明心為萬有因果變動中之樞紐而已。

問二：吾人何故不應仰賴順從此大本因來支配吾人之自動的良心與自意的判決，及來體會人物個性相互交感之快樂與人物任意支配之嗜好？

答二：第一問題的「大本因」，既經否決，則第二問題大本因的如何若何，自不成問題矣。但吾人亦承認發達至最高善的「佛陀」，其福慧圓滿的人格精神，有輔助吾人為善之能力；其所教訓吾人的言說，為指導吾人覺悟之要道，故吾人皈依佛法及依佛法修學的朋友。

問三：夫此可愛而真實的大本因人格之存在，與其能任意支配生物非生物之一切關係，乃宗教之最有價值、有理性的推論，而佛教獨斥其非。但此二說，皆為人群之所信服，皆在人類中放大光明。二說既如此相違，吾人將何以知其二者相互或比較之價值乎？

答三：第三問題前半亦不成問題。至後半所云價值，則吾人以為認有任何大本因的宗教學派，在相當俗情上，亦各有相當價值；但在真理上，則唯佛教有價值，而餘者皆無價值。吾人若以真理為判斷，固不問於此二者之主張與信從的人數孰多也。若問所云真理是何物，則即前所云無本的心樞的因果論是。

問四：上帝之旨在促進生物之繁盛，妙在救人即于此世界之中，不必退出此世界之外，凡接近之者，皆得受其直接之感應而變化其體質；豈佛陀之意在消滅生機，逃出此如魔之世界，意謂依克己工夫所達到之地位，得較依上帝之旨所可達者，為更有理性、有價值而為可靠且完美之最高地位乎？

答四：第四問題前半之上帝云云，吾人既不承認任何之大本因，則亦不成問題矣。至後半所云佛陀之意云云，此猶是小乘的佛徒之意，而非大乘的佛與佛徒的真義。大乘的佛與佛徒的真義，則在啟導此世界他世界之人類，及一切生物可以自由活動的心識，引令向善的路上發達進化，以各各進化到福慧圓滿之佛的世界。故其達到之地位，當然認為比任何宗教學派所認為最高之地位，更為有價值，且合理性而完美。

要之，佛法的因果，是「自心」的因果，不依其他一物為大本因，故佛法的因果是平等的因果，即依一切生物平等可自由活動的心識，藉已成佛果

的勝緣，可平等發達至佛世界故。反之、則認有大本因的宗教，乃是以他一物為因，而自則為果的，自但為果而不能為因，則無自造其因之自由，而為善為惡亦非自心之責任，故無道德律之存在。此如專制之帝國，萬民有罪，罪由帝王，萬民有福，福由帝王，故萬民不負其責任。又承認有特定之一物為大本因的，彼之一物但為因而非果，故為不平等因；而世界萬有又但為果而非因，故但為不平等因所產生之果。有但因而非果之一物，則彼一物可無因而有，萬有亦應無因而有，如是則因破；因破則無因，無因亦無果，故無因果律之存在。由此、真理上決無特定一物大本因之可能，但由無數量的世界眾生生滅連續上，可說明因果的關係。

卷206

答陳伯達問(二則)

問一：佛戒食肉，未曾及蛋。惟中國習慣，持齋者多不食蛋。依科學家言：蛋黃蛋白均係雞之食料，猶人之飲乳，殊無生命在內，未識蛋究竟可食否？

問二：考賢愚因緣經，有某比丘須食肉治病，而是日無處得肉，有大心居士，割身肉以供養。時人大怪，以為沙門食人肉，佛乃制定戒肉規條。可見佛在世時，沙門亦非決定斷肉。惟楞伽經規定一切肉不得食，餘經尚許食三淨肉。故楊仁山居士晚年亦食肉以資生；當世喇嘛食肉，行道得力者殊不少，設有人因蔬食關係，而身體日見衰弱，將有性命之憂，究應食肉以資生乎？抑寧死不食肉乎？

答一：雞卵之無雄者無生命，例同牛乳；雞卵之有雄者有生命，例比人胎。若能以光徹照分別，則無雄者不妨食之。

答二：大乘菩薩，念念為度眾生故，斷一切肉不食；人、天、二乘戒中，則開許食三淨、五淨，漸養慈心，亦以此方便。衰病，可察行之。

卷207

答黃懺華問(七則)

問一：「凝然真如不作萬法」一語，見何論著?

問二：關於「三法印」之解釋，以何書為最詳?

問三：「明心見性」一語，為宗門所常用，心與性有何分別?

問四：懇將「應無所住而生其心」一語，加以極簡單之解釋!

問五：懇以極簡單之解釋，指示「三界唯心」與「萬法唯識」二語之區別!

問六：觀世音為等覺菩薩，三十二相應緣示現，原無定法，何以世人多圖觀音為女身，又起自何時?

問七：宗門原為不言之教，但不得已而思其次，以何書解釋禪宗為最確切詳明?

答一：凝然真如云云，見於賢首家之教義章等，乃誤解唯識家所言真如而指斥之辭。

答二：三法印之解釋，日文有一佛學概論，言之頗詳，惜已忘其名。

答三：「明心見性」，心即心識，性即真如，謂心識若空了或明了，即見真如。

答四：「應無所住而生其心」，只是應以我法雙空的觀行智或根本智，而生六度等清淨行後得智利他行等。

答五：「唯心」「唯識」，心識一同二別。同者、具體綜括言之曰：「三界唯心」！抽象分析言之曰：「萬法唯識」，心識名異事同。別者、識指了別境識，即前六識，由前六識了別萬法，上溯凡愚不可知之七、八識境明不離識，曰萬法唯識。心者、阿陀那識，染淨通名，賴耶、如來藏，如指環與金，為地上菩薩直說藏心變現三界身資財等，如楞伽、密嚴、勝鬘、華嚴等明。

答六：在中國相傳，屢現女身，得女人多數崇奉，乃成女像，他國則不然。

答七：禪宗稍有學理組織者，曹洞若洞上古轍等，但只一派。指月錄各派全，但無組織。唐代之壇經、禪源詮，宋之傳燈錄等。

卷208

答張曦問(八則)

問一：唯識不認識外有境，一本十支，皆反覆推明此義，然影像之外，非無本質。成立本質，取證雖多，以破極微和合、方分種種反證為最有力。按本質之名，易混外物，迷者易執。精而言之，外物有無，可置勿許，縱許實有，終非吾識之所得緣，所得緣者仍識而已。此係揣度，不知有當否？

問二：近人或謂二十論天親如夢之答，亦有不極成處。讀者不可執著，以夢無他心，醒有他心，三境有異。此說似甚精到，弟子對于茲喻亦尚有疑：醒時之山雖有時無，一到有山之處，山可立現；夢時村舍雖有時有，一經醒後，難可再尋。一則有主，一則任運。執為盡同，亦不應理，不知然否？

問三：本質塵亦名疏相分，惟第八能現乎？抑前七皆能現乎？

問四：生而聾聾，其現出相分必甚簡單，是否其眾同分中即有所缺欠。

問五：二十論有「異大種」，基記甚略，望詳示！

問六：性宗、禪宗皆不立階段，直證圓成；唯識法相廣詮依他；世間學問則遍計所執而已。此解有誤否？

問七：貓之捕鼠，頗難尋思。貓為能殺，鼠為所殺，揆理當不外兩途：甲則鼠前生負命債，而貓今生捕食以報之；乙則鼠無命債，今生殺業由貓自造。以為甲也，則人亦有前生害命而今生抵償者，何以人見人或殺或不殺，而貓見鼠則必捕？以為投胎作鼠，必有夙債，則應一一被捕，無有孑遺，何以不被貓食之鼠，數仍纍纍？此甲理之難通者也。以為乙也，則貓箇箇皆造殺業，來生應一一受報，捕殺貓者，又是某類？即有「其類」，見貓必殺，

如貓之於鼠。則「其類」亦必有報之者，如「其類」之於貓。以類報類，推至無窮，不可究詰，此又乙理之不可解者也。若謂貓之殺鼠，出之生性偶然，則輪迴因果之說，登時被破。究竟貓之能殺，果乎？因乎？鼠之所殺，因乎？果乎？

答一：本質境對影像境言，自識親緣皆為影像，其疏托者則名本質。或為「自有情」之他識相分，若六識相分之疏托第八識相分為本質；或為「自他有情」之他心心所，若六七識及他心智之以心緣心，疏托現行他心心所為本質；或為「他有情」之他識相分。若欲界有情緣色界或佛淨土，疏托之上界有情或佛菩薩等之他識相分為本質。對此識之親緣影像，雖云本質，而仍為他識或他識之親緣影像。識者、通指一切有情，各有八識之總稱，決定無識所不緣之識外境，故云唯識；非以「縱有外物識不得緣」之識外境為本質，但以識所緣到為唯識境也。

答二：醒時、夢時，應以覺時、迷時為例，不應以有山處、無山處為例。醒時有山處、無山處，應以夢時有村舍處、無村舍處為例，不應以醒時、夢時為例。迷中明明有六趣，覺後空空無大千，可思准之！

答三：詳第一答，思准之！

答四：其現行缺某識，亦即缺某識之相分，然種子仍具有之；或第八識所變器界亦仍具有之，故聾盲根身轉為聰明根身時，眼、耳識現，眼耳識相分亦現。

答五：此間暫無二十論參考，容後查答。

答六：法性、法相，說明之方法有殊，事實之轉進無異。觀有為相即無為性，故無階段；從有漏道進無漏道，故有階段。世俗學說，大都不離計執，然間有略知依他者，但不能證圓成。

答七：貓之捕殺於鼠，貓眾同分業與鼠眾同分業之報也。人與人之或相殺或不相殺，應以此貓與彼貓，或此鼠與彼鼠為例，不應以貓與鼠為例。鼠被貓食，雖亦為鼠同分業之一種，然鼠自以鼠業受鼠報，不專以供貓食而為鼠；猶豬、魚等或為人食，非專以供人食為豬魚，故儘可有不為貓捕殺之鼠。

而貓亦不專以食鼠而為貓，故亦儘可食他物及作貓事。鼠被貓食，雖係還債，然非鼠所知，亦非鼠所甘心，故仍必銜怨圖報，亦果亦因。貓之殺鼠，雖為收債，然貓殺鼠亦仍為殺業，亦果亦因。以亦因故，鼠死或為貓，貓死或為鼠，以互相報償——或牽以他業，暫不相報——。若人之相罵相打，非一方或雙方之覺悟，或甘心受報，或釋怨不求報，勢難停止。此眾生之所以輪迴不已，而「惟隨緣消舊業，更不造新殃」為能解脫，以恩報怨為能濟度也。所舉甲乙二例，各偏一邊，故皆不當於理。

卷209

答英國里爾大學教授愛斯嘉拉博士問(八則)

答一：佛教來中國，中國之政治早成立，且儒家認為專職，故佛教取超然態度，退處方外以免衝突。其影響多在民間之道德風俗中，而在國家之政制法制上，較少影響。

答二：但於佛教團之組織，及寺院僧眾之管理上，由佛教徒之法律，與中國之政法倫理相互之關係產生：一、僧官法：六朝時已有之；明清來於京師設僧錄司，府設僧綱司，縣設僧會司；民國以來廢除，另制由縣知事管理之寺廟管理條例。二、許為僧眾之禮部考試給度牒法：起於隋、唐時，至清初廢除，計由大寺院傳戒，給戒牒以為僧眾。三、印度之佛教各派戒律威儀法：經中國律宗唐道宣等，調和大乘之律宗法，至今猶為初入僧受戒期所必習；及律宗寺院所遵行之法。四、寺院清規：起於禪宗，宋、明來經國家認可，為各宗寺院調和採用，今猶為各宗大寺院日常習用之法。此外則由佛教之慈悲不殺生觀念，影響信佛之帝王臣宰，減刑大赦，及保護動物生命等亦有之。中國佛徒之蔬食，即由梁武帝極力主張所致。

答三：三國時孫權受康僧等之感化；東晉時石勒、苻堅受佛圖澄、釋道安之感化；南朝宋文帝以至隋文帝、唐太宗等，歷代英主，皆有由佛教慈悲而滅殺之關係。

答四、五、六：梁僧祐著宏明集，以及佛祖通載、佛祖統紀、釋氏稽古略等書中，散見之。

答七：見於第二條一二三四各項中，有可相比較者。

答八：關於佛教法，吾曾著整理僧制論，他日當以一冊送閱。今中國改為民主國，主張由佛教之自由平等仁愛等原理為立法根據。

客中未帶書籍，潦草答復，請原諒之！

卷210

答鑑民問

第一：神祕亦有絕對相對。基督教的神，是只存於神祕的，是為絕對的神祕；至相對的神祕，乃由智慧程度高下而異的。佛陀的完全智慧中絕無神祕，降此而下，皆不免有神祕。神祕者何？即其智慧程度尚未能覺知之境是。前世今世的關係，在佛的智慧中，及佛徒的理解中，只是確知事實如此說他如此，并無一點神祕。但沒有得到佛的智慧及佛學的理解者，或猶視為神祕。譬如月與潮的關係，稍習科學者，知其事實如此，而不習科學者則視為神祕，果神祕乎哉！不思不學而已。鑑民君或又以吾此譬為無羈的理性所產生的空中樓閣，雖然，你既未能親修佛智以求驗，及深研佛學以求解，要我來對你說，則我除掉用你已知的事理為譬，使你得以推知所未來的事理，更有什麼法子！

第二：佛的科學，皆說明在空中是有無數世界的。但佛說現在的無數世界中，即有化生的世界，故并不是將來的空想，乃是現在的事實。雖我們人世要進化到這種化生世界，尚在將來；但既有別個事實的證明，則便是實事實理，應可信行！

第三：原文「不承認肉身是人生的桎梏」，恐是「承認肉身是人生的桎梏」之誤。但此乃由鑑民君讀吾自由史觀的誤解，我說現在的人類，尚未能完全免除身體上及環境上的桎梏，并不是以身體為桎梏。

第四：此乃由混宗教與信仰為一事而誤解宗教，是不准人研究且批評而只要人服從的信仰，科學、佛學、哲學，是任人研究且批評的，但不是沒有信仰，若經過研究及批評確實覺得是對的，然後再信為是可實行實現的真理，這便是佛學與科學的精神一致，有何矛盾？

後面這兩條結論，本是吾行之一二十年了的。但佛的學說，即是佛的主義，是思想信仰行動實現一貫的，不只是思想，不只是研究，是要由研究而了解而確信而為篤行而實現的。鑑民君的討論，我極歡喜，但希望能先加以深切的研究！

（見海刊十卷四期）

（附註）原題「答鑑民君之疑點」，今改略。

卷211

答毘陵陳居士問(四則)

問一：多聞熏習，可起信去粗所知，而於真能斷一分所知，則於多聞之外，必另有方法，使心力強大，身心變換，方能別有境界。唯識之五重觀，天台之一心三觀，似乎是呆想的態度，呆久了可以入定。不知這種定，一、是否一定可以變換身心？二、是否決定可以發生依性境的慧麼？

答一：以多聞熏習，引生如理作意修六度等為資糧位。證真切要者，乃在四加行位之四尋思觀所引四如實智，由如實智入真見道，乃能真斷一分所知。前此非去，皆是伏耳。

問二：禪宗參修之方法，可用唯識之理論解釋之否？（按：唯識即謂之遣相觀性）。復次、何以知禪宗之某種方法，為決定的、正準的、可靠的方法？

答二：禪宗方法，乃截此非量而得現量，高者入真見道，低者亦剎那暫伏所知耳。正確否、須師印證。

問三：依解起行，解有三論、唯識等，行則禪、密為佳。禪賴自，密兼賴他，禪宗直切所知而多賴機會，其功行是否有唐捐之慮？密宗易使人不放逸，修行精進，其功效是否僅能暫伏煩惱而於所知無大交涉？

答三：功不唐捐。現生不悟，亦熏為悟種，使他生易悟，如六祖聞經即悟等。密宗亦然，淺者暫伏二障，如夙具聞思慧根，兼得聖智為增上緣，亦能斷障證真矣。

問四：煩惱障種全是習氣，所知障種，似不應稱為習氣；唯識論等中，亦有此種分別否？

答四：所知障種即名言習氣、二取習氣，故亦名習氣，見成唯識論等。

卷212

答張世俊問(五則)

一、善導和尚，依此土往生之人言，故曰皆指凡夫往生；余指往生後所登階位，故曰極喜地等，兩不相違。

二、令執科學者生信，須有證神通者公開試演，余亦嘗論及。但一、未知確有神通者。二、中國易滋鬼神迷信，故不宜有其人，往西洋公演之最善。

三、令人在可能範圍內儘量免除殺業一語，得之矣！

四、本論、餘論未著，已併入現實主義中矣。

五、大勇師已辭世，其入藏求學者情形，可見於近期海潮音。

卷213

答趙伯福問(八則)

一、三、四各條，詢整頓遂寧寺僧諸點，茲請併合言之：

一、僧伽之人生觀，應為經歷「學僧、職僧、德僧三級」之人生觀，詳建立中國現代佛教住持僧。

二、在遂寧之實施，應先決定以遂寧縣佛教會為寺僧產業集中之執行機關，而由本縣信佛軍政長官組一監督機關，分擔責職。

三、其入手、由遂寧縣佛教會作全縣寺庵之僧數、產額、屋量調查，根據調查及當地實情而支配施設之。

四、弘法佛學院，可即改為「教理院預科」，而就廣德寺全部屋宇設施之。二十歲至三十歲之比丘，考取三十至六十人，三年卒業。

五、就靈泉寺全部屋宇，施設為「律儀預科」。十六歲至二十歲之沙彌，考取二十人至四十人，二年卒業；不及格者還俗，及格者得進受比丘戒。

六、就開善寺全部屋宇，施設為遂寧縣佛教總布教所，內設初高級小學一所。全縣未滿十五齡之小沙彌，皆收入之。又設雲水堂一，招待往來僧眾；設僧堂一，考取曾參學諸方能作諸法事者，以應本縣信佛人家誦經、拜懺、放燄口、送往生、祈福、消災等各種佛事之請；布教堂一，每七日公開講演佛教一次或二次，以起民眾之信仰。

七、市區、東區、南區、西區、北區之五區，各就原有寺庵，各設布教所二所或至六所，總數十所或三十所。內或設閱報所、通俗圖書館、通俗教育館、半日小學、農村夜學、民眾學校、施診所、民眾醫院、農場、手工場等，須就實際情形之所宜而施設之。

八、右各院各所之主持僧職僧，由遂寧縣佛教會組織「佛教職僧考試委員會」，召集全縣曾受比丘戒四年及年滿二十四歲以上之僧眾，每三年舉行考試一次，分門考試，就其考取者，分別由遂寧縣佛教會任為以上之各職。

九、就城鄉較靜僻之寺院二所或五六所，設為「長老僧林」，使年逾五十或六十以上之不願就考而出為職僧之老僧，住中休養，自修或念佛、或參禪、或持咒、或閱經等，悉聽自便。但亦可別為一二所較整肅者，一二所較方便者，俾可隨意所宜入之。

二、詢刱立居士林事：近來佛教在家眾所設之居士林、佛學社等，皆名義未正而所行有增損之過。宜如「組織佛教正信會為在家眾統一團體」之所論，與漢口佛教正信會接洽，為「遂寧佛教正信會」之組織。

五、詢置備佛經事：日本、中國各小字藏經及北平之龍藏，皆不甚便於翻閱。若將金陵刻經處、支那內學院、揚州刻經處、常州刻經處、北平中央刻經院、上海醫學書局、上海佛學書局、武昌佛學院，以及各大書局、各刻經處所出各流通本佛書購齊之，較正續藏所有者所差無幾，而且多有為正續藏所未有者。故不如就以上各處流通本購置之，較便觀覽。

六、詢大乘經典研究次序：首研十二門論及攝大乘論，次及中論及成唯識論，又次及般若經、大智度論、與深密經、瑜伽師地論，又次及龍樹、提婆、無著、天親所釋各經與所著各論。據以上諸種為大乘之至教量，而抉擇披覽其餘一切大乘經論與此土各宗祖師之著述。

七、詢密宗事：密宗經典，頻伽精舍藏另匯編兩函，又續藏中亦多有之。其根本在大毘盧遮那成佛經與金剛頂經，其餘各經各有儀軌行法，難以盡述。有唐一行禪師大毘盧遮那成佛經疏，可資此宗理論之研究。日本僧空海為抑他宗而揚自宗，所著二教論、十住心論等，取喻一時，語多偏至，在今已不足為研究之依據。唯西藏黃派喇嘛祖師宗喀巴所造菩提道次第，不為顯教、密教之分，而於一大乘教分為波羅密門與陀羅尼門之二門，頗存印度後期大乘佛教之真相，故密宗應就求之。

八、詢中國各宗法門事：以古來中國各宗之設立，因古代交通梗阻、學術隔閡之故，遂由新譯來一經一論或來一梵僧，遂據之各立一宗，各自為門戶之擴張。就今探源印度佛教之歷史與流行各地之佛教觀之，古來因時制宜，所立各宗門戶，雖尚不失為方便多門中之各一方便門，然亦不宜循守舊來各宗門戶研究之矣。況中國佛教，唐以後為畸形發展，一方則下逗愚民為神道之設教，一方則上適高哲為圓頓之玄談，而無常智常德之講求修踐，致今下者為世詬病為迷信，上者若台、賢、禪、淨等亦流為空疏虛渺之僻習，且已無舊宗門之可循求哉！故今在中國施設之佛教，應為從人至佛之大乘漸教

，而切實從做人起。僧寶之建立，當從律儀院、教理院以為基礎。而佛學之研究，則當如世界佛學苑計劃書所擬教理行果系統而依解修證之。

卷214

答王寂照問(六則)

問一：西藏、西康、蒙古底喇嘛們，既是出家的人，為什麼還吃肉，和佛制示違?

問二：仲尼為儒童菩薩，這事出在何典?

問三：關雲長既是佛教底護法者，仲尼既是儒童菩薩，為什麼還享血食?

問四：大悲、準提二咒，那一咒最優?

問五：準提菩薩是觀世音菩薩的化身?

問六：準提菩薩的本跡，載在什麼經?

答一：出家戒於直接殺生必禁斷，然以地理民習之異宜，五淨肉食不無開許。所以出家持蔬者，唯漢地僧耳，日、暹、緬、錫、蒙、藏皆開也。

答二：老聃迦葉、仲尼儒童，為六朝時一種調和道、儒之傳說。但印度稱少年淨行之士為儒童，並有經說釋迦夙生中曾為儒童菩薩；殆以仲尼類乎釋迦本生中之儒童菩薩言之歟?

答三：關雲長為佛教之護法神，見於佛祖統紀等記載。關、孔血食之享，出於中國祭祀之習俗，非關佛制；且非一與佛教有關係，必禁斷血肉，更可參閱第一條之答義也。

答四、五、六：可檢閱商務印書館所出續藏經中千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼，及七佛俱胝佛母心大陀羅尼法各卷，自可獲悉。

卷215

答羅普悟問(五則)

問一：自歸依後即研究教理，尤與唯識之教契應。每日晨起靜坐，調身、調息、調心者約三數年，近益勇於修證，於念佛、修密、參禪似均不大相應，於觀照唯識及於四尋思、四如實智之觀照確甚契應。惟友人多以念佛修密為可靠而相勸勉，余亦未能決定，究應用何法門，願求開示?

答一：念佛修密多仗他力。四尋思觀確不容易，須於靜坐有基礎，方可修之。汝既於靜坐有相當工夫，或可行之。惟既能修三尋思觀，餘法即可不修。

問二：近擬持誦慈宗三要，惟真實義品自己雖以為全文都能了覺，然是否真能了解，無從證明。設非真正了解，依而起觀，恐有錯誤。余以為四尋思以名、事、自性、差別分別觀照。先將名事離相觀，觀名惟是名，事惟是事，名事分離，其相了了，至名自性、名差別均屬假立，毫無實事，亦易照破事自性差別，覺係依他起性，因緣所生，實無自性差別可得，不知可否!

答二：名事相離及名自性差別並事差別，均屬假立，容易觀照，惟事自性觀為假立較難。要知事無自性，依他所起，離去遍計所執即顯圓成實性。以四尋思為觀門，由四尋思觀所引四如實智，即五重唯識觀，正證唯識法性，方為正智。

問三：密淨友人總以唯識恐著名相，有入海算沙不能擺脫名句文之危險，來相阻撓。自己覺數年來讀師之著述講演尚有心得，尤以佛法總決擇談一文，用執依圓三性融會一切法門，讀之能令人將整個佛法悟澈一如，何能被名相所拘?

答三：法相係由分別智所引後得智所顯所說，一切唯識如幻無實，何足以為拘礙?問四：慈宗三要雖準備持誦觀照，而菩薩戒本擬先試行，然後再正式受持，可否如此?

答四：如是甚好，但要知觀真實義係理觀，以證離言法性；觀彌勒上生係事觀，以顯依正莊嚴。

問五：真實義品之解釋，可否全依遁倫記?

答五：倫記係搜集眾說，可作參考，以細觀本文為是。

卷216

答李汝清問(八則)

答一：非謂念一日或至七日即可得一心不亂，謂念至一心不亂，可住於定中一日或至七日，若身心俱定，當然飲食、便利皆絕，此由定法持身之故也。

答二：一心不亂，即三昧——三摩地——別名。然念佛古有事一心、理一心之義。唯有一念佛心相繼無間，更無其他想念，為事一心。此念佛心亦絕，而又不落於無知，無分別智親證真如，為理一心。非可言狀，更非催眠狀態。

答三：得理一心，可斷見惑，或斷無明。然未斷思惑，亦或頓斷。事一心則暫伏耳。

答四：得理一心，則無生不生，若事一心，則尚須常念常發願乃生。

答五：屬於橫死，且死由瞋癡故爾。

答六：不定能往生，如念願真切。亦或往生。

答七：不能往生，並須隨其一生行業善惡及死時心念善惡而定其升沉。然念佛之善根，終在後生遇緣可發。

答八：照師授，或照本鄉所通用之音，念之便可。

卷217

答九蓮寺學生問(三則)

問一：東三省能不能收回?

問二：先有雞子先有蛋?

問三：人死了再托生的話是真的嗎？

答一：第一是政治問題。東三省到底能不能收回？這不要問別人，但問自己，到底要不要收回？若果你有自信的力量和堅強的志願，我敢擔保能夠收回。因為中國民族，有悠久的歷史，人才之多，物產之富，若有志願與自信力量，決有收回東三省之希望。但個個人不可去希望人，須要個個人拿出自信的力量來才可。

答二：第二是哲學問題，今分二種來說明：

一、知識論：此問題，若知識論上看來，可以不成問題。因為這個問題構成的基礎，是雞子與蛋，必這兩物已同時存在，乃可構成此問題。若一在先，一在後，則一已有一未有，便不能依此二物以構成問題了，但是未生子前，就不能稱之為父，因為有了子，才稱為父。那末、父子是同時產生與存在的，所以不應說先說後，這是依知識論說的。

二、若依宇宙論來講，當宇宙生物變化之始，可由一種不成蛋的蛋，產生不成雞的雞。再由不成雞的雞，產生略像蛋的蛋。後來漸漸進化，到完全的雞與完全的蛋。譬如人身上垢汗，就會生出虱子來，其實那虱子，從何處來呢？依佛經上說：四生乃先從濕生，進到卵生；由不蛋的蛋生濕生，由雞生蛋是卵生。

答三：第三屬於宗教問題，若以現存在的人說，是以前死的人托生，則未來的人，就是由現今的人死了再托生。在佛法上所謂業識流轉的說明，太深奧了，想你們一時不容易領會。且用你們常常喊的一句口號「精神不死」來說明。精神不死，是有一種精神力，可以不隨人身死亡而磨滅的功用。精神力是一種看不見的東西，雖看不見，卻有一種活動的表現。人都有這個精神力，能夠淨善與惡濁，能夠光明與黑闇，在社會，在國際，在個人，都是有這種精神的。所以吾人現在的身命，是由先前一種的精神力托生父母而成的身命；捨身受身，從無始來，不知多少次了。儻若今生做人，做得不好，叫做精神墮落，後來難免要變成下等動物。所以我們都要好好的做人，把永不會死的精神，提高起來！

（談玄記）（見正信一卷八期）

（附註）原題「記九蓮寺請太虛大師說法」，今改題。

卷218

大林答問(四則)

鍾仁益問：行持與研究佛學孰善?

答：王陽明先生主張「知行合一」，研究佛學為知，實踐行持為行，如是則行持與研究佛學並重。若依「知難行易」學說而言，則當研究佛學而後行持。若依「知易行難」學說而言，則當先做行持工夫，而後研究佛學。然據余之愚見，行持與研究佛學並行者為最優；次則專做行持工夫者；最次則為專事研究佛學者。

李圓嘉問：我國佛經夥矣，汗牛充棟，不計其數。然欲遍而讀之，雖竭畢生之精力以求之，不能窺其全豹，故必加以選擇、編輯。學佛用書程序內，分初級用書、高級用書、大乘用書、小乘用書，使一般中外士女有志研究佛學者，由淺入深，循序漸進，得入門徑而宣傳佛教宏揚佛法!

答：關於選擇學佛用書，實為現世之唯一重要問題，幸勿東翻西閱，虛糜光陰，而終無所得！茲將所選擇之書目臚列如左：

初級用書：佛教小學教科書，佛教中學教科書。參考書：一、佛學小叢書，二、佛學ＡＢＣ，此為第一學年。三、佛乘宗要論，四、佛教三字經，此為二學年。五、三字頌。

高級用書：第一年五乘共教，經：佛本生經，大乘本生心地觀經。律：優婆塞戒經、淨心誡觀法、沙彌律儀。論：馬鳴莊嚴經論、本生鬘論，佛學概論、五蘊論、百法論、六離合釋。史文：宗派源流，選讀國文。第二年三乘共教，經：雜阿含經緣起誦、四十二章經、遺教經。律：四分律。論：俱舍論頌註、異部宗輪論、因明入正理論、攝大乘論。史文：印度佛教史，選讀國文。第三年大乘相性，經：楞伽經、如來藏經、解深密經、大般若經第

五分。律：瑜伽菩薩戒本及研究律論。論：集論、二十唯識論、觀所緣緣論、辨中邊論、十二門論、中論、三十唯識論。史文：中國佛教史，選學國民常識。第四年大乘行果，經：華嚴離世間品、法華經、涅槃迦葉品、無量壽會、彌勒上下生經、大日住心品。律：梵網經、整理僧制論，及研究律藏。論：大乘莊嚴論、涅槃論、十地論、法華論、淨土論。史文：各地佛教史，選學世界常識。

鍾普平問：欲將世界上之儒、道、回、耶各教，鎔為佛化一鑪，當用何法實施？

答：儒、釋、道、耶、回五教之教旨雖異，而其勸人為善則一也。第回教徒誅除異己，思想頑固，知識淺薄，僧侶無緣，故不易同化歸佛；道教徒書符、鍊丹、扶乩、示藥、長生不老，足以惑人，故亦不易同化降佛。若夫儒、耶二教教徒，文字精深，智慧聰睿，知識開通，好學下問，故藉文字為媒介，可使一般儒、耶二教徒廣究研求印入腦海，終可佛化。然欲儒、道、耶、回各教鎔為佛化一鑪，或以宗通，或以說通，舍此莫由。

劉圓振問：佛教徒之生產法當如何？

答：出家為僧，本係鳳毛麟角，凡人莫不敬之，故關於衣食住行不生問題。為學生時，即由寺院供給；及為傳教師時，每日隨處可得食——按印度習俗，每家門前，置飯一碗，專為供給三寶者——；及為法師時，弟子供養，食不勝食，無所謂生產法也。若夫在家佛教徒之生產法，農、工、商、學、兵，各司其業，一面生產，一面學佛，養性修行，多種善報，何樂而不為？

卷219

答談玄問(三則)

問一：事相上的生佛，是否有增減？

答一：理無增減，應已了知。今就事相上說，有一眾生成佛，即眾生界減少一眾生，這從世俗世俗諦，應說有增減也。然在世俗勝義諦上，蘊處界

等諸法唯識，一部分眾生因有佛種性故而成佛，此亦成其本來的佛；若另有一部分無種性的不成佛，則故不增不減。又依勝義世俗諦，亦不增減，如天台宗佛分六即，眾生亦然，蓋眾生乃眾法合和而生義，佛亦眾法合和而生故，亦名眾生，在天台宗，眾生稱理即佛，佛亦稱究竟眾生，不過佛是清淨五蘊等一眾生所生耳。因此、無論居在何位，生佛之界限不能分離，此帶相明性之說，故亦為從事相上明也。

問二：法相宗的無種性，與法性宗的一切眾生皆有佛性，如何融會？

答二：法性宗，從勝義勝義說，佛性則一切諸法，平等平等，雖無情亦同以一真法界為體性。如天台宗，極主張無情皆有佛性；而此理在法相宗亦承認，如能顯慧日中邊論，謂「如以勝義真如性為佛性，則情與無情，皆有佛性」。然法相宗的種性，乃從種子起現行上說，有為性有差別故，此依護法義及本有義說；若依種子可新熏生義，無種性將來遇著新熏，亦可成佛，以諸佛極深悲願為增上緣，能令受熏生種。如法華經所謂「佛種從緣起，是故說一乘」，亦此義耳。

問三：最初的佛及最後的佛，如何成就？

答三：依勝義，生佛不增不減，即無最初最後可言。今且依世俗世俗言，最初佛以苦為師。因為眾生，遭了苦痛，想出離苦而求解脫，碰盡種種難關；後來一碰碰著了真解脫門，依之修持乃成最初的佛。從是有此初佛為師，或授記，或教授，求成佛者便容易多了。至於最後成佛的，依法相說，因有無種性眾生可度，故菩薩仍可度生成佛。其實菩薩雖發願度盡眾生，而未到眾生度盡已皆成佛，因為已智悲圓滿矣。最後成佛的菩薩，闕大悲願所緣之境；其實亦如最初成佛的菩薩闕於真智慧所依之教。但闕於所緣之境，悲願雖較難成，若能緣過去眾生，強發悲願，亦終可圓成耳。

（談玄記）（見正信二卷二期）

附註 原題「佛理上的三個問題」，今改題。

卷220

答向鑑瑩問(二則)

問一：修淨土一句彌陀誠可了，可否兼作利生事業?

問二：小大相性合而為整個之佛法，可以不分否?

答一：淨土法門為難信易行之法，只要信願真切，不管行多行少，皆可往生。發心弘法利生，濟世度人，願力更為殊勝，上品上生，可操左券。一句彌陀可了，係對某一種人方便接引之談，非必須捨萬善而不為也。

答二：佛法界中本無小大性相顯密之分，就根差而教別，有小大性相顯密等。有二用處：一、應機說教，無棄此就彼之虞。二、修證程序，收登高自卑之效。

卷221

答日僧荻原虛問(四則)

問一：中國佛教現狀如何?

問二：儒佛關係如何?

問三：廬山高僧何在?

問四：大林何宗及師信何宗?

答一：新陳代謝復興中。

答二：明月清風過太空。

答三：雲自去來山不動。

答四：又看天地闢鴻濛。

卷222

答尚法圓問(三則)

問一：名言種子，是名言所熏成，但名言屬假法，何以能熏成種子？

問二：十義量謂：『法謂軌持；軌謂軌範，可生物解；持謂任持，不捨自相。風林等聲，非能詮表；咒術等名，詮非顯了，違法相義，不令他悟，不具二義，故不名法』。聲既非法，何以百法明門論列之色法？咒術有不可思議神力，自不得列之無實用之法中，既非非法，又不名法，當屬何等？

問三：十義量謂：『不應執無色等法，名為唯識，違現量故，違世間故』。此無色等法，應何所指？且無色等法，此名為法，又非唯識，豈非識外有法，違唯識義？

答一：顯境名言，即虛妄分別，諸心心所分別所分別所熏成之諸法種子，即是名言所熏成之名言種子。

答二：此說法義，相對之能詮表法，非一切法之法；故聲及咒術不妨為一切法中之法。

答三：不應執無色等法名為唯識者，謂不應執「沒有色」等法，以為唯識。以現量證色等故，世間皆知有色等故。

卷223

答華東基督教教育代表團問(五則)

問一：中國佛教的趨勢如何？

答一：佛教徒眾可分二項來說：一、居家佛教徒，即在家信仰佛教的男人女人是。二、出家佛教徒，即男人女人出家的，所謂和尚、尼姑是。在家佛徒，近來也有團體的組織，如上海及各地的佛教居士林、淨業社、正信會、佛學社等等團體，這是一種新興的趨勢。出家佛徒之寺院庵堂的僧尼，泥困舊式陋習，不合現時趨勢，致益墮落的固不少，也有許多能適合現時環境而興起的，例如全國各地寺院之附設佛學院、僧學林、研究社等僧教育；或設辦各項國民小學，及慈善事業之孤兒院、醫院、施診所、賑災會等等。由以

前各個寺院及出家在家佛徒都是散漫的，近來則無論在家出家的佛教團體，漸由一地方乃至全國，都有了系統組織的趨勢。在這新舊過渡的變化中，息息與全國民族相關係，將來的結果，要看中國整個民族的趨勢如何？

問二：中國佛教教育有何新計劃？

答二：佛教教育分二項來說：一、由佛教團體來辦的國民教育，概遵照國民政府所規定的學校辦法，設辦各項小學校及民眾學校等，如雪竇寺今亦設有農讀學校二所。二、招集有中學程度的僧徒所辦的僧徒教育，此即上述各寺院設辦之佛學院等，不但使之有學識，而且要符佛教的道德修養以住持現代的佛教。余個人主張，以後應受過中等以上教育的人，才能允許出家，出家後還要受十二年的僧教育，方能完成宣揚佛教的力量。

問三：中日佛教的關係如何？

答三：日本的佛教在隋唐時由中國傳入，到了宋元時代，日本為適應自己國家的環境，產生了日蓮宗、淨土真宗。真宗的寺僧，同人民一樣的有妻子兒女，因此其佛教普遍了全國人民；比如路德改新教後娶妻育子的牧師，就不同天主舊教的神甫和修道女的情形了。其國六千餘萬民眾，除原有的神道教徒占一半，和少數基督教徒外，其餘信仰佛教的總在三千萬人以上。日本近時佛學研究很發達，於國家社會建設事業，都有長足的進展。但嚴格以論其佛教的精神、修養，比之我國，學有所長，行有所短也。民十三年，余在廬山召開世界佛教聯合會，日本佛教徒曾來出席，日人回國後，發起東亞佛教大會，次年我國亦派代表赴日。在互相間觀察的結果，信仰修行以中國為優；然日本之研究佛學，能適合現今的科學方法，故有互相學習的需要。

問四：佛教對基督教應有如何關係？

答四：余對於基督教向無研究，所以講不到什麼。但我想從商界、工界、農界之同一界的關係來說，今基督教和佛教同為宗教界，當然可以有同是宗教的關係。凡宗教對於宇宙萬有，都有最高的信仰，為一切思想行為的根本和歸宿，使人能悔改抑止罪惡的行為，越加增長其善德而向上進步，並能使有難行能行、難忍能忍的毅力。佛、耶兩教在此點，應有相同關係。但佛是

佛教，耶穌是耶穌，其教義當然各別。然亦有相互資助的地方，佛教大乘菩薩以利他之精神，來救濟覺悟眾生，是都為群眾幸福而犧牲自身利益；此於耶穌捨身救世的精神，頗堪借鏡；而近時有許多高明的基督教徒，往往看閱佛經，以體會中國人民一般的心理，以作貫通的學理研究。

問五：中國佛教對於世界之貢獻如何？

答五：佛教起於印度釋迦牟尼，印度乃婆羅門教國家，階級制度很嚴，釋尊創平等教義以反抗婆羅門教，似基督反對猶太教的情形。經千餘年後，佛教衰頹，婆羅門教復興，印度即無佛教。而印度千餘年的佛教，遠播各地，即分三期：初期、小乘佛教，流在錫蘭、緬甸、暹羅；二期大乘佛教，傳入中國而流及日本、朝鮮；三期密宗佛教，流在中國的藏、蒙等地。由此、現今世界流傳的佛教，要算中國來得最完備。所以中國佛教對於世界的貢獻，就是佛教對於世界的貢獻。於此當略說佛教的特質：世上科學、哲學、宗教等各種學問的講明，都離不了因果律，不單大的事物必有其因，就是微小的事物亦何嘗非果。部別研究讓之科學，哲學、宗教專從宇宙萬有的原因是什麼？將來的變化又如何去追討。例如基督教以所謂神的上帝為最前的因和最後的原因。但而佛教的因果論是特殊的，佛說一切法皆是因緣所成，就是大而山川日月人獸，小而草木塵沙蟲蟻，這些都是仗因托緣而成。譬如稻粱的收穫，要有種子的因，經過水土人工肥料和相當時間等緣，方能結實。如此看來，推之無邊的世界，近之吾人的身軀，皆由因緣所成。人由業識的因，攬父母之緣而成；大地山河以眾生的同業為緣，地、水、火、風、色、聲、香、味、觸的共相種為因而生起。各因互緣展轉而為因緣，沒有單獨的一物可生其他萬物，亦沒有特定的一非因果之物可主宰一切，尤沒有任何一物不假因緣而能成，是為澈底的因果論。科學分析到最後的元子、電子，便沒有了因；其餘的宗教、哲學亦然。於是皆不免把因果律推翻破壞，陷於不通。惟佛教的因果論，最講得通，亦最能饜足人類智識上的信仰。佛教能夠貢獻於世界的，亦就在此。

（性定記）（見正信六卷三四期合刊）

註一 原題「太虛老法師對於五個問題之略解」，今改題。

卷224

答熊道琨張世俊問

問：琨等閱禪家話頭，覺有所疑。如謂煩惱即菩提。悟同未悟，修同未修，則釋迦大可不必多事，眾生亦不必修行？如煩惱非菩提，則墮分別相，與佛說不合？如云：「即」字係煩惱性與菩提性相同之謂，則其不同者安在？如說：「即」是理邊，不同是事邊；而事理不二，應無分別！

答：宗明法性，蓋煩惱菩提悟修等法，皆無自性之平等性；迷悟非異，生佛一如，釋迦眾生不可得，何論多不多事，修不修行！此其冥事存理，與明事相及明事理無礙，言各有宗也。

卷225

答慈航問(九則)

問一：一、眾生，二、業，三、識——阿賴耶，此三者何者在先？佛法云：識因業而有；眾生先有，其理不成！若業先有，業是誰造？佛法則謂業因眾生造，是業先有，理亦不成！若謂識先有，識從何來？是識先有，理亦不成！同時而有，理亦不通！

答一：眾生、業、識，非三法，何云先後？眾生一名即五蘊聚——色、受、想、行、識。業即行蘊，識即識蘊。離此五蘊之外，眾生之名不可得。故知佛所說宇宙萬有一切諸法，既不主張一因，亦不主張一原；非耶教所云上帝，亦非科學家所云電子、以太，乃「眾緣」和合，假名眾生、業、識耳。偈云：『無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得』。吾人研究佛學，能達此「無始」之意義，則一切疑團皆瓦解冰消矣。

問二：一切諸佛是否因學「佛法」而成？若不因學佛法而成，豈非天生彌勒，自然釋迦？亦與事實相違。蓋諸佛皆從「聞思修」而成，是以吾人亦須學佛法。若是學佛法而成，則最初一佛是聞何人說法，而後思惟、修行、證果耶？若云：最初佛不必聞法而自悟，則以後一切眾生，亦不必聞法而可自悟也！

答二：一切眾生有先覺者，有後覺者，先覺者如發明家也，後覺者如模仿者也。世有一類眾生，困苦之極，欲思出苦，思之既久，知苦從何來，則設脫苦之方。若自己了悟不管他人事者，則名獨覺；若將自己了悟之法普勸一切眾生，同依此法而出苦，故名菩薩。故云：諸佛以苦為師。當知一切眾生，有因聞法而修行者，亦有因苦而修行者，「苦」即「法」也，苦亦萬法中之一法。不過有因聞法而自己修行證果者，亦有因苦而自求出苦，同時亦教他人出苦、修行、證果者，此所謂「先覺後覺」之區別也。

問三：吾人學佛，本為成佛，應度眾生，不計時劫，此為定論。曩年在仰，曾與法尊法師談論，成佛度生，吾人本願。無如「羅漢有出胎之迷，菩薩有隔陰之昏」，願大力薄；況「三途一報五千劫，再出頭來等幾時」？我曾向他說：最低限度先證初果，庶免墮三途也。所以不願證四果者，蓋全斷貪瞋癡已即不能再來受生度生。所以只要不墮三途，可以永遠發菩薩心，行菩薩行，此弟子之見也。

答三：墮與不墮，全仗慧、願二力。所謂慧者，即觀察生空、法空之空慧也。所謂願者，即吾人常常發堅固願，諸佛菩薩乘大願而度生。要知學佛全仗悲——願——智，有大智而無大悲，不肯度生；有大悲而無大智，亦不能度生，故悲智即成佛之大本也。

問四：因明作法，加簡別語，若如是者，則一切宗皆可立，決無正理可言也！譬如耶教徒立宗云：

宗 萬物是上帝所造

因 自許有萬能故

喻 如有神通之聖者

又破佛教立宗云：

宗 汝執佛性是無

因 不可見故

喻 如龜毛、兔角

果如此則一切法皆可立，一切人皆可破，則何能立正量別邪正耶？

答四：因明簡別語，係加於前後陳，恐宗依不極成故，以簡別語冠之。因之一法，要立敵雙方共計，方能成立。

問五：佛法中常云「無始」，無始二字，我看不能作時間長遠而言。若作長遠言，以不知為無始，則是有始之無始，不過吾人不知耳。在我意會，譬如昨夜眠夢，見一老婦、幼童，我問其何人？答曰：「母、子」。今試問旁人言：「母親在先？兒子在先」？答曰「母親在先」。余斥之曰：「咄！夢也！母子尚不可得，何先後之有」！宇宙萬有皆是夢幻，故云無始，是否？

答五：此約真諦言：一切諸法當體即空，由緣生故，故名如幻。若約俗諦言：世界之成住壞空，四相平等，不可以成為始，眾生之生老病死，心念之生住異滅，均不可以生為始。乃四相循環流轉，不可以生為始，以死為終；若無死，亦無生。若定云生在先，亦可云死在先，乃至云老在先、病在先，亦無不可。蓋無住壞空，何有成耶？無住異滅，何有生耶？可見講到無始是環形——四相遷流——，非直線以何為始，故名無始。

問六：成唯識論中說種子，有謂本有，有謂新熏，護法菩薩調和二家，謂本有、新熏皆有，各據聖言量證明之。吾意謂不然，說到種子是緣生法，既是緣生，不可云本有，皆是熏習所成，不過久熏、新熏不同而已。不如是，則種子非從緣生，是本來固有，落常見。善種子本來固有，惡種子亦本來固有，進之則無記種子亦本來固有，試問此固有之種子是上帝創造的嗎？是無因而有的嗎？是自然的嗎？善惡種子既不從熏習而生，落常見，是外道法，非佛法。故吾不取本有說，種子決定是熏習所成，不過久熏與新熏，在時間上遠近而已。

答六：本有二字的意義，是無始之別名。換句話說，有無始以來久熏習的，亦有現在一剎那間所熏習的。約過去所熏的曰本有，約現在所熏習的曰新熏。其實、既云種子，皆緣生法，是熏習義，非自然有，亦非無因，故非外道。

（以上見廿五、五、廿日及二十五日佛教日報）

問七：前五識既依五根而起，云何意識不依肉團心為根而以第七末那識為根；此理不明。蓋損眼根不能生眼識，損耳根不能生耳識，則將腹內之肉團心取去不能生意識，可見以肉團心為意根，其理必明。肉團心與前五根皆色根而生六識，義類正齊！

答七：根之一義，以生長為義。凡有生長之功用，皆名為根，譬如信、精進、念、定、慧五善根，亦可名根，生一切善法故。若以取去肉團心而不生意識為證，則割去頭腦亦不生意識，亦可證明頭腦為意識之根，豈有此理！

問八：七識以八識為根，八識以七識為根，云何七八二識互為識根?

答八：此約互依為義，蓋七識離八識無依，執為我故；八識亦以七識為依，被他所執故。若七八二識相離，則七八識不起作用，故不名識，而轉名智矣。

問九：阿賴耶識以能藏種子為「能藏」，以被末那識所執為「執藏」，何故不以種子藏阿賴耶識為「所藏」？

答九：以現行法在上，蓋覆種子處下，故以阿賴耶為所藏，以現行法為能藏，此以蓋覆為所藏名。

（見佛教日報二五、六、八。）

卷226

答姚陶馥問(十一則)

問一：宗門稱教外別傳不立文字，達磨祖師指楞伽四卷可以印心，是何意旨？

答一：「教外別傳不立文字」，即此亦是不立文字之文字。宋譯楞伽謂宗通說通，唐譯楞伽謂自覺聖智及隨機說法。此自其宗通之自覺聖智邊言之，即是不立文字之意旨；若自其說通之隨機說法邊言之，即有不立文字之文字。由此不立文字之文字，方可印證不立文字之意旨，故以楞伽四卷印心。

問二：宗門見性要祖師印證否？

答二：從佛得無師智、自然智、一切智成等正覺言之，自不待印證；而佛後以心傳心，以證印證，諸祖相承，乃有印證事起。如六祖壇經中永嘉向玄策自謂：「於維摩經，悟佛心宗，未有證明者」。玄策云：「威音王已前即得；威音王已後，無師自悟，盡是天然外道」。威音王後即是佛後，此義可明。

問三：宗門見性有境界可見否？

答三：宗門見性，無分別智心境如如相應，絕能所對待之相，無是非差別之量，則無可對之境。然此如如相應之無分別智境，亦即境界，正如楞伽所言之自覺聖智境界，不過就無能所是非相待之境，故言無境，而亦即是無分別智境也。

問四：宗門見性後是分段身？抑變易身？

答四：此義不定。所謂見性，即依無分別智了了明見真如性也。此所見之真如性雖不落聖凡階級，而能見之功用，卻有淺深。要看見性行者之根基與程度如何，若地上菩薩即屬變易身，地前菩薩則屬分段身，故不能作一定之判斷。

問五：宗門見性後具神通否？

答五：此與前條義略同，其所見真如性雖無階級，而功用有差別，若已入聖位者則具神通，未具聖位者即無神通。然宗門本意，非以入地為見性，其所謂見性是不落功勳，不落階段，祇要凡夫眾生一念相應，即是見性，不一定要有神通。故或具神通，或不具神通；而宗門所重者，則不在具神通。

問六：經云：『恆沙諸佛一佛身』，是一切眾生亦與諸佛同身矣，以眾生皆可成佛故；但成佛後同身乎？抑在纏時同身乎？成佛無可疑；在纏若同身，則諸佛悟時，我何故仍迷也？悟不同悟，迷不同迷，而云一身，有何義證？

答六：此不明佛有三身之義，故糾纏不清。要知恆沙諸佛一佛身，或眾生身同恆沙佛身，此等皆指法身——法性身而言。因法性身生佛平等，理體無殊，不僅多相不可得，即一相亦不可得，諸佛悟此故常住，眾生迷此故流轉。若就報身言，則諸佛報身，不一不異：四智圓滿，遍一切處，佛佛皆遍，故言不異；雖然，隨各各修因所成滿之果德，因果相續，功用各殊，故言不一。至就變化身言，亦不一不異：因變化身變化無定，或一佛變化多佛，度諸眾生，或多佛共現一佛，度一眾生，故佛與佛，不一不異。然此二身與眾生則皆異，因眾生萬行未立，垢染未除，未得此圓滿功德（報身）及殊勝妙用（化身）故。是知平等法身雖生佛不二，但所招感業報總體不同，與夫所起之勝用不同，故眾生無報、化二身之功德。故諸佛已悟，而眾生仍迷，生佛差別，即繫於此。若解三身，此疑冰釋矣。

問七：覺理初聞，心如龍象，經即稍久，若存若亡，念佛睹佛，苦難無間，煩惱驟來，毫不得力，輾轉數次，或且隨溺！上焉者過後空悔，下焉者立相似法以自解，甚焉者明知故犯，此中必有癥結？

答七：以初於覺理無透徹之了解，不能發廣大長遠之心，循序漸進，躐等務速，乃因屢遭挫折而退墮。

問八：佛度諸大弟子，必由阿含而方等，而般若，而法華，而涅槃，如此迂迴，豈五百大阿羅漢等皆福薄乎？慧淺乎？

答八：此在法華亦一小分聲聞弟子自敘其經歷耳，非頓悟直往大乘人及諸聲聞皆須有茲經歷。

問九：世人多主張菩薩未能自度而先度人，此種知見，未知對否？如其對也，請示煩惱六根如何施用方可度人？又有無事相足證彼人受我度竟？

答九：自度度他，至佛圓滿。未成佛以前，隨分自解自行法，教導他人共解共行，即為度他；例如自歸三寶為自度，教人亦歸三寶為度他。

問十：多宗判教，高下互攻，究竟各宗菩薩至最後成佛時，佛位平等否？

答十：至成佛福智無不圓滿，但亦依因行各有偏勝，而佛果攝機亦成差別。

問十一：普賢行願云：『眾生無盡』，此理難明；依心經云：『不增不減』，則成抵觸。夫迷轉成悟，悟不再迷，准心經言，則眾生豈有無盡之理？使無盡者則必與時滋生矣，憑何義而自滋生乎？

答十一：心經不增不減，就「法空真如性」說；眾生無盡，就「行願所緣境」說。然非以時滋生，一、以極多故名無盡，二、以成佛仍名究竟眾生故無盡。

卷227

答朱光潛問

問：佛教雖說因緣，於宇宙最初因之問題，究無解答，與西洋哲學同！既諸法緣生，一切皆由因緣決定，人類行為亦被因緣決定，何能自由改造將來之因？

答：第一問題，佛認為是聰明人不當問的，所以佛在世時，有人問到宇宙最初因，佛就是不答覆他，或者答覆他沒有最初因。隨拈一法，從前推就有他的因，向後推就有他的果；佛法因果，惟如此就現前事物而說。若說有最初因，宇宙就可以不要最初因。若說宇宙萬物要有一個最初因，那末最初因為什麼可以不要一個因？若最初因再有因，就不成最初因了。若說最初因可以不要因，則最初因就不在宇宙萬物內，就是一個沒有的東西了。所以佛說因果，是就現前解釋。

至於因緣，佛法上所謂十因、四緣、五果，不僅有異時因果，還有同時的因果。現在所謂自然，大抵指異時因果，佛法上謂之異熟因果及等流因果，因為是先決了，好像不能以人力轉移的，所以謂之自然，但是異熟、等流因果之外，還有增上因果、士用因果。增上因果與士用因果，是以當前遇到的關係而生影響；要遇到如此的關係，才可生如此的影響，不遇到就不生；所以是不決定的。因為增上因、士用因之不決定，所以可以抉擇取捨，造成或善或惡的增上因。在能抉擇者中，要算人是最富於活動力，於行為思想最能自己抉擇。就有情的內心分析，依唯識說，八識之中，意識多分非異熟性，就是說意識最易接受現遇的影響而主動轉移之。人的意識最發達，所以人最有造作力，能覺察真偽，抉擇是非，自造善因。這是佛教人生觀有造善惡因自由的解釋。

（見海刊十九卷八期）

（附註）見「中國需耶教與歐美需佛教」文後。

卷228

答白慧問

問：邇來港中有甲乙二人，因問答心經「不生不滅，不垢不淨，不增不減」句義，引起劇烈諍論。雙方來往函件，數達十餘，終無結論。然綜觀甲乙兩方函件，論議中所夾帶之枝末語言，都不免有所是非。但雙方所持基本之意見，卻有敵體不同之立場。為明雙方立場起見，特將其所持基本見解，取要錄述如下：

甲之見解：『空中之旨，以遮為表，即遮了情執始能表顯真理，故心經不生不滅——皆為遮情而非表理。不但心經為然，即全部藏經。乃至十方諸佛莫不以此為旨趣，以必須執破情忘，其理自彰。換言之，必斷煩惱而證菩提，離娑婆此岸，乃可到極樂彼岸。並認此為大乘了義之談，如來之根本義』。

乙之見解：『空宗之旨，雖許以遮為表，然亦準以表為遮，即表示真理之後，情執不破而自亡，情執無實體性故。所以據心經而論，不生不滅……為表諸法空相之真理，理既表，情自亡，以明現則暗滅故，若云：全藏教典，十方諸佛，更是表理而非遮情。法華經云：諸佛如來唯以一大事因緣出現於世，為欲開佛知見故，示佛知見故，欲令眾生悟入佛之知見故。是以大乘了義之談，如來根本之義，則唯表真理，更無情執可破。所謂：本無煩惱，元是菩提；唯心淨土，自性彌陀是也』。

按上甲乙兩方見解，有極明顯之分野；而雙方所解，其理散見大小乘經。若經典不曾深究，理解未有心得者，見甲之言，必是甲而非乙；聞乙之語，又非甲而是乙。唯我大師教通三藏，學博中西，慧目一懸，邪正自別。因此弟子欲明甲乙二人所解孰是，特提三問，敬乞慈悲下一詳確公正之批評！一、乙答甲之函，是否圓滿？二、甲乙二人對于心經「不生……」之見解，誰為正確？三、甲乙二人之見解，誰是大乘了義之談，如來根本之義？

答：一、乙答甲之函，理旨雖得，教詮則疏。二、甲之問題原就教詮，就教詮（空宗經論）判，甲之見解為正，但不應擴為全藏諸佛皆然。三、大乘之空、識、中三宗，皆自居大乘了義，如來根本；忘詮得旨皆對，則空以遮為表——執破情亡，其理自彰——；識以表成遮，中唯表無遮或即表已遮——元是菩提，本無煩惱——；甲空而乙中可知。

太虛。二八，八，一四，在昆明。

（見海刊二十卷九期）

附註 原題「附香港寄來研究問題」，今改入問答。

卷229

答趙辰官問(十五則)

問一：佛家所謂「不生不滅」，又所謂「隨生隨滅」，二者的界限如何？

答一：不生不滅是法性，隨生隨滅是法相。

問二：佛家把色、受、想、行、識歸為五蘊，實際上其他四蘊皆是因緣識蘊而生，它們的關係是平行的還是對峙的呢？

答二：在五蘊的分類中，是平行亦是對峙，又相連屬。

問三：大毗婆沙論說：「色相有三種：可見有對，不可見有對，不可見無對」，這三色相怎樣區別呢？

答三：一、顏色、形色等，二、聲、香、味、觸、眼、耳、鼻、舌、身，三、法處攝色。

問四：五蘊論解釋受蘊有三領納：一苦、二樂、三不苦不樂。假如以心理學來闡明，是「感覺」的成分多，還是「感情」的成分多？

答四：感覺兼觸受，而受已多感情成分。

問五：順正理論說「觸從三合而生」；假如除了「識」蘊，祇有「眼」「色」二者相觸，成何境界？

答五：如鏡照影而已。

問六：大智度論解釋：心有二種：一者、念念生滅心，二者次第相續心。既曰念念生滅，何以又曰次第相續？

答六：念念生滅，就其恆行不住說；次第相續，就其自類引生說。

問七：佛家所指「身中神」，與中國方士所講的「元神出竅」的元神，以及基督「聖靈復活」的聖靈，是否有同一意義？

答七：略同不盡同：身中神即「業識」，元神攝煉精氣成兼色法，聖靈指上帝分與聖善心靈。

（見海刊二十四卷七期）

問八：華嚴記文佛降誕之期，有「諸天妓女於虛空中作妙音樂」，「諸天玉女執孔雀拂現宮牆上」，「諸天玉女各持金瓶，盛滿香汁，列住空中」；佛家最忌「色蘊」，何以有此一段記事？

答八：並無最忌色蘊之義。華嚴極樂，蓮花香光，亦色蘊也。此所說降於欲界之第四兜率天相，故有天女。

問九：所謂「五蘊皆空」，「無我」，「隨滅復隨生」，有無一貫的解釋?

答九：五蘊皆從眾緣，隨生隨滅，無實體故空無我。

問十：自天地初成以至民主，經過如何?

答十：佛說較地質史、生物進化史更長遠。

問一一：佛家普度眾生的宏願，是否根源於愛?

答一一：源於無我的慈悲，故不同自我而出之愛。

問一二：佛家的「識從行生」，與總理「行而後知」的學說，是否相同?

答一二：識從行生的「識」，指一期生命最初的識，故不很同。但識蘊列行蘊之後等，義相近似。

問一三：戰爭與人類的關係如何?

答一三：三界眾生中之欲界，地居眾生均不免戰爭，天亦不免，但佛聖均期能漸減免，故以慈仁為教。

問一四：怎樣能夠提高人類的關係?

答一四：發揮其利他的思想與行事。

問一五：怎樣能以「佛法的因緣」，促進世界永久和平的實現?

答一五：闡明佛法真理，改變近代做人立國的趨向。

卷230

答熊慕新問(十八則)

問一：金剛經中屢言四句偈，四句偈究屬何指?

答一：梵文以一行為一偈，謂金經乃至最少一行經文；不拘那四句也。

問二：金剛經第十七分：「我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經」，何以說慧眼聞經？

答二：慧者照義，如眼之照色，名慧眼。經文即義，聞文義，即聞慧也。

問三：金剛經第十八分中所說「過去」「現在」「未來」之心皆不可得，何以不可得？

答三：緣起無性故，剎那即滅故。

問四：金剛經第三十二分末四句云：「一合相者即是不可說，但凡夫之人貪著其事」，不知所指貪著何事？

答四：即指貪著一合相，著一合相，即著「身相」，「我相」也。

問五：阿賴耶識的緣起，有始無始？

答五：無始。

問六：佛學上的分段生死與變異生死，有何區別？

答六：分段生死，有一定限量的形壽；變異生死，可隨意願功力變易。

問七：何以到佛果地位，與四智相應之清淨身土，亦是剎那生滅無常？

答七：剎那無常生滅故活潑，即寂而常照之大用。

（見海刊二十四卷八期）

問八：焚頂受戒，始於何時？

答八：始於清世祖。考最初用意，乃以此免度牒，及區別漢僧與喇嘛之標記。直至如今，視為當然，實應急改。

問九：阿賴耶識，前無所始，後無所終，牠是不是宇宙的本體？

答九：不是，是眾生心識中最富有變似功能力的一種識體，這識體亦為一切眾生無始以來的無明業感的生滅法。

問十：古德云：「欲知前世因，今生受者是，欲知來世果，今生作者是」。誠如是說，假定一個人今生既不為善，亦不為惡，來生應轉生何道？

答十：要看他不為善不作惡之種類而定。不為世善，不能生人天；不為出世善，不能得三乘聖果；不作自害惡，不作害他惡，可免受後世自他惡報。

問十一：精神離開物質，能獨立存在嗎？

答十一：精神可以獨立存在，如無色界有情。

（見海刊二十六卷三期）

問十二：有情眾生在母體受胎時，若無神識入胎，其胎能凝結否？

答十二：依佛法說，三緣不足，不能成胎。

問十三：神識在未入胎前，牠有形色否？

答十三：未入胎前，或是中有身，則有形色。

問十四：據科學研究，精蟲為構成胎的元素，故精蟲亦謂之生元，然則不須神識入胎可矣，其理對否？

答十四：依佛法說：父精亦但為成胎三材料之一，不是單獨由精成長蟲。

問十五：男女兩性，前世造夫婦因，今世感夫婦果，今世的夫婦果，則又造來世的夫婦因（即倒果為因），如此輾轉循環，勢必永無盡期，是否生生世世永為夫婦？

答十五：亦有多生續為夫婦的；但二人所造善惡業不同，或至怨厭，不一定再為夫婦。

問十六：依佛法言，凡發宏願者，只要願力堅定，當可如願以償。例如發願生西者，只要願力堅定，必可生西。誠如是說，則明皇與貴妃七夕在長生殿，夜靜無人，私發宏願，願生生世世永為夫婦。按此種願力極其堅固，但不知能實現否？

答十六：癡妄心願之固結，亦有可成；然二人所造善惡業過遠，亦多不遂。

問十七：物質分析到鄰虛塵則空，精神分析到何等始空？

答十七：到無分別則空。但心物自性本空之空，則不由分析或無分別而空。

問十八：佛典所載真言，有人說：「釋尊住世說法，因十方世界語言殊故，而說真言」。誠如是說，則真言成為十方世界語，幾等於現在英語為世界語；而真言十方世界語，不過較之英語範圍為廣耳。但不知此語於經有據否？

答十八：真言乃是一種不同的語言，其人所說，於典無據。

卷231

答李守中問(二則)

問一：印度教與佛教有何區別？

答一：印度教人大概除回教、基督教以外，包括婆羅門教、耆那教、佛教、錫克教等由印度人所刱興宗教，統稱為印度教，而視佛教等為印度教之一派。故謂釋迦牟尼為印度教之宇宙神第九次化身於人世之聖人，並期望第十次化身之統一各教之聖人於未來。然實際、耆那教與佛教並不承認印度教之神，在印度仍有純粹之耆那教徒二百餘萬，純粹之佛教徒百餘萬。耆那教與佛教都不承認刱造并主宰宇宙之神，佛教更進而只認因緣生滅不許有「各情有常一之精神自我」；而錫克教等則均許有「宇宙唯一之神」，大抵可認為印度教之一派。然就可許為印度教者中仍多派別，所奉之神非一。最新之「拿麻克利西派」僅供教祖拿麻克利西而不供神像，太戈爾等近之，較舊為「印度摩訶沙巴派」——華譯印度大乘會——，其實應譯「印度大會」，則為較寬大之婆羅門教，包含事奉各種不同的婆羅門教之神者，甘地、尼赫魯等近之。然其政治運動，與錫克教均排斥回教，則與甘地、尼赫魯所領導印度國民大會可包回教徒，基督教徒之純政治運動，又有不同。而印度教中尤側重婆羅門教派，嚴守階級制者，則較印度摩訶沙巴更舊矣。

問二：發展西藏教育當用何法？如站在教育的立場看西藏的佛教當如何？

答二：此一問題，筆者前年在「時代精神」上曾發表一較長之論文，現手頭無此雜誌，請從藏有此項雜誌處查考之。

卷232

答葦舫問

問：緬甸、錫蘭、和中國的佛教，所有的塔、廟、佛像，都有些不同，尤其中國的造像，如四天王、韋陀、伽藍（普通塑的關帝像），不但錫蘭、緬甸沒有，就是印度古代的造像中，也沒有見過。

答：這有歷史的關係。相傳唐時有番人入寇，不空三藏修護國法，護法四天王現身，把番人嚇退，唐皇令各寺皆塑四天王像。又韋陀見曇無讖譯大雲等經，梁武帝時已奉為護法天神。至唐道宣律師，持戒精嚴，感天人獻供，傳韋陀為專護僧寺者。隋時、智者大師在玉泉山入定時，見一神自稱關羽，師為說法皈依，常為護法。因此中國供四天王、韋陀、關帝之像。中國現在的寺廟，多是元明以後的遺制，那時也富有禪、教、律、淨、密各宗調和的思想，所以佛像都是釋迦、藥師、彌勒等。

（葦舫記）（出訪問團日記）

卷233

答姚際虞問(二則)

問一：臨終時如何使一念不亂生西?

答一：一、平時念佛專一，或能入定；二、信心堅固，願力真切。

問二：每日念佛數時，總覺散亂不定，如何能不散亂，臨終決定往西?

答二：一、每日念佛以有恆為要，多看淨土經典，更能七日為期專心致念，久之定能達到一心不亂。二、多做利人事業，維護三寶，皆回向往生。

卷234

答曾若蘭問(三則)

問一：本人對善人存好感，對惡人不能有好感，僅容忍而已，但內心極苦痛，如何能無此種分別心？

答一：人生本有喜怒愛惡，惟對於善惡分別清楚，善其善者，惡其惡者，是世間做人之道德，即是非之心也。若自出世法言之，則此仍不能離人我憎愛之分別。金剛經無人我相，照空一切，是先要有定慧功夫。無我相、無法相，始無憎愛之分。善惡乃自我而生，對人而言。若能看空人我相則無可憎愛，自無善惡人之分別矣。蓋眾生均以五欲上立人我假想之分別，若能時時自覺，則無此分別。善惡者，亦由世法觀待人我而言者也；自出世法言之，則無此分別。人我善惡已失去差別，此乃自高一層觀之。夫人我相既空，則憎愛已無，苟有憎愛之分而自覺其非，則有自覺性，不憂憎愛心之生起，但求能常常覺悟，使憎愛心不繼續現行，分別心即可漸減。

問二：讀金剛經後，仍不能去善惡之分別，如何能去之？

答二：讀經後要久久觀行，亦可自問此念自何而起，順理而觀，其念自化，不僅不起也。故能自明其從緣而起，體性均空，念自可化而無定性。離相隨緣之語，亦可以明白其理。金剛經云：法者是善法，非法乃惡法。無我相、無人相等六句，是明一切法空，緣起無性者也。

（程心勉記）（見海刊二十六卷六七期合刊）

問三：若有二人均發大乘心，且能實行。但一人欲以禮處世，固知禮性是空，無禮不能維持社會；一人則以為不必執著禮，且認前者有拘執心，二者孰是？

答三：所問之禮，是對人之禮，可視其所對之人而定；而人之根機各不同，其人若當機者，各可得益。自普遍言，則前者為真俗圓融，而後者若根機相當，亦得其利益。禪宗語錄有故事一則：晚唐某皇帝有二國師，一為南陽忠國師，一為國一國師。某日、二師共坐宮中，適帝入，南陽忠國師起迎帝，國一國師默然不迎。帝見二人舉動不同，乃問國一曰：「朕為一國之主，何以國師坐而不動」？國一國師應曰：「虛空還見陛下來而起迎乎」？帝又問忠國師何以起迎？對曰：「陛下何得自四威儀中見老僧」？此即明二人均悟空而一用禮一不用，然用是即相離相也。國一國師直示真諦，忠國師則真俗圓用。

卷235

答劉密機問

問：無我二字，或曰是無主宰，或曰是無想，其義何是？

答：無我，自佛經言，有人無我、法無我。無主宰是人無我，有情眾生無固定之主宰者，情固定之主體對非主體有宰割之用，乃名曰我。無我則無主宰，如宇宙中有主宰之神，而此神乃宇宙之我；人有皮膚肌肉血液知覺等，其主宰即神我也，有情眾生無一定主宰，故眾生無我。廣義言之，眾生均無自性，一切眾生由因緣和合而有，一切諸法亦然，無離一切而單獨之性，是以一切諸法、一切眾生均無自性。然無我非無想，想係心之想心所，無想乃暫時心之想作用不現起，並非真明本空無我。以無主宰無自性明無我，不是全無；自另一面言之，即一切法均從因緣所起。

卷236

答王靜山問

問：物欲所蔽，氣稟所拘，如何能改善？

答：氣稟所拘各自不同，如孔子言顏子之不遷怒，怒之起在自己未覺察時，則無法自制；待覺察後，則可以反觀一下，究其自何而起，明其皆因緣和合而起，則可冰消瓦解。若未覺察，則不能用其功。若當不知不覺突然而發怒時，纔覺即可以用迴光反照功夫以解化之。此自功夫上言，然於性理應多研究。關於物欲，佛典上有粗細兩種五欲，財、色、名、食、睡，粗五欲是也；色、聲、香、味、觸，細五欲是也。金剛經曰：「不住色生心，不住聲香味觸法生心」，然後生清淨心，能不為物欲所蔽，了知一切均空矣。至於氣稟所拘，即佛經所言之業報所拘是也。業自煩惱生，煩惱自心而緣起，能無煩惱乃根本解決。

卷237

答王遠孝問

問：一般人認為佛教並不能救國，則是佛教思想不適合於抗戰期中？

答：此為一般人對於佛教之論調，以為佛教不如回教適合抗戰，因回教徒能團結抗爭。然云佛教不適合於抗戰，非佛教本身無組織不能抗戰，因偏用佛教一部分消極自了，而不用大乘救世精神，或致人口減少，政綱日弛，于是歸過於佛教。若能發揮大乘佛教救世精神，自可救國救民。

卷238

答李子寬問

問：大般若經僅言六識，不言七識、八識何故？

答：通於三乘之經典，僅言六識；只大乘一分經典言七識、八識，然不言七識、八識，乃包于六識或意根中也。

卷239

答楊一塵問(二則)

問一：儒道均言心性，不知佛經心性之別何在?

答一：儒道之言心性，不易分清。佛家所謂心，即見、聞、覺、知等是；性即性理，法（物）各有其理。如以心言，同一心之理性則同其性，非其心之性則異其性。性者、內可以貫通，外可以分別，故性乃法法自爾。如火性屬熱，水性屬濕。儒書天命之謂性之性，指人性而言，指人應有天然之人性，若無人性則非人矣。故曰「窮理盡性」，此性即為心思之所辨別也。夫所以能辨別一切事物者，即心思所辨別一切之理性，故理性遍於人同一切萬物。儒家「存心養性」，只是養人之性，所謂人之性，孟子曰性善，即仁義禮智是也。若依佛法言，則在人類之性外更有萬物之性，天道等眾生之性，出世之菩薩等性。故佛說之性，不可限於儒家之性。至於明心見性之性，是明諸法究竟真實性，即遍通萬法之性，非限於一類者也。不僅遍於萬法，更是永久不變之真實性，此真實無為性，平時不能見者，以有無明在焉，無無明則可以見之。至于道家「修心煉性」，自佛法觀之，乃與儒家之養性同是有為之性，乃欲保其人所稟之性及煉成之性耳。依佛法觀所謂「天命之謂性」之性，即業報所成之性，此性隨業而轉變，以業報有盡時，受某種報則有某種性。此須於佛法能多研究，乃可以明其理也。

問二：性是否即靈性，荀子、孟子之性如何?

答二：靈者心也，明覺靈性之所在，即心之在也。荀子、孟子之性。均自人性而言，佛法則遍于一切法言。荀子云性惡，以人生不免有惡，而罪由人造，推本人性故云惡。而人性又本可為善，故孟子云性善。老子云：善人是不善人之師，不善人是惡人之資。不善指未琢磨，若經琢磨，則由不善而善矣。荀子言人性惡，亦可由人為而善，亦可由樸而惡也。

卷240

答余樹東問(二則)

問一：印度佛教情形如何？

答一：印度人多數信仰印度教，印度教乃混合婆羅門教、耆那教、佛教而成。其中婆羅門人多，故婆羅門教勢較深。

問二：佛教與儒教並行，而中國佛教仍難盛行，何故？

答二：因為在中國政治地位上，儒家先有其優勢，居政治地位者多屬儒者，故佛教推行頗難。若居政治地位其先屬佛教徒，則推行佛教，若今日之緬甸、暹羅等。則佛教亦可為治國之道，非不若儒家也。

卷241

答金中和問(二則)

問一：宗教多是清淨無為，慈悲博愛，然於國家前途，是否有益，究竟能救國否？

答一：有一些人於史實多有認識不清之病，如猶太人因不信基督教故其教不行於猶太，而猶太之亡國於基督無干。且基督於別國而信之者則強，如猶太人驅耶穌教徒於羅馬，羅馬乃至今英、德等均強存。佛教在印度史上盛行時，其國亦強；其後婆羅門教復興，佛教受其排斥而漸衰。自唐三藏取經後數十年佛教漸衰，婆羅門教興焉。又數百年，回教侵入印度，即當中國元朝時——征服印度人之回教徒，亦蒙古族——。印度先亡於回教，佛教益衰。故知佛教盛行印度時，其國盛強，迨佛教衰而其國亦漸衰。今印度人多不信佛教，故有亡國之事。若自中國歷史觀之，佛教在唐、宋、明、清初興時代均頗發達；清末、國家將亡，亦即佛教最衰落之時。至於蒙古、西藏之佛教，亦非完全之佛教，僅政治上利用其一部份而安靜其民眾耳。然自國家之民族強弱言，其民族為被統治者，乃由統治者利用佛教以柔弱之。然其民族為強者，則佛教化之亦愈興。又小乘是消極自修法，大乘佛法常言慈悲，意即先天下之憂而憂，後天下之樂而樂，慈悲即積極救人救世。故處今日之中國地位，當以中國為其本位，如今日之抗戰建國精神，求達中國之自由平等，

非若侵略者之意，是即合於佛教慈悲心也。蓋以眾生之苦為苦，以抗戰禦外侮救今日中國人所受之災難而免於敵人之壓迫；是即慈悲心、救世心。然慈悲救世，要有方便為門，應自救國做起。故凡救國救世之兵，仍是大乘慈悲之意。

問二：人生之來源如何?

答二：人生來源，亦可曰生命來源。然自佛法言，則無始無終，但時有變化。如此世為人，「因」造得好，可繼續再為人，或為較人更高之天；若「因」造得不好，則可變成比人更不好，如禽獸。此皆由自造之因果——皆人自造。天者、較人世界高一層之世界，然亦受因果之支配。至於地獄，則較人苦之世界。各人之禍福由自心造，信佛依佛理而行，可以免苦得福。佛教是使人不造惡因而悟真理，因生命無始無終，可以不求長生。至於平常所謂靈魂，非佛家之言，佛教亦無此物。至覺悟後之化身，仍與世人同；法身則為佛身真體，不生不滅矣；報身亦可云永生。常云佛有三身——法身、報身、化身——：報身至大覺悟成佛而永生；化身則由有機緣至人間，然為時不久，機緣盡則其身滅；法身則無始無終，不生不滅。

卷242

答倪君偉問(三則)

問一：劫與數之分別何在?

答一：常言劫數者，非就一人災難而言，指多數人而言。劫字、佛典譯語，乃劫波音之略，意指時代而言。有災難之時曰災劫；如最大之災劫，全世界毀壞，人物皆受其難。今日中國人在遭災難之時代，世界人類亦在災劫中。數字、係中國學術之言，指一人或一國命運而言。然眾人所遭之災劫，雖眾人同處於一時代中，或有因禍得福，或獨免罪者，則是其業報之不同。業有共業、別業，共業受共報，然亦不必共有其業：如各別作而其業相同，則還受共報。佛典言人生器界之變化，均由業報之關係。

問二：人之靈魂不生不滅，人生之輪迴是否先有靈魂？

答二：此應自名詞上改正。佛法不用靈魂二字，平常以為肉體內有一靈魂，離開肉體即為鬼。自佛典則不然，人由色、受、想、行、識五蘊合成，色指物質，受指感受，行即行為，含有業力在其中，能作一切團結之力。有此業力，代前之業力結合五蘊而為人身，此乃業力所生之果報。此一生中又有活動，又造業行，俟其業報盡後，又引結而起，又有新生命、新業報。故自佛法言，即業報相續，並無離開身體之另一物。然亦有死後未即作人而為鬼者，鬼非離軀體即為鬼，以其有鬼業而受鬼報，其身識雖與人異而未始無，亦屬眾生之一。此外更有一種中有身，乃死後之身，如轉世要做人而未得有父母緣者，暫為中有身，即後一生命之預備身，後世為人即人之中有身，後世為畜即畜之中有身。

問三：如業力好，是否死後即成仙？

答三：仙乃修煉而得，做好事多可以升天，非成仙。道家所謂仙，乃自肉體中提煉出之一部而續其生命，此非佛教所注重。佛教乃勸人為好人，可以受好報而升天，此輪迴中最好之事。但佛法最後一步，乃超出輪迴成羅漢，而上更有辟支佛，再上為菩薩，最高為佛，此即出世三乘。

卷243

答吳覺僧問

問：本人在軍界不能戒殺，佛戒殺，軍主殺，其手段適相反，故佛學不談戰備，似不利於當前之國難；軍人輕視佛法，亦影響于未來之淨土。兩均有弊，如何乃宜？

答：戒殺乃人天乘、二乘之理。如受戒殺之戒，便不能為軍人。以普通凡夫人或小乘人，守不守戒，對事相而言，故在人天戒與二乘戒，則不可為軍人。惟菩薩戒則不同，前二者自個人言，若僅受三皈而未受戒者，則無妨礙。至於菩薩戒，則以大眾為前提，菩薩無我，以眾生為我，負一國責任之

軍人，當以全國國民為本位，為盡保衛國民之責任而殺敵無犯。反之、若任人侵凌而不衛民，反為殺生，故視其目的而定其應殺與否。菩薩乘之殺敵，乃為大多數人之生而去其害，從救大多數人之大悲心起，故不礙于戒殺，而反是實行菩薩行。若以侵略心殺之，則失菩薩心。若達空性，則無物無眾生，更無軍人，一切無相，而無殺不殺可言。若自因果和合言，則一切俱有差別而無量。然能以慈悲為本而方便行殺，仍為大乘行也。

卷244

答傅汶明問(二則)

問一：佛教分幾宗，那一宗最合於未出家者修習？

答一：佛教各宗為歷史上演變而出，其中有印度原有之宗派；亦有來中國後始有之宗派；亦有來中國後不傳者，小乘諸部派是也。中國之佛教十宗：二宗小乘，七宗大乘，律宗通大乘小乘之間。此乃由中國佛教綜合先後變化而言，不必一定記其宗派，以多宗已與今無關而不有，或今有而亦無一定區別，故不必言宗派。而言最為一般易修之法門，則淨土法門是。

問二：學佛除讀經外，尚應靜坐，是否未出家亦可靜坐？

答二：靜坐是做功夫，而做功夫不限於靜坐，念佛、拜經、修布施、參禪、持咒，均屬做功夫。靜坐、在中國儒家、道家亦習之，佛教雖亦靜坐，但修禪定不限於靜坐，靜坐為修禪定初步功夫，故佛法中亦有靜坐修禪定之方式，其用意則大有不同。常人之靜坐，或為衛生，如因是子；而道家則煉精氣神，自身體中提煉出一部為將來長生之物。佛法則不然，乃由戒生定，由定生慧。先修戒以除一切不良習慣，養成有規律生活，由此基礎而修定，和平統一，使精神凝定。人之精神本光明覺照，常人時昏亂，故失本心之智慧，有定乃能不昏亂。為除昏沉、睡眠與浮動、散亂，故靜始能啟發本心智慧。明心、乃見一切法之真實性，亦即見人生本來面目，宇宙真相。能明見宇宙人生真相，則去除一切無明黑暗，而可以無復錯誤顛倒，不生煩惱，不

起不合理行為，則生死輪迴之痛苦乃可解脫。故佛修禪定以靜為始，由不昏沉不散亂而至清明凝靜，乃啟本心智慧光明，而照見宇宙人生真性，此乃佛法靜坐之理。能修到明心見性，即可成佛。但常人多不易做到，即出家人亦每難做到，故有種種方便法門，如念阿彌陀佛，臨終時往生極樂世界，可以得妥善之修行處，再漸圖上進。

卷245

答方亦民問

問：大乘小乘之區別如何？

答：大乘小乘之別，細言之頗深。概言之，大小乘均為出世法，了解生死輪迴，程度均超過人天法。人天法者，在世界上要做最好的人使人間太平安樂，即人法；有許多宗教求升天，即天法。自佛教言：做人及升天，仍在輪迴之內，非永久解脫；雖在天上，仍受輪迴。能見全世界眾生在生死輪迴中，欲超出生死輪迴，求自己了脫，故曰小乘；以其所求者僅及自己，但不害人。若有人求學，亦願教助，然不能普度眾生，故其結果僅自己得涅槃；故見理亦較淺，僅能空我而不能空萬法。理淺行小果亦小，即由小乘發心乃至小乘所修之果。至大乘之發心，非為一己，是無己而為眾生，以眾生為己。如殺身成仁，捨生取義，其本身生命不屬於己而屬於眾人；其發心為大眾，故可成為菩薩。此中相差頗遠，大乘無一定範圍，菩薩發心無量無邊，故云眾生無邊誓願度。如欲救國，應先知吾國之歷史，人民之生活狀況，然後始可救國。若欲普度全法界眾生，必須先明白其理，始能普度眾生，非同小乘僅見及我空。若見眾生種種煩惱，必先知種種法門；欲度無量眾生，必學無量法門。先從初發心菩薩地位，漸漸修到佛之地位，始能度一切眾生成佛，始真能有普度眾生之智慧能力，否則有其心而力不足。故大乘乃自普度眾生而發心，澈底了解無量世界、無邊眾生之一切，而度脫其煩惱；要修證圓滿，始能成佛，成佛始有普度眾生之功能。

卷246

答徐恒志問(二則)

問一：顯教說成佛須三大阿僧祇，而密教說即身成佛，其異同處何在？凡夫慧照觀心，有即身成佛之可能否？

答一：密教外，禪宗亦言即身成佛，華嚴宗亦言三生成佛，此皆大乘教之一部份。禪宗自法身言，悟法身即成佛；密宗自身修成幻化身，即成化身佛。至於說凡夫如何即生成佛，可用禪宗明心見性、見性成佛；用密宗先修幻身成佛；或用修淨土法，臨命終時往生淨土不退，第二生亦即成佛。但禪宗、密宗即生成佛，均非報身成佛，報身要修因感果，則淨土宗二生、華嚴三生為極速，常途則三阿僧祇劫乃成佛也。

問二：觀心功夫得力，八識中根本習氣翻動時，每至心疲力竭，當如何降之？以何方便乃能斷盡一切煩惱，入自在無礙境？

答二：觀心功夫，於八識亦有熏種起現關係，然以第六識為主。由第六識如逆水行舟，迴光返照，予影響於第七、八識，轉變其無始習氣，故頗費力。惟有返觀窮察，久久行之，透過第七識之障礙關頭，始能永久觀照。欲透過第七識，須至第六識轉變，妙觀察智後平等性智始可現前。以此第六識、第七識無分別智力久久行之，則八識方可得習氣漸淨。故先修止觀，觀照心性；次用妙觀察智、平等性智之無分別智；至第八地，乃能斷一切煩惱，達自在無礙境。

（程心勉記）（見海刊二十六卷十期）

（附註）自「答姚際虞問」至此，皆「答問選錄」中分出。

卷247

答王達五問(三則)

問一：因果法則與懺悔，是不是矛盾的？染業可以懺悔嗎，那就是有因不一定有果；不能懺悔嗎，那懺悔又有何益？

答一：懺悔有兩面的意義：一面是消滅往昔的舊業，一面是止息以後的新業。引句成語，就是「畢故不造新」。往昔的諸業大多是可以懺悔的，但業因甚強而已成熟者，是不可轉的定業。然悔的本身，也是一種因果，新的惡業不生，新的善業即生長；而往昔的惡業也因善業的生長，由慢慢的減退以至消滅。善猶水也，惡猶火也，以水制火，火焉得不滅？種豆得豆，種瓜得瓜，這是一定的因果法則。但是瓜、豆種下之後，如果又加以催毀，維有播種的因，卻不能生出以後的果。這就是因果法則與懺悔並不矛盾的明證。至已經成熟而強有力的業何以不能懺悔的道理，就是緩不濟急；這與弦上之箭一經射出無法收回是一樣的。以上是說的事懺悔，除此還有一種理懺悔，六祖謂「本來無一物，何處惹塵埃」？可為理懺的說明。惟本來無一物是空寂而清淨的諸法實相，非登地菩薩不能體證，在初學尚未證得的凡夫，只可把住念頭時時覺照。禪宗用功大抵如是，理懺即使未能實證，也可以使定業重報輕受。

問二：小乘發心但求自了，也能果證羅漢解脫生死，那學佛何必以大乘是尚？再反轉來說，大乘利人即是自他俱利，而其證果還可超出羅漢以上，但求自了的小乘人，又何必不發大乘心？

答：小乘羅漢還有法執所知障，他的解脫只解脫了三界六道的分段生死，沒有解脫菩薩的變易生死，不能稱為究竟，所以學佛的人都應該發大乘菩薩心，修大乘菩薩行。但求自了是不合算的，所以本唯大乘。可是、這是大乘菩薩的看法，在小乘人因為根器的關係，他是不能覺得的。佛應小乘人的根機，使先得自了，所以便又有了小乘。

問三：淨土仗他力可以帶業往生，不再退轉，皆習淨土者所常道；不知淨土所謂一心不亂，何嘗不仗自力？業未滅盡，又何能往生就不退轉？往生既不退轉，是學佛了生死之目的已達，那麼見佛聞法還求甚麼？

答：第三問題，淨土的確不能離自力，因為必須自心了解淨土法門，深信切願，又加以若多若少持念佛名，習行眾善的心力，才能與阿彌陀佛的本願力感應，才能臨命終時仗佛力接引帶業往生。佛說十方虛空有無量世界，淨穢不一，所以西方淨土也的確是有的，並非誑說。往生以後，但受諸樂無有眾苦，相處的伴侶又都是不退轉的菩薩，更加見佛聞法，那有新染能生？那有舊染不滅？怎麼會退轉呢？所謂仗他力，明白的說，未往生以前及正當往生時，要仗自力感他力，往生以後依仗他力增自力。不退轉的意思，是說帶去的業在佛土淨緣增上力中，定可以消滅至盡，故可不退。見佛聞法，正是增上淨緣，怎麼能說往生以後再無聞法的必要？

（王達五記）（見海刊二十七卷九期）

（附註）原題「敦請虛公本師開示的幾個問題」。

卷248

在首都佛學會答問

陳秉良問：出生菩提心經，何以檢閱藏經目錄無有？

答：此經在藏經中列方等部；再者、此經譯本原有「佛說」二字，後為印者略去。

徐心明問：自他變換發菩提心，意義云何？

答：發菩提心修法，有二種：一、由己心轉移，如目蓮救母之心，先將為己心除去，專心在救母出苦。更進一步，普觀一切眾生皆如母處苦中，應以救母出苦之心而來廣度一切眾生，遂發生大悲菩提心了。二、以理觀察自身，從四大、五蘊等觀照畢竟無我，唯是他和合、自性空。再進一步，觀察一切眾生不知出苦，沒有能力出苦，乃發以他為自的菩提心，唯以救眾生為事。總之自私自利心是眾生心，利他心即無上菩提心也。

熊道瑞問：此經謂有三種菩提，然聲聞菩提與辟支菩提似無分別，而經上亦未明白指示？

答：聲聞與辟支所發之菩提，均屬自利；不過聲聞係生有佛之世，聞佛音教生菩提心者，而辟支則觀十二因緣，在無佛世亦可發此心。

李子寬問：持怖魔咒，可能持得靈驗否？

答：凡持密咒，如音韻準確，自當靈驗；譯音難讀準，故以師傅口傳為佳。

孔士豪問：童蒙止觀中之六妙門精義何在？

答：童蒙止觀與六妙門，根本是兩部書，不過通行本訂在一本書上。童蒙止觀乃智者大師為初入門者所說，故名童蒙，內講二十五前方便種種止觀法基礎。而六妙門則是各止觀中六重次第之專門止觀，屬數息觀。所謂六次第者，即一、數，二、隨，三、止，四、觀，五、還，六、淨。此六妙門，乃數息、不淨二甘露法門之一，他若念佛、持咒、誦經等等，雖入手不同，然皆可證入三昧。

徐心明問：六妙門中有十二種醫病法門，是否佛說？

答：是治禪病的，亦即調身之法，如去寒去熱等。

張蓓蘅問：佛教主張清淨無為，固然甚好，假使世界上的人個個去出家修學清淨無為法，那麼世界上又成一種甚麼現象呢？

答：說佛教主張人人去出家，這是一般人誤解佛教；佛教中本來有四眾弟子，皆可修持佛法。至於清淨無為，恐怕妳也是誤解了。要知道我們一個人其所以在六道中頭出頭沒者，皆由無明起煩惱而感後有，於是由惑造業，由業感苦，永無了期。今若能修清淨無為，即證諸法空相，所謂「不生不滅，不垢不淨，不增不減」。更進一步，由大覺悟的菩提心，創造安樂世界。復次、佛法中講戒殺放生，乃護眾生心而然。以眾生既隨業報而受生，即執著此生命；如殺害之，必起反抗，因之互相殘殺，循環不已。今佛法之提倡戒殺、放生，即息此業趨向清淨無為之初階。再進一步，根本辦法，所謂觀察此世界非天神造、非物質造，但由無明起煩惱而有生命，解脫煩惱，自達清淨莊嚴法界，並非叫人離此世界別求也。

張一鳴問：業報有無自性？

答：業報本如幻如化，如本人執著有自性，則起煩惱業受生死苦；若能觀如空華，則解脫。

張又問：無心有沒有煩惱？

答：若空觀成就，漸無煩惱。

張又問：經云：「善能分別無法相，於第一義無不動」，試問既了達真如妙理，於第一義諦亦能不動乎？

答：一切法皆是因緣和合，如幻如化，無自性故空，即謂真空不空。既明真空，則不起貪、瞋、癡種種煩惱了；一切法皆是真空法性，即雖分別諸法，而於第一義不動也。

謝連貴問：菴摩那識是否是真性，種子斷否？

答：菴摩那識即清淨心，自與真性相應，而一切清淨功德種子仍是不滅的。此識譯義即無垢識。

趙乙林問：參禪容易入魔，可有預防之法否？

答：如照二十五種前方便，預備完成，自無入魔之慮矣。

（隆信記）（見海刊二十七卷十二期）

杜名廉問一：何謂無緣慈？

答一：慈分三種：一、生緣慈，緣眾生令脫苦而得樂。二、法緣慈，菩薩已見眾生性空，緣於蘊等諸法，憫眾生苦，使斷無明煩惱之慈悲也。三、無緣慈，大菩薩與佛證眾生及諸法皆空，心無本緣，自然起平等慈悲心，隨眾生類拔苦與樂，故云無緣慈也。總言之，前二尚有情執：第一是待「眾生」為對象而起慈；第二待諸法為對象而起慈；此無緣慈乃不待對象而行慈也。

問二：出生菩提心經說咒破魔的魔何指？

答二：魔有四種：一、煩惱魔，能壞一切功德，造諸惡業，淪于生死，應以智慧破之。二、業魔，能縛眾生受種種苦，以懺悔減輕及修對治功德消除之。三、死魔，斷眾生命根，前二魔降伏後此自消除。四、天魔，阻眾生發出世心，尤阻發大菩提心，作一切功德事業，諸佛及大菩薩說咒破之。故

說咒破魔，乃破天魔及魔眾也。

問三：僧肇論云：「旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流」，何解？

答三：大風吹壞須彌山，可謂天翻地覆之大動，然動係和續假相，能見剎那滅真相則即動而不動，故云常靜。下句例此。

問四：煩惱即菩提何解？

答四：煩惱與菩提本是相反的兩回事，如未斷煩惱時即無菩提可言，已得菩提時則無煩惱，勢不兩立，如明與暗。二者皆是因緣生法，空無自性，空性無二故相即。又當煩惱生時，由觀照其空而覺悟，即是菩提。如濕柴本非是火，因火力強盛，旋亦為生火燃料矣。

徐心明問：當吾父母有病，即想祈禱佛菩薩加被早愈，每每果愈，真是菩薩感應，抑自己心理作用耶？

答：當誠切祈禱默佑時，自得佛菩薩以無緣慈力而來感應之，乃一方自心祈求力，一方佛菩薩感應力。如明月照百川，潭水清靜即現明月，渾濁則不見，汝當急切祈佑時，心必無他雜念，以懇誠故，為佛菩薩感應亦無疑也。

蔣金章問一：初入信仰佛教階段，宜先看何種經藉，按步研究？

答一：可先訂購太虛叢書預約看之，此書乃按步驟而編製，由淺入深，自得佳境。

問二：佛學大小乘何別？

答二：小乘在智境上，即是證得生空而未證法空；在範圍只求自了，不為法界眾生同得離苦，乃由一己修戒定慧達解脫生死之涅槃。大乘菩薩深達法空，普為法界眾生，發四宏誓願，轉無量眾生世界成清淨佛剎。

問三：佛法傳入中國歷史近二千年，而佛教整個精神與意義，何仍未發揚？

答三：佛法衰敗原因，固非一端，然以歷史言，佛教于隋、唐時發揚最盛，經唐武宗摧殘後，直至宋初雖復興已陷偏枯；而至清季更衰頹之極，故至今佛教不昌，幸今社會開放，研究佛學之知識份子日漸增多，今後佛法可

期昌盛也。

（隆信記）（見覺群二十二期）

王佑人問：孟子云不動心，與佛學而不動心同否？

答：孟子所謂不動心，乃約修養工夫而言，不動指富貴不能淫等等；而佛學所謂動即不動，係指法性而言，世間物事雖是紛動，只是假相有動，而實際未嘗動也。

（隆信記）（見覺群二十二期）

卷249

在臘戍與那沙美談話

——二十八年十二月一日——

美：大師這次來緬甸，沿途辛苦了！

師：這次到緬甸來，沿途雖辛苦，不過承貴處這樣莊嚴的招待，把疲倦也都忘了！

美：我在一個月前，即知大師來緬甸的消息，我與本會大眾，天天祈禱大師沿途平安，早日到達緬甸。今見大師的儀範，不知怎樣的愉快！

師：本團來貴處，承主席與各位這樣的誠懇殷望，感謝得很！

美：現在滇緬已通車，以後中緬交通便利，敬請大師在中國提倡，招緬僧去講法留學。同時，希望大師亦多派中國僧人來緬甸講法留學。這樣一來，以後中緬的佛教，可以更加密切了！

師：這意思非常好！佛的教化，是為無量世界的眾生而施設的，尤其是普遍全世界人類的。所以本人的願望，就是把佛教宏揚到世界各國，使全人類都得到「佛光」的明照。這次經過大理的雞足山，曾發起雞足山學院，就是預備為緬甸、暹羅等佛教僧人去講法留學的地方。故這一著，本人未到緬甸時，已與座下心心相印了。

美：同是釋迦牟尼的弟子，心當然是一樣的，謹祝大師成功！

卷250

在緬京與達到那邊僧王談話

——十二月六日——

師：久慕僧王的名德！今日得見，一路的勞倦都忘了。

王：在緬王的時代，我們中緬的僧徒，是常有往還的。

師：好了，現在緬甸公路已通車，我就是由此路來的。以後中緬的僧侶，更可以時常往還。中國方面，年長的可以來參觀，年青的可以來留學。同時，希望緬甸的僧侶，也可去到中國去參觀及留學。從中緬佛教的聯合，可以推廣到世界，使人類都能得到佛的光明。

王：彼此能多往還，這是最好的。

師：前幾年，錫蘭的那拉達法師，曾到過中國；希望大師將來也能到中國去遊化！

王：將來有機會，是很願意去的。大師戒臘幾何？

師：三十一臘。

王：我現年七十八歲，已受戒五十八年了。

卷251

在仰光與宇連令沓談話

——十二月十三日——

沓：大師來仰光，極為歡迎！佛法無有我相，無國際的界限，我們同是佛的弟子。

師：承大德聯合歡迎，在本人實不敢當！唯這次是代表中國佛教送舍利來，諸位迎接舍利，便可見佛教的一致，沒有民族國界差別相。

沓：承大師帶來舍利，我們非常的歡迎！大師在仰光的時候，當盡力協助以盡地主之誼。

師：本來預備拜訪大剎諸長老，今先承過訪，甚為感謝！

沓：曉得大師沒有空暇，故特先為拜訪。阿蘭陀那長老年高，身體不康健，故未能來。至於迎接舍利塔，現大金塔保管委員會和審查委員會，正在籌商中。

卷252

在仰光與來禮人眾談話

——十二月十三日——

師：今天緬甸多數的善男信女，以及中國的華僧，誠懇的來拜佛，佛本是一，對中國的僧眾也能平等尊重，實在難得！僧是福田，能敬重三寶，均是有大善根福報的。向聞仰光有大金塔，信佛的不論男女，均能恭敬三寶。本人這次將佛舍利送來大金塔供養，諸位得能供養舍利塔，更可增善根和福報。大金塔本來就很莊嚴，現在送去舍利，則更加莊嚴了！

卷253

在仰光與宇對薛寶珍談話

——十二月十三日——

對：法師來仰光，這樣的辛苦，並帶來舍利。不知舍利是從何處來的？塔中有舍利幾粒？

師：這是中國古代由印度傳來的，在浙江雪竇山供養，只有一粒。

珍：現在日本許多和尚反對小乘教，中國有無大小乘的派別？

師：中國是大小乘融合的，出家的僧眾先受小乘戒，後受菩薩戒。

對：法師朝拜過佛塔的功德，應分一點給緬甸人！

師：中國的佛塔，我朝過很多，並曾到過日本、錫蘭。我們中國僧人，每日均以所作功德，回向一切有情。

對：法師來此，緬甸、印度都一致的歡迎。緬甸、印度人，一致祈禱，祝法師平安！請法師在緬甸多住，緬甸即等於法師的宮殿。塔中舍利，可否請出禮拜？

師：待送大金塔供養時，可再細看。

卷254

在仰光與阿蘭陀那長老談話

——十二月十四日——

師：久仰大師為全緬甸年德最高的長老，所以率本團團員瞻禮大金塔之後，首先來拜訪大師。

陀：在過去有很多年高的大德，現在輪到我年最高；我年八十八歲，受戒六十多年了，希望大師也享一樣的遐齡，並祝大師及貴團平安！本人在緬甸為政府社會尊重，曾在上緬甸二十多年，在仰光五十多年。

師：今天得與大師見面，並承祝頌平安，懇切迎待，實在感謝得很！轉祝福足慧足，得成與佛一樣的金剛不壞！

陀：前星期，我們請了許多年高的僧人，做一個最大的法會。會剛做過三日，大師即來仰，故此會的功德，願分獻大師。以謝過臨！向來中國僧侶來緬甸的，我在大金塔的時候，非常歡迎。但從沒有人到我這裏，今蒙惠降，非常歡喜，謹祝大師所希望的一切順利！

師：大師將功德施我們，大師的功德必更加增廣，本人亦代表中國佛僧所作功德獻於大師及緬甸人民，祝緬甸佛教更興盛，中緬民族同得勝利！

陀：我的宗旨與法師是一樣的，我所作的功德，均為緬甸人民幸福，世界平安。中緬的佛教合作，同向世界宣傳，很希望由大師而達到！如大師在五六十年前來訪，我定在前列歡迎，現在精神不濟，出坐汽車都要人扶持了。請問大師出家年齡，及宏法的歷史！

師：出家三十一年，二十年前到日本等處，十年前到歐美宏揚佛教，然不如大師年德遠甚！

陀：大師倡明佛法，將功德布施於世界，這種功德永遠不滅！我想中緬佛教徒的聯合都要由大師而能做到。

師：佛在世的時候，已經宣傳佛教，並將佛牙分到中國。曾取來緬甸，後來又飛回中國。我是主張佛教世界平等的，前幾年，大金塔不許中國僧人住，我曾大聲疾呼，佛法是不應分種族的！

陀：這種心與佛的心一樣，我們的志願是如此！

卷255

在仰光接見禮拜人士談話

——十二月十四日——

師：各位來這裏，應多禮拜舍利！舍利是眾生福田，禮拜了增福無量。以後送到大金塔，永遠為緬人作福田。

緬婦：大師到仰光來，我們得見大師及禮拜舍利，是很榮幸的！

師：各位恭敬三寶，不分中緬的界限，對中國的僧人也一樣的恭敬，這實在是難得的。——

緬人：在緬甸的歷史上說：緬王曾經派了幾位勇士到中國，把佛牙盜回緬甸，後來因為緬人無誠意，佛牙又飛回中國。

師：中國歷史上，沒有說到盜佛牙的事；但浙江寧波育王寺，有舍利塔，曾經飛到空中過。

卷256

在仰光與宇威獨礁等談話

——十二月十四日——

礁：法師平安！請問多大年齡？

師：謝謝！今年五十一歲。

礁：法師這次來緬甸，有什麼任務？

師：這次來緬甸，是送舍利至大金塔供養；其次是禮拜佛塔，和拜訪佛教的高人，希望共同把佛法推廣到世界上去。

礁：中國信佛的人有多少？

師：僧眾有八十萬，尼眾有二十萬，在家專信佛教的有一千多萬。耶教與道教、儒教混合信仰的，則有三萬萬。

礁：中國信佛的人這樣多，我們聽了非常歡喜，我們看到緬甸的中國人，都信佛，希望大師在中國更加努力！

師：中國信佛教的雖多，仍沒有普及，希望各位將來也到中國宣傳佛教。

礁：中國擁護佛教或基督教的，那種人為多？

師：中國擁護佛教的人多，信基督教的亦有，如中國國府林主席，考試院戴院長，均信佛教。

宇威蚋大：我曾研究過各種宗教歷史，都沒有佛教偉大。

師：這是當然的。

君很像中國人，將來可以到中國去。

礁：我們正想推請他到中國去。

師：各位如願到中國，請祈禱日本軍隊早日退出中國，好籌備歡迎。

礁：他的寺內大藏經都有，請導師到那裏參觀，祈請早日通知，我們好預備歡迎。

師：各位來此，沒有好接待；不過談論佛教，彼此都很愉快。

卷257

在仰光與前任內閣總理答茂稅務部長宇咨宇議員宇吞旺宇滾等談話

——十二月十五日——

答等：法師平時在那裏住？

師：我平時住浙江奉化雪竇山，及武昌佛學院，重慶北碚縉雲山漢藏教理院。

答等：聽說中國信仰佛教的人很多！

師：中國佛教信仰的人雖多，沒有緬甸這樣普遍。像緬甸的塔廟，非常莊嚴，政府中人都熱誠信仰佛教，擁護佛教！

答等：在緬甸有國王的時候，提倡佛教，非常發達。自沒有緬王以後，另一種宗教傳入，雖然民眾都信仰佛教，而政府，並不提倡。

師：我想幾千年的佛教流傳在緬甸，緬甸對於佛教都很懇切，則緬甸的國魂仍健在，不久的將來，即可恢復以前的光榮。

答等：中緬間，從前兩國的和尚時常往來，政府並且幫他們的忙。中國佛教與緬甸一樣，雖然沒有王室提倡，我們當發動民眾一致的擁護大師。

師：承各位發願幫助中國的佛教，非常感謝，我這次到緬甸來，蔣委員長等亦有所贊助。

答等：邱貽厥主任說大師回國，將來請緬甸高僧到中國去，我願意代為接洽。師：這次訪華團到中國，當可接洽。本人前次到歐洲去，曾發起世界佛學苑，華文系與藏文系兩學院已辦，將來最好能在仰光辦巴利文學院，則中緬佛教的關係，更加親密。盼望將來能以高解協德園為巴利文學院的地點。

答等：大師幫助訪華的緬僧，我們願意幫助大師的忙，請與宇那迎達合作。

師：宇那迎達這樣熱心中緬的聯合，我是極願意與他合作的。

卷258

在仰光與宇諾底拉談話

——十二月十六日——

拉：大師多大年齡？

師：我五十一。

拉：我五十八。

師：今天禮佛後特來拜訪。

拉：大師來緬甸，我們十分歡迎！大師起程時，就聽人說，今天能親見到大師，所以十分的歡喜！因為這是佛教團的訪問。

師：我們這次訪問各佛教國，禮佛拜塔，訪問大德，故到佛寺中，如到了家中，見了兄弟們一樣。對面櫃中所藏何經？

拉：是三藏，這是佛住世時四十五年中講的經，從上古傳下來，經過四次的結集，並在緬甸結集為第五次，將經文寫在石頭上。

師：中國只知在印度有四次，錫蘭有一次結集，今天又聽到緬甸有一次結集，這非常的歡喜！

拉：這是緬王歷史上所記載的。或最後一次結集的未傳到中國，四次結集的均到了中國！

師：印度最初的佛教，均傳到中國。但緬甸的結集，中國未聞，這次訪問緬甸，將來可以彼此相通。

拉：毗奈耶是一樣的，出家的僧眾也應一樣的，為何中國的僧眾衣服與緬甸不同？

師：所問的非常好！足見對佛法信心的關切！中國佛法傳入的時間，印度當時已有各種部派，不盡相同。但根本的佛法是一樣的。如父母生有兄弟

幾人，面孔不能一樣，也不妨。

拉：請提倡一致。

師：不但想中國能一致，我並希望世界的佛教都能一致。不過，眾生的福業千差萬別，所以能否做到，還是要看機緣。

卷259

在仰光與宇頂宇愛貌宇咨漢談話

——十二月十六日——

宇等：法師到緬甸感想如何？

師：見到緬甸都信佛法，真是一個佛教國家，寺塔又很莊嚴，所以非常的歡喜！

宇等：緬甸人相信佛都很真誠，各個鄉鎮都有佛塔，華僑造的佛塔也很多。

師：由緬京來仰光，沿途處處見到佛塔；中緬的人都來迎拜舍利，故相信各位的話不會錯！

宇等：我們向法師祝福，祝法師萬歲！將佛教普及世界。

師：佛教在緬甸這樣的普遍，世界上的人都知道緬甸是佛教國。招持外來的人周到，大家都願意來仰光。我想，像各位這樣的熱忱佛教，相信佛教，一定能如所說。宇等：不敢多擾大師，祝大師長壽，替佛教努力！

師：希望能達到各位的志願，為各位祝福！

卷260

在仰光良光寺弔宇屋達馬與宇額卡達等談話

——十二月十七日——

師：我曾經得到由道階法師介紹宇屋達馬的來信，他說在緬甸如何的宏揚佛法，如何的改進社會。這次到緬京，聽到他已圓寂，所以非常的惋惜！因此今天特來弔唁。我對宇屋達馬雖非常的欽佩，但他的生平還未能詳細知道，希望主持宇額師，掌事的長老，能講些給我聽！

達：今天承大師等光臨，是非常的榮幸！宇屋達馬曾到各國去過，他對緬甸的現狀很不滿意。緬甸人民從前不知道政治，他到處奔走，大聲疾呼，喚起緬甸人的政治思想。經過他這番努力以後，緬甸可以在廣大群眾中表示對政府不滿。自此以後，緬甸才有機會參加政治。現在政府中的人，都十分感謝他的啟發。從前，大官吏沒有緬甸人，現在不然了，不但大官有緬甸人，並且立法權也歸到緬甸人，議院的議員共計有九十八席，有九十一席是緬甸人。能做到這樣的成績，這全是緬甸佛教大會的努力，這個會就是宇屋達馬所組成的。這種歷史和他的事跡很長，一時說不完，好在他的傳已著成厚厚的一本，出版後即寄呈大師。他坐過很多次的牢，但他在牢中仍可穿黃袍，和拜佛祈禱。當孫中山先生北上時，他曾代表印度，到過北京。

師：聽到宇屋達馬的生平大略，使我更加的欽佩！希望緬甸能有人繼承他的遺志。中國在政治上，有蔣委員長已能復興中國。我想，朝鮮在日本壓迫之下，雖經多次的運動，仍沒有達到自治的目標。現在緬甸能夠自治，佛教又這樣的興盛，則可見英國政治家的賢明，不像日本軍人的橫暴。所以，我覺緬甸的前途是光明的！

宇那彭榮：宇屋師是我的老友，生在六十年以前，十五歲出國留學，回國以後出家，曾到美國、日本、中國遊歷。

師：我想，宇屋師策動的政權，已在繼長增高，但他的佛教的國際知識，盼能有人繼承宇屋師的遺志！以後世界交通便利，能有國際聯繫，乃能有成就，宇屋師曾到過各國，並通各國的學問，所以有這樣的成績。希望緬甸的佛教僧人，能與各國有聯繫，將宇屋師的佛教精神發展出來？

卷261

在仰光大學演講會答某大學生問

——十二月十九日——

生：大乘涅槃的意義為何？

師：大乘佛教的涅槃，基本意義與小乘相同，在解除生死煩惱而得寂靜的安樂；大乘則加圓滿無上智慧，能適應眾生的機感。譬如水中觀月光影一樣，光體還是常寂不動，故大乘涅槃體常寂靜，同時適應眾生機感而示現生滅，所謂「照而常寂，寂而常照」。

卷262

在仰光答佛教小集團問

——十二月二十一日——

團員：中國佛教的中心地點在那裏？

師：這很難說，因為中國的佛教，分大小乘，大乘又有許多宗派，各宗有各宗的理論，不像緬甸那樣的單純。

團員：緬甸和尚有十萬，每天托缽化緣，僅注重外表的儀式，而對於佛教的真正的道理和修持，一點說不上。

師：各位觀察得很清楚，佛教原要注重理論與實行；各位所行的「四無量心」，就是大乘佛法真精神。

卷263

在仰光中緬佛學會談話

——十二月二十一日——

師：我沒有到緬甸來，就想中緬佛教應有聯合的團體。一到緬甸，就聞已成立了中緬佛學研究會，我非常的歡喜！

我這次來緬甸，各種的招待，都從中緬佛教能有具體的聯合工作中發展出來。今天承約談中緬佛學，覺得非常愉快！將才所說的工作，我想能做關於研究佛學的考試比賽，這非常好，并可每星期請中緬法師講演；如這一星期請中國法師，那一星期請緬甸法師。其次、可辦一中緬文的雜誌，又可將中緬佛學會的章程用中緬文印出，并應確定本會的會址，於會中籌辦一巴利文學院，這可為世界佛學苑之一院。如巴利文學院辦起來，可請中國教育部補助經費，請各位討論！

厥：大師離仰光後，誰可以在這裏主持？

師：現在佛教的青年國際人才，已漸漸養成，只要有信心的人提倡開辦，人才是有辦法的。

厥：我所以這樣問，就因前次訪某緬僧，謂從來沒有華僧訪過他，所以過去到緬甸來的和尚，都是拜拜佛塔，或為生活問題，沒有這種資格去訪問。

師：從前的中國和尚到緬甸來，差不多都是朝塔的。但現在不同了，因為中國自從佛學院辦起以後，青年人才已多起來。中緬佛學會，如能提倡佛學，將來到緬甸的和尚，有很多會來留學的。

厥：本會為中緬佛學會，在緬甸方面人才很多，不成問題；而中國方面，亦應有較深學問的僧才方可。

師：本會在緬甸，當然緬甸方面不成問題，但如能實行做去，則中國亦自有人來。

卷264

在仰光康明全居士家應供談話

——二十九年一月四日——

師：很久就聽到爵士為中緬兩民族的邦交努力，所以對於爵士非常的欽仰！

貌技爵士：大師今天光臨應供，我們得能參加，這非常的榮幸！

師：今天承康明全先生邀約，能與各位相聚談，殊覺愉快！

某部長：大師！佛教涅槃的意義怎樣？

師：涅槃有大乘和小乘的不同：小乘的涅槃，側重在滅除煩惱，解脫生死。大乘於解脫生死空寂中，更加圓滿福德智慧。

貌技爵士：涅槃但了生死的阿羅漢，非圓滿，要成遍正覺，能普利眾生方圓滿。

師：那便與大乘一樣了。

貌技爵士：中國和尚受戒有證書麼？

師：有證書，在前由政府給，自清雍正廢度牒後，即由傳戒的寺中發給。緬甸人從前都要出家，受佛教的道德訓練，現在的緬甸人，還與從前一樣的出家嗎？

議長：現在緬甸人仍要出家，不過時間很短，有的僅一兩星期。

某部長：緬甸人很粗野，出家受一次訓，這是很好的。

師：緬甸的佛教有兩個特點：第一是普遍，上至緬王，現在是內閣起，所有的官民，都是信仰佛教。其次、佛教很單純，所以無論都市鄉村的婦女，皆知道恭敬三寶，這是中國所不能及的。

貌技爵士：從前玄奘、法顯由中國到印度，精神很偉大。大師這次來緬甸，同樣的偉大！大師繼續做聯絡佛教民族的工作，希望大師到印度、錫蘭、緬甸，同樣的受招待。

師：玄奘、法顯，是從中國的北方到印度，中國現在是由海道到印度。這次、中國有一條新的公路，所以先到緬甸。這次到緬甸來，得承貴國的優待，很是順利，我想到印度也定如所祝。

卷265

在加爾各打印度文化協會歡迎會與該會會長談話

——一月十六日——

長：這次貴團到印度來，以後中印兩民族的關係，當更加密切！

師：這次本團訪問各國，就是證明中國千年以前的佛教仍健在，希望印度把千年以前的佛教也重建起來！我在中國，就是想復興唐玄奘時代最盛的佛教，同時溝通近代流行西藏、錫蘭、緬甸、暹羅、日本的佛教，以推行世界，謀人類的和平幸福。貴會的宗旨，在復興印度古代文化，能對於大乘佛教注意恢復，非常的好！

長：聞中國人近來蔑視佛教，所以中國佛教徒在社會上，沒有地位！

師：這在民國十五六年前，一短時間或有這種現象。但自國民政府奠都南京以後，中國佛教已踏上復興之路。這次本團出來訪問，備承政府及社會的幫助。所以現在的中國佛教，已隨中國復興的國家，建設新的佛教，這是很可告慰各位的。

卷266

在加爾各打印度教某君歡迎茶會上談話

——一月十六日——

某教授：從前玄奘法師到印度來，把印度教的許多教義都傳到中國，所以現在的印度教，包括了很多的佛教教義。

師：將才所講的，令中國佛教與印度教的關係更加密切。不過玄奘法師那時的佛教，與印度教的界限分得很顯明，而傳到中國的，尤著重無著世親的教派。大約後來的印度教，多採取了，所以多見其同。現在佛教的聖地很荒涼，如印度教能協助復興，則世界佛弟子都認為印度教是真含有佛教的成分了。

卷267

在加爾各打與波史先生談話

——一月十六日——

史：今天回來，還趕上見到大師，這是非常的高興！

師：在中國就久聞大名，初到加爾各打，就想來拜訪。明早就要離加了，今晚仍得晤見，可說非常有緣！

史：大師還要到那裏訪問？

師：禮拜佛聖地後，即去錫蘭、暹羅繼續訪問。去年尼赫魯先生到中國，精神上幫助中國很大，尤其在緬甸，轉移緬人，對中國發生好感，這是非常可感的！但中國還在盼望先生也能到中國一行！

史：我前幾日很想到中國，但因護照沒有辦好。赴中國的醫藥救護隊醫士莫克華，在仰光，護照亦發生問題。

師：去年承國民大會派醫藥救護隊到中國，我也派員在重慶招待歡迎過。

史：我們想幫中國的忙很多，但事實上僅有這一點點。

師：別的國家幫中國的雖多，但像印度別無企圖，完全出于同情和俠義的精神，這甚值得感奮的！我到印度以來，感到印度的國力，已漸長成，不久將要恢復阿育王時代的光榮。中國抗戰勝利後，中印兩民族聯合起來，則所餘困難問題，均可用和平的方法去解除了。

史：前年醫藥隊到中國去，範圍很小，不過表示一點誠意。印度一般人民，素來對中國深切關注，希望中國能達到完全自由獨立的地位，這于亞洲的影響很大。我們一定相信中國人民可以克服國難，我們印度人只稍盡點同情心。

師：我們中國的領袖蔣委員長，也自信決定可以克服國難。中國勝利後，相信其餘在中國的不平等勢力，均可用和平方法解決。而中國亦決援助亞洲其他國家同得平等自由，所以真正建立亞洲新秩序的關鍵，仍繫在中印兩民族間聯合。日本狂妄的誇言，適見其愚蠢！

史：我主席佛誕紀念會時，曾說要于大師抵加時，開一次盛大的歡迎會。因為孟加拉政府國民黨辭職後，所以不願意去請示。本月二十四日，是印度獨立紀念日，政府亦不許開會遊行。但我可負責告慰大師的，便是佛教尚盛行在孟加拉。

師：我剛才承孟加拉佛教會開會歡迎，招待本人及佛教訪問團，這與印度開了大歡迎會是一樣的。今天承這一番親切的談話，也已接觸到印度全民族的心了。

史：孟加拉摩訶菩提會的歡迎會，範圍很小，如開大會，至少十萬人。

師：波史先生給與我們這種同情，不但可以代表十萬人，且可代表數百萬，乃至全印度人了。

史：（大笑）

卷268

在波爾薄約與國大副校長恩覺士談話

——一月十八日——

師：昨天承勞駕到車站，甚為感謝！

恩：我歡喜研究佛學。近來正思慮中國人民所遭遇的國難問題。

師：中國適當其衝，因為靠近侵略的日本，這也是中國過去不能振作的錯誤；但經過這一次的難苦鍛鍊，也未嘗不是中國古訓所謂『多難興邦』！

恩：甘地先生來信詢問大師幾時去？甘地先生那裏有一日本和尚，他對於戰事完全不贊成；我曾告訴日本基督徒，促日本人民覺悟。

師：我在仰光曾對緬甸人講過，可由第三國的佛教徒致電日本，勸他們停止侵略。

恩：我曾對日本基督徒講過：你們為什麼要侵略？這是違反基督教的。他們回說：他們也覺得很不對。

師：現在情形，中國人民固然苦，日本人民也很困難。

恩：訪問團一定要去看尼赫魯先生，這是中國的一位好朋友。

師：我臨出國時候，蔣委員長對我說過，尼赫魯先生對中國很好。

恩：尼赫魯先生回印時，我曾見到他。他說：蔣先生是特出的人傑。貴團并可訪問回教的領袖，把他們的同情喚起來。

師：我在中國也多有回教的好友，但對於這裏的回教領袖，沒有人相熟。

恩：我是在太先生的子下，因為太先生的客人多，要我保護他。

師：這種友誼很是難得。

卷269

在波爾薄約國大研究院院長克什梯摩罕沈教授作宗教哲學討論

——一月二十日——

師：提出下面的問題：

一、必有「有情業果流轉或解脫」，但沒有「常恆固定的各自實我」——神我不成。

二、必有「因緣生法連續或斷除」，但沒有「常的固定的各別實體」——一元二元多元不成。

三、必有「一切法常空的真如性」，但「與諸法不即不離亦非因非果」。

四、必有「修證成就的解脫聖者——阿羅漢、辟支佛、十地菩薩——和圓滿佛果」，但沒有「先萬有造萬有滅萬有的神」——上帝。

師：這次本團來參觀貴校，見到貴校有宗教專門哲學研究，這是很難得的，所以請各位來討論上面的問題。

在一般宗教裏說，有情有業報，前世、後世。這在基督教或不公認，在印度教，耆那教、佛教是公認的。但其間有什麼不同？

克：這類問題，印度教、耆那教都有、大致是與佛教相同的。但不易討論，是要有修證經驗乃知的。

師：雖然是修證才能知道，我們不妨先依佛菩薩已證到的，作我們討論的根據，再從宗教哲學上去比較研究。

教授：這類問題，不是言語可以說出的。

（彼等皆避免不肯討論，所以沒有結果）。

卷270

在菩提場告日僧行遼

——一月二十七日——

師：這次中日戰爭，完全出于日本軍閥的妄狂！中國並沒有一兵一卒到日本領土。希望能將中國的實情，轉達日本有識人士，一致起來，打倒軍閥，這才可以救日本皇室，也就是救日本人民。

卷271

在貝勒納斯國民黨主席普拉卡沙先生歡迎會與尼赫魯先生談話

——一月三十日——

尼：這次大師來印度，非常的歡喜！

師：前次尼先生到中國時，我曾託葦舫團員代表歡迎。

尼：很遺憾的，因為歐戰發生，貴國好多地方，都沒有能去。

師：我當時曾發表歡迎尼先生的論文，後又在昆明參加歡迎會，但因尼先生忙于回國，沒有歡迎到。

尼：這種盛情，很為感謝！

師：這次在緬甸聽到華僑說，尼先生在緬甸對緬印人士的演說，轉移了緬甸人對中國的觀感，這是值得中國人民同深感謝的。

尼：那是過臘戌時講的。

師：我離重慶時，晤蔣委員長，曾說：「印度尼赫魯先生，是我們中國民族的好友，到印度必要訪候」。

尼：我還想到中國長住一下，現因為遇著印度困難的事情，暫時不能去。

師：太戈爾先生也說要到中國去。上次尼先生到中國，西安等處都預備盛大的歡迎。

尼：太戈爾先生年齡恐怕太大！

卷272

在摩訶菩提會與尼赫魯先生談話

——一月三十一日——

尼：承大師贈美麗禮物，很為感謝！這次中國不幸受日本軍閥侵略，可是中印兩國確在這種惡劣環境下結合。所以世界上往往壞事情過去，好事情就來了。現在的戰爭，未嘗不是將來幸福的起點。

師：中國與印度是世界最古的文明國家。中國近來受強鄰的侵略，這是過去的錯誤所致。但中國現在蔣先生的領導下，正如先生所講，不久即可得到勝利。我這次到印度，見到印度各方面也都在進步。中印兩國聯合了，于未來的世界，必能大有貢獻！

尼：大師所講是很對的。過去中、印兩國的地位降低，這也是自己不對。現在我們不但要重造自己的光榮，同時要對世界和平作最大的貢獻。所以大師這種希望，是很好的！

師：中印兩國對世界的關係，可把全世界的文化分為三種：第一、是內心聖潔的修證，第二、是人類情誼的調善，第三、是對物質力的制御。由此

三種發揮出來，就是印度文化、中國文化、西洋文化。中國和印度曾對世界有過很大的貢獻，不過近代的中印都受了西洋的影響。西洋文化的歧途，是把人當物質一樣，所以世界的危機日深。希望將來不偏一端，物質需要發達，同時精神也要有修養，倫理也要得調協。我從前曾寫過一本自由史觀，即是說明上面的這種理由。現在送給尼先生作紀念。

尼：大師剛才所講的三點，都非常重要。印度過去因看不起物質文明，中國也是這樣，致被歐化凌辱。至於歐洲的文明，他們根本不知道人和心，所以把科學的文明，反弄來危害世界。

師：我在這本小冊內講過：我們對自己、對同類、對萬物，要一體注重。但甘地先生所領導的印度運動，比蘇俄的階級鬥爭和德意的民族鬥爭，真是不可同日而語！我以為這三種雖要平均發展，但第一種尤其重要。

尼：大師對中印聯合的辦法，想要怎樣？

師：我想尼先生前次到中國，曾觀察到中國正在抗戰建國，爭生存自由獨立。請指出中國有什麼缺點？我可以轉達中國人民。其次，是由中印學會互相研究，在文化上佛教上先取得聯絡，恢復一千年前的關係。

尼：現在即以中印學會為基礎，再進一步多設分會，并可交換教授，多派團體代表來往。來往一多，可以引起研究的興趣。很想派婦女訪問團赴中國，把婦女對中國的同情，達到中國；同時也學習中國婦女在抗戰中的努力。

師：中國對印度的近代文化，尚不了解，希望把印度近代文化傳到中國，同時把中國的大乘佛法譯還印度，並將現在抗戰建國的精神傳到印度來。

尼：關於中國武力的抗戰是對的；雖然可以有其他不同作運動等，也可以抵抗侵略，但這是已經被統治者所應行的。我覺得中國太好了！應該投幾個炸彈給東京、大阪，教日本人嘗一下侵略的血腥味。戰爭是破壞，同時要建設精神物質。把科學放在道德的管制中，這樣才能駕馭得當。

師：這是中國對日本的態度，前當抗戰一年時，中國通過抗戰建國綱領、也特別注重道德。

尼：在重慶時，與蔣先生談過好幾次。蔣先生也曾說要把中印學會擴大，并擬在加爾各打分設中央通訊社。歐洲現有一種企圖，要聯合起來對付亞洲，所以我們中印兩國要共同注意。

師：這裏摩訶菩提會，復興佛教的古蹟，和刱辦國際佛教大學，這與亞洲各佛教國的聯合關係很大，希望尼先生能加以提倡。

尼：關于復興佛教的聖地，我們很早已曾注意。在國民大會政府未辭職前，曾關照他們辦理。不過、國民大會的事情很多，并且這涉及私人的財產，曾訴訟到倫敦，亦沒有辦法。將來、要從立法手續歸國際佛教徒委員會管理。至於創辦國際佛教大學，先要慎重籌備。

師：承對這兩點注意，甚感！以後國民大會主政時，盼能提倡實現。

尼：大師什麼時候回到中國？

師：要四月底。

尼：婦女訪華團，四月以前可到中國。蔣先生兩星期前，曾有信致甘地先生。前日婦女大會，擬請蔣夫人來印度，但再過兩天，婦女大會即閉幕，已來不及了。我也想贈一點印度的土物與大師。

師：尼先生對於我們的精神幫助，比什麼禮物都貴重！

卷273

在西恭與甘地先生談話

——二月十三日——

甘：大師一路來安適嗎？

師：很安適！我是多年欽慕先生了，今能見面，非常愉快！

甘：我盼望貴團的來也很久，打一個電報，又打一個電報，一連打了四五次。

師：承先生為我們麻煩，甚為感謝！

甘：這不要緊，我這裏打電報很方便。大師從前到過印度嗎？

師：來印度還是第一次。

甘：貴團這次訪問的要旨如何？

師：這次出來的目的，拜訪各國的佛教聖蹟，問候當地同情佛教的名人，藉此聯絡感情，溝通文化。印度不但是佛教的祖國，在文化上與中國曾有密切的關係，現在又正在先生領導中復興起來，所以敝團特來訪問。在六七年前，譚雲山教授在南京應先生絕食的時候，我在南京去看他，曾在中國報紙上發表過，甘地先生的非武力運動，不但俄國的列寧、史丹林，意國的慕沙里尼，德國的希忒勒，他們各偏在一端的運動所不能及；在以精神制勝物質的意義上，與能總合古今中西所長的孫先生三民主義也大不同。因為先生的運動，能以精神駕馭物質，令近代物質強力，在甘地先生面前失其驕傲。所以現今能以道德精神制御物質凶暴的，只有甘地先生。現在印度和世界都在緊要關頭，中國尤在為自由而奮鬥的艱苦途中；我們這次來見甘地先生，與來印度巡禮佛蹟一樣的誠敬！我們對印度雖沒有什麼貢獻，卻希望先生對中國能有所指教。

甘：我的運動得大師如此稱許，實深欣感！中國現在很好，不過我現時正在耑心研究印度的各種問題，很難對中國發表如何意見。但中國須要自有適合自己環境的辦法，不可模仿他國作盲目的行動。

師：中國現在進行抵抗外來的侵略，並已漸得勝利的把握；唯建成現代的或勝進的國家，前途尚遠。同時、也有人提倡鄉村建設的運動，與甘地先生此間所提倡者略同。

（甘地先生口裏說著話，手中不住的撚棉搖機紡紗。紡紗的呼呼聲，與談話的清音交奏著，真是一齣美麗的歌曲。甘地先生問我們各人的姓名，由譚雲山院長給我們介紹，都一一點頭為禮）。

師：很希望甘地先生到中國去一趟！甘地先生（笑著說）：我常常也想到中國去，但印度偶然被人偷了去，那怎麼辦呢？我對中國所有的意思，前日已寫回信給蔣先生了。

卷274

在科侖坡與佛教徒大會主席馬拉拉舍扣喇博士摩訶菩提會拉甲佛教監督金剛智博士談話

——三月一日——

馬：大師一星期就走，我們想辦一永久聯絡的機關！

師：在緬甸辦有中緬佛學研究會，會中擬出中緬文的月刊，並舉行佛學考試，後來另有中緬文化協會的設立。

馬：中國是不是預備辦英文佛學雜誌？中國有人懂得巴利文和梵文嗎？

師：有人懂梵文，懂巴利文很少，英文佛學雜誌辦過已停。

馬：我們都願意學中國文，中國有人懂得英文願意來錫蘭教中文并學巴利文嗎？

師：最好是出家的僧人來，不過需要供給生活！

金：我們的處所可以住。

師：我回國提議，將來並請一位到中國去教巴利文。

馬：最好能像日本有一位學者到德國寫了很多書。

師：我在貝勒納斯，曾與摩訶菩提會，發起復興印度佛蹟國際委員會；錫蘭佛教徒大會，應代表錫蘭人參加。

馬：我們應共同想辦法。

拉：大師認為中國與錫蘭，最好成立怎樣的聯絡團體？

師：這有兩種：一、中錫文化協會；二、世界佛教聯合會。

馬：最好中錫文化協會。

師：文化協會，先要報告中國政府。

（葦舫記）（上來二十七篇，並出訪問團日記）

卷275

從佛教能否存在談到輪迴

時間：二十九年九月二十二日

地點：漢藏教理院

出席：太虛、定九、法尊、法舫、葦舫、白光、福善、雨堃、常光、張純一、陶冶公、潘懷素、周觀仁。

太 定九和尚難得到山上來，法舫法師又將出國到錫蘭去，所以今天集合諸位到這裏來談談。從前我提出過一個問題，就是「在近代思想的趨勢下，佛教能不能存在」。因為近代的思想學說，多有說到宗教在將來是不能存在的，而佛教一向被人認為世界最大宗教之一，這是無可否認的。宗教既被近代思想認為不能存在，佛教是否如一般宗教同樣的不能存在呢？這是我們現在所要研究的問題。近代有兩種的唯物論：一、進化論的唯物論，二、辯證法的唯物論。進化的唯物論，謂人類的歷史，有三個時代：第一是宗教時代，第二是哲學時代，第三是科學時代。到了這科學昌明的時代，他們認定了一切都是物質的，沒有主宰萬能的上帝，也沒有繼續來世的靈魂。這種唯物論的思想，猶如英人罵德人沒有上帝、沒有靈魂一樣。吾人生理心理的作用，他們認為都是從物質派生的，人死了，物質就散了，決沒有什麼精神生命繼續至來世，所以無靈魂；而萬物是從物質慢慢進化來的，所以無上帝。沒有上帝，所以萬物都是自然的；沒有靈魂，所以眾生都無有輪迴。而宗教卻就是建立在這兩點上，現在這派的唯物論者，既否定了上帝，又否定了靈魂，則宗教當然為其打倒而無存在的餘地了。這是從進化的唯物論來否認宗教的說法。辯證法的唯物論的思想，不但從自然科學理論上否認了宗教，而且從社會科學的實踐革命上根本的破壞宗教，消滅宗教。他們認為一切都是由物質來決定的，對於物質的變化，物質的解釋，更有嶄新的詮說，進為有力的肯定；對於宗教的存在，當然是堅決的否認了。

然而宗教在世界上，已有幾千年的歷史，擁有很大的勢力，廣泛的信眾，到底宗教在今後是否能夠存在？若認佛教是宗教之一，宗教不能存在，佛

教也是否不能存在？或佛教有另一種特別意義可得存在！

舫 我說宗教或不能存在，但佛教決可以存在。依進化的唯物論大體說來，認為現在是科學時代。科學最根本的思想，宇宙萬有一切諸法皆以物質為出發點；生存的生命，人類的意識，皆由物質所產生。辯證法的唯物論，也主張宇宙間先有物質，後有精神，物質是本源，精神從物質產生。他們說：「是環境——物質——決定意識，不是意識決定環境」。這是辯證法唯物論哲學的思想根本點，是以唯物論思想理論肯定了「物質決定意識」，否決了「意識決定物質」，這理論在現代思想界中是很有力量的。宗教的上帝創造萬物說，靈魂繼續存在說，自然經不起這派唯物論攻擊了。站在佛教的立場上來說，一般人的認識佛教，似乎是否定唯物論而偏著重於唯心的，可說是唯識論。建立世間的輪迴，出世的解脫，都是從心靈業感上而建立的。但佛教說到了宇宙人生的根本起源，並不純粹由於心理產生認識，仍然重視客觀環境——物質——。如眼、耳、鼻、舌、身的五識，產生認識作用的時候，一方面要有所依的根，另一方面也要有所對的境，而這所依的根和所對的境，都是物質的。有了這兩種基本物質條件為助緣，才能夠產生認識。認識雖由物質而產生，而認識亦可以支配物質，意志更可以決定環境，確定行為。「人類的意識，一面反映環境，一面又改造舊環境，創造新環境，在這種處所，意識的能動作用，比於受動作用更佔居優位」。此外、佛教說明的唯物思想的經論很多，如一切有部等，現在不多舉例了。其次辯證法，在佛教的教法上處處講到，如說一切法生滅無常而剎那變異，就是辯證法的質量相變。又如佛教的四句百非，最妙的是楞伽百八句，我覺得句句都是正反合的法則。所以澈底的辯證法，只有佛教能圓滿，不過要我們努力去發揮！

末了，結論到問題上來。我的意思，是發揮佛教澈底的辯證法唯物理論，去適應，批判，而建立新的佛教思想。因此、我說佛教在現代思潮中是絕對可以存在的。

太 你的意思是：不否認現代的思想，而佛教的思想更勝於現代的思想，所以佛教是決能存在的。別的宗教不然，沒有勝於現代兩派唯物論的理論思想，所以能不能存在，要看思想的進展發達到怎樣地步才能決定。

白 以俄國來說，唯物論的確是很進展了，俄國境內宗教不易存在，這當然是受了唯物論進展的影響。唯物論進展固然影響到宗教，而宗教的存在不存在，其問題不在於唯物論的進展不進展，而在於宗教的本身能不能努力把唯心的力量發展出來。現在唯物論的思想，可說進展到頂點了，但它進展到無可進展的時候，必又會得衰頹下來，而唯心論在此時要隨著唯物論的進展而進展，這樣宗教才有存在的可能性。如果唯物論天天在進展，唯心論則滯於不進展的狀態中，則將來的宗教能不能存在，實是一大問題。說到我們的佛教，當然也看我們的努力是如何的了！

尊 關於這問題，在我的意思，理論是一回事，事實又是一回事。在理論方面說，真實的正當的理論，是可以存在的，不正當的非真實的理論，是不能存在的。但事實上卻每得其反，這因因有情界的顛倒了真理，不認識真理，誤認了不真實的為真實，真實的為不真實，結果、真實的理論被推翻，不真實的理論反被承認。如無明與正智，無明是要不得的，是煩惱的根源，正智是要得的，是可破無明的；然而有情迷惑了，被無明籠罩著，正智反而不得現前。現在的思想適合現代的機宜，現代的機宜也趨向於現在思想，所以佛教不論有任何高深的真理，獨到的思想，但因近代的思潮、機宜是這樣，恐佛教難存在於今後趨勢的世界。

太 俄國現在對於宗教，從事實上澈底的破壞，根本的消滅。但俄國的人士，對於佛教的思想學說，從來沒有接觸過，自然對佛教也就沒有認識，所以他的國土裏任何宗教都是沒有存在的。從眾生的根深上說，認佛教難得生存，和佛教徒本身努力乃能生存，這都是從事實上的一種看法。有誰還有意思麼？

葦 現在的宗教，我認為是有存在價值的。其理由：以宗教的建立，是令人們得一安慰。唯物思想籠統的說明宗教無存在的必要，這對一般的宗教或可這麼說，佛教超然於其他宗教之外，根本不同於普通宗教，所以是可能存在的。

陶 目前需不需要宗教的問題，首先我們要知道宇宙是循境的原理，所謂窮則變，變則通。不論科學、哲學、唯物論、進化論、以及一切的學說，其共同的一個思想，是為求人類的生存。科學發達到極點，製造了許多殺人利器，飛機、炸彈、大砲等等；發明了很多的生產機器，代替了手工業，於是生產過剩，失業者日多，社會發生不安的狀態，經濟發生崩潰的現象，乃至種種爭鬥都由此而生。當第一次歐戰結束後，英國哲學家如羅素等，感到物質文明的發達，終於給予人類慘酷的痛苦，於是有求東方精神的文明到西方的思想。所以唯物論的思想，儘管一天天的前進，但到了唯物路窮的時候，一定會掉轉頭來走上唯心的坦途。佛教是唯心的，暢達的，痛快的說明唯心的真理，所以我認為佛教今後在世界上是要大大的發達起來的。

張 俄國雖然的澈底消滅宗教，但他並不見得真正的懂得宗教。佛教原是無所不包的，不論什麼思想發達，自不能有礙於佛教。不過佛教在今後新思潮發展中要得生存於世界，是必須以佛教高超的思想來融和近代的各種思想，把一切的思想都匯歸到佛教的思想中來，這樣佛教決定可以存在而不會滅亡。若仍是關在廟裏求解脫，那佛教是不能存在的。

太 宗教能不能存在問題，在我們討論研究的結果，得的結論是：一、循環的，物質思想發達到最頂點的時候，必會趨於沒落的一途，而佛教則有興起的可能。不過我們要能運用適當，合乎現代的潮流，現代的思想，現代的機宜。二、前進的，肯定現在的進步思想，認為一般的宗教，可有不能存在的趨勢；但佛教不同一般的宗教，在理論上決可存在，只要佛徒自己能努力，發揮佛教高超的思想，則可融攝近代的思想，而使之進展。否則、由於眾生惡業的強盛，也許不能存在！

可是、三世輪迴的理論問題，我們得更討論一下。如果三世輪迴的理論不能建立，則佛教在理論上也似乎沒有存在的可能。討論這問題，就是精神能不能繼續到後世。從現在兩種唯物論的思想去看，他們否認上帝，否認靈魂實體，雖不關佛教；但他們同時不承認有精神繼續至來世，人死了，物質也就散壞了，還有什麼來世不來世；這問題，在你們認為怎樣？

舫 這問題，以小乘一切有部三世實有的思想，或大乘現在實有的思想而建立來世，或許可得個解決。

陶 關於輪迴，我有一點意思：科學進步到了極點的時候，人類受科學進步物質文明發達的痛苦教訓，必另求人生的安慰，以人是不滿足的動物。物質文明享受夠了，自然要求心靈上的安慰，到那時候，人們發生這樣的疑問：人生的歸宿究竟何在？而人死了以後又將怎樣？待人們有了這個追求的時候，則佛教的輪迴說，必為人們所承認。現在雖不能給予人們事實的證明，而三世輪迴的理論卻是可以建立的。

太 佛教裏從生死輪迴才說到涅槃證得，所以是很重要的。雖這個思想並非佛教所專有，其他哲學或宗教也有說及的，不過說得不怎麼完全。佛教肯定了這個理論，但於事實上不易證明，這是一個難決的問題。然我以為佛法的這種理論，原是建立在實證上的，不過要修行到證得三明、六通的阿羅漢果，以「天眼明」、「宿命通」的力量，給予事實的證明。這樣，輪迴的道理，可證明存在。不然，不但事實上無可表現，而理論上也不能建立。所以佛教徒須要一方面從修證上用功夫，最低限度能把生死輪迴給人事實的證明，一方面應用現代的思想發揚佛陀的教理，培植眾生的善根，增長眾生的福業。故我的結論是：今後的佛徒，一方面努力修證，一方面發展教化，則佛教可以證驗，可以存在，可以發達，可以昌明。

但是、現在的寺院僧眾可不可以存在呢？有以為佛教固有它存在的價值，而寺院僧眾不一定需要，這如歐、美雖有佛教的流行，但並無寺院的建立，出家的僧眾。他們認為佛教是合乎人生實踐道德的，有益於世的。又如日本，佛教是屹然存在的，寺院也是遍處皆有的，但沒有出家的僧眾，這在諸位又以為如何呢？

舫 我以為寺院僧眾決定可以存在的。西洋佛教的沒有寺院僧眾的存在，由於西洋的佛教還沒有到達鼎盛的時候；若西洋佛教如我國、緬、錫、西藏等的佛教一般風行，必有寺院的建立，僧眾的出現。日本佛教有寺院沒有僧眾，許是社會環境所造成的。

葦 寺院舊制是不能存在的，以時代的潮流到了這個地步，佛教不隨潮流改進是不行的。而今各佛教國，其佛教真正發達的，要算是日本、緬、暹。但現在雖是很興盛，如不事改進，老是保持這樣的狀態，總有一天會衰頹下去的。故我以為寺院舊制是不能存在的。

太 寺院舊制不能存在，而佛教屹立於世間，要不要一種住持佛教的組織呢？這住持佛教的機關，就是寺院，說佛教寺院不隨潮流改進，其意是現在的寺院制度腐敗故不能存在，并非是無須寺院。這祇能說改革現在腐敗不良的寺院制度，另創新的適合時代的完善制度。

陶 既然佛教是超出一般的宗教，本有存在的可能，更加因果輪迴理論的證明，無疑的佛教會大大的昌明。佛教昌明，怎能沒有住持佛教的機關？在我的意思，寺院制度是可以存在的，不過要改善一下罷了。

太 佛教的組織機關——寺院——是必要的，但是不是要有出家的僧眾來住持？如日本的寺院是普遍存在的，有人以為日本出家比丘娶妻毀戒，實際日本是沒有比丘的，即連沙彌也沒有；他們的佛教組織機關，都由在家的僧眾所主持，早無所謂出家僧眾。尼泊爾的佛教，也祇有寺院的林立而無出家僧。不過他們的佛教，是後來衰敗下去而如此的。西藏的佛教，在歷史上，我記得也有一個時期，也只是在家佛徒宗派的相傳，無有出家的僧眾的住持佛教宏揚佛法。

尊 我的意思，單是研究佛教的學術，出不出家都不成問題。若要修證解脫，則非出家不可。西藏有個時期，本土雖沒有出家僧，但仍從印度迎請出家大德僧到西藏來住持佛教。

太 講是這樣講，然日本淨土真宗，在日本佛教各宗派中要算最發達的了，他們也非沒有信仰和修證，但其組織從無出家的僧眾。所以單從建立佛徒組織來說，也可不需要出家。但我以為佛法的一般理論中，認為阿羅漢果須出家才能證得；至於大乘的菩薩，小乘的初二三果，都可不必出家；要修證到阿羅漢，須得三明、六通，才能證明確有來世。在這一點上，故須要出家的僧眾。寺院制度的佛教機關組織，雖也可不限定出家人，但既需要有出家

僧，又當然以出家僧為住持了。

陶 我認為住持佛教，非出家的比丘不可。佛教最主要的是戒定慧三學，而戒是尤其主要的；求解脫，證菩提，非戒不辦，戒不清淨，生死怎樣能了！涅槃何能證得？而且三寶是三位一體的，佛教存在，法寶流通，怎可沒有僧寶？果無僧寶，法寶何以流通？佛教又怎麼能夠存在？日本的佛教，我固不能批評，但真的如日本佛教那樣，那佛教的前途是危險的了！要不得！

太 戒的範圍寬，出家的範圍狹。出家的固然要受戒、持戒，即不出家的也可持在家的戒。但出家的本來叫做沙門，所以小乘的四果亦名四沙門果。今後的出家僧，要能使他趣證於四沙門果，那就達到必要出家的意義了。今日最後的結論：佛教理論上是確定可以存在的，但輪迴的理論，要待修證得三明六通，在事實上給予人們以證明。寺院的組織，出家的制度，尤其是我國現前的寺院僧眾的組織與制度，務須切實的從根本上重新整頓改革，以契應佛教本來的真義，以適合社會現代的環境。如是辦理，佛教決定可以存在，可以發達，可以昌明；但這必有待我們佛徒本身的努力！

卷276

判攝一切佛法

地點：北碚縉雲山漢藏教理院雙柏精舍

時間：二十九年十月二十日上午

出席人：太虛、法尊、葦舫、雪松、福善、雨堃、常光、陶冶公、張純一、李子寬、周觀仁、王廷貴。

太 今天要提出來談的，就是我在暑期訓練班所講的「我怎樣判攝一切佛法」的那個問題。

一、教之佛本與三代三系：從教、理、行、果來講一切佛法，第一就是教。佛在世時沒有文字，所說的法，就以佛聲為體。說法時，雖然對機差別無量，但總是本著佛之內證的真理，善巧隨宜施設。聞法者雖得益不同，但

皆以為是佛所說，沒有固執也沒有諍論。因此，凡是在佛會上的聲聞、緣覺、菩薩、以及一切人天大眾，都以信受奉行佛法為依歸。所以佛為法本，法皆一味。到了佛滅度以後的教法卻不然了，就可以分為三個時代和三個系統：第一個時代，就是佛滅度後初五百年。在佛滅度不久，結集佛經的是迦葉、阿難、優波離等；他們都是聲聞上首，所以在初五百年成了「小行大隱時代」。然大乘法並不是沒有，不過是隱微不彰而已。至六百年以後，馬鳴、龍樹、提婆、無著、世親等出世，於是大乘法就盛行起來了。但在這時的小乘法，也並非消滅，而仍附庸流行於世。這是第二個「大興小附時代」。到了一千二三百年間，曾盛行的大乘小乘的顯教都成輔從品，所最盛行的改為密宗，這是第三個「密主顯從時代」。一千三四百年以後，印度的佛法漸漸的衰落，以至到近數百載可說是沒有了。然印度的第一個時代所盛行的小乘佛法，傳入到錫蘭、緬甸等國，成為巴利文系的佛法；第二個時代所盛行的大乘佛法，流入到我們中國，成為漢文系的佛法；第三個時代盛行的密宗，流傳到西藏，成為藏文系的佛法。在這三個地方流行的佛教，就是現在世界上三個文系的教法。

二、理之實際與三級三宗：理之實際，就是佛法究竟的真理，是佛智親證得的，無一法可立，尚何二三可判？但因佛陀隨順機宜施設種種的教法，這所施設種種教法的所詮之理，大概可分為三級三宗：第一是五乘共理級，說明善惡因果。第二是三乘共理級，說明世出世間染淨聖凡差別等，明苦空無常無我，此級超過人天而證涅槃。第三是大乘特理級，超過二乘，為大乘所特有，大悲菩提心，度盡一切的眾生，圓成無上的佛果。在這三級中，中國以盛行大乘之特理，更有分宗的必要。所以依第三級又分作三宗：一、法性空慧宗，二、法相唯識宗，三、法界圓覺宗。以上所講的，即是理的三級三宗。

三、行之當機與三依三趣：行必當機，方可修證，不然是沒有什麼益處的。佛說八萬四千行門，如見病對症下藥，所以佛在世說法時，因各各對著了眾生的機宜，都迅速修行證果，這是不可拘定分判的。不過就佛法流行的時代上大概說來，可以分為三依和三趣：第一佛在世及正法時代，是依聲聞

行果趣發大乘心。因為在當時出世善根淳熟，聞法即能修行證果；由證聲聞果後，進而趣發大乘心，這在法華經裏面講得很詳明。第二像法時代，依天乘行果趣得大乘果。這一時代，可拿淨土宗——兜率與極樂淨土等——和密宗來做代表，即是由生天國和成天身，以即得佛果。第三末法時代，是依人乘行果趣修大乘行。在中國相傳，佛出世到現在有二千九百多年了；但照其他國家的佛教歷史考證起來，現在纔佛滅二千五百多年，正是末法開始的時候。在這時，應依人乘行果趣修大乘行，這是時代機宜的需要。尤其中國的佛教，近受世人的攻擊，以為佛教是逃世和迷信的。天乘似神道迷信，而聲聞似逃避現世。所以應使之知道佛法對於做人道理的特點，要依人乘行果趣修大乘行，發揮大乘教理和做人的道理，使世人認識做人之需要佛教，然後才能發生信心；其解大乘理發大乘心者，進一步趣大乘行實行六度、四攝，獲得無上佛果。以上所講，即行的三依三趣。

至於果，都是佛果，所以就不再別開了。現在可將我對於佛法的判攝——能詮的教法，所詮的理法，和所修的行德，作一番討論。

尊 能詮法的本身，如經律等，我認為應加分別。

太 這如佛說的經律，或巴利文的經律論等，都已經分判得很好了，故今不說。

葦 小乘和大乘的名稱，可以不要嗎？如錫蘭、緬甸一帶聽到大乘的名詞，就不歡喜！

太 這些名稱，要之、可以勸發大乘心；不要、可令止息嫌嫉心，隨宜不定。不過大小乘的分別，在明阿羅漢果和佛果的功德不同，在這點上說，又似乎是免不了的。

葦 他們以為證阿羅漢就是佛果。

太 阿羅漢和佛果，只有了生死的少分相同，福慧是不同，所以不應混為一談。

陶 大師分的宗，只分空、有二宗可以嗎？因為我們覺得法界圓覺宗，就是佛果哩！

太 這不是指所證的果，是就一部分教典所詮的理而判的。如有華嚴宗一攝一切，一切攝一，六相十玄等教理是，故特分一宗。

葦 華嚴可攝入唯識嗎？

太 華嚴在盛行空宗的地方，可攝入空宗；盛行唯識宗的地方，可攝入唯識宗。但在中國盛行台、賢、禪、淨，所以是有特立第三宗的必要。

福 一乘是實，抑三乘是實？

太 實理都不可說，教法建立，兩說都是方便！

塋 三宗的理是否有深淺？可以把唯識法相宗排在前面嗎？

太 三宗平等，無有一定前後，因為我說大乘的根本心與究竟果是無二的，不同古人分別高下。

雪 我覺得密宗可另開一宗，因為他修行的方法特殊。

太 在行上誠有不同，但這三宗在理上分判，沒有特開一宗的必要。

尊 解深密經等說二乘果也可為究竟的。

太 因為佛說法時及玄奘法師在印度時，執著小乘的人很多，故隨順如此說。這只要明白史乘變演的，即不成問題。現在大家對於依人乘行果趣入大乘行，有什麼討論沒有？

雪 我覺得由人乘行直趣菩薩行，很不容易，還要要經過聲聞行磨練一番才好！

太 這在有些根機誠是必須的，故我所擬的菩薩學處：一、由在家菩薩三十年以成出家菩薩；二、由出家沙彌、比丘十二年以成出家菩薩。第二種即與先經聲聞行磨練相吻合。

李 我覺得沒有什麼討論。不過、只僅理論是無益的，要注重實踐，需要把依人乘行果的大乘行綱領，用淺顯的文字編成教科書，使大家知道。如本院過去的學生畢了業，仍是回住自己的小廟，過著閒逸的生活，這學了又有什麼好處？我們應使他們養成菩薩心行，從小範圍而擴展到全國去才好！

太 這首先要從本院的教職員練習做菩薩起，自然可以領導學生了。

卷277

佛教對於將來人類之任務、種性

地點：漢藏教理院客堂

時間：民國三十一年一月二日午後

出席人：太虛、王恩洋、法尊、葦舫、嚴定、張純一、陶冶公、陽懋德、周貫仁、福善、慧明、印法、天慧、超明、北海、常光。

太 王居士的研究佛學，到現在已經有二十多年的歷史。一向研究精進，實踐行持，可謂是一個行解並進者！不但行解並進，將於佛法的弘揚，也非常的努力。這次到山上來，使我們有這座談的機會，希望隨個人的意樂，將佛法上關於重要的問題，提出來互相討論，互相切磋。

太 王居士與各位既都不肯提，我就來提一比較寬泛的問題吧。現在這個時代的人類社會，非常的暴亂，中國人民正處於水深火熱中，遭遇到的痛苦，簡直不忍想像！不但中國如此，全世界的人類，也是都在領受著最大的痛苦。這樣的痛苦，既不是天災，也不是猛獸等為患，完全是人類自己的互相殘害。人類這樣的同類相殘，並不是為了沒有衣穿飯吃而起的鬥爭，還是由少數的思想指導者和政治統領者，為達到某種目的物的取得而造成。現在人類遭受的慘苦，是已經成熟了的惡因果報，當然無法使這果報頓獲消除；可是我們應該以佛法的力量使他減輕，並且要使將來的世界人類免除再有這樣的悲痛。世界人類經過了這次大苦難大破壞之後，佛法對於最近的未來世界人類，應當盡怎樣一種的任務？這是值得我們討論的。所以我現在就提一個「佛教對於將來人類之任務」的課題出來，請諸位盡量發揮意見，而加以互共的商討！

王 我覺得這個問題很大，的確值得我們討論。我且說一點個人的意見：世界人類的事業和文化學術，無量無邊，我們想對於各種學術都要學習，這的確是不可能的事。但人們常說：「站在自己的崗位上各盡其責」，我覺得

這樣的話很不錯！我們是佛教徒，以佛法為立場來討論這個問題，這是非常適當的了。我覺得佛法在世界人類當中所站的崗位，是眉與目的地位。換句話說，佛法即人類當中的眉毛和眼睛。我們做事須要手，走路須要足，乃至人身上每一種肢體，都各有其職能功用。佛法在人類當中，不是手足等的作用，而是眉毛、眼睛的作用。如軍事、政治、經濟等等的作用，都不是佛法所能作而要作的。如叫我們去帶兵打仗，當然是書生談兵，終歸失敗。同樣，建國等等許多的職責，也不是佛教徒所能作的，因為這些職責，恰如一個人身上手足等所應盡的職責一樣，不是眼睛所應有的職責。但是，一個人先有手作事，有足走路，還是不夠，還必須要有眼睛的引導。儻若沒有眼睛來引導手足，那末手足的動作，都成為盲目危險的了。

佛法何以是人類的眼睛？因為佛法對於宇宙人類的大謎，給了一個真實不虛的正確的解決，等於給人類安了一個看破迷網的眼睛。西洋的哲學，天天在喊解決宇宙之謎；他們的學說，也有許多很說得精深，有些簡直與佛法的一部份意義相類似，但是他們的學說中，總不免矛盾衝突，互相破斥，互相攻擊，終究沒有一個澈底解決了宇宙迷網的人，他們永遠在黑暗裏摸索。佛法卻不是這樣，對於宇宙的真理，真是親證到自性法界，將親證的境界，用語文把它等流出來，並不須費什麼的力量，就揭明了宇宙的真相。所以佛法把西洋人暗中摸索所得而起的許多矛盾衝突，給了一個調解。西洋學說主義之衝突，就是因為哲學問題沒有解決，他們好像盲人捫象，捫著頭的執頭為象，摸著腳的執腳為象，摸著耳等的執耳等為象，各執自己摸著的一部分，總拚湊不出一個整體的真象來。我們闡明佛法，就是給他們安眼睛，祇要把人類的眼睛安起，那就什麼東西都可用了。如刀不用以殺人而用以切物，飛機不拿來作轟炸人們的凶器而用作交通上的運輸工具，那豈不是人類的幸福嗎！

西洋人天天在喊征服自然，現在造出各種殺人的利器來，反而弄成征服人類了！這就是因為他們沒有眼睛的原故。但是我們要想給人家安眼睛，也是很不容易的事，必須首先把自己的見解安立正確，然後才能糾正別人的誤見。現在的佛教，局部的好的一面看來，似乎已很興盛；實際表現在社會上

的，還有許多迷信色彩的遺留，經不起現代的科學批評。所以我們要想給別人安眼睛，還須先來一個內部調整。其次對外，我們不懂得人家的學說，在理論上誰是誰非，就無從給人家正確的批評。古人說：「不入虎穴，焉得虎子」，我們要批評別人的學說，給人家糾正錯見，就須得學習研究別人的學說，對於他們所持的理論，是非曲直有適當判決，然後可以不客氣的給它一個澈底的正確的批評，使它長出一個眼睛來。我說佛法是人類的眼睛者，就是這個意義。復次、佛法何以又是人類的眉毛呢？眉毛在人的面部上，可以說是最沒有用的東西，牠既不能如眼睛樣的見色，又不能像耳朵可以聞聲，為什麼人們的面部一定要留著這兩條眉毛？

我想來想去，知道眉毛原來是莊嚴面部不可缺少的東西。上至諸佛菩薩，下至諸天人類，都有眉毛。假使某一個人沒有眉毛，我們就要說他沒眉沒眼。所以眉毛這東西，在人面部上是不可少的莊嚴物。同樣、佛教徒能夠嚴持佛戒，實踐修證，住持正法，即是人類的莊嚴，如人的面部有眼有眉。人類是必須要莊嚴的，古人如伯夷，都是人類的莊嚴，他們上不臣天子，下不友諸侯，有超出人類功名利祿得失的行為，成為人類中共同崇拜的高逸之士。周武王屈于夷、齊，光武屈于嚴光，他們於這些超然的隱士之前都不敢以帝王之位自高。佛法在人類中表現的正是如此，尤其在中國佛法是如此。本來、佛法在印度有印度的情形，在西藏有西藏的情形，在緬甸等處有緬甸等處的情形，那不過各處不同的習俗環境的影響而已。實際說來，佛法本身，的確是特別地注重了超然於人世這方面的。所以我們佛教徒，應該以毗尼自嚴，勤修德行而作人類的莊嚴。其為人類思想的指導，淺言之三世因果，大而法相法性，以之調劑西洋學說，西洋的學說才有辦法。

當然、佛法其他可作的事情還很多，但我覺得佛法主要的應該先作到這兩點，這就是個人對於這個問題的一點意見。

太 王居士的話說得很切要，將佛法判定為人類的眉和目：對世間的錯誤知見，則以佛法的正見去糾正它，給他們安一個洞見宇宙之謎的眼睛；對於佛教本身，則以毗尼自嚴，勤修實證，表現出佛教徒的高尚德行，而為人天的師表，使佛法成為人類之所推尊。這種見識理論，發揮得恰到好處。在菩

薩行上說，正是針對著時代環境的要求下，應時應機的菩薩行。

尊 在我的思想上，覺得這個問題很難得到實際的決定。雖有很好的理論，推行實現卻很困難。就以佛陀在世時說，以佛陀那麼大的福慧威力，佛法的宏揚，還只推行到那樣的境地，何況現世末法眾生，趣向善法的心理非常薄弱，同時又為異說紛紜的主義學說等所陶醉，於佛法的接受，比較佛在世時的眾生，那是更困難萬倍了。以我自己學法的經驗來說：接受別人的教授就很不容易，接受後而實踐修持，更不容易了。同樣的、要令別人接受實踐，想來也是很不容易的事吧。不過在世界大變亂大破壞之後，人們能夠自覺地生起趣向善法的心時，佛教徒能應時努力宏揚，佛法的推行，也就可以收到一部分功效吧！

太 佛法的推行，只要時節因緣到了，是可能而容易的。現在人類的鬥爭，真是全世界人沒有不在鬥爭中的了。泛看之、是由世界上幾千年來，因有鬥爭的因素存在，如事實上有各別國家民族存在，因有國族主義的提倡，說自己的民族是第一等民族，最高尚優秀的民族，別的民族是劣等民族，優等民族應支配劣等民族，劣等民族應受優等民族的支配，成為統治者和被統治者，壓迫者和被壓迫者的鬥爭。復次、人類生活的享受，又有的人非常豐富，有的人非常貧窮，成為剝削者和被剝削者、資本階級者與無產階級者的種種不平等的現象，都是使人類不安定而發生鬥爭的。但這種差別和懸殊的對立，雖則可能引生人類的鬥爭，但真正構成人類發生大鬥爭的因素，還是少數的思想指導者、政治統領者，他們懷著某種偏見或某種野心，要由領導著國族差別上的和貧富懸殊上鬥爭力，鼓動人類鬥爭以達其目的，才釀成世界大亂。這些發動人類大鬥爭的思想指導者和政治統領者，他們並不是真為人類謀幸福，是利用人類有國家民族的差別等，發揮他們自己的思想權力，叫別人犧牲來達到他們所欲求的目的。所以思想家、政治家們，絞盡腦汁，把他們的學說主義，擴張到全球人類。海、陸、空、種種殺人的利器和方法，無所不用其極，弄得將來全世界存在的東西，只是一些瓦礫枯骨。思想家、政治家們原來是利用一部分鬥爭力量和優越武器去達他們自己所欲求的目的，其結果則大亂之後，弄成兩敗俱傷，什麼也不能得到！這時的人類，都生

起一種厭戰亂求和平的觀念、思想家、政治家們，也失其自信而無可利用了，這時就出現一個讓我們宣傳佛法的好機會。復因交通工具便利了，人類的國族差別，於往來中無形融化；而人類的生活所需，也因生產工具進步了，用不著多大的勞苦就能得到，所以工餘任何人都可以有閑暇領受高等文化的熏陶。同時、近百餘年來，人類平等自由的覺醒亦漸普遍，當然佛法可以成為人類理想中所需求的學問了。佛法就動用這時代機會，一方面乘人類不復以武力為後盾的趨勢，一方面適應人們要求真正自由平等的心理，充分發揮佛法絕對無二的感化力和智辯力，去說服全球上所有的人類，這樣人類即自然的親愛精誠，世界亦自然的和平無爭了。所以世界大破壞之後，誠如王居士所說，佛法正是人類所需要的眼睛。不過、問題中所特殊提出的「最近將來」，確是佛法能盡其最大任務的時代。可是我們佛教徒自己，就須得有淵博精深的學識，實踐修證的德行，才能為人類正確思想的指導者。若連被指導者也包括在佛教徒內，則佛教更能發揮人類全身德用了。因此，我對於王居士所說的眉毛，稍有異議。因為戒行高潔，也正為充實目力及身力的根基，決不同眉毛的但為莊嚴。希望我們佛教徒，向著三增上學及六度、四攝的菩薩行努力，準備去作改造世界指導人類的導師，使未來的人類世界，成為佛化的世界！

尊 現在、我很願意提出一個問題來同王先生討論。王先生二十多年來，專研法相唯識學，素為我所欽佩！今天能相聚在一塊兒座談，因緣殊勝，所以我特地將對於經論中所說種性的疑問，提出來請王先生解釋。種性問題，在各經論中說得不很一致，有的說一乘者，有的說五性者。大凡說一乘者，多只認法界體性為性，亦即究竟一乘佛性，此為大乘中所共許者，現在不去談它。唯關於五種性之說，中觀、唯識兩宗的見解各有不同。在中觀宗，依據般若經等所主張的，固然是究竟一乘，但若就三乘人的智德上說，亦可建立三乘種性的差別，以能依的智德有大小勝劣故。此尚是狹義的說法，若就廣義而言，則眾生的智慧差殊有千差萬別，依之建立種性亦可成千差萬別。這麼一來，種性的建立可至無量，豈只三乘、五乘嗎？可是究竟說來，實只一性，因為法界的本體沒有差別故。唯識宗則不然，種性的建立，是依據解

深密經等，約無漏智種有無具缺而判有五種性。具人空無漏智種而無法空無漏智種者，為聲聞種性和緣覺種性；若人法二空無漏智種都具足者，為大乘種性；儻人法二空無漏智種都不具者，即為無種性或闡提種性。這些都容易知道，但不定種性之建立，在我卻有些疑惑之處。既先已或具或缺某一種無漏智種，即是已經決定為某種性人了，何以又會有不定種性呢？又唯識宗建立種性所依的無漏智種，依有漏無漏判，是屬於無漏；依有為無為判，則屬於有為：所以唯識宗建立種性所依的無漏智種，是屬於有為無漏的。中觀根據般若經等所建立的種性，則純是無為無漏。若以三性來判，無為無漏屬圓成實，有為無漏則屬依他起淨分所攝，此依他起的淨分雖亦可屬圓成實，但非真正圓成實，而是假名圓成實；因為不是無為無漏，而是有為有漏。所以唯識宗依無漏智種所建立的種性，在中觀看來，僅屬假名，決不是究竟勝義。想王先生精研法相唯識，對於這個問題，定有圓滿融會的解答。

王 這個問題太大，古人已一再諍執過，都沒有得到圓滿的解答。如天台宗荊溪大師所著的法華五百問，就責難過窺基法師著的法華玄讚上五種性的建立；後有賢首法師著的各論疏，也涉及種性問題，亦經慧沼法師等所著的各論疏評判過；但還是沒有得到圓滿的解決。古德對於這個問題的討論，都沒有得到結論，何況淺學如我呢！但尊法師既提出這個問題，我又不能不談談，現在且依唯識宗所說的五種性，聊作說明。唯識宗建立的種性有二：一為理種性，一為事種性。理種性者，謂真如法界，也是法界本性，或簡稱法性。此法性人人本具，即一切眾生皆可成佛的清淨無為的平等佛性；迷此法性的為凡夫眾生，悟此法性的則為大覺聖者。所以天台宗等說的究竟一乘，也就是唯識宗所說的理佛性。事佛性者，謂無漏智種，此復有二：一為法爾智種，一為熏習智種。法爾智種又名性種性；薰習智種又名習種性。雖然分這麼兩類，但兩種種性是互相依助而出生智德的。若具足性種性，沒有習種性來激發，則終不能生起智德。反之、若沒有性種性為依止，雖有習種性，無漏智德亦無生起可能。所以性種性與習種性，必相依互助才能出生無漏智。由是可以知道，單具人空無漏智種者，為獨覺種性；若雖具人空無漏智種而尚待熏習者，則為聲聞種性；儻雙具人法二空無漏智種者，為菩薩種性。若

雖具二空無漏智種而尚待熏習者，則為不定種性。其聲聞、獨覺的不定種性，在經論中雖未見明文，但菩薩不定種性，經論裏卻不難找到根據。至於無種性之闡提，也可以分兩類來說：第一是悲願菩薩，發大誓願，普度眾生，所謂地獄不空，誓不成佛。如文殊、普賢等菩薩，實際上早已成佛，但為救度眾生的原故，永遠誓現菩薩身，這也可以稱為一闡提。其次是斷善根的闡提，這也可以分兩類：一種是斷了善根還可以續起的，此則有成佛的可能。另一種是根本即是無種性之闡提，這一種闡提人，無論怎麼熏習，終無成佛的可能。就是佛親宣法義而攝度之，亦只能獲得人天福果罷了。上面所說的，完全依據彌勒、無著諸大菩薩諸大論師及玄奘、窺基法師等的意思，係我個人完全信受之所在；若言他宗是非得失，那我不敢妄贊一辭了！

尊 我覺得聲聞、獨覺種性，本無怎樣的差別，因為唯識宗的種性建立，完全依於人法二空之無漏智種故。具人空無漏智種者，為二乘種性；雙具二空無漏智種者，為大乘種性；二空無漏智種俱無者，為闡提種性。但不定種性的建立，似乎有些困難，以若具有二空智種，則應判其為大乘種性人；若無二空智種，則直可名為無種性者，何以還須建立一不定種性耶？

王 本來具足法空無漏智種者，亦決定具有人空無漏智種，所以有種性中，除小乘種性外，亦定屬大乘種性。不過、大乘種性中有悲願強弱的差別，悲願強勝的菩薩，直趣佛果，而成為大乘種性，此名頓悟菩薩。儻悲願羸弱，先趣小乘已，而後又迴心向大，此名漸悟菩薩。簡別不是直趣佛果的頓悟菩薩，故特名為不定種性。以其雖具法空無漏智種性，不定即直趣佛果故。

太 這個問題的討論，很有意義。不過要分三層來說：一層是不成問題的，如一切眾生皆有佛性一語，唯識宗依之建立理佛性，天台宗依之建立情與無情皆成佛，三論宗、華嚴宗等也依之建立一乘佛性，雖然名詞各別，但義理還是一個。二層是不易解決的問題，即唯識宗五乘種性的建立，而其他各宗都不承認。但雙方各有聖教量的根據，並且造論的又大都是登地菩薩，當然我們也可仰推上聖不加評判了。無怪古德諍論多時，而終未能獲得一圓滿結果哩！三層是容易解決的問題，即是不定種性。經論中多言先學小乘而後迴心向大者，是不定種性。但王居士僅從聞熏及悲願強弱上說，則不是約種

性上去建立了。若但由聞願等緣上立差別，如像斷善根者，固然是闡提種性；但若續起善根以後，精勤修學，漸次昇進，或證聲聞，或趣獨覺，或成菩薩而證佛果，在未能決定其將來證至何果時，豈不都可名為不定種性了嗎？所以大乘種性與不定種性的區別，係有一類眾生雖人法二空無漏智種都具足，因其法空無漏智種性特強，遂決定直趣大乘，而立為決定大乘種性。復有一類眾生雖也具人法二空無漏智種，但或二空無漏智種俱羸弱，或人空無漏智種較強，故先趣入小乘；後遇勝緣及諸佛不令有大乘智種者終守小乘，故又轉趣大乘。以其不能決定直趣大乘，所以別立不定種性。

卷278

佛法能否改善現實社會

八月初旬，陳真如、黃懺華、潘懷素、張劍峰等諸居士不約而同集縉雲山。至八日、大雨滂沱，暑氣頓消。太虛大師以時機難得，於此新涼之際，在大講堂召開一佛法座談會。出席者，前述四人及陶冶公、金覺範、龔星樓、衛立民諸居士，暨蕭、原二君，並有印順、葦舫、塵空、妙欽、正果、開一諸法師等。而本院全體員生，亦列席旁聽。由大師親臨主席，先提出「佛法能否改善現實社會」一問題，請出席人藉此作為論端，發表意見。僅陳真如、潘懷素二居士與印順法師三人發言，已逾三時有餘。大師竟因歷時過久，勉及盡辭而致病。

太虛 「秋風秋雨送新涼」！陳真如居士等，都是游於華嚴法界中的善知識，在這時期，不約而同地俱集本山，這是很難得的一個緣會，本院（漢藏教理院）略備粗陋茶點，召開這個座談會，在以法相資，同得法喜。

我先提出問題，作為論端，那就是「佛法能否改善現實社會」。莊子天下篇中評論當時學說思想說：「各得道之一察，欲以易天下」。所謂易天下，就是改善現實社會。尤其現時的學說思想，大都是集中於「怎樣改善現實社會」這個問題，其原因有二：一、因為現實社會的矛盾現象太多，由這矛盾的現象而產生無限的痛苦，尤其是在殘殺的戰爭時期。所謂現實社會，即

是指現在實際有組織的人類社會，人類的社會既發生了痛苦，只要是有思想、有良心的人，無不力求改進。二、由於近來各種學說的進步，社會的痛苦的確有解決的可能，因此有思想的人，不逃避現實，不脫離社會，而以全力集中急求改進。現實人類社會的痛苦，不是天然的，或什麼神賜予的，而是人類自己起心不良，自相爭殺而造成的。改造這種痛苦的現實社會的學說思想，現在一共有四種：一、強調民族至欲以武力征服世界的國粹主義，如德國、日本是。二、民主主義，如英、美是。三、共產的社會主義，如蘇聯是。四、綜合三種思想而改良的三民主義，如我們中國是。第一種主義將要失敗，第二種民主主義的力量在全民參政，第三種的力量在勞工專政，第四種則在發展人類求生存的力量。這三種主義，當然繼續推行下去，均利用科學以改進人類現實的社會為目的。

然而佛法是否也可以改造現實社會呢？佛法的存在，是否為人類所需要？如果佛法不能改造社會，不為人類所需要，那就可以不談。假使能改造，但是現在已經有了幾種足以改進的主義，那不是不需要佛法了嗎？

再深一層講，我們應當要明白什麼是佛法？什麼是現實社會，以佛法的眼光看來，現實社會應當逃避嗎？還是應當改進呢？或根本加以否定，說從來就沒有什麼社會。從這幾方面，都可以佛法觀察。但今天座談會的題目，主要的在是否可以改進現社會。

講到這裡，我連帶地記起十六年前，真如居士在杭州靈隱寺和我晤面時，曾問我「佛法是否也講救世，佛法可否救世」？我當時簡單的答覆是「也講救世，同時也可以救世」。不過「世間」的範圍很廣，現在的著重點，是現實的人類社會。

前兩年、王恩洋居士來山，我們也曾召集過一次座談會，討論「佛法對於戰後的人類有何貢獻」？他說：「佛法如眉目，可以莊嚴人類及明導人類」。當時有人批評它說得太過分，因為其他的宗教學說並不是盲目；但也有人說它說得不夠，因為佛法並不如眉目只是人類的莊嚴和明見而已，應該是人類的全體大用。今天討論的也略有相近，現在請各位對此問題發表高見！

陳真如 剛才大師提出「佛法是否可以改善現實社會」這個問題，本人覺得非常扼要。聽了大師的這番偉論，使我發生很多的感想。但座談會的時間短促，大家都要發表意見，我不能將我所感想到的盡量地說出來，只能說一個大概。

佛法對於世間，的確很重要！我們佛教徒生存在這現實的世間，不能脫離這現實的人類社會，因此與這現實的人類發生密切的關係。這不但佛教徒是如此，無論何種宗教徒也是這樣。佛教對於世界人類的影響之大，尤以中國為最，但在新時代的今天，我們應當振興使它對人類社會有所貢獻才好！因此大師提出這個問題。不過、我覺得佛教徒首先要堅持自己的立場，尤其是出家的僧眾。

佛法本以出世為鵠的，因此有僧伽制度和組織。此制度和組織，有的已衰敗而不適應時代了，這大師老早就已看到，並提倡改革。不過此制度所欲達到的目的在出世，這是誰也不能否認的！至於制度，能夠改革，固然很好，如果不能，那末、舊的制度無論如何是應該保存的。向來一班人以為和尚只是吃國家的飯，是消極厭世的社會分利份子，這我們可以置之不理。為什麼呢？因為我們是宗教徒，無論那一個國家和民族，都是需要宗教的。佛教既是偉大的宗教之一，決不是一句話可以抹煞其價值的。但僧伽的墮落和寺廟內部的腐敗，這也是事實，我們應當承認。在中國的城市和鄉村裏，人民的生活習慣所受的佛教的影響，比儒家還要大。如某些青年，他儘管不信佛，待他的家裏一有什麼事，其家長必到寺院打齋供僧或念佛做佛事等，其影響之大，可見一斑。總之、佛法以出世為鵠的，有佛法因有僧眾，有寺廟，有制度，有教育；而僧眾的責任，則為繼續如來的慧命。我們要站在自己的崗位上，堅持自己的立場，決不可因人家譏謗而搖動。

佛法與現實世間，在兄弟一向的見解，以為社會的政治、經濟等問題，不是佛法正面，而是旁面的。這就是說，佛教徒不應從事正面的政治、經濟等活動。因若從事正面的活動，無論在形式上和作用上，均為佛法的力量所不及。在歷史上，佛法一向為帝王所尊重，以之而感化世間改善世間的亦未嘗不有，但其正面所作的事，皆為世間的事，如菩薩現宰官身以法律為正面

，現將軍身以帶兵與軍令等為正面，他們絕對不能是僧侶。如果它有佛法的修養，內含菩薩心腸，與敵人短兵相接，對敵方的投降份子，它就不會殺，否則他就違反了菩薩心。現將軍身帶兵與敵短兵相接是正面的世間事，對敵方投誠的份子不殺害，則為旁面的佛法。認清了這點，方可以說是認清了現實世間。

若佛法專以從事政治、經濟活動而治世，恐怕早已無佛法存在了。中國在五胡亂華的時候，符堅派人迎鳩摩羅什來中國宏法，但因亂戰撕殺，羅什停留涼州而不能來。待姚興遣兵迎羅什到長安，而符堅的國早亡。這是表示佛法是超時空性的，是為全人類謀幸福的，並不如歐洲的宗教，可以被人利用為政治等侵略工具的。所以即是我們做了政治家或經濟家，對正面的世間事應當盡職，而佛法只能從旁助理，這是應當認清楚的！

還有一點意見，那就是我們佛弟子明了佛法，應如何修菩薩行。這是一個根本問題。這就是說，無論是出家也好，工、商各界也好，在複雜的現實社會當中，我們應該有什麼不同的表現？以佛弟子的立場，在繁雜多樣性的眾生當中，如果有特別的表現，這種表現，比什麼力量都大！行菩薩道，我以為只是「悲智」二字，我們應當隨時記著！「悲」、就是偉大的同情，無條件的忘自我而為他人，他人的痛苦就是自己的痛苦。如世間有些痛苦，不是由有情自己本身發生的，而是由團體中間發生的，這種痛苦，世人無法解決，唯有發大悲心的菩薩才能解決。此種偉人，實為其他宗教所不及！經裏說：從前有一個人，欲篡王位，他喜於射箭，可以射中空中的飛鳥；當他放箭射王時，那箭在國王的面前忽然墮了地。原來那國王是菩薩，他看見對方的箭射來了，即入慈心三昧，因此箭就墮了地。射手見了這種現象，極為恐怖，預備再射第二箭。國王連聲道：「你如果再射，就會射到你自己」。射手聽了他的話，大受感化。由此故事，可以證明旁面的力量是很大的。我們如果以佛法到社會上去從事正面的經濟、政治等，就要失掉自己的立場，結果是同流合污。「智」、就是智慧，要有智慧，才可以認識世間的一切，見世間如幻如化，因爭的撕殺而起憐憫而發生大悲，所以悲智是同一根源的。佛法對眾生的利益，則是救眾生的慧命！時間多了，餘待下次再說。

潘懷素 大師提出這個問題，意思就是說：社會已經有了毛病，須要改善，如世界大戰即為毛病的表現。這種毛病，科學是否能改善呢?

我們知道人類的歷史發展，就是因為有生命，有生命就要生活，為了要生活，不能不隨時為生活而奔馳，就是臨死的時候它也要掙扎。現在社會的一切，都是向上發展的：茅屋可以遮風雨，大洋房也是遮風雨，但大洋房比茅屋好些。所以人類社會的發展，就是因為人類要好的生活。但在歷史發展的過程中，由於人類自私觀念的原故，所以社會發生鬥爭。在原始社會裏，生活取於自然；到了貴族社會，以為生活資養由於天賜；而現在則以為是由於人類自己的爭取，因此不得不鬥爭。如我們這裏許多人，若只有一杯茶，但因各人實際的須要，就不能不發生爭奪。由於這個原故，於是乎就有你的、我的、中國的、外國的等等不同的觀念。又如希特勒發動世界大戰，強調日耳曼民族至上，以科學的眼光看來，都是極端錯誤的。如果將這些錯誤觀念改正，那末社會也就可以改好。但「好」以什麼為標準呢？我以為應以全人類的利益為標準。這個標準，才是一個正確的觀念。若只就個人主觀的玄想以為就是好的，那結果就會因各人的見解不同而發生紛爭。如我們所吃的米，本是大家的力量做出來的，那末就應共同享受，在這中間不應有什麼特殊的階級存在。以此種標準去衡量社會，才是真正的衡量。因此改造社會，應當從大眾著眼。但眾生無量，個性不同，現在要做到這步，事實是不可能。

有人以為科學發達不好，把人類的自相殘殺的罪惡，一概歸罪於科學，這是不懂科學！因為科學的本身是無我的，無罪的；科學的好壞，只看人類自己利用得當與否！如花生可以吃，但吃多了，也可以脹死人。

人類的歷史，往往在錯誤的觀念中兜圈子，如果這錯誤的觀念不改變，社會就無法改善。我們知道，生命是無上寶貴的東西，然而生命的本源，科學卻無法解釋。如生物學分析到最後，對於生物的本源，只能得到一個抽象的概念。生命無窮，故每個生命與人類社會的發展也就不同，而維持這寶貴生命的存在，就需要資料的充足。

更向上一點，我們的生活要好，但好的標準都由於各個人的主觀不同。如窮人茅房也好，闊人則要大洋房才好。儘管他們的好有區別，但都由於他們自己的感覺。這種感覺，就是所謂判斷力。因各人的主觀不同，故他們的判斷力也就有異，以主觀的立場去衡量社會，這是錯誤的，但這種錯誤，科學卻無法改變。

再看——西洋的——宗教，是否可以改進社會呢？也不可能。西洋的宗教與中國的宗教，其內容根本不同。西洋的宗教，以為宇宙萬有均由神所造，中世紀的幾百年，就在這種思想統治之下。基督教的初創，其目的本亦在為改進人類社會，但結果被人利用作為政治的工具，因此造成中世紀的黑暗時期。自文藝復興、科學發達以後，歐洲根本就沒有幾個真實信仰宗教的人。所以我說以宗教改進社會是不可能的。此外如回教、婆羅門教等，同為幼稚可笑！

科學、宗教既都不能改進社會，那末佛教呢？這我們可以從佛陀的本身來看。在佛世，當時的印度社會環境，的確給他一個很大的刺激。他考察生命的來源，看到社會上森嚴的階級制度，他經過長期的思索和考慮，得到了結論。他以為眾生都是平等的，生命的本質，並沒有什麼不同的地方，因此推論到社會也應當平等無差別才是。所以、佛法是否可以改造現實社會，就看每個人的無差別的平等心理是否可以建立？如果建立得起來，就可以改造現實社會。佛法之所以能夠救世，也就在這點。

印順 大師提出的問題，剛才聽了兩居士所發表的意見，我也有一點感想。佛法一面是以有情（生命物）為中心、為出發點的，所以佛法的目的，在使有情認識痛苦而求解放，因此有佛陀的出現，佛法的流傳。因為佛法的本旨如此，所以佛法完全是為要改善人生。有情痛苦的發生，不出三方面：一、是由於自己（身心之間）所引起的，二、是由於社會（自他之間）所發生的；三、是由於自然環境（我物之間）給予的。佛法的宗旨，是為了要解決這些痛苦。但我與自然之間，只要有方法，了解自然物質的原理，就可控制利用而擺脫之。人人可以實驗，像科學所說的。可是人類社會的自他之間，就不會這樣簡單。在某種環境之下，同一的社會關係、社會機構，他贊成，你

卻不滿意。過去可以安全，現在就不能控制。從前熱烈的追求他，現在卻厭惡他。社會現象所以不像自然科學的那樣必然，就為了有人類的精神活動在，故僅只科學是不足以改進社會的。社會的改善，可從適合多數人的要求，用社會組織的共同力去改善他，政治、法律等，都是為了這一點的。說到身心間的問題，只要肯自我反省，就可以知道比社會糾紛更複雜，更不容易把握。個人的性格、興趣、嗜好、思想，要加改善，是很不容易的。一切宗教、修養，特別是佛教，側重在這一點。從廣義說，要改善現實的人類社會，與這三種都有關，也可說自然科學、社會科學以及宗教、佛法，都為了改善有情中心的人間。但如社會不良，沒有合理的制度，那科學會變成賊害社會的東西。現代戰爭，不是受盡了科學的傷害嗎！但這與科學本身無關。進一步，如人類私欲發展、人格墮落，那末任何社會制度，都難於改善社會！多少人假借民意，利用愚民！多少人利用政治、經濟機構，來破壞社會的和平！所以這三者並重，而改善社會，應從根本的人格思想改善起，這是佛法的立場。而且、科學的進步，不一定是社會的合理與平安；社會的改善，不能擔保你的身心安樂；佛法是從這究竟的觀點出發的。

人類的社會組織的好壞，雖有各人的見解不同，但不是不能比較的。大概在國家強盛時，其政策就比較寬容，傾向大同；若受到壓迫，在危亡之時，就要強調比較狹隘的國家、民族主義。社會的終極，當然是傾向大同。但真正的好壞，我認為應從人類的共同要求，而更當重視某一時空中的現實需要，從雙方兼顧中去估量其價值。否則、任何制度都不能一定適合，這只是例子。

佛法對於現實社會的改造，可以約聲聞佛教與大乘佛教兩方面來講：聲聞佛法與大乘佛法不同，它是超越的，不是正面的去從事經濟、政治等活動，它是以有生而到無生，超社會而得解脫。有人說：這是消極，但消極並不一定與世間無好處。如小乘聖者，它有偉大的精神修養，有高尚的人格，便可以影響社會。如中國的伯夷、叔齊，其精神感召後來的人也很多！然大乘佛法的思想，則完全不同，它以為生即無生，無生而不離生，故正面的去從事經濟、政治等活動，並不妨害自己的清淨解脫，它要從世間的正業去體驗

而得解脫，這種解脫叫做不思議解脫，這在華嚴經裏說得很多。故大乘佛教的思想對於社會，並不一定要站在旁面；政治、經濟等在吻合佛法的思想體系下，何嘗不是佛法？因為它主張世間法即是出世法的原故。不過、出家人倒不須要這樣做。總之、佛法一是淨化身心的聲聞佛教，守住自己的崗位，不失自己的立場，從旁面去影響社會，不去從事正面的經濟等活動，它深刻卻不能廣及。二、是以世間而達到清淨解脫的大乘佛教，可以正面地去從事經濟、政治等活動。出家人應以聲聞佛教為立腳點，而在家佛教徒則可本著大乘佛教的精神，正面的去從事政治、經濟等活動，這政治、經濟等就是佛法。

太虛 今天的座談會，有三位發了言。第一是陳真如先生，他所講的可分為兩點：一、出家僧眾以超俗的立場和人格的表現，從旁面的影響使社會改善。二、在家的佛教徒，雖亦正面地從事政治、經濟等活動，對世間的責任盡職，而內面菩薩的大悲大智心，表現與一般人不同，無論從正面或旁面，皆可能使社會改進。

第二是潘懷素先生，他對社會的改造，說到有科學的、宗教的、佛法的。科學對於人類的歷史差別性，無法解決；宗教又以神權思想來統治人類，以神為本，這只是人造的玄想，以之而改良社會是不可能的。最後談到佛法，以佛法說眾生無差別，人類的善的標準，應以大眾的利益為對象，以生命無差別的理論，去觀察眾生，如幻如化，心性平等，故可以改進現實社會，同時認識生命的寶貴而應加以保護。但以什麼方法去改進，潘先生沒有說出來。

第三是印順法師，它說佛法以有情為本，其利益的標準亦須以大眾為對象，這頗與潘先生的意義接近。其所提出的方法，一是小乘佛法修養的精神，高尚的人格，從旁面去影響社會，使之改進，這與陳先生的意義接近。他又提出大乘菩薩的精神，如華嚴經中的無厭足王等，在表面上是罪惡的而其實它在改善世間，這是不可思議的大乘菩薩行，因為菩薩是以慈悲為本、方便為門，所以它說佛法更有直接改善世間的可能。

我以為出家制度是絕對必要的，但須把牠整理好，使世人崇仰，再以方便為引導。同時、我覺得僧眾的人數，宜精不宜多。

以眾生心性平等的思想為出發點，使眾生從根本的心理上改造起，因此菩薩愈多愈好，使每人都成為華嚴法界的善知識，人間也就成華藏世界。現在的問題，就是我們如何將佛法宣揚出去，使社會人士普遍地明了菩薩的偉大精神！（光宗記）

林同濟 （讀記錄後所提的意見）西方的冥契主義，分消極、積極兩種，前者是自了漢，並不以改善社會為目的，如果社會人士受了他的慧光之感召而學為善為愛，那就是意外的收穫，不是原定的目的。消極的冥契主義者，目的只有自進智慧之林，自得解脫之門。

積極的冥契主義者，是證到了「無上正覺」後，而感得這正覺中的重要成份，就包含著「愛」的精神，翼護一切的精神，於是本此精神而勇決地以先覺覺後覺，，結果便產生一種積極傳教精神，設法使大家都來信其所信，都來接受他的宗教。傳教的精神與自了漢的解脫有異，但也不離宗教信仰的本位，它道地是宗教家的一種分內事。

過此以往，則西方的冥契主義者，亦有不少直接參加社會、政治、軍事的工作的，但這都是出於一時環境的「不得已」而仔肩「教外事」，不是以它為道地分內事的。

我以為三者可並行不背，佛教的未來，應當：

一、由一種嚴格的佛教院，訓練有極精選——人數不必多而亦不可多——的悲智大士，以為佛教會中的頂峰人才團。他們要以自覺自救為最儘先的目的，必如是，然後可以維持「質精」的標準，維持佛教徒的「高度」。

二、由這精練團中，按各人的志趣，而分出專門修行者、執行傳教者兩種人。

三、在任何場合下，凡在教之正常或方便立場，認為「不容已」的社會、政治以至軍事工作，似乎都應該振袂而起，來作短期或短期的擔當，不宜拘拘於所謂自家的「崗位」。

究到底，宗教家固必須把他的經常工作，局限於狹義的宗教範圍內。然廣義說來，畢竟一切「人的事」都屬宗教家「分內事」，關鍵在做事者與當事者的態度與立場必需是「宗教的」。而事之本身是否屬於狹義的宗教性質，乃是次要問題。換句話說，我以為在非常場合下，宗教家可以——而亦應當——本宗教的立場，奮勇擔任他所認為時勢——環境——或義理上必須從權擔當的「教外」性的事業，由一個經常的宗教家變為一個應權的政治家、社會工作家等……。

乞恕我一個門外漢的妄見！

卷279

第一次研究會

——二十八年六月十一日在昆明佛教會——

普門品英譯中譯比較研究

王兆熊 查呂碧城居士於民國廿一年登載佛學半月刊及海潮音之普門品中譯與英譯比較，言英國克氏譯者係直譯自梵文，與吾國譯者稍有不同。且於重頌中克氏譯者較多七偈，係贊揚淨土，說明觀音居處及來歷，尤見完善，且為蓮宗有力之證，不亞於華嚴之普賢行願品云。敬祈慈示，以辨真偽而利學習！

太虛 剛才王居士所提出關於普門品之英譯漢譯比較研究，很有意義。現在所說之普門品，是鳩摩羅什所譯之法華經中的一品，但中國譯的普門品，實不只鳩摩羅什之一種，還有正法華經，是晉朝法護三藏；還有隋朝譯本，都可以比較研究。羅什所譯之特長是意譯，對於梵文或廣或略，但取其意，其文字數量及次第，不必與之相等。如玄奘則多取直譯，一字一句可與梵文對照。但什師的文字幽美，詞意暢達，雖有與梵文不盡相符之處，而古來多重之。如流行最廣之金剛經、彌陀經等，均採什師所譯，所以古來有稱什師不但是釋迦佛一代之譯師，而是七佛以來之大譯師。故他所譯的法華經普門

品，我們應當尊重，無須懷疑。不過呂碧城女士將英譯與中譯比較有數點不同之處，第一點、他說中譯「應以佛身得度者，觀世音菩薩即現佛身而為說法」；英譯是「應被佛所感化者，觀世音菩薩即現佛身而為說法」，英譯較為妥當。他對中譯，「以為既已成佛，何尚待觀音度之？如以何身得度之以字，表明佛為所度，殊覺未當」。這是他對於中譯文法一時未看清的錯誤：若以「以」字指被度，則全段「以」字均被誤解。此「以」字、應作「依」字解。如此、與英譯之「被」字，字異而義同矣。

菩薩位，有十信、十住、十行、十回向、十地、等覺地，初住以上即能現佛身，或說初地以上即能現佛身。觀世音菩薩已超十地到等覺位了，當然能化現佛身度眾生。經中亦有謂觀音菩薩雖是以菩薩身助佛揚化，但他是過去早成佛的。所以觀音回向文中，稱為過去正法明如來，現前觀世音菩薩。

第二點、他說頌文中中譯「能伏災風火」，英譯是「其焰熾如火」，以英譯較能與上下句聯貫。但以伏滅災難之意，更為豐當，因焰熾如火之義，在慧日句中已可包括矣。

第三點、英譯多六偈頌，係無盡意敘述觀音菩薩之居處與來歷，謂觀音菩薩為輔助阿彌陀佛攝受眾生往生西方者。此雖可以與普賢行願品等量齊觀，助揚淨宗；但中國已有淨土諸經論，且向來談淨土以阿彌陀佛為主，今此普門品是專讚觀音菩薩在娑婆世界度生之功德的，故以中譯為適如其量。至於梵文中究竟有無此段意思，要對看梵本始知。

卷280

第二次研究會

——六月十八日——

一 圓澤禪師之託生公案

王興周 唐代宗大歷間，洛陽隱士李源，捨宅為「慧林寺」，請圓澤禪師住持。後源約圓澤到川朝峨嵋，澤欲由長安經斜谷陸道去，源堅要從荊州入

峽由水道去。源雖不知澤之心事，而澤已知源心欲避長安功名嫌疑，故澤順源意，由荊州去。一天、船到南浦，因灘河危險，天未暮，即停舟。有一婦汲水，澤見，俛首哭泣。源問故，澤曰：吾不欲從此水路來者，即怕逢此婦，因他已懷孕三年，尚未分娩，即候吾來投胎；吾現已見，無法可避。請君少住數日，助吾速生，並葬吾山谷。三日後看吾，以一笑為憑。十二年後中秋夜，到杭州天竺寺外會我。澤說畢，即沐浴更衣而化。源悔恨不及，葬澤畢，三日後訪婦家，果生男孩。因告詳情，並求見小孩一面，果以一笑為信。源遂無心往川，仍回洛京。及到慧林寺，方知澤在未行之先，已囑咐後事，更仰慕澤為非常人。

準上述圓澤禪師生死事項，發生三疑：一、淨宗每據此以勸人專修淨土，謂一能知過去未來及坐化本領之圓澤，尚不能了脫生死，逃避胞胎，況末法具縛凡夫，一點本事亦不有？如不念佛求生西方，要想了生死，證菩提，恐怕做夢亦做不到。在淨宗如此主張，固是；但根器及欲望各各不同，且整個佛學包括禪、淨、密，律、教五宗，恰似五味之於口，喜酸、喜甜，各聽其便，殊未克強使學佛者盡修淨土何？二、圓澤既知過去未來，及具坐脫能力，並投生之後身，亦知前因後果，必其已修得宿命通。學位上，是否僅見真諦斷見惑，證初果，抑已斷少分思惑歟？三、圓澤遇其緣到之懷孕三年婦，始投胎托生。照唯識學中阿賴耶識去後來先作主公之說，男女投胎時，見父母交合，起顛倒淫愛，遂投入、攪混精血以成胎兒。究竟此婦成胎時，有無其他有緣之中陰神識先行投入，至三年期滿，圓澤投胎緣成熟，其神識投入時，始將先投入之神識排擠出去歟？抑此婦先已結成無神識投入胞胎，以等候圓澤歟？

陳履吉 對於第一疑問，以為佛法各宗皆是妙法，皆具妙用，不過淨宗行法方便，攝機較廣，任何人都可修，任何時都可念。但各人根器不同，環境亦異，因此願力亦不同。眾生之多，絕非一宗所能盡。只要行之得法，可各得妙果。同時、佛說之法，同是有利而無害，故不可強分誰勝誰劣！

太虛 陳居士見解很正確！但我還來補充一點意思，淨土宗最要之特點，在對於已發大乘心修菩薩行者；若但防其退失，祇為自了生死，則小乘四果

名四沙門果，只要能出家依律儀而行，一生即可做到了生死。故淨宗之為大乘，不在於易了生死，在成就菩薩心行不退，回入諸苦世界能實際度眾生。蓋要成就佛果的全智全能，非一生所能做到，而非先往生淨土，未易得不退轉，因在此五濁惡世的惡劣環境中轉生，容易迷惑，容易退墮。如我們覺得社會環境不好，想要改良，想要救濟，但我現在沒有這種能力；若聽之長此下去，不但不能養成改造社會的能力，而且容易被環境轉移，趨於墮落，於是到外國留學，養成能力以後，再回來救國救人。這就是要先往生淨土、再回世界度眾生的意思。從前蕅益大師提倡淨土，有人問他願力何在？他說：我第一願往生淨土，第二願入地獄度生，也就是這種意思：但各人自信力、願力不能盡同。常念的淨土回向文，可以代表淨宗的宗旨；另有怡山發願文，則可代表就在此土轉生修菩薩行的行門。

王居士所提之問題，很有意思！第一、是修行問題，第二、是證果問題，第三、是教理問題。又能引經據典，可謂教理行果都有了。圓澤禪師究竟是只斷見惑或已斷思惑，證到何種果位，要看他發的何種心，修的何種行。因為大小乘的行果是不同的，不能確定知道他的心行，所以不能決然判斷。假定他是修的聲聞行，其所證應在初果以上，三果以下。因三果名不還，雖尚功行未圓，但必生色界而不再來人間受生。禪師既不免入彼婦人之胎，縱有所證，應在斷見惑後進斷思惑之初二果之間。關於第三問題，平常以吾人降生時為初生，在佛法中說，應以投胎時為初生。圓澤禪師既未死，彼婦人已懷胎三年，此胎究竟有無阿賴耶識？世間雖有借胎、奪胎之說，但彼胎之三年不分娩，既因等待禪師，則知其非借。對此問題，請各位研究！

符嗣堯 古人記載多不詳實，不可依之以確定其所以。

太虛 禪師或是菩薩現化為此特殊之表現，不可依平常去後來先之說定其生死。阿賴耶識本是普遍無所不在的，而在禪師或前報已盡，業牽識已另投他胎，但以定慧力支持原身不死，這是不可思議的力量。唯識宗許有五種不思議，所謂咒力、願力、定力、聖智力、神通力，此兼定智願力使然。

二 正信與迷信之辨別

申乃勳 世間宗教，差別萬端，邪說紛紜，愚者信之，謂之迷信。我佛法廣大究竟圓滿，智者信之，謂之正信。佛教者、正教也，故信之非迷信也，所以當稱為正信者。蓋佛字乃覺義，能學佛者方能覺悟，既已覺悟，又守之以三皈、五戒，由得定得慧，其歸極必至得無上正等正覺而為天人之導師，若非正信，何能至於斯乎？又世間邪教，施設異端，為怪誕之語，無稽之談，昧乎大道，而不知性命之正，假妖妄之術以惑眾，矜奇異之事以誘人，又或貌為正直，託名神聖，而暗中鼓吹邪說，扇揚左道，動於淫亂而謀為叛逆，是為左道傍門，迷性害理，為正教之賊。當此二期抗戰之時，政府正嚴禁此等邪說，吾佛徒不可不認清而明辨之！

太虛 關於此問題，若是久已深信佛法者，對此已不成問題。若對於初研究佛法而對於佛法尚無正確堅決之信仰者，於此問題之前，應尚有先決問題。譬如說，何以信佛法就是正信？應先有理論的說明，否則一切宗教皆可說他是至高無上的正信。竊以為佛法之特點，即在能說明因緣所生法，建立世間出世間一切因果道理，而最為說得正確圓滿；其餘宗教不能說明因果道理，或雖有所說而不正確澈底，不明因果，終在迷途，故不免為迷信耳。

卷281

第三次研究會

——六月二十五日——

一 抗戰被難與業報

陳履吉 現在常有人向我們問難：現在我國抗戰已近二年了，死傷幾百萬，流離飢寒者更不可勝計，佛教以慈善為主，佛菩薩既有大神通，應當有所表現來制止戰爭，為眾生解除痛苦，何以竟不見佛教中有所彰顯？我們答復他說：這是各人的業報，多數人的共業成熟了，湊成此一大劫難。業報是各人所造成的，造善業必得善報，造殺業定感殺報，倘各人不早修善業來轉移此業報，雖佛菩薩亦不能救。若造業者得佛菩薩保護即不償報，這等於殺人

者因某權威者保護即不抵命，或借錢者因仗某人勢力即不還債，如此佛菩薩豈不變為藏垢納污之包庇者！又何功德之有呢！所以佛菩薩對於戰爭死傷者雖起悲愍心，而認為是應受之報而不救護。雖如此說，但終不能使問者認為滿意，請各位指示！

李思齊 純就業報的關係來說，那末戰爭成了必然的結果，這意思是很對的。但在佛教徒的態度上還應當有所改正：若謂那些侵略戰士，皆是水族的魚蝦等來報仇的，乃至姦淫擄掠皆是應得之報，那就不必抗戰了！這種說法，未免為事實所不容，不能使一般人接受佛法。我覺得佛教的大乘法，本是普度眾生救人救世的，在這時候，若不發起阿耨多羅三藐三菩提心來作相當的挽救，不能盡佛法之妙用。因此引起我的一點愚見：日本是佛教國，他們戰士的身邊每帶有佛像的經咒，乃至他們戰死時尚有合掌念佛者。這樣、他們不應來為此造大罪惡者！但是他們過去的觀念錯誤，把佛法看得太著重個人利益，故雖然信佛，仍不免尋人戰爭；雖然求佛保護，仍不免死於戰爭。其次、我覺得今後的佛教，應向社會發展，應把佛教的思想行為滲入社會、經濟、政治、法律的機構裏面去，才能使佛法與大眾發生密切關係，才能盡佛法普利眾生的效用。我個人學識很淺，這種思想對不對，請大師及各位指正！

太虛 關於此問題，根據教理以業報來解釋，是很正確的，李居士所補充的尤其扼要！李居士對於業報完全承認，但補充有二意：一、雖屬業報，亦應起大悲去拯救，或令彼起覺悟心，終止報復；或設方便令其減少；或為抵制，不使其發展到過分，以至更造新業。二、佛法不應只求個人的解脫，應把佛法運用到政治、經濟、社會的機構中去。此兩點，在佛法的大乘法，原來具足，而且、從前亦有人實行。即如日本現時的惡行，實在可惜！昔隋朝時，日本攝政的聖德太子，就曾實行以佛法治國；他在日本，大家公認他是中國——天台智者大師的師傅——南嶽大師轉世。南嶽大師在世時，自已曾經說過，以他的修證，應作鐵輪王；即或無此機會，亦當作小國王。他死時手裏拿著一顆舍利，聖德太子生下來，手中就有一顆舍利。他曾親手抄一部法華經，藏在南嶽山，任何人都不知道；聖德太子一日說：他前世寫的法華

經，藏在南嶽某寺某處，由日本派人到山搜尋，果然得著，這是第二點證明是他轉世。聖德太子在日本雖未作皇帝，以攝政王的地位統一全國，手定十九條憲法，一切皆根據佛法。每日須先皈依三寶，然後才作他事，所有教化人民施行政治，都與佛法相合。日本之所以千年一系及近代能興盛起來者，亦靠過去的這點善根。不過他們近年來，一面存者惡心，一面用西洋科學進化之發明以增長其惡行，毀其千年來之善基，而中國適當其衝。中國向來由儒士掌持政治及治國安邦之文化，所以佛徒多退歸山林，個人自修，未能將佛法運用到社會政治上去。今後應推用到國群中去，祇在大家發心，佛法本身原是可能的。

對於上面這個問題，一面要信因果道理，知道日本憑以前之善因而臻強盛，今憑福果造作惡行，難免將來的惡報。中國以近數百年來之愚隋而受禍，拯救之法，對因果不必怨恨，須設法方便救濟。在現世的環境中，各國皆成為集體力量，在菩薩戒中行菩薩道亦應從團體中起作用，故第一要擴大慈悲心理，起同情心，以佛法令大家覺悟正因果理，自然可以減少殺機，所以起信論稱佛為大悲救世者。其次、如普門品等謂念觀世音菩薩即可得救，此有須注意之深義。稱念佛菩薩名號，雖不能即刻將業報完全解除，但亦可因之減少；或善業即從此開端，可以轉移。因佛菩薩是已成就大福智之威德，自然敬之得福，毀即獲罪。中國自清季以來，毀謗佛聖，破壞寺廟，侮辱僧尼，此等惡因當亦甚大！我們一面信因果，一面要將三寶功德發揚，以改轉眾人輕毀之心為崇仰之心，尤為大悲救世之根本條件也。

二 真如受熏乎不受熏乎

徐為光 關於起信論中真如受熏與不受熏之爭論：若真如受熏，則諸佛菩薩亦可墮落；若不受熏，就不應該有眾生。因此問題不能解決，所以有人說起信是偽造的。二者孰是孰非，請求開示！

太虛 此問題就在真如熏無明、無明熏真如。向來就有很多爭論，而且已有適當的解釋。其爭點之所在，是以真如之名雖同，但其含義在各經論中有廣狹不同。真如如相宗的五法中名、相、分別、正智、真如，前四法是有為

，後一法是無為——，無為即不受熏，亦不熏他。又前三是雜染法，後二是清淨法。而起信論的真如，則是合正智、真如的清淨法而言，此清淨法包括有為、無為，故可受熏亦可熏他，與五法中的真如不同。且熏義亦有廣狹不同，相宗所言受熏者，是受熏習成種子義；起信之熏，是互為影響義。故起信論中真如熏無明，無明熏真如，其義均通；與相宗之不熏，亦不相違背，不可說是偽造。

三 清淨四大

徐為光 人身有外四大與清淨四大，有人說人死時清淨四大是隨靈魂去了的，這意思究竟對不對?

太虛 清淨四大，即指五色根，或名勝義根；所謂內變根身，外變器界，此內變的微細清淨色根，阿賴耶識亦攝為自體。如人現穿在身上之衣然，衣服雖不是我的身體，但穿在身上就與身體合，假若有人打在我的衣服上，就是打著我的身體。但死時還是捨去，死後另生新四大，非將前身體的五色根帶走。

四 中陰身有否五根

陳履吉 人死後有中陰身，中陰是否有五根?

太虛 中有身是依後一生之業報而生。中陰身之形狀，即如後一生之形狀，不過身量較小。如死後當生天者，即是天道中陰身；如墮畜生者，則中陰即為畜形。均有微細的五根，但係新生，非從前世來。

五 八識如水波之喻

徐為光 唯識學上說第八識如水，前七識如水波；那末第八識是否不生不滅?

太虛 經論中說第八識如瀑流，瀑流雖然看來是一貫，但他前滅後生剎那變換，仍是有生滅的。不過生滅很快，凡眼不易覺察；唯到了佛的第八識，就不同瀑流，可喻平靜的水流，故名之為相續常。

（塵空記）（以上三次，見海刊二十卷七八期合刊）

卷282

第四次研究會

——七月二日——

一 關於唯識義之疑問

王興周 一、據「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造」一偈細審觀之，則唯心造即唯識變或唯識現之意義。惟舊來學者，多以「三界唯心」為性宗，「萬物唯識」為相宗，致令後人有心體識用之分別，殊覺與唯識宗正義稍有不合。因識性即真如，識相即名相，識之淨分為正智，識之染分為分別，體用皆唯識，亦即皆唯心，似不可以施設心體識用之界限。但又有主張「唯心、唯識，各攝體用，亦可說心體識用」，請問此種主張，孰是孰非？

二、護法分析識為四分，係約量果門立。自起信論中「無明不覺生三細」觀察之，則境界相——即現相——似合相分，能見相——即轉相——似合見分，無明業相——即生相無明——似合自證分，而真如覺體，似即證自證分，未知所擬是否？

三、轉識成智，必由唯識觀下手，其下手工夫之先後如何？

太虛 關於第一個問題，簡單說，就是向來有兩種主張：一說三界唯心是性宗，萬法唯識是相宗；心是性是體，識是相是用。一說唯心唯識同是一樣的意義，不能以心識來分體用，心識各有體用。此因同是一名詞而定義不同，故有差別：一、有的經論上說：「心、意、識、了，名之差別」，這主張意義全同，但名字不同耳。二、有的分別說第八識名心，第七識名意，第六識名識，前五識名了，此是就勝立名。雖然心識是一，但既分為八識，亦即各有其特殊作用，故有多名。三、前六識名識，分別作用起故；心則如楞嚴經中所謂常住真心，或名真如心，或名如來藏心，此即把心字變成性宗的意義了。此乃中國禪宗發達以後所主張，並非華嚴經的本意。又如楞嚴經說六大等皆是真心，以皆顯真心故，因此說唯心即成性宗了。

復次、心識的名義俱甚寬廣，染淨真妄皆是心，而識亦如是，具有體用、性相、染淨、真妄。但心法通於心心所，若單言識即指心王，是心義寬而識義狹。而在三界唯心、萬法唯識語看，則識的範圍又比心寬矣。因三界乃是有漏的世間法，此三界皆由有漏的心心所特是第六意識及前五識共同造成；而萬法則通於有漏無漏、世間出世間法，如此則心之義又狹於識之義矣。明此諸義，則問題即可解決。

其次、關於四分義，即見分、相分、自證分、證自證分；陳那明三分，護法推為四分。是說：相分是見分所了知，見分了相分，以自證分為了知之量果。見分為自證分所了知，證自證分又為自證分之量果。自證了證自證分，證自證分了自證分，同現量故，即可互為量果。那末、何以相分與見分不互為量果？因相分理無能緣用故。見分與自證分何以不互為量果？因見分緣相境，或是比量，或是非量，故不能與自證分互為量果。此乃唯識宗中一派的說法，非唯識宗皆如此。起信論所謂「無明不覺生三細」者，無明業相可即第八識自證分，能見相可即第八相分，境界相可即第八見分，然不可說真如為其證自證分。若一定要說四分，則八識各有四分，乃至五十一心所皆有四分。如意識所知的境是相分，能知的心是見分，又自知其能知即是自證分，再能知其自知的能知即證自證分。而不能依真如覺體說之，因證自證分非另指一法，即是此心或心所之能知的自身，在一剎那中假分為成四分，實則不可分。若簡單分之，亦可說只有二分，就是所了的事與能了的心。

關於修唯識觀下手的工夫，由勝解定上起唯識觀，要在四加行位上修四尋思引四如實智。其漸近漸細有五重唯識觀，要十信以上的菩薩才能勝解成就，習唯識觀。最初要遣虛存實，將我法二執的虛妄遣除而存萬法唯識相性的真實，此在百法明門論講得最詳，所以學唯識的最先要學百法，而修唯識觀亦應以觀百法無我為下手工夫。

二 化城

申乃勳 何為化城?

太虛 化城即指小乘的涅槃。法華經有化城喻品，謂大乘涅槃方是究竟寶所，小乘以願行薄弱，不能直達寶所，半途欲退，佛設方便在中途變化一城令其暫息，即以證得偏空涅槃為究竟，不再前進，實未完成本來具足之智慧功德。

三 法華經之要旨

胡一貫 法華經中要旨何在?

太虛 其方便品中謂三世諸佛皆為一大事因緣出現於世，為令眾生開示悟入佛之知見，此明佛出世為令一切人同得佛智，同成佛道。後人或謂在皆令了生死者，此通三乘之果，而聲聞、獨覺亦收攝其中矣。然法華全經之要旨，在明皆必成佛。

胡一貫 法華經云諸法祕藏，諸佛降靈等，是何義?

太虛 佛的真身早已成就壽命無量，應化來度眾生。顯此深義隱藏，故名祕藏，祕藏之名出自涅槃經。

四 佛化如何普及

符嗣堯 佛法與人生實是不可分離的，要明白佛法才能使之進入真美善的人生。但現在一般人很不容易相信佛法，尤其是青年人不易生信。過去的佛教亦不能吸收彼等，要如何才能使之生信，才能佛化普及?

太虛 此一問題，在中國佛教實在很重要，但並非世界佛教的問題。比如日本、暹羅佛法就是普及的，東京帝大裏亦有佛教青年團，而且有好多專門佛教大學。即在中國的西藏，亦是上下一致信仰佛教。惟在中國內地未能普及，此中關係甚多，因以前中國早有儒道教的思想先入為主，近來青年又受西洋文化影響信基督者甚多，而佛教教理高深，不易信入，且缺乏弘揚，以此種種關係未能普及。要普及，須使佛法家庭化，若家長信佛，即可令全家皆佛教化，如小兒初生即受佛化影響，耳濡目染心中唯有佛教的信仰，然後內而家庭、外而社會、國家事業，皆可由佛教的五戒、十善而達真美善的境地。這是簡單的方案，至於詳細的辦法，已多從長計議者，如佛教正信會的系統說明等。

卷283

第五次研究會

——七月九日——

一 偶像

陳履吉 係指泥塑、木雕之佛菩薩或聖賢及鬼等形像，一般人遂藉以攻擊佛教，說佛教是崇拜偶像的。其崇拜者不止是佛教，而佛教又并不必以偶像為崇拜，因佛有三十二相、八十種好，實非泥木所能為像，不過為引起初發心人生信的方便，藉以表其恭敬耳。但一般人對於佛教設像的用意，終不明了，請有以開示！

太虛 佛教可設像，亦可不設像。昔百丈禪師初建叢林，即但設法堂，不立佛殿。金剛經亦說「若見諸相非相，即見如來」，本不執著名像。不過接引人見聞起敬而立名像，立像與立名其義相同，但像比名更加來得深切著明。佛法對於名相，皆是方便開示，為接引眾生之功用。平常誤會者以菩薩為偶像代名詞，其實用像表尊敬者不止佛教而已，如孔子像、民族先烈像、及今日之敬總理遺像，其意義為紀念尊敬。佛教有像而不執著像，但亦不必堅執不用像，最不用像者只有回教，即耶穌教亦有聖母像等。佛教到中國、西藏，塑像漸趨于複雜；而在南洋等寺廟中唯有釋迦像；日本塑像亦甚簡單，如淨土真宗就只塑一尊阿彌陀佛像。但多塑佛菩薩及羅漢等像者，亦有其意義，因眾生根性不一，以多方而接引之耳。法身本無相，立像者方便耳。

二 社會事業

李華德（德籍） 其他宗教——如耶教等，都作有很多社會事業，何以佛教不作社會事業？

太虛 此不是整個佛教的，不過是中國內地以往佛教的現象。如日本、暹羅、緬甸、西藏，他們的佛教徒是盡量作社會事業的，如和尚當教員，喇嘛當醫生，這是很普遍的。在歐洲各國只有基督教，故他們的一切都由教徒去

作。在中國古時百姓只管自己一家的事，如果干預公共事，就算犯了法，叫做不守本分。公共事業皆官家或讀書有功名的人為之；即如一木匠公會，亦必須請一秀才或舉人為其代表，於是佛教、道教都退歸山林，稱為方外人，專作個人的修養，不問世事了。這是從前中國國家社會的環境使然，並非佛教本身不能作社會事業或不宜作社會事業。本人在前清末年，即有此感覺而積極提倡，近年亦漸辦有佛教醫院、佛化小學等。在佛教會的章程上，都有各種社會事業的規定以期進行，但因以前的習慣太深，一時難以完全改變。

三 鬼與靈魂

王興周 世人每以人死為鬼，故云鬼者歸也，即人死後必歸於鬼之義，殊不知鬼乃六道中三惡道之一。人之死也，亦視其生前善惡業力趣入六道中，隨一受生，實不僅專入一鬼道而已。世人又認靈魂為精神或精神之體，察其論說，似覺混含人之心識及中陰身並鬼神而言。惟學佛者近多以靈魂為第八識名識神所變現，故直稱阿賴耶識為靈魂，為識神，究竟此種論說合否？

又每見聞親友中死者之魂，附迷生人，向其有關係者索要衣服銀錢飲食，或祈延僧誦經超度等事。如應允而為之，多不再來，縱來亦和平不厲，否則必屢來為厲。故釀成中元節迎祭祖先，焚敬冥衣紙錢，並祭鬼神。焚敬紙製銀錢之風，似亦迷妄不覺之八識所變現歟！惟佛經中未見有焚敬冥衣紙錢之學說，今欲達到完全打破此種風習，恐非闡揚佛法，使六道群靈皆知虛妄不易為功，究竟尚有其他改良之善法否？

太虛 通常都以人死即為鬼，佛教明六道，人死後不一定皆入鬼道。中國古代似以鬼為人生之歸宿處，或以鬼為有無形抽象之名辭者，但古書及相傳仍是有像。但一般人所說之鬼，並非「所謂鬼神者二氣之良能」的鬼，似近佛教所說的鬼道，然此種發現乃千萬人中一二人而已。而平常人即以此執斷一切，以為人死皆為鬼，這是錯誤的。在佛菩薩有天眼通，可以看見人死後往那道去，生鬼道者不過六分中之一分或不及一分。人死既有六道可往，何以只發現鬼未見其他？實亦有之，未深察耳。如某人是某人轉世，這就是死後生人道的證據。至於生到天上，與人相隔太遠，且福報懸殊，人不易見。

若墮地獄亦不易見，龍禽走獸更不可知，故只知有鬼。然以人死皆為鬼，實錯誤也。

關於靈魂之說，謂人活時即心識，死時即變為鬼。西洋古時的心理學，亦即為靈魂學。俗以靈魂為單獨存在物，以人的軀殼套上即稱為人，以牛馬的軀殼套上即稱為牛馬，脫去此軀殼即成為鬼，心靈住在軀殼內就如人住房子一樣。這是以鬼為本位，可稱為有情唯鬼論。至於中陰身是佛典的專有名詞，乃指生死之間連貫相續者，亦近於鬼，而不即是鬼道之鬼。

昔有人問予曰：人究竟有無靈魂？我說：「這問題不能直接回答你，因不知你所說的靈魂何所指？還是獨立存在之神我，抑指因緣和合相續生滅而起之八識聚的心識呢？若指前者為靈魂，我則說無。若指後者，假名靈魂，我則說有」。此中特有者為業識，即阿賴耶識之我，應知是從因緣生滅而相續假有的。

根據上面的疑問，遂引起第二問題的討論。世人每見有鬼來作怪或索要飲食錢財等，因此遂有焚燒紙錢、延僧超荐等事。此雖不盡合佛教，亦有可得而說者。一般人以此為佛教傳來之風氣，其實祇是沿用中國舊有的習慣，並非佛教所倡。如墨子即言有鬼，中國古禮即重祭禮。依佛教的正確理解，人死雖不盡為鬼，但亦有一部分罪重之人墮鬼道者；凡為鬼者必多饑虛，所謂餓鬼，間有發現來向人索物者，必有特殊關係，或親或冤，或彼生人亦將死而與鬼為鄰，故彼得來求救或相擾。

中國古時以慎終追遠為孝，都以生人所需之物——衣服飲食乃至房屋等而燒祭之，因心靈感通，死者亦可少得受用。但依佛法的意義，則不應如此作。人死不盡為鬼，固不必死皆燒錢化紙；即明知其為鬼者，亦當為法超度，使脫離鬼趣之苦，不再為鬼，又何用施以鬼用之物使久安於鬼中呢？故此種風俗，實與佛法不合。正信佛法者，宜速廢除。至於鬼來作怪等，因鬼有小小的五通，故能知其關係而來索，然來索者又未必是其祖先父母，有一類遊魂野鬼專假以求衣食者。如乩壇中每有聖先賢或菩薩、羅漢降乩，實係野鬼驗魂之假名而來者；彼等既有小通，故亦能說驗其小事。其所以能來者，

亦因活人的心靈感通。總之、在佛法亦認為無益而不應作者！

卷284

第六次研究會

——七月十六日——

一 峨眉山之佛光與偶像

王興周 前星期開佛學研究會時，陳居士面談：朝報載有兩事，與佛法不無關係。一、峨嵋佛光，謂係空中雲氣密布經日光反射而來，確非佛光。二、佛菩薩像，謂係佛像，僧徒多藉之惑眾歛錢，應行打倒等情。我們學佛者，對此言論之是非，不可無所表示云。查萬法不離一心，而一心可現萬法，此事此理，生佛同然。不過眾生被業力纏縛，自性功德無所顯現，須藉諸佛菩薩境像感應，始可由迷啟悟，徹證一心，趨向覺道，故知佛光、偶像，無非垂示接引之一大慈悲方便法門耳。

太虛 王居士舉出四種理由證明是佛光，為諸佛菩薩接引眾生之方便，其理甚是。但依佛法說：佛光亦可依物質而現。若謂祇是物理的現象而無佛菩薩的關係，固覺其偏執，而佛光亦不必離物質而有。如人的身體是物質，心靈是精神，精神身體相依而起人的作用。

關於拜偶像，予昔在廬山初開大林寺時，僅設一講堂，沒有佛像。附近都是基督教徒，每次講演他們都來聽，他們看見沒有佛像，其設備與一般寺廟不同，以為我提倡的新佛教與他們的基督教是相近，頗表贊同。後來有人送一尊小銅佛像，供在講台上面。一位外國牧師看見了，說你們還是拜偶像的。我斥他：「你也是偶像」？他說：「我是活人，怎能叫做偶像」？我說：「你們聖經上說：人是上帝照他自己的模樣造出來的，你豈不等於你的上帝偶像嗎」？若再推而廣之，可說一切相都是偶像。但在佛法看來，一切相都是表現真如的，不可執看，也不須除卻。

常惺法師拜像的後一義，是依華嚴圓教義及密宗六大無礙義而明之。這不但佛像可作如是觀，即在平常喫飯、穿衣一切均可作如是觀。但此須對有觀行理智者才用得著，而對一般懷疑佛教的俗人，仍談不上。但人間禮佛之事，實甚需要，應從淺顯意義上說明佛教應供那幾種像為正，那些像是邪，有所簡別。民國十七年內政部曾頒布佛道教等供像的標準，用此方法來遣謗，比較重要。常師是從深廣意義來融通，我覺得現在應從淺顯意義上來破邪除正，較能收普及之效。

二 輪迴因果

胡一貫 法界不離因果，此義愚能言之。科學、哲學莫不以求因果關係之法則為唯一之目的，即歷史、文學之記述，亦復不離因果。然佛學者講因果，似無始無終，無中無邊，此與一般科學、哲學大異其趨。

一、本體：現代哲學之地盤，僅建築于本體論、認識論之上。若依佛學言之，則無產生現象之本體，因一切法界俱係因緣和合而無因果實體故。且宇宙將無所謂生成，因一切法界自無始來有故，其真如易經所云「神無方而易無體耶」？其真如科學家譏哲學家之探求本體為徒勞耶？或有以「易」即本體，太極為後人所偽造，愚嘗亦依此言，但究嫌其空虛。如以識為本體，則認識論與本體論將毋同！

二、六道循環：依哲學之質力不滅律言之，萬法同其本體，即情界、器界莫不生于九十三種元素；而此諸元素，又一以電子或能子為依歸。故易云：「宇宙萬殊而一性簡易」，「一不是多，多即是一」。苟如此言，則循環奚止于六道？且循環時以投胎——或化生——之表現，以佛眼觀之，當真有第八識投胎之事實，雖此非凡夫肉眼所能見，將何法使之正信乎？又地獄、餓鬼諸道，亦為凡夫所不能見，如以一星球、一世界釋之，恐又非六道所能包括。且此數世界又或竟無餓鬼、地獄諸道，豈佛因閻浮提眾生剛強難化，故為地獄之說明驚醒之乎？若然、則地獄為虛設矣。果有地獄而為凡夫所不見，又如何以解其疑？抑所謂投胎者係第八識，第八識即因眾緣熏變之業而受將來一報之身，為何對前世業一概忘卻！同一阿賴耶，何其明于現在而昧

於過去亦若此耶?

三、中陰身：阿賴耶於人死後即存于中陰身，中陰身七七日中何無業報之可言；且中陰身不屬於六道，為何不言七道循環？人死時心識不斷，此心識是否即中陰身之心識?

太虛 佛法把法界分為有為、無為，即法相、法性，有為法相是有生滅的，無為法性是無生滅的，亦可說即本體。但平常說本體是指能產生出現象來的，而此則現象的實在即為本體，故此體相無先後次第。佛法中的因果，專從有為生滅法說，若展轉推之固然無始無終；但就其一物或一事說，亦有始終。如一極樂世界，從阿彌陀佛的發願之為因始，到彌陀涅槃轉成淨土為果之終，此乃從有為法上說，而非謂法性空性的普遍體性。然此種因果性亦不虛，祇要有一因即成一果，如一粒稻子種在田中，就會生芽結實。又從能產生現象為本體來說，則因緣生滅法亦可名為本體，如唯識中說從一切種生心法或色法等，則本體即是種子。

關於六道循環問題，當知佛法中明世界不定指此一世界，而地獄、餓鬼等六趣皆具在此世界，其他世界或因福多罪少而無惡趣，或雖有鬼、畜及地獄之一種而不俱有，亦容有罪多福少世界無天道等善趣，而惡趣之種類更多者。世界聚散成壞，皆隨有情共業變現。至於科學所說之質，只佛法中所明之色法。簡明而說，只如極微色分析甚微，極迥色測量甚遠之色。六道輪迴的流轉，皆由阿賴耶識的相續不斷。此世界備有六道，在佛菩薩及得天眼通者即能親見，故佛經中將地獄等現相說得很明白。余之真現實論講寒冰地獄在地球之邊，如南北冰洋雖沒有人類住，而其中必亦有有情類住；熱地獄在地球中心，此與科學所說的事理均可通。至於賴耶相續之相甚深微細，活時亦不能自知，如熟睡時一無所知，此時亦有識相續，與死時異。第六識之功用，到證聖果，可以記得前世；到佛之大圓鏡智，則一切明了。

關於中陰身問題，若此生與來生須經過中陰身，則相續識即附於中陰身中。亦有此生彼，感報甚速，不須經過中陰身之過程者。中陰身不在六道之外另立一道者，以其身相即屬於將轉生的六道中任何一道故。如死後當生天

者，其中陰即是天之形狀；若當墮畜生者，其中陰即是畜生形狀也。

卷285

第七次研究會

——二十八年七月二十三日——

一 唯識

某某 唯識之義，簡無外境而言，謂根身、器界，皆能變識之所變。果如是，則吾之根身以外，無論宇宙間之情與無情，莫非吾之器界，云何尚有他人及眾生諸佛耶？若謂他人各有其能變所變，則他人之根身，豈非我識外之境耶？

又、論中明心所有法，列五十一種，對於心之善與不善，無不言之綦詳。然尚有四無量心中之慈心、悲心，以及儒家所謂惻隱之心、恐懼之心、哀慼之心等，均未見列。細查善心所及諸煩惱中，似亦無處可攝，而此等心之名義，顯然各有所詮，豈可遺略乎？此其所惑者。唯識之說，自有淵源，雖不敢疑，亦當求悟。伏維大悲為實施權，詳為解釋！

太虛 西洋有一種自我唯心論，謂宇宙間凡是存在者，皆是我所知覺者，知與被知不出自心，如是則唯自心實在，其他一切皆自心之影像耳。此乃不通之論，只不過說明獨頭意識作用之一部分耳。今此所問亦如是；此問題在成唯識論中，已有詳細解釋。所謂唯識者，謂有情各有八識，非謂唯我之識。所有一切眾生及佛的境界，皆不離彼各各之識：佛有佛的清淨識，眾生有眾生的雜染識，故各各所變不同。概而言之，根身為自變，器界為共變；但根身亦有共變的關係，如父母及與自己有關係之親朋，能相輔助令我此身生存者，亦可說是共變。器界的共變，有同業共變與同類相似而互用兩種關係。總之、皆唯識所變。當知識是普遍無礙的，我之八識遍於各各有情識中，而各各有情八識，亦遍於我之識中，所以、雖有無量有情各各自變及共同互變，仍不礙於唯識。明乎此義，則前問可解決矣。

其次、五十一心所中不列慈心、悲心、及惻隱等心名者，皆已有所攝故。如三善根中的無瞋，即是慈心，係從反面以顯其慈心。何以不說慈而說無瞋呢？因為、平常所說的慈心中，尚含有瞋，非純善無漏之清淨慈。要完全離掉瞋心，才是究竟清淨的大慈心。論中不害心所，即是悲心。即如父母對於子女施以打罵等，皆因悲愍其愚癡墮落等而示方便教化，非為傷害，故亦可說是悲心。至於惻隱心則即悲心中之成分，恐懼心、哀慼心，應在五受心所中之憂受所攝。

二 一切法皆是佛法

陳履吉 佛教常說一切法皆是佛法，吃飯、穿衣、痾屎、放尿，無不是佛法；但這種說法，一般人究少了解！

太虛 此應依理及修行的心與證果的境三重來解釋。依理性上說：一切法皆是空性，皆是真如，此真如、空性是不生不滅、不垢不淨的，正是佛的法身，故云一切法皆是佛法。如莊子言：道在螻蟻，道在屎溺。如古來有人問禪師：「如何是佛」？他說：「乾矢橛」。「如何是佛法？木石瓦礫」。皆顯理以言也。若就修行的心上說，用功用到一心不亂打成一片的時候，一切行住坐臥舉止動作，在彼心中都不起分別，無不是善的，無不是清淨的；故云一切法皆是佛法。再若證到聖果或佛果境時，親證山河大地、有情無情，皆是真空涅槃，或佛的清淨法身，所謂遍法界以為身，故云一切法皆是佛法。但平常多就性與理上說，詳細研究，應有此三種意義。

三 四宏誓願

徐定靈 四宏誓願所謂：「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成」，要達到三願的目的，佛即可成。但這無邊的眾生，無盡的煩惱，無量的法門，如何能度、能斷、能學？

太虛 此四願是展轉相依的，當知發願與實際做到不同。但要做到如何程度，必須先有如何志願，凡有心的都可發此願。世間人立志尚且要高，菩薩發願更要大，發願即是立志，此四者即是菩薩大願。菩薩之特點，即在誓願度無邊眾生。小乘羅漢遇緣時亦可度眾生，但無此懇切要度無邊眾生的大願。

然則無邊眾生何以能度呢？應知何以有無邊眾生，即因有無盡煩惱；就自了說，能對治一種偏重的煩惱，即可度脫；但要度一切眾生，則應對治的煩惱，種類甚多！必須學無量法門，有無量的藥方，能治彼無量的病。誰能學完全此無量法門呢？那就只有佛了，所以要成佛。反過來說，要成佛，才能學無量法門；能學無量法門，才能斷無盡煩惱，能斷無盡煩惱，才能度無邊眾生、成佛，就是為度眾生，要度眾生，必須成佛。故菩薩非先發大願不可！

（見海刊二十一卷二期）

（附註）上來七次研究，凡二十問題。題目及問答間有簡略。

卷286

與挪威哲學博士希爾達論佛學

——十一年五月四日——

希爾達係挪威大學哲學教授，此次以赴耶教同盟大會來中國，在北京聞太虛法師之名，折道來漢臬，至佛教會投刺進謁，并遞上北京王虛亭居士之介紹函。由理事李君電佛學院，請法師至會。師叩其來意，希以來求佛學對。師於是語之以佛學之大旨，希聞而樂甚。今特記二人之談話於下：

希：吾在北京聞師係佛學巨子，故特來請教，若蒙開示，則吾感激無涯矣！

太：君既如是熱心學佛，君亦知佛學是何等之法乎？

希：吾在歐亦嘗涉及譯本佛經與論，確知佛學非宗教之神話，而實為世界最有價值之哲學也！

太：佛學不特非宗教，且非世之所謂哲學。夫世之所謂哲學者，不外本體論、知識論、與宇宙之說明三種。若自佛學觀之，彼等之所謂本體論者，正是妄見所執，但有名言，都無實義。所謂知識論者，但用獨頭意識之比非量，僅知心之少分。所謂宇宙之說明者，但緣似帶質境、獨影境而倒妄計度，不知宇宙乃唯心變現之幻象，是猶癡人說夢也。且所謂佛者，乃覺者之謂

；眾生者，乃和合連續之假者之謂。凡有情皆眾生攝，是以有情皆假名相耳，有情不自覺其假名相為迷心變現之夢心夢境，展轉相尋，流轉生死；惟佛乃空諸幻妄，朗然妙覺。哲學在迷執覺，佛學從覺化迷，故佛學亦不同哲學也。

希：誠如君言，然則佛本來是覺者耶？抑由有情修成者耶？又有情者本是無覺性者歟；或先是覺者而後迷歟？抑由何時而始入迷歟？又或雖迷而終必自悟歟？抑或需其他之開啟而後能覺歟？願更聞其旨！

太：夢覺一心，佛與吾人之體性本無差別，顧以無始之無明妄動，妄見有我，有我而有差別之心，與眾生之相，及宇宙之象；又有我則必有貪愛取捨，貪愛取捨之不已，故宇宙與眾生皆生死成壞不已，苦業苦果隨之而不能已也。然達爾文妄認宇宙萬物為進化者，即此和合相之連續變化耳！

┌佛 ┌一、無形體的

｜菩薩 ｜天┤二、無男女性的

┌正覺─佛─┤辟支佛 ｜人 └三、超過人類的

｜ └阿羅漢 ｜神

心─┤ ｜動物（禽獸魚虫等）

｜ ┌有情─動──┤鬼

└夢─世間─┤ ｜地獄

└器界─植──┴眾生─（動植之總名）

└────世界

君細觀此表，則可辨夢境與覺境之殊，而知妄真非一非二之理矣。且佛之未成佛時，與眾生亦無異也，惟能反觀自性，照空諸幻，故澈三界唯心之理而契本性之明妙，透萬法唯識之相而得覺果之圓滿也。由斯觀之，有情確可成佛也。但吾等多被無始以來之迷妄周匝重裹，不能頓覺，故須藉已覺者之開啟，猛勇精進，廣修萬行而後可也。君能如此，佛道不遠君矣！

希：承誨茅塞頓開，數年疑團，一旦冰釋。曩日聞人稱佛學為無上之學，實非虛語也！但學佛之方法若何？更請開示！

太：一、當常親近善知識，二、應發菩提心，三、宜解理修行，四、貴親證。

希：佛學之派別有幾？今世何地盛行何派？

太：佛學分大小二乘，小乘惟印度、南洋盛行；大乘分顯、密二教，由印度傳來中國

後，今密教盛行於西藏、日本，而大乘之顯教，則以中國為最完全。

希：今日得聆法音，聞所未聞，實足以愉快平生，感謝之誠，匪可言喻！余在北京時，已罹疾病，此時非就醫於上海不可。待賤恙愈後，當再來求教，輪船將開，敬此告別！

記者按：希爾達博士一經開示，即能了解，其根智之利可知矣！帶病而來，其對於求學之心，可謂勤矣！觀其語氣之謙遜，其於佛法之敬仰可知矣！噫嘻！吾國人之醉生夢死靦然忘返者，與夫競力於蠻觸之世界者，對於希氏能無愧乎！吾人其可以猛醒也已！胡君震東與記者共任譯語，故泚筆記之。陳維東記。

卷287

日本太谷大學教授稻葉圓成來訪太虛法師之談話

太 先生至中國遊歷甚久，對於中日佛教，有何聯合進行之計劃乎？

稻 中日佛教之聯合，以兩國佛教之情形互相開曉為先。兩國佛教徒共謀意思疏通，推廣佛化，今遂有世界佛教聯合之動機。我國佛教徒既有貴國佛教巡歷之計畫和觀光，大概今秋三十餘名一團可來華。次留學生交換亦為一法，予回國後，勸說朋友，選二三學生，擬使留學佛學院，以得如貴校之高野山留學生為快事。

太 本會之設，有聯合中日佛教徒，以聯合進行傳布佛教於歐美之意思；但現在日本佛教徒，對於傳教歐、美，已有如何之辦法乎？

稻 敝國佛教徒之歐、美布教未完備，但英文佛教雜誌「東方佛教徒」，為敝校月刊。此外佛典，英譯、德譯、法譯，三四部既刊，尚有續刊之企劃。至本願寺開教使，留美國者三四十人，主旨為對日僑佈教，兼及美國人佈教，故信仰之者亦漸多。

太 中日國民，近來隔礙殊甚。唯佛教原無國界，且中日兩國素為佛教盛行之地，中日之佛教徒，當如何設法以融化兩國國民之隔礙，以發展東亞之文明，而得與歐、美人並雄於世界乎？

稻 貴說同感，切希中日佛教徒親和疏通，為兩國親善之先驅。佈教世界人類，俾佛日增輝，法源常流，一洗西人神我的物質的頭腦，實世界全人類之幸福也！

卷288

談東西學術及政治

昨日湖南仇亦山先生及其同鄉張君慎盦，來佛學院訪太虛法師。以鄉誼故，亦請化聲居士及大圓在座相陪。座間談及東西學術政治者，頗多精義，足發吾國人之深省，因吮筆記之，以詒同好。

仇張兩先生云：當於陰曆四月出遊英國，張君將往研究哲學、文學，仇先生殆為政治上之考察。

太虛法師語張君曰：『維今時勢，吾國人往西洋求學，猶不若將本國國學盡力發揮，傳布西洋，最為緊要。至往西洋求哲學，猶不如求其科學。蓋彼等之哲學，至今盡被科學所侵佔；現近所云哲學者，不過就各人所習之專科，加以哲學形式之粉飾，即名曰某某哲學，如伯格森以生物學為哲學，羅素以數學為哲學。若去所依據之根本科學，則彼所謂哲學者，即空洞無物。由是以談，到不如往彼國老實學些數學、生理學、心理學、生物學等。迨此

等學科研究已好，自會變化運用到哲學上去』。

張君首肯曰：『法師之言甚是，鄙人亦有此意。但中國國學固有精到處，以其舊式不適於用，今欲往學西洋，得其研究學術之方法，歸國後用以整理吾國之舊學，方能傳布於西洋』。法師曰：『若專論研究之方法，則西洋人猶不及日本人；設觀西洋人所著各書，經日本編輯一次，則更為好看，足見日本人研究學術之方法，較西洋更為進步』。張君亦欣然曰：『果然有之』！

仇亦山先生曰：『中國學術，實有長處，若加以新式之整理，固可期傳播於西洋。至若政治，則西洋之精粹，中國罕有，以今日之時勢，恐非取之西洋不可』。法師曰：『然細考之，中國未嘗無精美之政治。此如專制政權，亦是一種政治，在中國可謂發達到於極點，不過晚近百弊叢生，又與時齟齬，不合於用。今細究中國自堯、舜、禹以允執厥中相傳，孟子又稱湯執中，立賢無方；孔子亦為政治家，因稱時中之聖。大概為治之根本，皆在隨順人情之所好惡而調劑之，使之無過不及，合乎中道。如是人民各遂其欲，則爭鬥自息，即為善政美治。所以中國能以專制政體致治幾千年，往往見隆平之世者，皆由善為調劑民情，令契中道之特長。西洋政治之根本即不然，彼不欲察人情之如何，恆取種種強制人民不許為惡之善法，宣布實行。凡人在受治之下者，不問賢愚，必須一一遵依所立之法，不許有絲毫之自由。彼所云自由於法律之中者，即以法律限制自由。譬如一木頭，由匠人之斲削規繩，使其欲方則方，欲圓則圓，欲曲則曲，欲直則直，方圓曲直固可如意，無奈其人民皆如木頭何？且如此強制甚者？則其決裂也亦不可收拾。例如德國政治，可算世界上最優美者，在歐戰未發生以前，人民之守法亦達極點，凡立何種禁條，幾乎數十年無人敢犯。近經歐戰以後，百政廢弛，聞一日或至犯者百十，其勢危急已不得了。昨又聞某君談漢口東方旅館，多有西洋人胡鬧，較中國下流無賴更過數倍。蓋彼等在本國為法律所制，其俯首奉法，皆出於不得已。及出其國，或國政廢惰時，其積久發洩之狀，自應有沛然莫禦之勢』。

仇先生又云：『西洋制度，能打破家庭一層階級，人民得直接國家。中國人因有家庭一層關係隔閡，致令人民對於國家不能直接負責任，所以無論如何皆弄不好』。法師答曰：『中國古來政治，惟善調劑民情：如契就人情之所宜以敷五教，所謂父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信等。又如大學所云：古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家等。即為欲盡調劑之能事，使全國皆變成一家，古語所謂「天下一家」者是也，其希望未嘗不大。若佛法則從人人身心陶鍊，直欲使世界變成一身，則更為高遠。然精細討論，國與家皆不過一種空名，本無實物可以執取，即今世談政法者，亦皆說國家者人民之積，除人民外無國與家。但能調劑人情，則國與家之空名，自不得起隔礙也。至中國此種調和之政治，就西洋歷史上考察，從未曾有；今若竭力發揮，傳播到西去洋，必受彼方歡迎，且將於彼大有利益。且調劑之治，本意亦在補偏救弊，實非久安長治之計，勢必更進而上求佛法。佛法有人乘正法，皆為隨順世間而說，不獨遠勝西洋強制之政治，即以比中國調和之政治，亦將盡有其利而無其弊。若由漸推行，更宏揚大乘之法，則世出世間法融通無礙，必能離一切苦得究竟樂，可以達人生最完滿之目的矣。此在予意，希望兩位將出英國，無論對於學術政法，皆可作兩方面辦法：一面研究西洋文化以擴見識，一面傳布本國學術政治以資交換。佛學亦算是吾國國學，傳布西洋之責，亦甚不可忽』！

仇張兩先生，皆歡喜應諾。

卷289

一

吾人所得之異熟報體，由前世善惡業所引，其富貴貧賤賢愚等亦由彼業所命定之，故中庸云：「天命之謂性」。性、即人報所得之人同分。率由之即為人道，故曰：「率性之謂道」。就人道而設教，使人修之而全人道，故曰：「修道之謂教」。

二

古德說無質獨影，僅指龜毛、兔角等無法，吾今為擴充之，以就無法而言：則過去是已滅無，未來是未生無，皆可為無質獨影；如吾人以意識緣阿彌陀佛，親緣不到，是為獨影；而阿彌陀佛現在說法，現有可托之質，是為有質。若緣過去法藏比丘，無質可托，則為無質獨影矣。如是例推，如法華經為迦葉授記，於未來世成佛，名光明如來，今雖未成，尚可以意識緣光明如來，亦為無質獨影矣。

大圓問曰：『雖是過未，但托彼名言為質而起影像，似亦可為有質獨影』。

法師曰：『凡名言等以聲為體，或以文等色為體，皆可云有質所托。故擴充托質之義，則凡影像皆有所托之質，即可云一切皆有質獨影而無無質獨影。今為學術分析方便，故必以所詮事物之實質有無為辨，而彼聲色等質，則為能詮之名言等所展轉依托之質耳。諸心心所等法，皆可為本質及影像，惟種子僅為第八識見分所緣，他識皆不能緣，故獨為影像而非本質。然若細分之，則第八識相應之心所，亦同緣種子，是第八識之相分種子，其心所亦可托之為本質，惟此分之愈微細，則不易言矣』。

化聲居士問曰：『龜是有，毛亦是有，雖未合處，而本質非無』。

法師曰：『此義在小乘薩婆多已有設難者，大乘破之。蓋此云龜毛、兔角，但指龜之毛、兔之角，雖龜與毛兔與角皆有，而龜身上之毛，兔頭上之角，則非有；亦如五蘊法是有，而五蘊和合之實我則非有，故不可言像龜毛、兔角之有質也』。

三

起信論言：由真如心——或如來藏——不覺念起而有無明，最易混淆。禪宗由參一念未生以前，有時妄念頓歇，忽若大地平沉，一物俱無；或現一種極清空之境界，使行者見之，歡喜無量，以為大悟。其實、不過一種未到定境，非有真慧；及後忽然心起，依然昏擾如故，似起信論所云：不覺念起而有無明。吾昔在普陀閉關，有一時忽覺妄想俱歇，身心若亡，聞寺中鐘聲，即自心不一不異，俱無方所，少頃念起，復現塵境，聞鐘聲仍自外來。

四

昔在普陀，聞人傳冶開和尚語，人問：悟後尚須提話頭否？開曰：「仍須常提」。印光法師每斥其非，且曰：「看話頭如尋爺不見，四處叫喊，既已見爺，何更喊叫，豈非狂惑耶」？以此、當知禪宗參話頭有兩途：其一、則以參話頭為堵絕妄想，妄想頓歇時以為開悟，其實是一種定境，出定之後煩惱仍起，如開所言，不得不再提話頭以續定力。其一、則以參話頭引發正慧，照達實相，正慧既引生，則但由正慧而常惺惺，煩惱不起，是名大徹大悟，不再重提話頭。如古人所云：話頭如敲門瓦子，門開即棄；亦即印光法師所談之意。

禪宗參話頭，本以思、慧心所及疑心所為方便以引發正慧，及正慧既顯發，同時亦得正定，斯之謂禪，亦即六祖所云：定慧均等。其方便最為直切了當，為出世之上上法。惟定慧之辨最難，非通教理者容易誤認，致令未得謂得，未證謂證，起貢高我慢，空過一生！是故禪宗雖不研教，而不可以一刻離明眼知識，正為此也。

五

言緣起者，共有五種：一、賴耶緣起，如唯識。二、法界緣起，如華嚴。三、真如緣起，如起信論。四、業感緣起，如小乘。五、地水火風空識之六大緣起，如密宗。此五緣起，以教理論，則以賴耶緣起、法界緣起為最深玄，法界緣起明佛自證境界，惟佛能盡；賴耶緣起乃佛證知眾生境界，亦惟佛能知，十地菩薩皆不能盡知故。此二緣起，若以所證之境地言，則眾生為最低，佛為最高。若以能證之智體言，則二者平等。若以證入之次第言，則證窮佛境，猶是自覺行圓滿，證窮眾生境，則為覺他行圓滿，故證盡眾生境者必須佛智，故尤以賴耶緣起為最深最極第一。真如緣起義，初地證二空即能通達，上未窮佛境，下未窮眾生境，乃菩薩分證之境界，故次於前二緣起。業感緣起，以眾生行業感果，又次之。至地水火風空識之六大緣起，若實言之，不過色心二法，亦即心物二元等，世間凡外皆知，斯為最淺。然若以行果論，則又以業感緣起、六大緣起為最有力。業感緣起雖多分屬小乘，而實

通大乘密、淨、律三宗，密宗三密加持，用即在此。密宗、所以獨自翹於諸宗之上者，亦自有理由；以前法界緣起為自證最高位，惟密宗則依佛果回佛向生，回自向他，回真向俗，得殊勝之利他方便。如彼云四曼荼羅，其大曼荼羅，則無論一木一草，皆曼荼羅，即攝法界緣起，而以地、水、火、風、空、識、最淺之六大緣起上證之，其法誠為捷妙殊勝矣！然以回佛向生之利他言，則淨土但以業縛眾生一念即成佛果，為法之簡，攝機之普，則又在其上矣！

六

法華經所談佛法，本不限在其七卷文中，乃遍指三藏十二部，一經開顯，皆為妙法而已。如言：為實施權，開權顯實。其所施之權，即在阿含、般若諸部；其所顯之實，亦在華嚴等部。而七卷之文，則握為施開顯之樞紐耳。世之刻舟求劍者，疑法華本經已亡，或謂法華後應更說楞嚴等經以實之者，豈不愚甚矣哉！法華所談顯者，為諸佛自證實智法界，屬自利究竟邊；法華所講明者，為佛自證後所起利他權智作用。故法華稱諸經之王，以其體用周圓，權實融具，能攝華嚴等在中也。

七

神通之事，尚易說明。一切眾生皆異熟報體，在自己異熟範圍內，各有其通：如眼能見色，耳能聞聲，在自己範圍內，與天眼、天耳等，但出自己應見應聞之範圍內，則礙而不能通。超現業果得定果時，超有漏果得聖果時，異熟識空證佛果時，則見聞等能超現報範圍之礙，乃至一切無礙，斯名神通。

出塵和尚問曰：『世言羅漢皆神通無礙，有諸』？

法師曰：『羅漢所重之通，在漏盡；若前五通，外道皆有，不足為重。但其通隨各人修證境界不同，俱有限量。故就分證神通言，則自二乘外道乃至一切凡夫，各有其一分；就圓滿神通言，除佛以外，餘皆有礙，何況羅漢耶』！

八

出塵和尚問曰：『有人見牧牛圖的心比牛，性比牧童，因來問予心在先、抑性在先者，予未及答，請問法師如何』？

答曰：『此應反問他孰為心、孰為性，彼若不知心性，雖說亦不能解；要他自去尋得心性時再來問。若確知心性何等，則又不必說，彼自能知，正好相喻無言。其實、牧牛圖中能比之牛與童，與所比之心性，皆自無始而有，本無先後之分。不過、未牧之先，牛是野牛，任意蹂躪苗稼，不得名牧牛；人亦是無業游民，無所事事，不得言牧童。及已牧之後，人與牛發生關係，斯時牛為人所牧，可稱牧牛；人為牧牛者，亦可稱牧童。故古之完全牧牛圖，其前尚有尋牛得牛二段，以必先由尋得牛，後方成牧事』。

出塵和尚又曰：『禪宗最先以持戒為本，由戒生慧，方得開悟』？

答曰：『禪宗本意：未破本參者，無修證之可能，比於其人未曾尋牛，或尋而未得時，無論持戒、修定等，皆是盲修瞎煉，不惟無益，反增其障！故禪宗開首，即教人死參話頭，求破本參；未破本參之先，尚不知心是何物，性在何處？不得有修證事。禪宗有三關之說：尋牛者、是由參話頭引出無漏慧；得牛者、是由無漏慧明自本心，見自本性，名為初關。既見性已，乃以無漏慧對治煩惱，即是牧牛之事，亦名悟後之修證，到煩惱伏而不起現行，如牧牛至牛性馴伏，方名重關。然煩惱之伏，猶賴對治功用，必至煩惱淨盡，任運無功用時，方名人牛雙亡，亦名無事道人，斯透末後一關矣』。

出塵和尚又曰：『古德言先悟後修，或先修後悟者，有諸』？

法師曰：『禪宗本意：在接引全不懂佛法或全不信佛法的人，以種種方便逼他拚死捨命去參，參到極處，忽然親見本來面目，即於彼時發起無上信心，或一切具足無容再修，雖修亦自知修法，無容再說。惟後世根機漸劣，宗旨亦變，或不得已而教人先持戒、修定，較為穩便，恐其參不能悟，永無修行之分矣。依隨順根機言，禪宗修法，可言三種：一、先悟後修者，即普通參禪者，皆須於悟後更起持戒、看教等修行。二、悟修同時者，此必由夙根成熟，只待此生證果，在未悟時被現業所障，未能顯露，及一時觸悟即一切具足者，古今頗少，如六祖等殆其機也。三、先修後悟者，本非禪宗之正

意，不過隨順劣機，使他先持戒、修定等行而熏習之，或亦有開悟之分。故曹洞宗以此等先修後悟者名為外生王子，示不在禪宗內者也』。

卷290

與德國樂始爾博士之談話

德博士樂始爾 Erwin Bousselle 昨日來院，參學佛法，由記者翻譯，與太虛法師晤談約四小時之久。茲略述其談話之概要如下：

博士先住法國，後遷於德，現充德國 Jerhnical university 大學之教授，自言：『生平好學頗篤，雖先後取得法、哲二博士位，而自以為學猶未足，於是潛心探討東方典籍，及至佛典，乃覺東方文化大有研究之價值，以故鼓棹東來，欲一飽參而深入之。及至日本，更覺佛法不特出萃於東方文化，直是全世界人類之明星，至是傾慕之心彌切。日人遂告以學佛之門徑，謂若欲學佛之密法，即可留居日本，或往西藏；欲學小乘佛法，則可往印度，或往錫蘭；欲求完備精純之大乘佛法，則應往支那。以是之故而來貴院，如不以愚劣見教，則感激無涯矣』！

太虛法師語之曰：『先生之學識心胸，實堪佩服！但據先生研究哲學之結果，就自心之判斷，承認世界竟究有決定之真理否』？博士曰：『余早已信有決定的真理存在，不然，余何為而來貴院乎？惟佛法中之所謂真理者何？願聞其詳』！師曰：『夫真理之為真理，法爾圓滿，成就真實，而不可破壞，不可增益，周遍恆常，畢竟如是。非名相之所能安立，非妄想之所可緣慮，迷之者長夜沉淪，悟之者自在安樂。雖然、迷之者亦未始失，悟之者亦嘗得。而佛法中之所謂涅槃者，亦非謂於此真理有所得之，乃謂能得究竟明白此真理之智而已。此種明白佛法中之真理，謂之無上菩提，即無上正遍知之謂也。就吾之信仰，則以定認釋迦牟尼為於真理完全照達者。就吾之觀察，則實敢判定世之種種宗教、哲學、科學等，皆於真理未能接觸其真際也。若以之比於佛法，可謂：

止

於┌完全錯謬者（錯認謬者為真實）……宗教

世間種種宗教哲學┤

膚└部分確當者（以部分而概全體）……科哲

淺

佛法─澈中澈邊澈始澈終──通達（盡如）所有性諸法（一切真實）性。

推原其故，蓋以世間諸宗教、科、哲，其觀察囿於一境，局於一隅，是以不免有以部分而概全體之失。虛妄分別，橫計憶度，是以鮮有不流入錯謬者』。博士曰：『誠然！世之宗教，全憑武斷，已無足論。至於各種科、哲等，不特對於宇宙人生觀的解釋，不能使他人滿意，即其首創者、主張者，亦未能自覺十分確定。所以今日從事於科、哲者，對於真理，莫不在摸索之中』！師曰：『以是之故，吾每欲以佛法輸入歐、美各國，俾歐美之科、哲學者，得其趨正之路，盡量而同證此無上真理。今博士來華參學佛法，令吾生大歡喜心，足為歐、美群眾慶幸之至！蓋佛法即可由博士一肩擔到歐、美去。但欲傳布佛法，則應深通教理；欲通大乘教理，則非通達中文不可。蓋以印度大乘佛法，自中國唐代以降，衰落幾至於絕；惟中國賴玄奘等之傳譯，窺基等之闡揚，人才輩出，各宗繼起，是以佛法之精微奧妙，為此土所闡發無餘矣。至於日本之佛教，則全由中國傳去，近千年來，其關於佛法中之典籍論著，皆用漢文，即今日日人之能深究佛法者，莫不精通漢文。其故由於經論之意，深密之旨，實非由中文不能透徹也』。博士曰：『吾早知欲透東方文化，應通漢文，故此次往北京——今日上車——，即將留學漢文於彼耳』。

卷291

為東亞佛教大會答記者問

各國佛教大會，原由太虛於去歲在世界佛教聯合會發起，議定每年開會一次，首次已於去歲六月在廬山大林寺開過。第二次會地，議決在日本舉行，由日本代表定名為東亞佛教大會。此次赴日之代表，即根據去歲大林寺之議決案。至此行責任，各代表一、祇擔任講演佛教責任，專以交換佛學識驗，及宣傳佛教於世界；凡關於國際政治議論，概不與聞，以示超然之區別。二、凡關於佛教上之提案，須經全體議決，共同提出，個人不得自由發表意見；其提案并限定不得溢出宏揚佛法範圍之外。

卷292

甲子秋，彌月不雨，赤地千里，娑婆世界真火宅也！中秋之夕，本院全體賞月於院中遊行廠處，敷座四周，為口字形，上為香案，下為院長及諸教授席，同學諸子列座兩旁。於時皎月東升，高三由旬，清光揚暉，涼生衣袂，趙州茶熱，煩渴都消，四座怡然。院長乃言於眾曰：『汝等將寓目遊心而以為娛樂耶！試觀其容光照人，泰而不驕，威儀如何？高而臨下，清而容物，襟懷如何？清涼破熱，光明破暗，作用如何？持盈致虛，積日以月，勤勞如何？且天地不仁，萑苻四境，奄奄眾生，誰復顧念？唯茲明月，獨生憐愍，常相照映，其慈悲如何？金錢勢力，階級層層，冷暖之間，眼分青白，唯茲明月大千普照，無偏無私，在霄在壤，同親色澤，其平等如何？顧境之所呈，根之所觸，凡關於月者，頭頭是道，人天無限，於斯盡矣』。院長語畢，四座寂寂，明月當頭，似亦聽受。純於是時，胸中起伏之山月、水月、高月、風月、千里共之月、十分圓之月，種種月相，與青煙白雲以俱淨，但覺法界空明，充滿雄勇之精神，大悲大願之力，亟記之。

卷293

在中央公園談話

十九日，中央公園開講四十二章經。九時半講畢，余與王驤陸居士隨法師步出公園。途次綠陰滿地，涼風沁人，法師欣然，淪茗對坐。適有章炯居士來求開示，問曰：『人言宗教之興，多在亂世，然否』？法師曰：『普通宗教，多出亂世，唯佛教則不問世之治亂，皆所必須。所以者何？當治平之世，人民安居樂業，各得其所，自以為此現實世界足以生聚教訓，不須他求，故無宗教之發生。及至世界大亂，生民塗炭，不堪其苦，則思想較高者，為環境所迫，每懷疑此現實世界不足以圖生存，即欲求超出現實之世界以謀安寧，於是乃有各種宗教之出現，世界各宗教之異，其所希求種種不同：如基督求永生，回教求天國，中國道家之求長生不死，印度婆羅門之求生梵天，皆為恐懼此現實世界不可靠，不得已別闢一途以求生活，此宗教所以為亂世之產物。然治平之世，雖無種種競爭慘殺之苦，而老死之苦終不能免。如世人一生勤苦，百端營謀，方將成功，而此身已老，行將就死，趨于破壞，豈非人生之大痛苦！於是求解脫此生死之痛苦者，不得不求之佛教。唯以佛教出世三乘有澈底生死解脫之方便，故知佛教不問世之治亂，皆有必須之價值』。

卷294

——十五年九月在星洲——

太虛法師是現代佛學的盟主，他的言行為世界欽仰崇拜已久，無待贅述。他此次南來，使海外人士亦得聞法音、沾佛化，誰也跳躍不置的。我雖說對於佛學沒有多大的研究，卻是喜於研究的。對於佛教，五年前已發生了信仰，只因愚癡之故，對於高深玄妙的佛學，難以了解，心中常有許多疑問，以致有時要徘徊觀望，不能勇猛精進的修行下去。近聞法師來星，就喜不自勝，特於九月十二號夜從廖內至星；九月十四日下午，拜訪他於講經會，一以瞻仰法師的豐采，一以聽受法師的偉論。茲將問答的話記述於下：

問：佛教的究竟目的在於自度度人，離生死大海，登涅槃境界；那末、對於世間法似可不必努力了，法師以為何如？

答：佛教的究竟目的在自度度人，而世間法亦須努力，努力世間法，是自度度人的一種必經的歷程。惟我們當甄別善惡，惡的切不可行，善的須盡力。

問：行為上的道德，我們既當這樣；我們對於物質的文明也應努力創造嗎？

答：物質文明的創造，本是一種修福的行為，自然也應努力。惟我們不可迷戀物質太過，致精神反為物質所驅使。要知道物質為人而設，人非為物質而生。從前有隻老鼠，跳進米桶去吃米，再也跑不出來，後為人拿去殺了。當時有人問：『這到底是老鼠吃米呢？還是米吃老鼠呢』？現在過於迷戀物質的人，正如被米所吃的老鼠一樣。還有一層，我們不可誤用物質，如誤用了它，那就要發生罪惡了。好像現在用槍砲毒物殺人，就是誤用了。物質好像一把刀，我用他來切菜斬柴，他是利益於人的；如果用他來殺人，那就非特無益，而且有害了。所以我不怕物質的發達，是怕人類的道德不好，誤用了物質。

問：印度太戈爾先生說的也有和法師同意，我們既然要努力於世間法，那末學佛也不一定要出家了。

答：不一定要出家。

問：我們作善事就得善報，作惡事就得惡報。惡報受苦，固然是不好的，善報雖可享福，而善報總是有礙解脫的，想成佛的也應避免，那末我們須無為了，怎又要努力世間？又何不出家呢？

答：言又不然，善報是福，福也是成佛所需要的。從所謂「福慧圓滿」這句話，我們可知道福與慧都是重要的。佛教人作善事，不純是自利的修福起見，還是出發慈悲博愛的心理。一切眾生，苦惱無量，我們救之助之，視為義不容已，是我們應盡的義務。

問：慈悲博愛原是無上的美德，而菩薩發心成佛，志在報恩，把一切眾生看作父母，用心未嘗不善，於理未免太牽強吧？

答：也不牽強。在輪迴上說，實有此理；而且我們自己也可看作眾生的父母。

問：金剛經中的偈語說：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」；是不是有不看重世間法的意思？

答：他的意思並非不看重世間法，不過也不是看重世間法，只是一種中和。你看「非法非非法，非相非非相，非有非非有」幾句話，就可知道。無論什麼，我們不可偏執，執為有不可，偏為無亦不可。

問：智慧是六波羅密裡面最重要的，可否由禪定而生？

答：可，但不一定。禪定以上五波羅密，雖可助智慧的啟發，終究是修福的。

問：那末修慧更當怎樣？

答：修慧最重要的是聞思行三種，缺一不可。研究經典，訪問通人，是屬於聞；把聞得的於靜坐時反復思維，仔細觀察，就是思；照所問所思的做出來，就是行。

問：靜坐時的思，就是止觀中的觀法門，常用觀，則心仍非靜的？

答：止如國家用兵弭亂，是消極的；觀如國家施行政制，是積極的。觀得熟了，好比一國政治大行，太平無事；心理平和安適得很，並非不靜。

問：佛教戒律很嚴，於殺生尤重，即如最低限度的在家人的五戒，也免不了殺生戒，這大概是指動物的。據近人研究，植物也有神經，感覺和動物一樣，則植物也不可殺麼？

答：嚴格的殺生戒，實在連植物也不殺的——生活著的植物，如草木果蔬五穀等，都不採折，惟拾其成熟老死的——。不過植物和動物終有區別的，植物被殺，不會發苦痛怨恨以及報復的心理和行為，我們就不成惡報。動物被殺，就有這種心理和行為，我們就有惡業了。所以植物叫做無情物——他不過有點生機罷了——動物叫作有情物。在殺生戒中，植物可以寬些。

問：現在的世界，據法師看起來是好是壞？

答：也有好的，也有壞的。物質文明的提高，可以利用厚生，如輪船火車的便利交通，機器的助人工作等等，可算是好的；如道德沒有相當的修養，以致人人互相仇殺，就是壞的了。這全在乎人之自為。大家都能信佛教、行佛道，相愛相助，世界立即可變做全好的。所以我們都應闡揚佛教，推廣佛化。如教育界都願為此盡力，更易普及。最好世界的教育宗旨，能加入佛化。

談論至此，已過一點多鐘，我即告別。

法師既為我解釋疑問，啟其愚癡，又惠贈佛乘宗要論、建設人間淨土論、太虛法師佛學一斑、心燈、海潮音五書，并殷殷囑我後可通信質疑，我真感激莫名！講經會幾位先生為我介紹於法師之前，我也很感謝。

法師的精神矍鑠，態度親摯，學問高深，言詞暢利，果然足以宏揚佛法，感化眾生，我為佛教賀！為世人賀！更頌法師的「功德無量」！十五、九、十四、於星加坡。

卷295

與胡文虎君談話

胡君曰：『向讀法師之海潮音、佛學一班等著作，中國若能如此做去則好了』！法師曰：『此不過東鱗西爪的一點零碎意思，若能得多數有志者，共將佛法昌明出來，實能有益當世。西洋人曾用物質勢力改變了東洋人之生活，我們東洋人當用精神道德去改變西洋人之思想。經此兩方互相之變化，人世乃有和平，國家乃可安甯；然非佛法之精神道德，不足改變西洋人之思想也』。

胡君曰：『近見法師經商與學佛之演說，名理雋言，尤深佩服。所謂經商不但仗其資本才智，尤須有道德以為之主，而道德又當以佛法為標準是也。近來種種奸商，冒牌混售，欺世害人，唯以不知經商須有道德為本之故，致往往受罪受苦』！言下，若不勝惋嘆者。法師點首。

胡君又曰：『經商與學佛中，又言所得財利，瞻身家外，當辦社會、國家、世界之公益，更為先得我心。吾於每年所得之收入，恆用十之四以辦公益也』。法師曰：『君製良藥以活人，斥私財而濟世，即為佛法大乘行也。我儕學大乘佛法者，學得貴乎能展轉流通布施於人，使世人同沾利益』。

胡君曰：『吾深慨金錢之發生世人種種罪惡，此金錢制與佛法有抵觸乎』？法師曰：『金錢亦便利人生之事，但惡人則用之滋惡耳！若能改惡心為善心，由善心人用之以濟人利物，亦無何抵觸』。

胡君曰：『偽造假藥、私售假藥以殺人騙財，偽造貨幣、私售貨幣以擾市騙財，世人既受其害，而其本人亦鮮不身受刑罰者，吾深憫之！願法師闡明其罪惡，推演以因果報應，使知警惕而生覺悟』！法師曰：『有心哉君也！所謂豪傑胸襟而兼菩薩心腸者也！故不惟不深絕若輩為罪人，而兼欲感化之也。推演其理，容俟他日』。

胡君末復問以法師對于華僑生活狀況作何感想，法師意以華僑樸實而活潑，須有識力者而整理之。

卷296

為福州佛化青年眾說法

有一童子名林啟鍠，代表出席，合掌向師致敬，乞師開示。

師向大眾言：吾為佛法，於爾青年，懇切望之！懇切望之！汝等果能如佛法切實信解修持乎？能不畏勞苦荷擔之以化導有情乎？能如是者，其有以語我來！

代表林啟鍠離席合掌恭敬白師言：法師！青年誓願樂意如是，結社目的亦復如是。但少年不學無知，於佛法海無由得入，乞師憐愍，方便開示！

師言：善哉！善哉！諸青年！汝能發大心，吾當為汝等宣說。汝等諦聽！往昔有菩薩名無盡意，聞佛宣說觀音菩薩自在神通不思議業，解取頸項百寶瓔珞，供養觀音，觀音菩薩愍四眾故，受其瓔珞，分作二分，一分奉佛，

一分奉塔，為彼佛塔宣說讚歎。我今復如是（師解花圈掛代表頸），將此花圈還供汝等，當願汝等如是荷負佛法，如是宣說讚歎。

爾時林啟鍠恭敬作禮，受法復位。

復次、諸青年！我昔在東京受佛化小學學生大歡迎，計萬餘人，爾時亦有代表童子獻花供養，歡欣鼓舞。因今思昔，人數雖有多寡，而精神氣象固無限量。我於今日，感同當時，當願此後若一年若二年乃至五年十年，我再來時，爾等荷擔佛法化導青年，由全縣而全省而全國乃至全亞洲全世界一切青年，由爾等為出發，盡入佛化，莊嚴蓬勃，勝過東京！諸青年等！我今後復當略示佛法真義：所謂佛法，乃佛教化，既當自覺，還當覺他。教理行果，自覺之基，精參了解，實行修習，苟有所得，即當化人，非定成佛始可覺他。今茲時代，謂我佛教出世之法有麻醉性，令諸青年有退無進，此邪說者，不明大乘，誤解出世，不知出世即是革命，欲真革命，惟有佛法。何以故？世間諸法，無常流轉，循環無已，所以生生滅滅，枉受輪迴，無由解放而得自由。以是出世破此循環，大乘佛化乃真革命。爾時師復解釋革命之義而說偈曰：

一切壞習慣， 與彼惡勢力， 聯續不斷相， 斷此曰革命。

惟佛無上覺， 證諸法真性， 慧日破世闇， 革惡種善因，

利己復利生， 勇猛而精進， 發此大乘法， 斯為真革命！

如是能修持， 是為菩薩行， 增長不退轉， 圓滿永清淨。

卷297

歲丁卯八月既望，余由漳奉令調防東山，二十九日出發，午後坐汽車抵浮宮，上捷安輪船。本擬即日放洋直往東山縣，因輪小夜間不敢出海，於下午五時停泊廈港，候翌日早潮啟口。於是忙裏偷閒，改乘小汽船往南普陀恭謁太虛和尚。及行抵南普陀，正交七時半，天色已大黑矣。寺宇宏敞，重建僅二三年，佛像均已裝金；法界莊嚴，令人油然生敬！惜時已向晚，未能到

處瞻仰，一豁眼界，微為憾事耳。旋進客堂，有知客號純淨者，出而招待。遂投名刺，告以要見法師。旋入通報，少頃太虛和尚蒞客堂，余下全禮參見。觀其年事，約五十許人，貌甚豐滿，和靄可親。茲將對答之語，記錄於後，以便隨時觀覽，聊當暮鼓晨鐘之一助云：

師問：客從何來何往？

余答：此次由漳州率隊往東山縣，今晚輪泊廈港，天曉即行，茲於百忙中特來參見，恭求指示。

師曰：豈敢！近來軍界中人，甚多信佛，作佛門之護法，殊為難得！

余答：護法實不敢當！今日此來，專誠叩謁，請求開示修行要訣耳。

師云：『凡修行人，須知止心之法，知止而後生定。夫人心至動，浮思妄念，俄頃萬端，譬彼獼猴，跳躍無定。然獼猴設偶得所喜之物，尚能坐而不動，因其心有所止而後能定。吾人亦然，能得止心之法，自不難達到生定目的。如做禪功人，必須先止其心於一處——或數息、或觀鼻端、或專心一事皆是——，其亂心始漸減殺；行之純熟，必得禪定之力，由定力而生智慧，由智慧而除煩惱，即可以了生死而證菩提也。又有念佛求生淨土一法，對佛像、對經書、對西方及行住坐臥時均可行之，默念、低聲念、高聲念均可。但念時必須恭敬誠懇，字字分明，行之既久，定能仰賴彌陀世尊所發度世宏願，自蒙感應。由此亂心減殺而生定力，由定力而生智慧，由智慧而除煩惱了生死，往生淨土，即所謂念佛三昧也。古來賢聖得念佛三昧而了生死往生淨土者多矣，法既良善易行，而較之禪功又少流弊。惟要每日有恆不宜間斷，無事時多念佛號，有事時但能誠懇十念，亦無不可。世人作事貴在有恆，修行尤宜注意。起居有時，飲食有節，戒除昏睡，及不間斷功課等，均謂之有恆也。修行人亦貴調適身體，身體不調，即不能用功，妨礙殊甚，故飲食起居，必須有定。凡人每日睡眠時間，均有一定；或貪睡，必定起居無時，其妨礙身體與精神者不鮮，故必戒除多睡。此外每日例課，勿論閒忙必須實行，不可間斷；如是有恆作去，必得生西。須知吾人日常用功，即為臨終之用。人當臨終一命將斷時，所有業緣均隨感而至，生西、墜落，爭此片刻，

危險萬狀。此時只看平日如有用功，定賴三聖接引之力，自能不被牽掣而得往生極樂也。由此而觀，平日不可不用功，用功不可不有恆，二者相互而行，做到純熟，自然而然不待勉強，臨終自能鎮定，一心不亂而決其生西。惟修行人不拘禪淨，總要慈悲度世之心，始稱佛心，否則難免墜入小乘耳』。

余即告以：『余生平夙業太重，力求懺悔，且年事既長，漸覺世俗了無意味，每對所知戚友之死亡，極為傷感。竊思今天死這個，明天死那個，豈不逐漸輪到吾人身上了。故不得不急於己身先行救度，而對於度人一節，恥力量不及，只好留為將來第二步想也』。

師曰：『如汝所說，求度自己，即為小乘心行。須知佛法以發大慈悲普度眾生為自己，故吾人既要修行，不拘禪淨，均要發慈悲心，本度人為度己之願，始合大乘意義；則與佛感應，更為易易也』。

余曰：『弟子置身軍界，近於殺伐，擇業不慎，殊為抱憾』！

師曰：『不然，韋馱菩薩亦現武將身，居士何所見之不廣乎？且軍營中團體最大，若能以我佛慈悲之宏願，灌輸於各個兵士腦中，使人人有慈悲之觀念。由此推廣，由營而團而旅而師，行見人人均知尊佛，人人均具慈心，度己度人，是一非二，要皆本源於大慈大悲普度眾生之一念而得其效果也。夫慈悲體用甚大，不時出家人當然，即在家人亦莫不然。本此二字，出而待人接物，無論何事，均能做到完全美滿，而得其恰好分際。居士其勉乎哉！茲姑就淺見所及，略與居士陳之，幸垂察焉』。

余聞已，即恭敬合掌致謝，告辭而別。歸後走筆書此，以與世之研究佛學者相切磋焉。

卷298

太虛法師在歐洲

本報——新加坡新國民日報——去年曾刊有佛學專號，這佛學專號，原是佛教哲學家太虛法師在叻時的產物。照此說來，這位佛學家與此報和南洋

的僑胞們，都有很親切的關係。

現在太虛遊歐，先到英、法，刻已來比。本月休戰紀念日晚，記者在比京學院哲學教授齊爾 Gille 先生處得瞻太虛道貌。是晚、因有比京自由大學印度文學教授和法國巴多大學哲學教授在座，故所談者都是東西方的哲理，巍言高論，微意妙旨，難以盡述！最後說及記者所譯自由哲學（齊爾教授著），與太虛所著自由史觀（上海群眾書局出版）遙相呼應，不謀而合。太虛因欲先讀為快，故約定翌日把晤。

翌晨、記者持自由哲學譯稿前往訪太虛，他展讀之下，深表同情。因執筆為齊爾先生作跋，內有『齊爾先生的複雜相對的無限宇宙論，即佛學之一切法因緣生義也；其精神力的理性人生觀，即佛學之直指人心見性成佛也；其自由互助的社會觀，建議人類的尊嚴，亦同余自由史觀的結論』之句。

茲把太虛法師與記者的談話，分誌如下：

一、國際佛學院 太虛對記者說：「他這次來歐，志在籌組國際佛學院，在英時已得佛學雜誌主筆 Christmas Hnmphreys 君贊同，在法國方面則有東方博物院院長 Hock'n 先生等四五人願意合作，現在比國的東方學社曾兩次歡迎，其表示同情可知。德國佛學的研究更盛，將來的結果一定不惡」。說至此，法師出示佛學院組織大綱。學院以闡明佛學，實現世界和平，促進人類文明為宗旨。

二、太虛法師表同情於三民主義 太虛對記者說：「他曾著自由史觀，現在國內的國民黨，預備著民生史觀，這也是一件恰好的事」。在自由史觀內，太虛對於孫中山先生的三民主義，也有極表同情的批評，並以三民主義運勸為近代自由運動之一。

三、社會學家太虛 太虛對記者說：「照他看來，社會生命是由三種要素造成：第一、是經濟，第二、是政治，第三、是教育。社會的生存賴經濟，社會的紀律賴政治，社會的進步賴教育。但是我們所說的經濟是自由史觀的社會經濟，我們所說的政治是自由史觀的國際政治，我們所說的教育是自由史觀的世界教育。要達到這些目的，須要打倒唯神的強權帝國主義，唯我的

自利帝國主義，和唯物的共產帝國主義」。

四、自由哲學家的太虛 太虛說：「芸芸萬有，皆有活動之表現，這個活動就是萬物的自由本性。但自由的本性雖同，自由的程度卻不同。無生物的活動全出被動，自由性當然極低；含生之草木自由性亦不高；惟含有心知的動物，乃有自由的活動力；由動物而至人類，自由性益加增高，但仍未盡除肉體上與環境上——自然環境與社會環境——之桎梏。人類的解放以自覺為起點，由自覺而自動，由自動而自治，由自治而自由。這自由的境地，就是人們由物理的認識，人倫的了解，以達于普遍理性的境地。達到了這個境地的人，就覺得清明在躬，從容中道，無物我，證真如」。

五、自然革命家的太虛 太虛說：「要做自然革命，當從心理的修養入手；心理力發達以後，就能影響到生理，由生理更影響到物質」。

六、關于佛教者 記者問注重改革——根據太虛的自由史觀——是否佛家本來的精神？太虛說：「這是大乘的精神」。記者說：「一般佛徒有『前世作業』之說，這就是承認今世的命定；佛教既承認命定，安得再高談自由」？太虛說：「前世的事能影響今世，是佛家所承認的；但今日之事能影響到明日，也是佛家所承認的。這樣說，人生就有改善的可能，絕對的命定說就打破了」。記者問吃素的根本理由，太虛說：「培養慈悲心」。記者說：「其奈生存競爭何」？太虛說：「現在的殺生是故意的，故意蓄養，故意殺戮，並非生存競爭」。記者問：「佛徒遇到猛獸，不自衛而任憑吞吃之說，確否」？太虛說：「在常人理應自衛，但程度極高的佛徒無我，以宇宙全體為我，不妨以彼吞吃而施感化」。記者問佛家對于兩性問題的態度，太虛說：「佛教中並不絕對禁制婚配，西藏與錫蘭完全是佛教社會，但是人種一樣繼續；不過真正高超的人，是能脫離婚配的。並且照佛學上說：世界能進化到無需兩性的地步，繁殖由于化生，由于精神與物質的集現，又何用兩性為」？記者問佛教和科學的關係，太虛說：「佛教很有科學精神，在佛學中有依法不依人、依義不依語、依精義不依淺義、依智慧不依常識等說。耶教能和科學衝突，佛教反足與科學互相證明，例如科學中的相對無限的宇宙觀，正合佛家思想。所不同的，科學的真理只是部分的，佛教中的真理是要由信行

證到圓滿的」。

結論 太虛法師的——亦即佛陀的——宇宙觀、自由史觀等，都是很深沉、很優美的思想，不違背現代的科學與哲學的精神。他的社會觀——世界教育、國際政治、社會經濟——，尤為現代全人類解放的福音。胸襟的廣大，識見的高超，真不愧為偉大的佛陀學者！但記者對于太虛的學說，終有懷疑處：

第一點，是前世與今世的因果關係。太虛雖說這個關係是相對的，但是他總歸承認有前世，有今世。前世與今世的因果關係，這一層似乎不脫神祕色彩。太虛並且還說：『社會的過去與社會的現在有關係，前世與今世的關係亦猶是』。記者以為這種『喻』的論理，還是從無羈的理性 Raison-Nante 產生的空中樓閣。

第二點、太虛以為將來能產生一個化生的世界，生殖無復需于兩性，這一層似乎還是空想；既是空想，就不當信仰。

第三點、太虛說在佛學中無精神與物質的對待，但是為什麼又承認肉體是人生的桎梏呢?

第四點、太虛似乎還承認佛學是宗教，因為他還著重信仰。既是宗教與信仰，那麼我們對於佛學，就只當服從，不當批評，這層似乎與佛陀的科學精神矛盾!

太虛法師在他的傑作自由史觀內，頗有社會革命的精神，希望太虛將來能反轉來做佛教本身革命的工作，打破佛學的宗教形式，滌除污陷佛學的一切迷信，取消一般寄生而濫竽的佛徒，以佛學作為一種哲學研究！最近、南京政府廢止孔教而保存孔學之舉，記者甚希望同情於三民主義的太虛法師，出來做廢止佛教保存佛學的發起人!

卷299

與羅素先生之談話

民國十七年十月二十四日，太虛大師偕馬古烈博士及予，自巴黎至倫敦。越二日，訪中國駐英公使館陳秩三代辦，當以蔡孑民先生介紹太虛大師與羅素先生之一函，託為轉致。回電約太虛大師至其隱居之山中午餐，謂除星期五（十一月初二）以外，皆可函訂時間前往。但太虛大師以蔬食及須予同往之故，令電復准于星期日午餐前往訪。是晨、天色晴麗，一路之鄉景極佳。既抵「彼特士菲爾德」車站，已派其汽車來接，沿途十餘里，風物幽蒨，心至舒暢！抵門前，由羅素先生迎登高樓之畫室，四望山景蕩漾，遙接滄海，洵哲人修養之地也！太虛大師與之談二小時，由予以法語翻譯，意極愜洽，臨別時分贈相片及其哲學名著。謂今日得與太虛大師相晤談，深致謝蔡先生之介紹。予在英未遑記錄，然因太虛大師與羅素先生所談，關於佛法世法者非細。茲至比京，小有休暇，乃追憶當日之經過，並錄其談話如下：

師曰：吾為研究佛陀所說大小乘法之理論者，然對於華譯之各種科學、哲學書，亦歡喜研究，故於先生之學說，亦頗曾涉覽。關於散見先生所論及之社會學心理學等，既佩卓見，尤喜先生之卓見，迥不猶人，不愧為現代哲學界之泰斗，故今日深幸得與先生一談！

羅曰：吾亦思研究佛學，但恨未能耳。不知吾之哲學，與佛學有相同之點否？

太曰：先生之哲學，頗多與佛學同點。先生「只認有許多散而相關之特體，而不設有一個由此許多特體構成之全體，或包容一切之整個宇宙；又只認有許多真理，而不設立有一條籠罩一切之絕對真理」。此與佛學只說有許多彼此相應生滅相續之法，而不認有由此許多法所構成之「常一我」，或任何之整個全體；而說有一一法之真相，而不別立一法為籠罩一切之真理，以之而破除各家所執之我之法，其同點一。先生雖說「此一人之所見之世界，與別一人所見之世界，其中必無共同之地位，因為地位本只能由在其中或在其旁之事物組合而成」，然許一「不同之世界間，雖有種種之不同，然各個世界則完全恰如其被覺知之樣子而存在，就初令不為人所覺知，亦可恰如現在所見之樣子」。此近於佛學所云：「法界諸法，法住法位，有無覺者，性相常住」，其同點二。先生主張「只由許多之特體，排比成某結集，即成為

能知之心，而屬此結集之諸特體，個個均同時兼為另一結集之一分子，因其為另一結集之一分子，遂又成為心所知之物」，此與佛說若心法若色法等諸法，皆是因緣所生法，其同點三。略言三例，餘可推矣。

羅曰：此所語者，與吾完全同意。

太曰：然尚有須研究者，先生既祇認有「如飛而遊之感覺，與感覺今有」，而又創說有「中立特體」，此之中立特體，其即感覺或感覺今有耶？抑為感覺與感覺今有之下，更根本之另一法耶？若為另一法，則有違「只認有感覺與感覺今有」之主張，若即感覺與感覺今有，則何須更說此中立特體為？

羅曰：此問題，吾尚在思考中，猶難更為決定。

太曰：更有問曰：先生所謂之中立特體，為各各獨立存在之非因緣所生法耶？抑與若心若物等同為因緣所生法耶？

羅曰：此中立特體，是否亦為因緣所生法，乃如旅行到荒漠中，尚未能決定其方向一般。

太曰：若中立特體為各各獨立存在之非因緣所生法，則近於佛學中小乘一切有部之實有法；若亦為因緣所生法，則近於大乘緣生性空之法。此有小乘之阿毘達磨毘婆沙論，及大乘之中觀論等主張其說，似足以供給先生之解決前二問題之參考，先生亦曾一研究之否？

羅曰：吾於佛學書，只看過幾冊英文譯本，所舉二論，恐唯中國文所有，惜不能研究之。吾昔年遊歷中國，知中國為今後世界中極有希望之一國。大師新從中國來，中國之政治情形，可言其大略乎？

太曰：據吾離開中國時所知者以言，則中國已統一於國民黨政府；內部能融合一致而不分裂，則中國從此走上安內抗外之政治軌道。

羅曰：然則國民黨內部，果能不再分裂乎？

太曰：據吾所知，則國民黨領袖蔣介石等，頗能調融黨內各人之意見，努力以求歸一致，故或能組成賢明有力之國民政府，以致中國於治理。然據先生觀察，中國人今日所應作者，究為何事乎？

羅曰：中國民族之文化，其見之於政治上、社會上者，誠有許多特長之處，但今日之中國，猶在帝國主義者日本等侵略壓迫之下，故一方面雖不可忘卻其特長，一方面則當造成抵抗帝國主義者之實力，先使中國能自立於世界各國之平等地位。

太曰：所言良是，中國多數人現亦正努力於此；但除此之外，先生亦有將中國原有之文化，發揚出來，使歐美人士共同了解之需要否？吾此次遊歷，即注意於宣傳中國文化，及為亞南、亞東各民族文化總線索之佛學，且欲聯合各國各派之研究佛學、信行佛法者，發起一世界佛學苑，而使佛法得成為世界之文化。上海之友人程演生等，近籌備一亞細亞大學，擬將亞洲各民族文化，用科學方法，分別研究，以備歐、美學生之前往留學，亦曾邀吾為籌備委員之一。先生對於此種辦法，亦表同意否？

羅曰：大師至歐洲宣傳佛學，極為贊同，並祝世界佛學苑之早日成功！吾此處為一小學校，所收學生，自六歲令學至十八歲。本年嘗為學生極詳細注意以講解佛陀歷史，以免其完全成為基督教化，此亦為吾注重東方文化中佛陀學之一種工作。惜吾所取之材料，皆出於錫蘭小乘派之所說，恐對於佛之歷史，有許多不完備之處耳。

太曰：此學校中，施此種之教育，將來必能造成先生理想中之人才，敬為預祝！並謝先生對於中國文化及佛學之好感！

太虛法師與羅素先生談話既畢，記者乃參問曰：吾輩今至歐留學，以學何種學科為合宜？羅素先生曰：「當多學理科、實科之各科學，如哲學、文學，中國自有其極優長者，似無須學」。

一七、一一、九、陳濟博記於白洛賽爾大學

卷300

與德人談話鱗爪

一、德國駐華公使卜爾熙，昔為駐日大使參贊，曾唔談。在福郎福特大學講演，卜公使來聽講畢，敘舊。數日後，約於中國學院攝影紀念，並以自備汽車，邀遊萊因河諸勝。卜既通華語，車中遂作長談，偶論時事，謂「日本之屢迫中國，等於法之壓迫德。大抵小國一時占優勢，恆惴惴然恐大國之復興，無以自存，遂欲箝制之而使不能再起，但亦徒見心勞日拙而已」。太處曰：「個人與他人，國家與他國，恆存一我不滅亡他、他必滅亡我之念，以之互向拚死中求活。此現代從宇宙觀以至人生觀之大錯誤，而為各階級各民族戰禍之源。循此而不易其道，則世界和平與人類安樂終無望。使占優勢者了知佛法，從萬有以至人群，皆以因緣和合而成，生滅無常，相續不斷，無可強據以為我者，亦無可強割以為非我者，惟利他乃成自他兩利，若害他則必自他兩害，儘堪互助以共存，豈必相斫乃為快！如不明事理，妄逞貪、瞋，人固怨苦，已亦勞困」。卜首肯。

二、柏林遠東協會會長叩爾納貴族耶納倭伊鏗夫人，耆年碩德，頗致概於近代之歐化，以慕中國古文化之熱忱，招待傾談。詢及中國現時變遷之情勢，均謂中國今不可急於模仿歐洲，毀亡中國固有之美德，變成日本一般國家。其言亦可思繹。

三、開在林伯爵，為德國著名之東方學者，承柬邀，訪之於達姍斯達之住宅，暢論佛學，頗有心得。表示當注重個人之精研實證，願與為互相切磋之學友，但不欲與一般人為集會之舉。長身美髯，有超然出群之概。而柏林之維德海伯爵，則致書趨訪，靄然欲為援助世界佛學會之組織，別饒有和愛之意。

四、德外交部東方司密歇爾遜課長，曩者亦嘗於東京大使館相識，尤善華語。由東方司司長脫老乎脫孟；囑招待太虛赴外交部晤談。密課長譯脫司長語云：「前次歐戰，非必不可避免者，而終至不能避免，亦由歐洲各國當局者，於道德之修養猶有欠缺之所致。聞佛法最注重於道德修養，故今極歡迎來傳佛法」。太虛曰：「歐洲以前，本亦有宗教信仰以為道德涵養，但因近代科學知識之進步，歐洲以前所信之神教，在科學理智上已難成立其信仰，故應有從科學理智，而上達於最高最圓滿之佛法，以為現代歐洲之新信仰

，促進於道德之修養。今聞司長所言，既懍前車，尤惕來軫！若及今能建樹此新信仰以養成真道德，則未來之人世和樂，庶其可保」！脫表示極願贊助世界佛學苑之進行。

五、德國之佛學研習者，以泥牙羅滑嘎拉比丘及達而梗博士為先進，二人皆錫蘭巴利文三藏學者，在錫蘭研究修習多年。泥嘗建一佛院於瑞士，達亦建一佛院於柏林，并勤著述翻譯。敏興有一雪洛斯書店，出版多種佛書，皆出其手。然今泥返錫蘭，瑞士佛院已□。達於去年棄世，其佛院現由一學生守持，亦勢將寥落。除此二人外，柏林之斯泰恩凱，為達而梗之友，專習禪定。近與數十同志，組一學社，注重實行，每月出通訊一冊。而研譯中國學，以柏林大學教授勿朗凱，及福朗福特大學教授衛禮賢、萊勃齊大學教授海里士為首，然從中國文研究佛學，則以民族博物館及東方學校萊辛教授為尤善，以昔在中國，曾從梅光羲研佛學也。萊勃齊大學魏勒教授精藏文，并從梵文、華文研大乘佛學。敏興司法廳長葛立姍，及潑勒司老之龍伯博士，亦精巴利文三藏。海台堡大學華來珊教授，應索爾夫博士之呼聲而提倡大乘佛學，日僧友松圓諦佐之。此諸人皆經晤談，或數通函問者。人才濟濟，惜未能聯合一處而互共研究之耳。

六、萊勃齊大學杜里舒教授，及愛吉士教授，皆曾到中國，對於佛法亦有深切之了解。謂在今科學知識發達後之世界，唯佛法可為人類唯一之宗教，其他各教已皆將淘汰。太虛謂唯佛法可為現代科學發達後歐洲人之合理信仰，亦唯現代歐洲最進步之科學，乃能發揮證明佛法為真理。二君極為首肯。

七、德國教育部伯克總長告施德惟博士，約太虛赴部相見。二十二日，遂偕萊辛教授往訪之，暢談一時餘。告以德國可設一佛學院，問及內容之組織當如何？乃口述，由萊辛教授譯為德文付與之。謂當加研究以圖施設！

卷301

——十九年十月在重慶佛學社——

太虛上人願力宏偉，著作等身，錫杖西來，四眾歡忭。余夙依佛陀，信仰最堅，冀乞智光用祛狂悲。乃以簡牘致上人，約期會晤。十月十三日之夕前往訪謁，至佛學社登樓，有斗室二，即上人居也。上人貌豐腴，氣象恬靜，談話殊誠摯。寒暄語畢，余致詞云：「上人此次來川，重蒞渝州，適下走亦客居戎幕，彼此相值，因緣殊勝，故前來晤談，冀獲沾溉」！上人謙遜，笑容可掬，答云：「前在成都晤濮冠雲君，曾言及足下，介紹聚談。今茲得會，實深欣慰」！

余即云：「曩讀大師整理僧伽之論，實契下懷。佛法之壞，恆在內而不在外，沙門不良，終屬大憂。經云：佛在世時，魔欲壞法而不能。魔乃聲言：將入佛門為僧徒以壞佛法，以獅子蟲自喻，佛乃興悲。故可證僧伽對於佛教消長盛衰，關係至切。三寶並稱，寧可忽視！而晚近沙門不良，其內因又坐制度不善，改進之道，舍改設善制，重立新基，殆無二途。甚盼大師計劃早日成功，佛法之幸，眾生之福」！大師云：「整理僧伽之微旨，厥在集中力量，求學弘教。現在交通便利，萬國庭戶，學術進步，日新月異，而團體作用尤為處最近世紀所不可一日或忽者。吾教中人如長此散漫，力量愈減，前途可怖！又佛學淵深，未易驟解，苟不求學，胡以導人？個人認為僧伽制度不及時改善，豈但大法陵夷，吾教將來或有消沉覆亡之憂。所可嘆者，中國人不講群育，由來已久。宗教團體尤為脆弱，空有其名，焉能濟事？加以習慣既久，已成天性，糾而正之，良非易易。人人均求極端自由，不願拘束，故吾說倡導日久，生效卒鮮。然苟能持之以恆，自信終必成功。目前尚在宣傳時代，今後青年僧伽自能漸漸接受，依次實行」。

問云：「側聞成都方面學佛人士喜研究唯識，重慶方面人士喜傾向淨土，究竟何宗較宜初學？入手之初，應以何道為捷徑，不致徘徊歧路，遷延時日，或行曲徑，事倍功半」？答云：「佛教宗派雖多，其歸則一。至於應習何派，完全應以個人性情環境為準。質言之，苟個人治佛法，而對何派發生興趣，感覺需要，即可專治何派，不必拘定一途。亦不能認定何派較優，何派較劣也」。余云：「楞嚴經云：歸元無二路，方便有多門，殆即大師所言之意耶」？

又問云：「常聞日本密宗盛行，甲于它派，近來邦人講東密者亦漸多。大師曾滯日本，所知必較詳晰，望有以告，俾得明瞭扶桑三島佛教之真實傾向」！答云：「此均傳聞之誤。其實日本佛教，惟淨土真宗最盛，信徒如林；其次為禪宗，後乃為密宗。以全國信徒統計，淨土一宗占全數之半。所謂淨土真宗者，其意以彼土所傳乃為真者，故以名之耳。禪宗之入日本，遠在有宋；厥後在朱明之季，王學東渡，亦極流行。對于日本思想界之蛻變，生不少之影響也。吾國人之至東土者，十有八九均學密宗。蓋以淨土禪宗中邦自有，惟密宗早亡，故有取于東鄰。從實際言，中人學東密者最多則信有之，謂日本人信仰密宗者多，則非也」。余云：「時彥言日本精神文明，有取于陽明、舜水諸哲，就師實地攷察，禪宗先入，因知心學在日本早有根基，宜乎王學之易昌明。強國之道，有本有末，豈僅在堅甲利兵哉」！

又問云：「日本除佛教外，尚有何教為其所最信仰」？答曰：「神道教即為日人所最信仰。青鳥、大連各地及日本國內之神社，均其表現也。日本立國史料，有如說部，本多神話。萬世一系之天皇，即為其一般神話之根據。謂其第一天皇，即天所生，誕降扶桑，循是以後，相傳弗替。所謂神道教者，即供奉最初神聖不可思議自天而降之皇帝，乞其默佑嗣裔，永奠社稷。吾國古訓云：天之所興，誰能廢之！日本以神道詔示國人，俾對皇室發生最高信仰，殆即此義耳。然近年以來，因學術進步，信神道教者日少，遂以歸依佛陀者為多」。問曰：「宇宙現象錯綜繁複，故言事理亦有多端。吾人評事論學，至少亦應觀察到異同兩方面、比較研究，乃克[redacted]真。晚近學者大病，在于誤認「附會」為「溝通」，于是有并儒、釋、道三家而統一之者矣。其流弊所及，乃有唐煥章輩之妖言瀰漫各地，幾釀大亂。年來吾邦下等宗教特別昌盛，稽其內容，總不外「混合揉雜」四字。愚意孔丘、釋迦、老聃，其立言垂教，欲治眾生之病，固同一志願。其療病方法，則異其手腕。譬之醫生立方，或主溫，或主熱，或主涼，其欲奏效已疾固無二心，而手腕之用卻各有見地，萬不能混同享用。今乃妄欲冶三者于一鑪，何殊使病人服溫熱涼三劑混合藥液，其不殆也鮮矣！傳曰：天下無道，則言有枝葉。枝葉者，狀其細碎無謂，非根本之論，摭取它人一二言而牽強附會之者也。此風既成，

學術焉得不晦！故講佛學者，宜先去此習，勿割裂內典，勿附會它教，則酵乎醇矣」！答云：「尊論極是！在滬聞之章太炎氏云：孔丘、李聃、釋迦，均非常人。即如孔、李二氏，其教人也誠有一定限度，而其本身學問究竟如何，實為深淵莫測。佛陀包含尤闊，更不待論。吾儕對三氏之批評，只能就其教人方面立論，于其究竟終不易窺，優劣之評所不敢下，異同之說亦正須細心領悟耳。此殆太炎近頃有悟之言歟」！

語及回教，余據天方典禮，與師討究良久。深覺：「其教雖不及佛之深厚，儒之中正，而所以範圍人心集中人力者，亦自有其不朽之精神在。至言武功，尤燦然矣！曩著回教述略，載于蓉報，評之尤詳。在今日而研究宗教，對于比較一項，不可不知；混同固非，比較則是非益明，深淺愈晰，其為益殊偉也」。答云：「回教教理，吾亦嘗加研究。世界各宗教之長處，舉不外智、仁、勇三字。道得其智，儒得其仁，回得其勇，佛則兼三者而有之者也」。

問曰：「印度佛之母國，不卜近狀何似？大師在歐洲諸邦說法，亦曾得逢身毒法侶否」？答曰：「印度佛教衰亡久矣！自阿育王至戒日王而後，漸即頹敗，重以回教武力侵略于外，婆羅門教猖獗于內，雜派并起，四方風雨，于此環境之下，聖蹟且渺不可尋，更何論乎法侶！其後斯密宗之學則盡傳入西藏，本土亦無復存者。在歐土所遇者，僅有錫蘭僧徒，歐人亦多信仰之。外此，則美洲頗有日本僧伽而已」。

問曰：「側聞東僧重說輕行，戒律多弛，傳言誣耶？抑有其事」？答曰：「既為沙門，烏能廢戒？特日本淨土真宗寺院中，本非出家僧徒，類似吾國居士佛團。晝則入寺工作，夜則返家安息，實俗而非僧也。外人乍觀，莫名其妙，遂以為東僧不守戒行，斯乃由于誤認在院居士為僧也。然近來日本各宗寺院僧制皆淨土真宗化，殆已無復出家僧眾也」。

問曰：「佛法甚深微妙，超越時空，然因其能大能小，可寬可狹，故為應付環境保障大法計，亦常在時空之下求一適應良方，冀求有效。例如有宋時代，因爾時儒家多講性理，佛門乃談禪宗以抵之。結果，宋人學術卒被淘

冶，稽其語錄，多本內典，大法獲申，功效較然。宋人雖詈佛，實難掩其依佛之跡也。今者西學東漸，科學昌明，佛門之徒遂倡唯識，分析精細以闢浮詞，流風所被，法雨同沾，乃有酷嗜科學亦來依佛門者，其收效蓋可睹矣。然個人私意，終認佛教、科學實為二物，必欲混同，蒙竊不取。因二者根本精神互有不同，科學扼于時空，變動頗大，後之進步恆超于前。佛法宏闊，不拘時空，弗可思議，豈容妄測！古德先哲言多不朽，後進雖智，不得非古。即以唯識而論，其中所謂聖言量者，即非眾生所能妄議。蓋以吾儕無論如何聰明，如何了解，最後析疑之權，實當依于佛訓。古德先哲教不可違，萬不能如科學家，後人苟有所見，不妨取代前哲也。嘗譬佛法為一張巨額支票，苟得其用，享其益，可以無窮不盡。有如恆河沙數，非是算數所能知之。苟不得其用，未享其益，則直是一張不兌現之紙幣而已。科學則不然，亦似一張支票，然其額雖大終有限度，絕不能比于佛法之深廣。有人如問學佛之益，究有若干，可稱量否？吾必答之曰：否也，不可量。設又問曰：其效何日實現，何時結果？吾又必答曰：不敢知，弗可測。因科學、宗教原自殊科——尤以佛教為顯——，互相為用，尚可收益，混合同化，恐無是處」。師稱是。即云：「佛法大小寬狹無所不宜，見仁見智，是在眾生。其實佛自有獨立偉大之精神在，無論如何解釋，如何附會，舉不足以蔽其真相」。

語至此，已將初更，乃興辭作別，且訂後約。師送出時，加獎飾曰：「足下讀書析理，甚為通達，至佩至佩」！余遜謝而退。越六日，追憶而詳記之。惟師作浙語，恐有誤聽。又以東下倉卒，未及面訂，不無遺憾耳。竊願世人之沉溺物慾，懷疑佛法者，讀吾文後，當知人世無常，生命如漚，風燭不停，水泡易滅，百年一瞬，宜早為計！衣冠游戲，生死事大，只此一途，別無二門，奈之何弗思！如之何弗信！

庚午冬首舒君實作于江州。

卷302

太虛大師之一席談

——二十四年四月在上海——

南京中國佛學會會長太虛大師，日前（四月二十日）自奉化雪竇山抵滬，駐錫東有恆路雪竇分院。本報記者聞訊，即往拜謁，當蒙接見，歷談二小時餘，始興辭而出。茲將談話經過，補誌於後：

問：大師此次來滬以何因緣？

答：余此次來滬，有兩種主要因緣：一、有一德籍夫婦者，學佛有年，彼倆留學緬甸已有半年，學習原始佛教，彼等久擬來華訪余，蓋彼等頗欲在我國剃髮為僧，學修大乘佛教。旬日前，接到彼等來函，云將於最近期間來滬，故我此次來滬，乃為招待彼等。二、錫蘭僧納囉達大師來滬後，即託佛教淨業社轉函雪竇，要我約一會晤地點。因彼過二三星期後即須離滬，余以其甬、滬往返，殊多不便，且山上氣候寒冷，尤不適彼熱帶人之生活，故余決心來滬一晤。

問：大師與納囉達大師會晤，其談話之內容，可得聞乎？

答：余既於昨日來滬，事先即通知淨業社鄭銘榕居士，約於今早八時會晤。屆時納囉達大師偕鄭銘榕居士果來雪竇訪余，接見後，由鄭居士翻譯，聚談頗歡。前年留學錫蘭已故之黃茂林君，即從大師在錫蘭學巴利文佛教。爾時、黃君即與其師談起我，并墾其師來華創辦巴利文學院，今不幸黃君已歸道山，悵悼殊深！然大師此次來華，仍抱有來華創辦巴利文學院之偉大希望，余甚感激，并欽佩其嘉惠吾華佛教之忱。因謂之曰：余在南京，組織一世界佛學苑，苑中即有一錫緬之巴利文系，今擬於總苑中，先設立一部份，俾資倡導。然佛法不僅注意其學理之研究，一方面尤須著重在依止大師而建立一出家僧眾對於律儀生活的僧團，以為吾國住持僧寶倡。大師極以余言為然，故余即擬於南京籌備建築一部份房屋，請大師住持，并請其再聘一位錫蘭助手，招集十餘人為一僧團，一方研究教理，一方修學律儀。彼既有此本願，余亦有此請求，五六月後，此律儀生活之僧團，當可實現於南京也。惟余對於納囉達大師住華事先所應顧慮者，即氣候能否生活之問題是也。蓋彼生於氣候酷熱之錫蘭，終年僅袈裟一襲已足，而在吾國過冬，最少亦須加著

棉袍，故彼已有函致其師，討論可否因地制宜。彼一月後即擬赴日本游歷，在我籌建房屋之五六月期間，當可得到相當辦法也。又謂彼方最重戒律，終日必著袈裟，如沙彌十戒中之手不觸金錢等戒，奉行惟謹，在吾國固多大乘根性，其慈悲般若方便，亦殊值彼邦人士探討研究；然一考究比丘律儀之行持，則視彼邦遜色多矣。佛制比丘戒，須五人和合方得行儀圓滿，今吾國比丘，個人精嚴戒律的，尚不乏其人，而能集團行持比丘戒之生活者，實屬罕覯。故余於此舉，在為中國僧眾謀設律儀之基礎，即吾曩者所揭櫫之『律儀院』之本意也。納囉達大師對余主張，甚表同情，彼以為僧眾之所以受人禮拜恭敬供養者，因僧眾能如法持戒故。

問：大師對於中國佛教會修正章程草案，有何意見?

答：聞中國佛教會此次修正章程之前，曾接到南京中央黨部民眾運動指導委員會數次之訓令，指示應行修改之點，以此中佛會乃召集執監理事會議討論商榷。大概其修改之點，即根據中央民運指導委員會所訓示應行修改之點而修改之也。今中佛會已將改正之章案寄來雪竇，徵求意見，余以此次中佛會修正章程草案，覺較前大有進步，殊堪嘉佩！然吾人弘法護教，倘能躬行實踐，即章程形式欠缺一點，亦無甚關係。今後所最重要者，尤在以真誠純善的力量，依照修正章程，按步就班，切實履行，庶幾佛教前途，日臻光明！統觀今日中國之佛教徒，約可分為兩大類，其一為有實力者，其一為有學力者。前一又可分為二類：一為諸山長老，一為護法居士，此二類較為有實力者。所謂實力者，大部指經濟實力而言。後一亦約分二類：一為最近十餘年來曾受有相當之僧教育者，一為對於佛教義素有研究者。而此兩大類佛教徒，因各各趣點不同，遂不免有畛域之分。余希望今後之佛教會，應先謀兩者之合作，互相諒解，互相聯絡，以符於僧是和合眾之至意。至於有實力之諸山長老、護法居士，固應盡量容納後者之意見而加以採擇，使其學有所用，材有所需，而後者尤宜降伏其心，歛抑其氣，切忌貢高我慢，目空一切。今日中國之佛教，百廢待舉，非群策群力，和衷共濟，不足以挽頹波而救危亡，此余區區貢獻於佛界同仁之一點意見。

問：大師何時離滬，蒞京講經之期約在何時?

答：余擬在滬作一星期之勾留，如德人能於最近期內來此便好，否則余即遄返奉化，京中講經之約，當在一月後。

卷303

竹陰閒話

竹陰閒坐，客以「佛學半月刊答太虛法師閱儒佛會勘隨筆」指示，略閱一過，不禁哈哈曰：將謂如空合空，原來無事生事！

客曰：答文一、七兩條，不出隨筆「諸自封於孔、於老、於耶等者，將謂未悟禪宗，亦得有是自在」的反面語意，不能一笑相喻，未免畫蛇添足？

曰：雖然猶未也。

客曰：於孔子「耳順」、「從心所欲不逾矩」二語，未能起孔子面詢其義，原難強解。答文四雖廣引經文，仍不如隨筆貼切。又察隨筆不過以會勘有「登圓教七信位時也」、「登圓教初住以上矣」等語，是用天台圓教位來判，故亦用天台圓教位為格量之曰：「用天台圓教位說，圓通意生初住應得，豈待後位？初住亦已成佛，故初住以上已無可示」。答文四、五忽引華嚴圓融行布為解，此類老官司，且讓天台、華嚴去打；然圓融行布，亦寧出隨筆「性源不二，心契或殊，等覺妙覺，亦不無淺深之異」語意。

曰：有是哉！客之善為推解也。

客曰：隨筆辨性戒遮戒，祇辨所用對舉之名，使不相混耳。答文三謂「改稱理戒事戒，未嘗不可」，直下承當，猶較些子。張羅了許多佛經祖語，亦祇有自性戒或本性戒與制戒的對舉。又性戒事戒的對舉，可供改稱，如不改稱，仍無救於強用性戒遮戒之名義混淆。

曰：雖然，其用心之勤亦可嘉也！

客曰：答文六引許多古語，要想逃出隨筆「猶謂不用意識恰是被意識用」的難關，教眼覷來，都是未知八識中之「意識」名義分齊，故古今人不少作這般言語。

曰：彼為要合宗門意，自說其宗門的意識耳。

客曰：答文中舉法眼問永明潛等公案，於意云何？

曰：餿飯陳羹，賣弄幹嗎？三十年前老僧也樂搬演來。

客曰：隨筆推老佛、回佛、蟲佛等為問，不過用他的拳撞他的口而已，答文中二執為名相，別提本分；且答文一、八中亦屢提本分，又如何？

曰：老僧祇是老僧，從來無本不本，無分不分；然留這「本分」名相，讓兒孫輩提提亦得。

客曰：隨筆稱會勘應機妙品，奈世上各各只要洽鄙意，儘多帽不合頭何？

曰：逆風把柁勞餘子，順水推舟樂老僧。

客曰：不能如空合空，卻要無事生事，是否嗔、慢、癡、見心在中作怪？

曰：如人飲水，冷暖自知。

客曰：人握隋珠，家藏趙璧，各非其非，各是其是，還能辨得是非端的否？

曰：莫把是非來辨我，浮生穿鑿不相干。

客曰：世人好用筆舌來爭佛法，究竟得明佛法否？

曰：休休休！歇歇歇！烏龜休想爬上壁！又曰：啼到血流無用處，不如緘口過殘春。

客曰：遇著個不唧嘍漢，向你強聒不已、舞文不休時如何？

曰：待他舌敝唇焦墨枯筆禿後，且教他吃茶養息去！

客曰：哈哈！吃茶養息去！

卷304

為中佛會事答記者問

——二十四年七月在嘉興——

太虛大師，此次在嘉興講經三日，經過各情迭誌本報。昨圓滿日，乞授三皈者三十七人，適合三十七道品之數。記者聞大師將行，乃特走訪，詢其是否將出席此次中國佛教會代表大會開會，及創設中國佛教會之緣起。

問：大師創設中國佛教會之因緣，可得聞乎？

答：民三袁政府解散八指頭陀等所刱辦之中華佛教總會，久無全國之佛教團體。民十四，吾在北平發起中國佛教聯合會，設籌備處，通告籌設各省佛教聯合會；雖有江浙及兩湖等佛教聯合會之組設，然亦未成全國團體。民十七，吾講學南京毗盧寺，議設中國佛教會，蔡孑民先生等勸先成佛學會，乃改成中國佛學會籌備處；而所籌備者，實為中國佛教會。次年、乃與江浙佛教聯合會等成立中國佛教會。回想十六七年，乃并佛教會之名稱，亦不能提出，其創成之艱苦可知也！

問：民十八開第一屆各省佛教代表會議，成立中國佛教會以來，今已至第七屆全國佛教徒代表大會，大師有何感想？

答：此七年來蓋不少死生離合漲落之感。初成立時，監委諦閑法師等、常委寂山和尚、可成和尚等，皆已先後順世無常，願開會前皆起立默念摩訶般若波羅密十聲，以祝先死者咸早獲超生，而生存者皆繼續精進！又民十八九，頗多為護教救僧熱心參加者，若印光法師、德寬和尚、持松法師、台源和尚、謝鑄陳居士、黃懺華居士等，而比年不復聞問，會益狹隘；更願開會前起立默念本師釋迦牟尼佛十聲，同申懺悔，祝現前不現前離合合離者，如法清淨和合！復次、民十七八、印光法師等，亦提製整理僧伽方案，對於整僧制、興僧學等思潮高漲，頗有生氣。而頃歲以護持僧產，漸趨安定，除稍辦慈善點綴公益外，關於改良僧寺、復興佛教之熱誠，低落已至於零，尤願開會前起立默念當來下生彌勒尊佛十聲，以祝今後之進步！

問：大師對於今後之中國佛教會，有何期望？

答：今得中央指導修正之會章，於各省縣之組織益收統一。然佛教會之經費，既以僧寺為負擔為主，且經管者亦為各僧寺之事，則自應以僧眾為組成要素。各級佛教會，當儘量選登僧中有財力或有才智者，辦理一切教務；居士歸就扶助之位。緇白皆大公無我，以復興佛教為前提，勿存私心而分派系，乃可望得成健全進益。否則、冠履顛倒，賢愚相扼，終唯墮落而已！此應登用僧才者一。又、近年各處以私人之力，教育年輕僧眾，雖不無成效，而未有通盤計劃，升級程序，則教學兩方俱感艱苦。且內充佛教僧團之德能，外應國家社會之需要，提高僧格，住持佛教，尤宜多辦僧眾補習學校，此應廣興僧學者二。清代廢出家考試，濫廁僧尼者眾，而寺庵之興廢亦漫無規度。今應一力整肅僧眾，如限制剃度、受戒及應赴經懺，充當職事住持等，漸漸淘汰低能份子，使不為僧累；一方停止另建新寺庵，儘量將舊有者修復，成辦社會之公益，此皆可歸納於僧寺制度之整頓者三。欲就原有之寺僧，整理成適合弘揚佛法利濟國民所需要之寺僧，當先從調查登記各縣之寺庵產業，僧尼之種類數量為入手。彙集各省各縣之登記，進而為各縣各省乃至全國精密之總計，而後乃可憑依以為改進之所基。否則、種種設計，皆同空中樓閣，而無從建立，此關於整理僧制振興佛教之著手方便者四。行此四事，會章乃不成具文，庶中央所期望佛教徒之自力改善而輔益國民者，不落於空也！

大師語至此，記者方欲再有請問，適謁見者紛至，遂告辭而出。

（見佛教日報二四，七，一八。）

卷305

中國是否有僧伽問題之辯論

時間：二十四年十月十九日

地點：北四川路克倫比家

人物：太虛大師與納囉達比丘

翻譯：趙樸初、徐和卿君

虛 錫蘭比丘皆分衛乞食，吾早已知之矣，但不知今之錫蘭比丘係個別散居的，抑多人共住於一處。

納 錫蘭比丘亦集居、亦散居，集居有五六人為一僧團者，有二十四五人為一僧團者，但頂多至五十人；散居皆於樹下獨修。

虛 如何依律誦戒?

納 師問：梵文之「布沙他」，在巴利文稱「烏巴薩陀」，即集居誦戒的意思。

虛 最多幾人，最少幾人能誦戒?

納 至少三人亦可舉行僧伽布沙他。

虛 此則與中國向來所傳者略異：中國五人為僧伽，故至少四人以上乃云僧伽，三人不能誦戒，誦戒懺罪至少要五人。而在錫蘭對於僧眾之犯戒，應如何處置，於誦戒時當眾宣布其罪而懺悔之耶?

納 不當眾宣布，僅由犯者細言，告犯者某甲曰：「我們已久許汝懺悔矣」。懺已共處，戒仍清淨。

虛 中國所傳似與所言稍異，犯重戒者必當眾二十人舉行懺悔，輕亦須向四人舉行懺摩。

納 甚好！錫蘭僧眾對犯四重戒者，亦二十人，如不淨行是；輕如犯觸女人，先由犯者細言告人，而後七日不共住。

虛 今日錫蘭如遇此等事件，是否全依律治之?

納 是。

虛 以上所言，足知中國原有僧律之成立；時至今日，遵行律之僧伽較少耳。然說「中國無僧伽」，將中國僧伽全體否認，殊非合理，吾今與法師討論之重心點，即在此。中國今日無依律儀之僧團，誦戒、發露、懺悔，如師所言之「烏巴薩陀」而已，但吾們傳受戒律之歷史，極光榮且豐富。自曹魏嘉平年，已有曇摩迦羅——法時阿羅漢來洛陽舉行開壇傳戒，此為吾國正式

受戒之始，乃信而可考者也。為中國比丘尼受戒，且專派人到印度迎二十位比丘尼來中國傳戒；在途中死了幾位。今各律寺傳戒之儀式，仍有極隆重者，猶見昔日之系統傳承未紊，此其一。中國今日個人持清淨比丘戒者，如過午不食等，仍大有人在，不過服裝與錫蘭不同耳，此其二。故吾極盼勿僅以中國無僧團行其「烏巴薩陀」，而遂謂中國無僧伽，中國無比丘。若以此語——無僧——施之於今日之日本，則頗恰當，因日本之僧侶鮮受比丘戒且多娶妻故耳。余昔年曾著「整理僧伽制度論」，即有重興中國僧伽律制之計劃，今欲派人求學錫蘭，蓋為參考補充而已。先實習錫蘭僧眾之生活，試驗有何種困難，而後實地重新振興固有之僧律。

納 （似表詫異）曇摩迦羅來中國傳戒之事，係在何時？

虛 在中國曹魏嘉平年間，當西曆二四九年，距今蓋已有一六八六年矣。又日本今尚存一律寺——東大寺，其先亦由中國唐時楊州鑑真和尚傳去者。根據上說，在中國已受比丘戒者，在錫蘭應即允許參加比丘集團！

納 （似有難色）。中國受戒如何儀式。

虛 依完備律儀手續行之。

納 此完備律儀之來源何自？

虛 自法時尊者始，傳而受，受而傳，相續不斷，且有相傳之系統。唐時、律宗分三大派：即相部律，南山律，東塔律是也，中國今日所傳者為南山律。此其大概，師如感到興趣，異日將以考證確切之專文相遺。

納 個人如何受戒？明白個人受戒之情形，可推測大眾受戒之一般。

虛 得戒和尚一，羯摩、教授各一，尊證七，引禮師十。總之、蓋依祖師歷來相傳之受戒儀軌行之耳。

納 是否年滿二十受戒？

虛 受戒時得戒和尚問：汝年滿二十否？蓋嚴格之律寺行之；而方便例外者亦有之。

納 如師言真正之僧伽，僅能在中國古代有之，今日仍有缺。吾所言真正之僧伽，授戒師二十人須全清淨者。錫蘭今日之僧伽，已非往日之僧伽系統，其故即由往日之僧伽腐敗，故捨其舊而另從其相近之緬甸去接承，而後錫蘭始得今日之清淨僧伽；否則如師言，大可不必去緬甸另學矣。蓋錫蘭往日之僧伽，雖有系統，而以其混沌腐敗，故有志之士，全盤捨卻而重建築。竊以為貴國與吾錫蘭往日僧伽之情形相同，情形既同，故亦亟盼取同樣之方針振興之耳。吾此次東遊，繞道緬甸，見該國之僧伽，轉不如錫蘭，心竊疑之，豈青出於藍乎？抑錫蘭之師——指緬甸——本不足為師乎？

虛 印度之律亦分數派，乃程度上參差，非性質上之有異。佛滅百年後之比丘，亦遠遜佛在世時之比丘，故不可過於苛求。雖然，吾人派僧赴錫，亦與師言昔日錫蘭學緬甸之情形相髣佛，蓋亦志在整理中國之僧制耳。

納 比丘有多種：師比丘，我亦比丘。使雖有明確傳承之系統，但因直接從其受戒之僧不淨，則此前雖有淨僧，即作為已過去而不存在論。

虛 因吾國有僧伽而後可言整理，否則，直云向錫蘭接續過來，另外重行建立中國之僧伽矣。吾所言欲師知吾國非無比丘僧伽，乃至現在仍有也。

納 師意甚好！能知中國僧伽之現狀混雜，仍謀復興振作之道！

談至此，照空和尚領其僧民徒眾來。聞二師辯論，對虛師之「中國有僧伽」論，頗表同情。此則豈由曾受戒於中國之寶華山，及其徒眾曾受戒於棲霞山之故歟？

虛 印度史上整理僧律之事，亦有數次，故就中國僧亦自可整理。

納 個人以為有差別，如蘇州靈巖山僧，雖較中國他處僧嚴淨，但不能以之參加錫蘭僧伽之律儀。

虛 但在印度往日，亦有諸部派之別。傳來中國者亦有多派，中國持律僧不能參加錫蘭持律僧，亦僅如此部僧不能與彼部僧同住耳。

（慧松記）（見佛教日報二五，三，一八，九。）

卷306

答廣州某報記者問

——二十四年十二月十五日在廣州六榕寺——

問：法師對中國佛教進程之觀感如何？

答：中國現在的佛教，在從清季衰落後的復興起來過程中；但同中國的政治與社會一般，尚無確定之軌道。

問：世界各國佛教近勢如何？

答：印度雖為佛教之發源地，但七八百年來久無佛教。而中國、高麗、日本為一系；西藏、蒙古為一系；錫蘭、緬甸、暹羅又為一系，此三系近來都有流行歐、美各國趨勢。

問：佛教哲學，與現代科學之關係如何？

答：佛教之萬有緣生如幻而無實體之哲理，得現今最進步之科學為證明者極多。故佛學亦可謂科學的宗教。拙著「佛學的將來」，曾有論及。

問：法師行程若何？

答：朋天赴韶關參加華南寺開戒，應虛老之邀，向受戒弟子。說法；逗留一二日即回。十九日應中大哲學系之請，演講「佛教與中國文化」；晚應佛學會邀在民教館講「唯識三十論」；及在明德社、學海書院各學術團體演講。留廣州約半月，始行返奉化。

（見佛教日報二四，一二，二九。）

卷307

關于彌勒道場之談話

閱佛學半月刊第一二六期之評彌勒道場之概要一書，舉以詢太虛大師，大師閱竟，肅然曰：昔年常惺法師序余彌勒上生經講要，曾有以雪竇為彌勒名山之議。不料為邪愚影戡，前月由上海德風法會，以所謂「彌勒道場之概

要」及偽造之「彌勒度世經」寄呈，嘗復函勸即銷毀，改取佛說彌勒上下生經等為弘揚，而未暇為文辨之。茲悉並未銷毀，且流布滋廣，得幻修君斥之誠當也！

智因進而問曰：幻修君評此書為「彌勒教」或「龍華教」之宣傳品，固是與否？曰：據余所知，外道龍華教奉觀音而不知彌勒，妄用龍華之名，初不解龍華之義，流行福建、台灣最盛；湖北等處名大乘門，其經典則五部六冊，乃明季時羅某之所纂。蓮池大師在雲棲法彙曾闢其妄，頃德風法會之所為，則似純出近時乩壇之影戲，與「龍華教」無何淵源者也。

問曰：幻修君所評用典之錯誤如何？

答曰：所言甚當，然恐其錯誤尚不止於是，惜燬其書，不獲重詳耳。然若論報土化土，則內院亦當屬化土為是，即彌陀淨土之能攝凡小，其勝用亦存於化土。

問曰：其評殊勝之虛張又如何？

答曰：此評當以破外邪而障內正為主，乃語涉彌陀淨土與彌勒淨土之較量，且多落提倡彌陀淨土而排斥彌勒淨土之套談，殊非所宜，除五、六、八、十一之出臆談者應駁外，其他可細閱余之上生經講要，則知各有殊勝，別攝機宜，未應強為揚抑，反障釋尊勸生兜率攝所宜機之方便，此誠古今於佛無量善巧法門中執一非餘者所皆應警覺者歟！十、亦為不合事理之無稽傳說。

問曰：所評法會記名荒謬，一、四甚是；二、則彼欲影戲利用，此實未被利用，三、亦如倡言彌陀顯密圓通無所不在，未足厚非，師意如何？

答曰：如是如是。

卷308

歐僧謁太虛大師談話

——二十四年十二月在汕頭佛教會——

歐洲拉特維亞國僧人法師帝釋鳴與其徒慶喜，信仰大乘法，茹素奉佛，於去年十一月三十日由暹邏來汕，駐錫於汕頭佛教居士林。時值太虛法師蒞汕演講，遂於本月廿五晚往佛教會參謁，並面請開示。蒙太虛老法師接見，由記者譯述作如下談話：

首由帝釋鳴法師陳述來意：「前在歐洲，聞悉大法師駕臨法國巴黎，余師徒二人素仰法師碩望，決意前往瞻仰；惟當予等到巴黎時；法師已經轉往德國柏林；當即轉往柏林，豈料抵柏林時，法師又已離柏林前往英、美。自思今生無緣，數數相左，未能瞻仰法師豐采，心中不無惆悵，而仰慕之殷，亦因是而愈切！至去年，由暹抵汕，聞悉法師住錫廣州，宏揚佛法，本欲買舟前往，奈因人地生疏，無人介紹，誠恐到廣州時，法師或又他往，豈特徒勞往返，且因經濟問題無由解決，是以未能如願。後聞得法師不日來汕，心中不勝欣喜之至。今專誠奉謁，希不吝珠玉指示一切，以啟蒙昧，則荷感莫名矣」！

太虛法師問：「貴師徒二人，不辭跋涉遠邦，來到中國，其目的是為遊歷而來，抑或來中國學習中國語言，及研究中國大乘經典」？

帝釋鳴答：「予師徒二人此次來中國，意欲學習中國語言及中國文字，以資研究一切大乘經典，預備將來返歐洲時，宣傳大乘佛法，俾歐洲人士得明大乘佛法之微妙。且予在四十二年前。曾經初次到中國，覺得當時大乘佛法異常倡盛，到處寺廟叢林，佛塔林立。繼往蒙古、西藏參觀，在該處剃度出家，禪心持戒，茹素奉佛，及研究一切經典，但仍不滿所欲，屢欲再求深詣，苦乏機緣」。

太虛法師說：「予意貴師徒二人，最好覓一相當地方，可分工合作。老法師已經出家多年，當然經歷甚富，且修持有素，可照原來功夫勇猛精進的做去。至於貴徒正在年壯力強，且智慧過人，能通數國方言，將來前程未可限量！倘在中國居住二年後通曉中國語言文字，則可研究中國所有一切大乘經典，或將中國所有大乘經典，繙譯為英、德、法文，或將來往德國建設佛學會，傳揚佛法，俾佛法能普遍歐洲及全世界，則功德無量，實有厚望焉」

！

帝釋鳴答：「承老法師指示，實深銘感，抑亦正合予願」！

太虛法師說：「貴師徒曾到過印度、錫蘭、新加坡、緬甸等處否」？

帝釋鳴答：「誠然！余等曾經到過。但覺得彼邦人士，均信仰小乘法門，予等以信仰大乘法，故每每為彼邦人士所歧視，有若寇讎；故我等雖曾到彼邦，非特無好印象，且感覺異常困難」。

太虛法師說：「我等信仰佛法，應當破除一切我執我見，故我意再好不要分別大乘小乘，因大乘小乘同是佛說的法，故我等祇切實研究佛說的法，不應斤斤計較是大乘抑或小乘，以致互相岐視，而存我執我見，致乖我佛法要旨」。

帝釋鳴答：「誠然，大法師不惜大慈大悲心，予等不勝欣喜」！

太虛法師說：「數年前有歐洲僧人某在中國皈依，後有其他教徒請其說法，彼則每每論其他各教的缺點。及後返歐洲時，各國政府均不准其入境。是故我等須要看察情形，根據各國風土人情為依歸，因其他各教有許多與佛法相同，應隨時用大乘佛法融會而感化之。因各國情形不同，各有各的信仰，若祇說其缺點，非獨無以感化，且易生反感，是故我希望貴師徒二人分工合作，在中國居住一二年，候學習中國語言文字，或可將中國之大乘經典，翻譯成英、德、法文字，將來在德國建設佛教會。因現時德國人民，已感覺其他各教各有各的缺乏，未能圓滿，且對於現在科學的進步，有所抵觸，並悉唯佛法堪稱淵博微妙圓滿。是故佛法，現時在德國大有長足進展之勢。且德國係在歐洲之中心點，倘在德國建設佛教會，則將來由德國宣傳，而普遍英、德、法及其他各國，方能得到真正世界和平，是余願望！至於能否實現，則不敢斷言」。

帝釋鳴答：「大法師本大慈大悲之心，用大無畏之精神，相信當然能成功，余等定當遵照大法師指示，勇猛做去，俾佛光得以普照全球，以副大法師之期望」。

太虛法師說：「余經已派出學生數名前往西藏學習藏文，又派出學生數名前往錫蘭學習巴利文，俟將來各學生學成歸國，將中國大乘經典，譯成各處文字，以期統一佛法經典，庶不各執我見，佛法方能興盛」。

帝釋鳴答：「大法師眼光遠大，無怪全世界人士欽仰，將來佛光能普照全球，實賴大法師大無畏之精神有以成之」。

太虛法師說：「余定於明日趁招商局輪船海元號返申，未悉貴師徒何時動身」？

帝釋鳴答：「余師徒二人候大法師起程後，亦欲於本月二十三日搭輪赴申一行，因余等未有預備，故未能隨老法師同行」。

太虛法師說：「貴師徒二人赴申，最好有熟識之人領導，較為妥善便利」。

帝釋鳴答：「誠然，茲有丁忠臣善士允與我等同往」。

太虛法師說：「如此甚好！倘有機緣在上海再可相見。余到申大約逗留十日八日，然後前往寧波」。

帝釋鳴說：「大法師連日甚忙，且把晤已久，誠有擾大法師精神，抱歉殊甚！再圖後會，祝大法師一路平安」！

卷309

訪虛大師詢華僧抗日事

——二十五年在杭州——

日本中外日報等各報，紛載抗日的中國僧云：『向來對於抗日行為恐怖激烈的上海市，成為佛化運動的上海市佛學會頗表敬意的吾人，頃因太虛氏發布露骨的抗日宣言，不得不掉筆致其一言。此種情報之可畏，誠使吾國佛徒為之驚異。然此不能說單是驚異，同時不能不肅然地為自己省察的材料而加以充分的研究。總之、太虛氏等此種行動，在佛教徒是不用說斷不容許的。鄰國的手段情勢，無論如何的不合理，假若僧徒們為急先鋒灌注民眾排日的

激情，這樣的態度是斷斷不可的。不用說此種行為從日本佛教徒的立場，敢不敢提出強調是個疑問，然而事理總是如此的。不獨限於佛教徒，苟國際的宗教徒當外交紛亂時，不能不保持其最冷靜的頭腦，如一誤而將事端漸漸激成尖銳化，出於鼓動行為，其行為的自體，不能不說是極非宗教徒的行為。太虛氏之出斯舉，日本佛教徒中的我們，假若亦出於同樣的態度，將來是很可怕吧！萬一有那樣的事，除非陷各國佛徒相倚的佛教於崩潰而已！如此、則佛教在地上存在的價值，是顯明地被否定了！我們祈求太虛氏等反省，并促進一般佛徒的自戒』。記者因詢大師究竟是什麼一回事。大師熙怡微笑曰：日本佛徒以佛教的立場發為此文，并努力於日本佛徒之反省自戒，這是可感的。但所謂露骨的抗日宣言，余固莫名其何指！又聞日華佛學刊上，又有墨禪等為接近日本佛教之說者，而南京支佛院等，則更有詆余為親日者，其均出妄想揣測，或有妄人假名為之搆煽歟！未有太虛親筆文件，希國內外有識者一笑置之。

卷310

關於佛教會之談話

記者聞太虛大師將返雪竇山，因走訪於滬寓，詢以對佛教會之經過。據大師曰：余於佛教會事，不預聞數年矣。前因中訓練部組織指導處張處長，持所訂中國佛教會章程草案，訪余京寓，囑宣布於海潮音月刊，喚起全國佛徒之研究討論，並徵求余之意見。感其對於佛教之熱誠，遂發表一商榷文。嗣又因被力邀參加八月二十三日在南京毗盧寺理監聯會，乃出席與議。至開會以來之情形，已迭見各報所載矣。

記者又詢此後之態度，據大師曰：如悉照理監會議決案施行，十月十五日在南京開全國代表大會，則余亦負有一部分之責任，當然出席參加；設因少數人任意推翻議決案，中央黨政主管機關之出席指導監督者，亦不加追究，則於議決案既無效力，余亦藉此可卸除責任，無復參加會議之必要矣。

記者謂：然則引起出席各理監之質問，及各省縣佛教會之反對，或中央黨政主管機關之不許可又如何？則曰：此當由任意推翻議決案者負責任，非余之所能知也；余但知余個人之樂得逍遙事外而已。

又談：頃審閱中國佛教會第七屆第四次理監事聯席會議錄，與本人有關，不符事實者二點，聲明如下：

一、「由本會彙送民訓部參考」，非彙總提送代表大會討論之。

二、二十六日審查會，曾當場聲明無暇時可以書面陳述，並會函述除全部異議二件外，其餘補充修改二十三件，送民訓部酌予採納。他若遺錄議決第八屆代會大會代表，由民訓部圈定，及開會地點定於南京毗盧寺；又誤錄內政部代表陳念中為陳憲中，均合糾正云云。

（見廿五、九、廿一日佛教日報）

卷311

向重慶記者談話

日本近年對中國之大蹂躪，全出不明人我性空，自他體同，善惡業報，因果緣生之癡迷，及掠奪不已之貪，黷武不止之瞋，凌厲驕傲之慢等根本煩惱。我中國佛徒必須運大慈悲，以般若光照破其妄執邪見，以方便力降伏兇暴魔焰，速令日本少數侵略派的瘋狂病銷滅，拯救日本多數無辜人民，及中華國土人民早獲安全，世界人類克保和平。于曉暮二時，人人作此迴向祈禱為要！又川省今為國內安全地帶，尤應上下同心協力，加倍努力於文化及生產之建設，以充實國防之資源力量，以求中國民族最後勝利。

（見海刊十八卷九期）

（附註）本文自「太虛大師赴渝講學」中錄出。

卷312

太虛大師為我國佛教界的巨星，他在佛學上深邃的造詣，早已馳名於世界。數年前，大師游歐，歐洲各國的哲學家，都欣仰他對佛學上的卓識，尤其是比國大學的齊爾教授，對大師的自由史觀與其自由哲學有互相的發明，甚為崇敬。日昨李協和先生宴大師於黔明古寺，被邀作陪，得識於寺寢。寒喧之餘，略談到一些哲學問題。因詢立在佛學的觀點，對總理的唯生哲學有何意見，彼此亦略談及。惟來賓太多，未暇長談，茲將談話錄後：

問：世界哲學系統，雖然非常複雜，歐洲、中國、印度為世界思想的三大巨流，三巨流的本質雖異，但未嘗沒有相通之點；唯生哲學和佛學，究竟有無相通之處？

師：唯生哲學固與現代科學的結論相契合，實則仍不失為中國的固有思想。佛學來自印度，但到中國後已與中國的文化融合，故中國佛學視為中國文化之一亦無不可。唯生哲學與中國佛學既為中國文化，當然有其相通之點，如中國的華嚴宗、神宗各宗派，頗與唯生佛學相近。

問：佛經常常用「眾生」的名詞，所謂「眾生」是否指宇宙間的一切存在，和總理所說的「生是宇宙的中心」那個生字，是否相同？

師：佛經上所說的生字，有廣義狹義之別。眾生、是狹義之稱謂，大半指動物及人類而言，有時也指有機物體的生物；廣義方面的生，是因緣所生的生，這生字便包括無機物在內。大約眾生一辭，較廣於總理的「民生」；因緣生的生，或許是總理作宇宙中心的生。但佛學上的生，是無我相的，不執著的，一切眾生都是由因緣而成，具有空性，他們祇是一種綜合的關係。

問：近數年來，唯物辯證法的思潮，流行於青年思想界，唯物辯證法在佛學上也有相當之處否？

師：唯物辯證法近於佛學的小乘。小乘的觀點，也認宇宙是流動變遷的，就是所謂無常。因萬物既是因緣，當然是色是空，旋生旋滅，宇宙之所以生滅，由於矛盾與鬥爭，但這不過佛學的小乘。

問：宇宙的動觀，當然不是唯辯物證法所創始、所獨有的，中西的聖賢先哲都是這樣的來看宇宙，孔子的「逝者如斯夫，不舍晝夜」；赫那克理他

斯的「一足不能兩次涉同一之水」。問題是宇宙的無常之中是否也還有常在；唯生哲學的基點，是動靜的統一，動變之中是否也還有不動不變與動變同時存在?

師：當然，宇宙無常而有常。唯物辯證法的動觀，剛才說過他祇是小乘。佛學尚有大乘，大乘就是主張無常即常。因為眾生世界既是因緣，所以一切即一，一即一切，一草、一木、一桌、一椅，祇有在一切萬物中才有其存在，一剎那也祇存在於無始之中。所以這個常和柏拉圖的理想不同。在大乘中，有自性的常和連續的常：自性就其自身空性說，連續就其造化發展說。無論自性和連續，並非毫無秩序，這就是大乘的「常」。

問：西洋哲學中，形而上學的本體，和大乘的無常即常的常有何區別?「常」是否即是本體，「無常」是否即是現象?

師：大乘的常，不是形而上學的本體，因本體與現象是產生的關係，現象為本體所產生的。無常卻是由常產生，常就是在無常中，不是無常之外尚另有一常。唯生哲學若果主張動即是靜，那麼、即與大乘的無常即常有相似處。

問：無常生於矛盾和鬥爭，假如這是宇宙的大法，不是太殘酷了嗎?

師：小乘或唯物辯證法，祇看到無常，祇看到矛盾鬥爭；但大乘既以為無常即常，這其中原有一個理性的發展，矛盾鬥爭便會轉變為有理性的互助合作。故佛學的本質是大乘，唯生哲學以互助作中心，最與大乘默契。

問：唯生哲學是入世的，他的昌明，對於中國的文化有裨益否?

師：唯生哲學是入世的，其實佛學又何嘗不是入世的！有許多人以為佛學是出世的，是消極的，這是世俗的誤解，這誤解等於把革命誤解為祇有破壞一樣。這都是祇看見一面，革命的破壞是為了建設。其實小乘的無常外，尚有大乘的無常即常，我們不可祇領會其一截。唯生哲學將來建立起來，不但對於中國文化有裨益，即對於世界的文化亦未嘗沒有貢獻!

以上談話，雖極簡略，但頗重要。惟訪大師者多，在酬酢之際，我們談話時斷時續。記錄如有錯誤，俟將來再訪大師時再更正可也。

卷313

佛教國家同情中國抗戰

——二十九年三月在星洲對南洋商報記者談話——

中國佛教訪問團，由太虛大師率領，團員慈航、葦舫、惟幻及隨從王永良等，一行五人，由錫蘭趁意大利郵船「康悌浮地」號，於今晨九時抵星加坡。到碼頭迎候者，有李俊承、莊篤明、法度大師、轉道大師、廣洽大師、普亮大師，及中華佛教會代表黃典嫻，佛教居士林吳良標，暨佛門弟子等數十人，各以生花為禮呈獻該團，情形至為熱烈。

太虛大師在輪次接見記者時，發表談話，說明佛教訪問團出國任務，並繞道在緬甸、印度及錫蘭等地訪問情形。其結語稱：佛教訪問團出國以還，所到之處，曾爭取千百萬佛教徒同情中國抗戰，粉粹敵人反宣傳陰謀，收獲良多云。爰將大師談話誌下：

敝團此次出國訪問一行共六人，除交際員等慈先行赴暹外，今日抵星者僅五人。敝團于去年十一月由重慶出發，于客歲十二月經昆明而抵緬甸，在仰光逗留幾及一月，今年一月底行抵印度，先後赴孟買、加爾谷答等諸大都市訪問。所到之處，備受熱烈歡迎，在印度獲謁民族運動領袖甘地、尼赫魯、泰戈爾、布斯諸氏，印象至佳。及至錫蘭情形益令人感奮，蓋該地人民凡六七百萬，幾全數係佛教徒，各地市政府代表人民開會歡迎。自敝團訪問後，錫蘭籌備進行組織中錫文化協會，其性質與中緬文化協會相似，對我國抗戰，深表同情，并擬派員赴華訪問云。

出國訪問主要任務：敝團出國，其主要任務在以宗教的情感，聯絡近東諸佛教國家，使彼等深切了解中國抗戰，係為正義、自由、平等而戰，係為保衛佛教而戰；同時、對敵人之反宣傳陰謀，決以全力粉粹之。蓋抗戰以還，敵人屢向佛教國人民宣傳，謂中國此次抗戰，摧殘佛教，屠殺佛門弟子。肆意造謠，挑撥離間，企圖掩飾其侵略之兇殘面目。所幸吾人自出國訪問後

，已改變近東佛國人民之觀念，彼等已不復為敵寇所蒙蔽矣。舉例言之，如緬甸一地，在敝團未到之前，因該地人民受敵寇之欺騙，誤認中國果欲摧殘佛教，因此對英國資助中國抗戰，嘖有煩言。後經敝團到境宣講，彼等始明真相，不但對中國抗戰深表同情，而且竭盡力量，助我爭取最後勝利。如中緬文化協會之組織，緬甸訪問團之赴華，皆係顯著之例證也。

印人熱烈同情中國：留印觀感，亦頗多足述者。目下之印度，政治運動遠較宗教運動為烈。雖然，印度佛教與回教之間，多少仍有裂痕，但在國民大會領導之下，皆能精誠一致。敝團留印時日較長，所接觸之佛教暨非佛教之人士頗眾，但所得印象則一，即彼等對中國抗戰百分之百表示同情。其援華運動，正如民族運動一般，加緊展開。民族領袖如甘地、尼克魯、泰戈爾、布斯等，皆曾躬親招待敝團同人，對我抗戰情勢，深表關注之忱。正義同情，殊足感奮也！茲者，印度婦女亦擬組織訪問慰勞隊，親赴中國一行，將蒞重慶對我抗戰軍民致敬。該隊已籌組成熟，但格於政治形勢，短期內或未能成行。錫蘭為近東最大佛教國之一，擁有教徒凡六七百萬之眾，自敝團抵境宣傳後，中錫情誼，聯系益密。錫蘭政府暨人民，鑒於中、錫兩大民族必須切實聯絡，互相提攜，爰特發起組織中錫文化協會，藉以溝通中、錫文化及感情，共同為世界謀和平。現下該協會已籌備就緒，即可成立。

佛教抗戰精神一貫：大師最後發表「佛教抗戰論」，聲明佛教徒對抗戰之態度，義正辭嚴，茲錄如次：

抗戰建國，與降魔救世的宗旨，不但不相違，而且極相順的。抗戰並非以戰爭為本質，因為抵抗外來惡勢力的侵略戰爭。非自己發動戰爭，故中國抗戰，乃是為除掉戰爭，止息戰爭，而起來抵抗於戰爭。故抗戰的本質，是自衛的，和平的，為保衛全國人民及世間人類正義和平幸福而動的。現在中國人，為外來侵略之惡勢力的戰爭引動，加害于中國。中國為保國家民族而自衛，為世界正義和平，有遮止罪惡、抵抗戰爭而應戰，與阿羅漢之求解脫安寧不得不殺賊，佛之建立三寶不得不降魔，其精神正是一貫的。故宣揚佛法，不惟非降低抗戰精神，而是促進增高抗戰精神的。

中國佛教訪問團抵星後，擬小住三數日，即趕程赴暹，繼續訪問工作。在暹逗留若干時，擬即結束此行出國訪問工作，逕返重慶云。

二十九年三月十七日

卷314

由青年路向問到佛教革興

——二十九年五月在雲南昆明佛教會——

在一個空氣靜肅的暮色裏，我們四人踏進一間簡潔的客室；一種偉大人格的感化力，令我們從心坎中發出敬佩，不期然的來個五體投地——頂禮大師！

『坐坐！請坐！你們有什麼話要講呢』？大師慈和的笑容和音調，減低了空氣的嚴肅性，談話也就這樣開始了。

『這回我們從香港到重慶去求法，途經昆明，適大師訪問國際佛教回國，得以拜見，現在這難得的機緣中，想從僧青年的立場提出幾個問題，請大師指示』！妙欽簡要的說明了來意，接著就提出問題來：

『從大師這回訪問考察各佛教國的所得說來，一般曾受過新佛教洗禮的僧青年，今後應走的是什麼路向』？

『說到新佛教青年僧今後應走的路向，就要涉及中國佛教今後革興的整個問題上來』。大師微展笑顏，從容不迫的答道：『革興今後中國佛教的方法，可有二點：第一、將中國原有的佛教來改善，新舊融和，而使舊的分子潛移默化，慢慢的改新，以達復興目的。第二、原有舊的佛教不管他，自己來創立一種健全的新的佛教集團，將這新的集團擴充普遍起來，以代替舊的佛教。根據這兩點，今後僧青年就有兩種路向可走。譬如要從第一種辦法去革興佛教的，新佛教的僧青年就要鍛鍊出堅強的意志和願力，透澈的認識和見解，吃苦耐勞的體魄和習慣，準備深入到叢林裏、禪堂內和經懺群中去，潛移默化，把那舊的腐化的份子轉移過來，佛教就可以漸漸的走上復興之路。

班超說得好：「不入虎穴，焉得虎子」！但要做這事業的僧青年，最重要的是必須有出淤泥而不染，能轉移環境而不被環境所轉移的意志，不受任何外力的引誘同化或挫折屈服，向著不變的主義和目的邁進。這是今後僧青年應走的第一條路向。如果說要從第二種辦法去革興佛教的話，有志的僧青年就要著手做那組織新佛教集團的準備工作，因為這是一件艱巨的事業，必需有廣多的信眾和豐裕的財力做基礎才成；假如這集團仍舊是貧乏的——無充裕之財力——、少數人的——無廣多的信眾——，發揮不出力量來，則成為佛教的一種畸形組織，對於復興佛教毫無裨益，不如無之。著手做這新佛教集團組織的艱巨工作，是今後僧青年可走的第二條路向。在這兩條路向中，第二條路向，不但工作非常艱巨，即使新佛教集團是組織成功了，但革興的力量只能在新集團的範圍內；對於原有的舊佛教，形成一種隔膜，則非感化革興的力量所能及的了！其工作難而收效小，所以我還是希望新佛教的僧青年，今後應該向第一路線深入到叢林中、禪堂裏去』！

說到這兒，達居起問道：『大師所指示的這兩點，簡明扼要，確是我們僧青年的指針。但是、我們看見很多前進有為的僧青年，一走進舊佛教的圈圍中，就妥協屈服，受其同化了！這就是缺乏了大師上來所說的「堅強的意志，透澈的認識」，沒有一個主義來做他們的中心思想，所以精神渙散，不能貫徹的奮鬥下去。但這堅強的意志和貫徹的思想，非經過一番嚴格的精神訓練是不容易做到的；為要挽救過去的失敗，是否須要設辦這類的團體或學院來加以精神訓練呢』？

『關於精神訓練，我從前在武院和閩院時，都曾向這方面努力過，可惜成就很微！再者、如辦佛教刊物，原也是對僧青年精神訓練的最好方法，但歷年來從事佛教刊物的工作者，很少能向建設方面去努力，只是做些過激言論的破壞工作，所以給與僧青年的只是一種對現實佛教不滿的心理，而不能達到對僧青年的主義思想訓練和意志訓練的目的。今後呢？我以為不須要明顯標榜的組織什麼精神訓練班；唯有一方面希望佛教刊物能改變方針，向這上面努力；另一方面，希望你們有志的僧青年，能夠集合十個或二十個——不必太多或太少——志同道合的同志，互相切磋研討，比由我們出來組織的

被動式的訓練之效力，是要大得多了。希望你們多多努力』！

關於我們僧青年本身問題的談話，似乎是告一段落了。於是達居就把談話的範圍擴大：『新佛教運動已經有三十年的歷史，但還沒有成功，是誰也不能否認的；這失敗的癥結是在那兒呢？記得我們在覺津寺時，大醒法師曾對我們說：「中國佛教，只要有十個有為的僧伽能真誠合作，就有辦法」！這話的反面好像道出了新佛教運動工作者的不能真誠團結底毛病，致弄到中國的佛教沒辦法。這種說法是否有充分的理由？請教大師又有什麼辦法補救』？

『新佛教運動——即佛教革命——失敗的原因是很多的，而大家不能精誠團結，確是佔了主要的成分。一方面因為沒有一個嚴密組織的團體來維繫大家的精神，而最大的緣故還是大家都沒有統一的主義思想，所以精神渙散，不能團結。說到補救的辦法，唯有希望大家以後都向統一思想、集中意志的路上走』！大師頗有不勝感慨之意，對於這問題好像很不願意多所發表，於是妙欽就把話題轉到另一方面去：

『從大師這回訪問考察的所得看來，各佛教國的佛教制度，有什麼長處可為將來革興中國佛教的借鏡呢』？

『整個的都搬到中國來的適宜的制度是沒有的；有些部分足堪我們採取者，實在不少。尤其是錫蘭佛教徒實行大乘行，辦理社會、慈善、教育事業的精神，更值得我們效法。說到大乘和小乘，中國佛教徒向來高談大乘道理，而實際的行為大都是小乘行；錫蘭雖只談小乘理，而所做所為的卻是大乘行。佛教辦的醫院等等慈善機關姑且勿論，就是全國的學校，幾乎都是佛教辦的，僧人自充教員，全國人民受的都是佛教的教育，社會一般人士對於佛教的認識與信仰非常深固，僧人在社會上地位很高，所以錫蘭佛教的基礎非常的穩定。以後我們中國的佛教，不應專在理論上空談大乘，應該要效法於錫蘭佛教，實地的去實踐大乘的行願。日本佛教，原也有辦理社會事業大乘精神的表現，但佛從不能嚴持戒律，沒有住持佛教的僧寶，所以日本佛教的前途未可樂觀。至於暹羅和緬甸的佛教，現在因為人民教育已脫離了佛教寺

院，即辦理其他社會事業亦不如錫蘭之盛，人民對佛教已漸淡其信仰；故暹、緬的佛教，假使不經一番適當的改進，則現在維有帝王或執政者的擁護，將來必趨衰敗無疑』！

『以大師這回訪問的觀感說來，中國的佛教和政治應該合一或分離』？妙欽又問。

『政教分合，原是沒有一定的好壞。譬如錫蘭、緬甸、暹羅、西藏等處，他們在沒有佛教之前，都無原有的文化學術，故佛教就是他們的文化學術；同時人民的宗教信仰濃厚，所以他們主教者就是執政者，「政教合一」在他們的情形下說來是很好的。至於中國，文化學術很複雜，人民宗教信仰並不濃厚，而且在佛教輸入之先已有齊家、治國、平天下的學術文化，並不需要佛教來參加政治，所以還是政教分開好。我一向就主張：裁減僧數，提高僧格。這少數有高深智學的僧人，站於超然的地位，專門做些弘揚佛法、辦理社會公益的專業。既不障礙於行政，且可補助政治之所不及；政治方面則負保護佛教的責任。如是、政教不合一，亦不是截然無關係；這種不即不離、相互裨益的政教關係，是最切合於中國的環境和情形的』。

剛說到這兒，侍役進來報告：雲南省佛會執監會議的開會時間已經到了。于是大師就作個最後的叮囑：『希望你們在研究教理之暇，多多互相作些思想認識上的切磋，以為將來為佛教犧牲奮鬥的準備』！大師說是語已，我們皆大歡喜，作禮而退。回到了寢室，大家互相勉勵的說著：『今晚親聆了大師法誨，我們應該要信受奉行』！

二十九、六、六，整理於漢院自修室。

（妙欽、達居、白慧、松慧記）（見覺音第十七期）

卷315

冷雨名山探勝

（桂林通訊）桂林佛教會敦請太虛大師講演「中國之佛教」的第二天，在絲絲冷雨中，記者驅車過花橋去到月牙山古剎。

月牙山在桂林東門外，群蜂層疊，山旁一江如帶，風景絕佳，是桂林名勝中最好的一處。

古剎在半山中，記者循石級而上，進「桂叢樓」，上「襟江閣」，為了想找尋一二節關於月牙風景的說明，於是在一個所謂「福地」的而現在被禁止通行底巖洞邊，發現了一塊石刻，題「釣罷歸來圖」：『半船明月，一席清風，酒浮標白，茶熟爐紅，放眼天外，鑑影波中，狎鷗為侶，餌魚呼童，釣竿在手，詩味滿胸，旅懷雪浣，歸興山濃，依然敲枻，何礙收筒，先生此去，桃源仙翁』！文字端正清秀，但圖是已經不知何處去了！

最高的是「熙春台」，從山門到這裏，是古剎的最後所在，兩旁築有幾間靜室，供和尚修行之地，而允記者到此晤談的太虛大師，也正是卓錫在這間「影波樓」上。

高僧縱談禪機

撩開黃布的門幔，香煙撲進我的鼻管，感到一種肅穆的氣象。

一個面孔光彩紅潤，戴著玳瑁邊眼鏡，留著鬍鬚，有著圓圓臉龐，約摸五十來歲，身材魁梧的老人，迎上前來和記者握手。『大師，久候了』！我忙著招呼。『歡迎，歡迎』！大師顯得有定型的和謙，沉靜的定力，這是一位傑出的人物！

從蔣專員在新贛南的設施談起，漸漸從寒喧中移入正題，記者便把提倡的新佛教叩問大師。

他含著微笑說：『佛教原有的本質，在理論上、事行上、以及它的目的，都是要以佛法來改善社會、進化人群的。它的最高形態，在佛經上說來，便是：

因緣生法，自性本空，相名假立，中道如實——屬於理論的。

念誦拜禱，律眾和合，禪靜修習，辯慧研察——屬於事行的。

人群進善，後世超昇，死生了脫，法界圓明——屬於目的的』。他喝了一口茶。

『簡單的說來，這不就是「導揚正法，覺民濟世」二句話麼？是出世的，但也是入世的；消極的是從佛度人，但是佛教的由人成佛，自然也可以看出它的積極性來』。我接上。

大師點點頭，繼續著說：『佛教在中國的變質，原因很簡單：一方由於佛義過深，少數人雖能精博哲理，但陳義過高，不能、甚至也不願使多數人理解，智識低下的人們則又終身不得窺其堂奧。出家人如此，在家人也如此，在信仰上造成奇異神祕之幻境，在文字上亦有故作誇張之愚民宣傳，於是離現實更遠，而流行在社會中的佛教乃日見變質。這是造成過去佛教變質的原因——變成迷信的，愚民的，一種莫名其妙的神權產物了』。

『新佛教的提倡始於民國元年，老法師在上海創辦「中國佛教協進會」，倡導「佛教新運動」。此一種動起自上海，逐漸推及北平、浙江、湖北、四川、廣東、湖南、江西、陝西各省，而規模的展開則還在佛學團體之興起和佛教院的設立以後。佛教新運動的幹部由於此，名山高僧之響起由於此，遂有世界佛教聯合會、東亞佛教大會等組織舉行，使中國佛教流傳國際，老法師是把中國佛教傳到海外的第一人』。

民族文化問題

大師改進中國佛教的方向，自然就是在上述的目的中了。至於對現在及戰後中國佛教的文化前途，有什麼見解呢！

他說：『在重慶大公報上面，最近我被約寫了一篇關於中國文化建設的文章，其中的要點是：

佛教傳華已二千餘年，其能久垂不滅的原因，即是佛教哲理的精深博大，並與儒家思想亦多吻合之處。幾千年來既然在人民生活中融合一片，它不但不能衰落，而且是中國民族寬大和平的一砥柱。無論戰時戰後，中國民族文化的內容，將不僅是儒家的，而是儒、釋、道、回各教的綜合；也不僅是物質的、科學的，而是精神和哲學的合匯。以宗族言：中國民族的結合，是

包羅了若干宗族而成。其中除了回教外，西藏的喇嘛教也是佛教。十多年前，我的弟子入藏和班禪、喇嘛謀佛教之統一，也就是要讓民族的結合更為堅固。因此、佛教文化之光大，對國家民族貢獻至鉅，民族文化建設，也要注意到佛教文化的推動』！

『儒釋思想的互同點，如今日蔣主席倡導的新生活運動，及國民精神總動員的內容。雖以儒家的倫理思想五常為主——仁義禮智信——，而佛家的五戒、十善也完全一樣；由於幾千年的思想交流，佛教文化早和儒家思想，甚至連道家思想也同化為一體了』。

接著、他鄭重地下個斷語：『民族文化中，絕不能排除佛教文化應有的地位。今日能成為問題者，乃一部分不明事理、認識表面的人們底理解工作。因之我們可以說，對變質之舊佛教，歡迎共同加以改良，而代表中國民族文化光榮一面的新佛教，也應合力提倡，這才能建設真正統一的中國文化』。

關於佛教總會

大師今年五十七歲，十七歲出家，俗家姓呂，曾贊助革命，所遊均為黨國著名人物，國內外學術家也極推重，著述極多。曾受聘任德國佛朗府大學、亞細亞大學、中華文化學院董事，並赴歐講學，歷遊法、比、英、德、美各國，在巴黎東方博物院發起世界佛學苑，法政府捐贈基地促成其事。不但得到國際人士敬仰，而且也是中國佛教流傳歐美的第一人！在國內曾遣弟子入藏謀佛教統一，戰後受政府派組中國佛教國際訪問團，往錫、緬、印度一帶，備受甘地、尼赫魯、太戈爾等名人歡迎。並派弟子到邊疆各地，化導邊民內嚮，足見太虛大師的言行信仰，的確有值得佛門和教外的世人們所景仰和重視的。

此外、還有一個新的消息，是上海的「中國佛教總會」，太虛大師在民族至上、國家至上的最高鐵則下，預備在重慶恢復這個組織。這次不辭奔波勞苦，到各省大叢林雲遊、講經，目的就是要將許多不聞世事的全國和尚組織起來，動員起來，共同擔負做國民一份子的責任！

卷316

中國佛學會理事長太虛大師說：「中國所有佛教徒，皆衷心希望國家統一」。他繼續說：「許多非佛教徒中國人，不皆希望我們國家統一；而我相信中央政府要人們也有同樣的要求，但共產黨似未肯表現合作」。他並希望美國政府出來勸共產黨與中央政府合作，「為的是世界永久和平及使中國於戰後世界中成為一領導國家」。

他住在一小屋，這小屋建築在一荒涼地區中。在一九四〇年七月十九、二十日以前，這荒涼地區，還是世界上最雄偉的寺院之一。太虛大師對中國前途非常樂觀，他說：「中國有數千年文化為背境，故敵人只能佔領中國土地，而不能佔有中國精神；因此、敵人如不退出中國，則將為中國文化吸收而變為我們一部」。論及中國現實局面時，他說：「所有中國人皆歡迎美國為中國同盟，無論在戰時或平時」。

佛教徒是反對殺害任何生物為食品，他解釋道：「但當侵略者破壞國家傷害人民時，則任何人皆負有抵抗之義務；為正義而起引戰爭慘殺，雖甚遺憾，然實不得已之事」。

一九二八年，他漫遊世界時，曾在美國各都市住了數月，故他對美國及美國人極感興趣。他認為佛陀主義與基督教義并無衝突之處，他相信大多數美國人將發見佛教是一最高理想之宗教。他說：美國人在佛陀反省哲學中，最初可得健康與安靜的安慰。但再三申明：「他無意與美國國民已得安慰之其他宗教起衝突」。他說：被毀的長安寺，必須於戰後重建，但其貴重之物品，實無法恢復。在被炸以前，該寺中有佛像一千五百多尊，其中有一千年歷史外之古物。在今日殘存的，只有門口四大金剛及五尊較小之佛像，那二十公尺高之三尊銅佛，現殘缺地橫臥地下，與那門口三十公尺以上之金剛形成了對比。其他二尊祖師，面部表情很值得吾人注意。

太虛大師生於浙江，有一度曾應其同省人蔣介石大元帥之請，為蔣元帥鄰近大寺之方丈。

卷317

漢藏教理院與佛教文物展覽會

『昨夜與太虛和尚長談，獲益匪淺』，這是胡適之博士和他的朋友通信中的兩句話，十年前，記者好像在一本中學國文課本上看見的。當時心裏想著：太虛和尚一定是個學問淵博、佛法超群的大和尚，不然怎值得鼎鼎大名的胡適博士和他深夜長談，而且受益匪淺?

今天（九月十五日）很幸運的在北溫泉的公園裏碰見了這位衷心景慕已久的大師（太虛）。他正踏著緩慢而穩重的步子到膳廳裏去，陽光照射在半新舊棗紅色的袈裟上，放出金光。斑白的短頭髮，圓圓的臉孔，迷笑的眼睛，活像一尊笑眉羅漢。記者趁他午餐還沒有開始之前，向他討教一番。

『今天正準備上山（縉云山）去貴院拜訪大師，現在能在這裏遇見，真好極了！大師可以給我一個短時間的指教嗎』？我遞過名片，這樣說。

『很好！還望楊先生多多指教』！他和祥的說道。並且分付給我泡了一杯清茶。於是、我開始問他漢藏教理院的情形。

他首先替我解釋漢藏教理院名稱的意義，他說：『本院是個研究佛學的教育機關，著重用漢文和藏文研究佛教的教理，所以叫做漢藏教理院。著手籌創是在民國十九年，二十一年正式成立。每兩年招考一次，分為普通班和專修科兩部。功課方面，著重國文、藏文和佛教經典的傳授。在佛教經典中，有好些重要的經典，是漢文有而藏文無的，也有好些是藏文有而漢文無的，為了互相充補、溝通有無起見，我們已經著手做互譯的工作。由藏文譯成漢文，已經出版了好幾部；由於漢文譯成藏文的，正在準備著手，這可以幫助溝通漢藏的文化。

『現在有學生百餘人，去年曾經招生，所以今年沒有招考。學生畢業以後，有的入專科或去西藏繼續研究，有的從事佛教文化工作，有的到其他教育機關教藏文或佛學。如復旦大學，前年就開設過藏文班，從這裏請人去教授。去西藏研究或服務的畢業生，成績都還差強人意，所以已經得到那邊相

當的信任。今年有三位西藏拉嘛到這裏來，研究他們所缺少的經典和漢文。

『像這樣的佛學研究場所，不僅此地一處，在廈門、漢口，還有規模較大、設備更好的組織。不過名稱不同，所用的文字工具有別而已。但總名之為世界佛學苑。廈門方面，除國文和佛教經典外，更注意日文。在北平方面，比較更注重英文。漢口的佛教圖書館，是比較一般化的。抗戰以前，各處都是由我籌辦主持，所以各處我都要去看看。這裏自二十三年以來，實際上就是由法尊法師負責主持』。

他說到這裏，為他準備的素食午餐搬到桌上來了。我怕耽誤他吃飯的時間，所以想借故告辭，我說：『是的，法尊法師也久已聞名，我此刻就想到貴院去拜訪他，大師請用飯吧』！我站立起來，想走。

『不』！他說：『這裏下午一點鐘，佛教文物展覽會開幕，會前有個簡單的茶敘，請楊先生參加指導後，再上山去，不遲』。說完，把我的名片交給一位年青的學生，叮囑他們招待。

下午一時稍過，佛教文物展覽茶會開始。由葦舫、海定兩位法師主持，請到來賓二十餘人。由葦舫法師主席，作簡短的報告，大意說：『中國佛教訪問團，是在向世界佛教國家說明中國抗戰的真象，爭取友邦的外援。文物展覽的目的，在使國人認識友邦同情我國抗戰的友情』。來賓楊家駱，李清辣、張光宇等，也相繼致詞。『做記者的人，是希望多聽一點，多看一點，多收集一點材料，然後向社會裏報導一點消息。剛才楊先生、李先生、張先生，分別從歷史、文化、政治、經濟和繪畫、藝術的觀點，讚歎並預祝這個展覽會的成功。我除了謝謝主人的盛意外，希望展覽會立即開幕。很多的觀眾，都正擁擠在門口，等候著我們茶話會結束呢』！記者在主人的一再邀請後，說了上面幾句話。於是展覽會揭幕了，參觀的人相當擁擠，最初入場的是幾位盟友們。

陳列展覽的文物，共計一千多件，都是二十九年太虛大師領導中國佛教，訪問印度、暹羅、錫蘭等四國的佛教團體或當地的華僑奉贈的紀念品。有各色各樣的佛塔、佛像，古銅的、象牙的、水晶的、玉石的，都很細麗精緻。

馬來亞的舍利塔和舍利子，一對完整無疵的象牙，也是國內希有的珍品。各種代表佛教文化、藝術、建築物的畫片照片，錫蘭的貝葉經，梵文、緬文以及各種佛教經史典籍，可惜記者不能一一介紹。但是印度尼赫魯先生領導印人歡迎的照片，和各地華僑團體歡迎的紀念照片，大家一看就會知道牠的意義所在。

小朋友懂不到文物經典，又不了解藝術文化，他們奇怪著那些不像中國文字的經典書籍，他們愛好的是那些精美細麗的小菩薩。他們說：『這些都是外國和尚送給中國和尚的禮物，是從幾萬里路以外的遠方帶回來的寶貝』。老太婆似乎還想從這裏知道一點從前唐僧取經故事的痕跡。關於這一點，她們必然會感到失望。在她們的心目中，太虛法師一定是位道德極高的老和尚，足以與那曾經九九八十一難取經回來的唐僧媲美，她們不斷的稱道太虛法師的照片真是一幅佛像。

這個展覽會，雖然不免有宣揚佛教之嫌。但是、絲毫沒有佈道傳教的意思，也受不到教人盲目崇拜佛像、迷信菩薩的地方。時代進步，科學一天比一天更新，拜佛像，求菩薩，不免是一種愚昧無知、不識時務的表現！只有頭腦陳舊的老古董，才仍舊從這個觀點上去信奉佛法。

我想，他是一種哲理的形像化，是人類智識的結晶，奈何把牠與人生隔離起來！這大半是人類自己幼稚的結果！

文物的本身，是藝術的創作，是佛教古國文化的結晶，是千百萬信徒們世世代代在千百年歷史發展中雋智意識的發現。牠們被作為一種禮物，送給革命的佛學家——太虛——，由他帶回到中國來，是代表一種深厚的友誼，鼓勵中國人努力爭取抗戰的勝利，消滅想毀滅世界的日本侵略者！

『當太虛大師還沒有訪問回國以前，日本侵略者便到處宣傳中國如何摧殘佛教，虐待佛教徒。因是、他們深惡中國，仇恨中國。大師訪問回國的時候，盡量揭發敵人虛偽宣傳的陰謀，說明中國是為自由、獨立、正義、和平而抗戰的真像以後，他們給我們以無限的同情和鼓勵，而且深信中國抗戰一定能夠獲勝利。我們不僅要讚美珍惜這些寶物，更要深深的體念認識隱藏在

這裏面的深切的友誼』！ 韋舫法師這些話，是真實的，有意義的。

這些寶物，行將告別保藏他們已久的縉雲古寺，運回曾經腥血遍地的首都南京。我希望牠們將不吝與全中國的同胞見面，告訴他們，我們的近鄰友邦，怎樣殷切的期待著中國的強盛，與他們緊握起互信互助的手，共同向自由獨立的坦途邁進！同時、我們要更知道，和尚雖然沒有家，可是他們一樣的熱愛祖國，他們為國奔走呼籲之勞，也是不可抹煞的！

約三時許，記者趕忙上山，因為時間太匆促，來不及訪問法尊法師等。五時半、匆匆歸來，月亮已經高高的映在天空，夕陽照射著萬綠叢中的楓葉，她正在變化，宣染著縉雲山的秋色。雖然風平雲輕，松清無譎，但楓葉、松針還是一線一片的落不下來，叫人更感到古剎格外的幽靜深遠了！

卷318

勝利歸來在京招待記者

太虛大師昨日上午，在毗盧寺招待本市新聞界，到各報記者十餘人。首先大師報告成立中國佛教會整理委員會經過，並說明六點，略謂：一、政府應本宗教平等、信仰自由之原則，切實保護僧寺及公產。二、著手計劃僧尼普受教育及興辦農場等。三、辦理服務社會及創辦公共慈善事業。四、佛教會將登記僧寺信徒，使成為有系統組織。五、佛教徒有政治興趣者，可參加政治；並舉國外教黨情形為例。六、佛教徒應全力宣揚教義，化導人心，改進社會，促進和平。

卷319

太虛法師談政治

（本報訊）以「中國佛教新運動領袖」知名之太虛法師，抵滬後，寓居於香火興隆之靜安寺。昨日往訪者甚多，大師整日在會客狀態中。

太虛法師與政府若干首要，均稱友好，彼曾與蔣主席合攝過照片，與院長、部長常談佛說經，若干名人均拜於大師門下，故太虛兩字聞名國內。大師八年中除飛訪印緬外，餘均居重慶。據其昨日上午八時對記者稱：「在其汽車經過南京路時，見電車擁擠萬分，車輛銜接，可見上海人口增加了」。

大師對國內政治，亦有若干意見，認為：「東北問題為目前一切問題之中心，其他均為虛張聲勢，在現情勢下應求和平解決，停止衝突再談」。但認共軍攻佔長春後，現正乘隙向各地活動。

依其此次在漢口逗留四星期及南京逗留一星期觀感，認為：「政府有下列三件事情，使民眾失望：一、軍隊佔住民房，包括住紮寺院在內，有時臨走時帶走門板什物，敵軍來時都沒有這樣破壞。二、官吏與地方基層幹部，欺壓、舞弊。譬如收復區免征一事，事實上老百姓負擔仍未減輕，他們巧立名目征收。以上兩點，係由彼老百姓處看到聽來。三、係從報上及若干官方人士談話中聽來，接收人員接收不清楚，這是因為國家不知道勝利這樣快，人才沒有預備好」。

大師因血壓過高，不能多說話，多寫作，多勞動。故決定在滬留居一星期後，移地或仍在上海附近靜養，不擬赴各地說教。

卷320

謁太虛大師

我所知道在現代當得起高僧稱謂的，有三位，便是印光、弘一、和太虛。印光、弘一先後圓寂，巋然為魯殿靈光的，祇有太虛大師。太虛大師不但邃於禪理，於文學且有高深的修養，即近今西洋哲學科學，無所不通，這更使我欽佩得五體投地。大師所到的地方真多，贛、粵、川、湘、汴、燕、黔、蜀等省，足跡殆遍；英、美、法、比、德、日各邦的最高學府，都請大師講學。此次倦遊返國，在滬上卓錫檳榔路的玉佛寺，該寺距舍間不遠，我就欣然去聽他講經，於旃檀香花，采旛寶幢中得聆真諦，頗覺梁簡文帝所謂慈雲

吐澤，法雨垂涼，確有這種現象。

昨天上午我專誠去拜謁他，蒙大師接見，大師蓄著短髭，戴著眼鏡，神采弈弈，不像外間所見照相的蒼老。我問他高壽，大師說五十有八，近來精神不濟，血壓過高，所以講經暫時停止。我又問他佛教青年會等計劃進行如何？他說：『都沒有精力辦理，好得有人去做，祇須督促而已』。大師為弘法起見，在海潮音刊物上每期寫稿，并提倡把陰歷四月初八的浴佛節，改為陽曆五月月圓日，為世界佛教節，以期和西藏、蒙古、暹羅、緬甸、錫蘭、印度等地佛教徒，一致聯合努力，發揚佛教於全世界，促進全人類之永久和平幸福。所以今年陽曆五月月圓日，曾發行世界佛教節特刊，說到這兒，大師就檢取特刊一紙給我，我稱謝接受。既而談到戰爭，大師說：『這次世界的戰爭，殺傷的生命，摧毀的物質，莫可算計，我們在佛陀的因果正法前，平等慈悲前，前者當如何慚愧懺悔，後者當如何的痛定思痛，務使這一次戰爭，為人類文明的最後戰爭。這一次和平，為世界安全的永久和平啊』！完全仁者之言，和儒教同流。我身邊恰帶著袖珍紀念冊，就請大師賜以法書，他先翻了一下，上面有陳鶴柴老人所寫的詩，大師說：『鶴柴是他從前的做詩朋友，現今還在吧』？我說：『已於三年前故世了』。他很露惋惜的樣子。不一會，他就寫了兩句自己的詩：「雪裏梅花論絮果，山中芳草證蘭因」；風華中妙有禪機，和尋常才士的綺羅氣，老宿的理學氣，僧徒的蔬筍氣不同，比諸八指頭陀寄禪，有過之無不及，我就挾之而歸，不啻獲了瑰寶。