

# 「應用佛學」與新國民新道德的造就

## 梁啟超佛教思想論

李向平

梁啟超是中國近代歷史上著名的思想家和政治活動家。在他的思想和信念之中，佛教思想留下了深刻的痕跡。梁啟超也自稱為「夙尊佛法之人」，「不能深造，顧亦好焉」。為此，可以這樣認為，論及中國近代佛教發展史或近代佛教復興思潮，不得不談到梁啟超的佛教思想。正是梁啟超的某些佛教思想，才使傳統中國佛教具有了近代化的色彩。

### 一、佛教有益於群治

梁啟超深受其業師康有為的影響，認為救國救民，當以宗教革命為第一事。戊戌變法失敗後，他為譚嗣同作有《仁學序》和《譚嗣同傳》，莊重地為世人指出，譚嗣同激昂慷慨的救國言行就是佛學精神的現實運用，稱之為「應用佛學」。吾輩如欲步趨譚嗣同，殆捨佛教莫由。

一八九八年十月，梁啟超逃亡日本。憂國憫時之餘，他越發

清醒的認識到，變法維新運動之所以失敗，就是因為近代中國國民德不新，民力不鼓，從而作有《新民說》一文，欲以探求中國國民墮落之根源，使國民知曉受病所在、尋求一條救世救民的新途徑。梁啟超於是反復強調：「凡一國之強弱廢興，全繫於國民之智識與能力；而智識能力之進退增減，全繫乎國民之思想；思想之高下通塞，全繫乎國民之所習慣與所信仰」<sup>①</sup>。在梁啟超的眼裏，行為習慣與道德信仰成爲了決定國家政治成敗與否的終極精神因素。

正是在這樣的政治、文化背景之下，梁啟超迅速地把素來尊從、喜好的佛教提高到一個新的時代高度，賦予了全新的價值意義。他以爲中國將因有信仰而獲得進步，而佛教之振興和應用正可以重建中國信仰。爲此，梁啟超在一九〇二年寫作了《宗教家與哲學家之長短得失》、《論佛教與群治之關係》兩篇著名論文，說明佛教是有益於中國社會、政治進步的宗教，並可以作爲

中國人的新型文化信仰。這樣，梁啓超在繼康有爲、譚嗣同佛教救世的思想應用之後，再次把佛教推至了當時中國政治、文化的前台。

梁啓超以比較理性的目光，看到了宗教與哲學相互比較的各自的長短優劣，尤其是肯定了宗教家可以成就轟轟大業方面的巨大精神力量，如譚嗣同的從容就義，就是「視驅殺爲犧牲者，宗教思想爲之也」的精神成果。這正是因爲「歷史上英雄豪傑，能成大業轟轟一世者，大率有宗教思想之人多，而有哲學思想之人少」<sup>②</sup>。

那麼，宗教思想何以宜於治事，而一般哲學思想又爲何不宜呢？梁啓超分別以下面五個方面予以了論述。

其一、無宗教思想則無統一。當時中國未達文明極點，人人均無自治力，其能統一民志者，莫善於宗教。

其二、無宗教思想則無希望。人們的靈魂與事業，皆因宗教而得此希望，無論何種挫折也不至沮喪。

其三、無宗教思想則無解脫。人要成就一番大事業，必須擺脫一切外在的束縛，無罣無礙，自在游行。宗教者則能使你視己身非我有而蔑視此在世間，導人以解脫。

其四、無宗教思想則無忌憚。我佛業報之說，於因果之間其應如響，其印若符，任何學理難以破之。因此，爲人不敢放恣暴棄，造惡於今日而收惡果於明日。

其五、無宗教無魄力。故佛之說教也，曰大雄、曰大無畏、曰奮迅、曰勇猛、曰威力。有真正的宗教思想者，未有不震動、奮厲而雄強剛猛者也。

至於哲學，則是思慮計算極精極細，對目前利害剖析毫厘。往往在千鈞之機，閣以一沙。如此，則天下之業一事難成。所

以，一國之中不可無信仰宗教之人。宗教家言，可以立身，可以治事。而在世界諸大宗教之中，梁啓超受康有爲、譚嗣同佛教救世思想的影響，乃是情有獨鍾於佛教。他指出，「若夫以宗教學言，則橫盡虛空，豎盡來劫，取一切衆生而盡度之者，佛其至矣，佛其至矣」<sup>③</sup>。這也就是說，惟佛教思想方具有統一民志、予人希望、導人解脫、約束行爲及雄強奮迅的精神功能。此類思想，梁啓超在《論佛教與群治之關係》一文中進行了充分的展開。梁嚴肅指出：

「吾祖國前途有一大問題：曰中國群治。當以無信仰而獲進乎？抑當以有信仰而獲進乎？是也，信仰必根於宗教。……則所信仰者，當屬於何宗教乎？……吾師友多治佛學，吾請言佛學。」

孔教者爲教育之教，非宗教之教，主於實行而不主於信仰。景教者（即天主教）爲歐美所信仰而致於富強，但與我華夏民族感情思想枘鑿已久。所以，以往昔無堅定信仰之國家，欲求一新文化信仰，惟有選擇佛教。對於「中國人現在最大的病根，就是沒有信仰」<sup>④</sup>的現象，梁啓超便努力以佛教來加以改正，以爲中國當以信仰佛教而獲得進步。這樣，他找到了群治（社會政治）與佛教信仰兩者之間的本質聯系。

正因如此，梁啓超對於傳統中國佛教，具有了富有時代特徵的新理解。在他看來，佛教的最大綱領是悲智雙修，恒以轉迷成悟爲一大事。佛教信仰因此是智信而非迷信，必以教徒、信衆的智慧爲根本。佛教又主張「有一衆生不成佛者，我誓不成佛」，從而使捨己救人之大業，只有佛教足以當之。其兼善而非獨善的作用，就可以改變天下。同時，佛教也不是宋儒所誹謗的厭世寂

天，而是積極入世，當下地獄而救人於苦海之中，也不對生前的暫時苦樂而貪戀執著。總之，佛教在於使人人與佛平等，以爲一切衆生皆有佛性；其信仰也依賴自力而非他力，以因果之義貫徹於三乘三藏，實天地之間最完美、高尚、博深、切明的學說和信仰<sup>⑤</sup>。

一方面，梁啓超想重新建樹佛教在人間的美好善真形象，要使中國人相信，佛教並非六親不認，清寂默滅，恰恰相反，佛教具有崇高的入世救世精神。它有無限而平等的信仰智慧，給人無畏剛強的犧牲意志。另一方面，梁啓超也在以時代精神重新闡釋佛家教義，弘揚佛教信仰，並爲了現實人生鬥爭之需要，將佛教理解爲改造社會，刷新人生的精神基礎。

戊戌變法的失敗，已不可能使梁啓超視佛教爲進行現實鬥爭的直接工具。依梁啓超提倡「新民說」，以振興國民道德、信仰爲救國救民的思想設計，他所解釋、肯定的佛教思想，自然也成爲了他「新民說」諸思想中的主要部份，同時也極大豐富了他的「新民說」諸思想。

用「新民」的方法，完成變法維新的未竟之業，是梁啓超的發明，明確提出佛教有益於群治，也同樣是他的創造。而與群治緊密關係的佛教，其內涵和價值無疑是更具有近代中國佛教的時代特徵，諸如兼濟衆生、入世普度、平等主義、相信自力、捨己救人，均是傳統佛教在近代中國所重新被挖掘，被強化的時代精神了。鑒此，梁啓超才會認爲「此佛學所以切於人事，徵於實用也」，才是他梁啓超信仰佛教的基本條件。

## 二、以三界惟心之理，除心中之奴隸

梁啓超在《新民說·論自由》中指出：「若有欲求真自由

者，其必自除心中奴隸始」。按梁啓超對於佛家學說的推崇，這已除心中奴隸者也當是無大喜大苦、無大樂大憂的豪傑英雄，而心奴之清除，又應採用佛家的思想和信仰。

梁啓超從佛家思想出發，認爲那種「知有物而不知有我，謂之我爲物後」的精神現象，即可曰之爲「心中奴隸」。如蠅見紙窗而競鑽，貓捕樹影而跳擲，犬聞風聲而狂吠，將「自我」束縛在四周環境之中，不得超脫於其上；同時，又不明白這束縛自我的環境皆爲虛無幻有，猶紙窗、樹影和風聲，從而忘掉了自我本心的主宰作用。

這裏所說的「我」，不同常人之「自我」，而是指佛教常說的「三界惟心」之「心」。因爲是「三界惟心」，天下便但有心境，不有客觀物境，所謂「境界心造也，一切物境皆虛幻，惟心所造之境爲真實」。比如，植物的顏色或黃或綠，其色彩之別不在物而在心。同一桃花，自在者心中是清淨，「桃花流去杳然去，別有天地非人間」；而在情愛者眼中卻是眷戀，「人面不知何處去，桃花依舊笑春風」。可見，山川河流，春秋風月，萬古不變且無地不同，但有人於此，則有百類心境顯現，千人於此，則有千類心境顯現，「故曰惟心所造之境爲真實」。樂之憂之，驚之喜之，全在吾心。那麼，不受物役，不爲外境所限，無大慢，無大喜，無大懊，也全在吾心。梁啓超說：「苟知此義，則人人皆可以爲豪傑」<sup>⑥</sup>。

這是梁啓超在以佛教的惟心、無我之說，破除世俗的我執法執觀念。因爲有法執，才可能會我執，將人的本心真相局限於外境物相。又因我執而有我見、我愛，從而缺乏責任心、勇敢心，不能自主，不能剛強，聞鄰榻呻吟而不動心，視同胞國民之糜爛而不加憐。所以，真正地破除心中奴隸，更重要的是精神上的

「無我」。「佛說法五十年，其法語以我國文字書寫解釋，今存大藏中者，垂八千卷，一言以蔽之，曰：『無我』<sup>⑦</sup>」。這正是梁啟超感到可用佛教思想來拯救人心的關鍵所在，梁以為，佛教並不只是在倫理學的意義上來講求「無我」，而且還把它升華到哲學世界觀的高度，建設於極穩實極縝密的認識論之上，所以要比古往今來的許多救世治心的學說高明深刻。

這便是佛教的「五蘊皆空說」。蘊者，積聚之意；五蘊，即色、受、想、行、識五蘊。此所謂蘊者，專就意識活動過程上的類聚而言。它把前四蘊（色受想行），皆理解為認識的對象，是識蘊的變現。識蘊又指認識的主體，又叫「心」，或叫「意」。它能了別意識總相，又能整理一個個觀念，使其連續集起。當識蘊生時，其他四蘊才由此變現。為使世人更能明白這一佛理，梁還舉出如下例子：如印刷然，色蘊為字模，受想行則排字之次第經過，逐段遞進，識蘊則紙上之印刷成品，機器一動，全文齊現。

這無非是要人明白，「認識之成立，必由主客觀相對待，無主觀則客觀不能獨存。外而山河大地，內而五官百骸，苟非吾人認識之，曷由知其存在？既已入吾識域而知其存在，則知其決不能離吾識而獨立，故佛家之謂此為識所變」<sup>⑧</sup>。據此，自我、我慢、我愛，其根子都是「我見」之變現。然而，「我」都不存在，皆為心理、認識過程上的幻覺，那麼，「我見」又有何根據而存在呢？整個世界除了「識蘊」之外，無「我」實體，即使「識」本身也不過是一種心理狀態而已。所以，人生、宇宙，也只是事情和事情的交互，狀態和狀態的銜接，隨生隨住隨變隨滅，此使是五蘊皆空的道理，便是無我的精神境界。具備這一信念，世俗的自我觀念便可由此而破除，心中奴隸也喪失了它的存

身之處。

於是，梁啟超在此佛教思想中，發覺到一種他可以視之為「新民說」價值基礎的精神——即佛說的「羯磨」或「業力」。

佛說一切萬象，悉皆無常，剎那生滅，去而不留，獨於其中，有一物焉，因果相續，一能生他，他復生一，前波後波，相續不斷，而此一物，名曰羯磨。「是故，今日我輩一舉一動，一言一話，一感一想，而其影像直刻入此羯磨總體之中，永不消失，將來我身及我同類，受其影響而食其報。此佛說之大概也」<sup>⑨</sup>。

雖然是諸行無常、諸法無我，一切都在剎那生滅的流轉過程中，思想言行，名利業績，皆為變幻無常，無可留戀也無可珍貴，但佛教所言絕非虛無主義或厭世主義，其間大有獨立剛強之大雄。這就是梁啟超說的：「佛說之羯磨，進化論之遺傳性，吾皆欲之曰精神」。因此，現世一切雖乍起即滅，若無所留，但其精神則可以常住不滅，因果相續，並成爲我一身及我同類將來生活的基礎。「將來經無量劫緣以爲輪迴，乃至入無餘涅槃」的，即是人的精神。這樣，死有何懼？心中奴隸何以不能清除？這也就是「全世界過去之聖哲，皆有其不死者存」<sup>⑩</sup>的奧秘所在。正是從這個角度，梁氏才認爲「捨己救人之大業，惟佛教足以當之矣」。這正是近代中國人亟需的大無畏精神，佛教可以提供。

不僅如此，梁啟超還用佛教有關羯磨的思想來理解社會歷史，突出了「業力」的超時空作用。梁認爲，「一切衆生皆隨業轉」。各人所造之業，並不因物質的身體死亡而消滅。人死之後，「業」的力量會自動驅使自己換一個別的方向或形式，重新形成一個生命。這就是說，各個人按照自己的意志力（業）不斷

地活動，活動的結果以形成自己的性格；這性格又成爲他（她）將來活動的根柢，支配其今後的命運。由此可以看出，「業」是永遠不滅的。此即佛教的「業力不滅」的原則。

根據這個原則，「則全世界者，全世界人類心理所造成；一社會者，一社會人之心理所造成；個人者，又個人之心理所造成也」<sup>⑩</sup>。社會之進化，即人類「業力」之進化；社會之改革，也即是「業力」的方向或形式發生的轉變。這對於當時的政治改革家來說，苦於殘酷的現實政治環境，他們找不到可以完成政治改革的外在現實力量，只好依賴於自己所造的一種精神境界或信念動力。「業力不滅」原則，正好與梁的思想努力相互吻合。

至於「業力不滅」原則與救國救心的內在關係，梁是這樣認識的。他說道：「衆生所造之惡業，有一部分屬於普通者，一部分屬於特別者。其屬於普通之部分，則遞相薰積相結，而爲此器世間；其特別之部份，則各各之靈魂，自作而自受之」<sup>⑪</sup>。這就把「業」分爲普通之業與特殊之業兩種，前者形成宇宙，後者構成衆生有情世界，而溝通兩者關係的，也就是這「業力」。所以，中國人如欲救己（有情世間），必須救世界（器世間）；欲救世界，必先拯救那久受世俗纏縛的「心」，故爾「一當急造切實之善因，二當急造宏大的善因」。實際上，這也是要求人們按照自己的「業力」而積極活動，以期支配自己今後的命運乃至國家的前途。

誠然，個人意志力所驅使的活動，又分別有「業業相引」與「自業自得」的區別。「業業相引」即一種活動能引起另一種活動，並能使之發生變化；「自業自得」即一次活動，指形成自己性格的一部份，然後由其去支配今後的命運。於是，「業」又有「自分別業」與「同分共業」兩種。個人的活動，本人浸得最

深，大部份遺傳到他的今生或他的子孫，是謂之「自分別業」；還有一部分，便像細霧一樣，霏灑在他所屬的社會乃至全宇宙，永不磨滅，是謂之「同分共業」，如我的所說的「中國國民性」<sup>⑫</sup>。

這就是說，人生與社會的支配力，即爲佛教的「業力」，並因它永恒不滅的特性，不可消抵，只能改變。只有先改變國民性，改變「自分別業」「同分共業」的承繼內容，才有可能接着去改造社會。梁啓超就不像康有爲、譚嗣同那樣，直接以救世菩薩自任自信，而是冷靜、理性地在尋找佛教與群治的精神性聯繫，然而在惟心、無我、消除心奴方面下手，使中國人相信新民主之造就就在於佛教精神的弘揚。同時，梁也試圖予佛家「業力不滅」原則以一種新的闡釋，爲中國人在處處動搖、時時朽壞的社會中另立一個心靈主宰，從而作爲一代「新民」、新的中國國民性的道德信念。他鼓吹佛教，宣佈佛學的目的也大都在於此。

### 三、佛教近代化的哲學思考

作爲一個啓蒙思想家，梁的時代使命已非救世菩薩的慈悲妙相，而是一個孜孜不倦的佈道者，從而也比康有爲、譚嗣同具有更多的理性自覺。梁已不僅僅採用佛教來作爲觀察世界的方法論（如康有爲），也不是隨便說說西學源自於佛學（如譚嗣同）。

梁啓超認爲，佛教是悲智雙修，使人求真知獲得真信的，乃智信而非迷信，所以，「佛說則學界之究竟義也」。他因此而視西方康德哲學與佛教思想如出一轍，並撰寫《近世第一大哲康德之學說》的長文，以康德哲學抬舉佛教思想，同時又以佛教思想來傳播康德思想。在梁氏的眼中，康德哲學極似佛學唯識之義。康德哲學強調，在斷言理性能否具有某種知識能力之前，首

先應對這種認識能力本身進行考查；佛家唯識宗學說也主張「窮一切理，必先以本識爲根柢」，講究見分相分、自證心與證自證心，以說明認識過程的主客體及認識能力的形成<sup>④</sup>。

康德哲學是嚴格的現象論<sup>⑤</sup>。它爲明確智慧的作用，首先將認識對象區分爲現象與本相，並認爲人們的認識僅是感官現象，不能進入對象的本相。用唯識家的話來說，即「現象者，與吾六根相接而呈現於吾前者。舉凡吾所觸所受之色聲香味皆是也」；至於「本相者，吾所解所受之外，彼物別有其固有之性質存。故吾所知僅爲現象」<sup>⑥</sup>。也如康德哲學，指出認識僅能涉及事物的現象。同時，康德哲學的本體是理念或理想，是經驗的極限，在知識的彼岸；而在唯識宗，它的本體是轉識成智過程完成後的真如，在五蘊之外，是認識的最高境界。因此，佛家唯識學也如康德哲學，可說是知識論的現象學。這就極大地提高了佛教思想在近代世界哲學中的地位。

佛學中有「真如」，猶康德哲學中有「真我」。梁認爲，「真如」即「真我」，有自由性本體者也。佛學中以「無明」，亦即康德的「現象之我」，乃爲無自由性者，爲不可避之理所束縛。康德說如欲追求自由，「非可徒以軀殼之現象論，而當以本性之道德論」。梁氏認爲，這是與佛教「以真如熏無明，故轉識成智」的思想相得益彰的。「真我」的道德性質、不生不滅，儼然出於現象之上，立乎其外，這也同於「真如」，無量永恆，轉識成智，超然於「無明」之外之上。人生的精神努力，便當是向着「真我」、「真如」的無止境地接近和自證。

於是，梁啓超在指出佛家唯識學與康德哲學的相似的同時，也爲人們指出了每一個人都有無明現象界和真如（真我）本體界。所以，人們應努力接受佛家思想的訓練，將一切現行外在世

界視爲觀念作爲或虛幻盲目的東西，培育心靈之中純淨無染的「種子」，從而顯現出自己的真如本性，臻至真我超越精神境界。這樣，「無明」就被克服，人獲覺悟而自救。梁氏則爲當時的中國人指出了一條依知識、精神意志而獲自我救贖的道路。佛家唯識學之通於康德哲學，便是梁氏對於這條精神自救道路的旁證：能否獲得拯救，不是別的什麼，關鍵在於自己對於外在現行世界的真理性認識。

顯然，在近代中國，梁啓超可說是深刻意識到佛教思想中具有豐富認識論價值的第一個思想家。他之所以要在振奮國民精神方面提倡佛教的「無我」論，就是因爲他覺得佛教關於「無我」的思想，「實建設於極隱實、極緻密的認識論之上」<sup>⑦</sup>。所以，梁氏對於佛教的信奉，絕不同於一般信徒的盲目起信，而是有着深厚的哲學理性作爲其「智信」基礎的。也正因這個道理，梁啓超所大力張佈的佛教思想，是以宗教而兼有哲學之長的近代中國佛學。他深刻指出：

沉釋迦之爲教，與一般所謂宗教不同。一般宗教，大率建設於迷信的基礎之上。佛教不然，要「解信」、要「悟信」（因解得信因悟得信）。……一切都經過科學的嚴密考察、分析、批評，然後確定治病方針。不僅如此，他要把這種學識傳給病人，令他們會病前預防，病中對治，病後療養，把自己本身力量培養發展用來划除自己病根。就這一點論，釋迦很有點像康德，一面提倡實踐哲學，一面提倡批判哲學。所以也可以名佛教爲「哲學的宗教」<sup>⑧</sup>。

經過梁啓超充滿熱情和誠懇信賴的介紹、闡發，佛教在很大程度上被抹去了那神秘冷寂的宗教氣息，甚至迷信的內容也在清

除之中。同時，佛陀釋迦也被視為是哲學家式的宗教家。因此，人之渴望得救，依靠的是人人可以領會、把握的哲學智慧。這與往昔的傳統佛教相比較，它更富有時代感，更易被當時先進之中國人所理解接納，也易被中國百姓所信仰所寄托。

「佛教是理智的宗教，在科學上有他的立場。……佛所謂智者，謂對於一切『世相』能為正當的價值判斷。根據這種判斷更進求向上的理想。……一面觀察世相，深通因緣和合無常無我之理，不受世俗雜念之所纏繞；一面確認理想家有高純妙樂之一境，向上尋求。佛家所用各種『觀』，全是從這方面著力」<sup>19</sup>。這就不僅僅是「心解脫」，更重要的是「慧解脫」了。不單是宗教上的皈依與情感上的虔誠，而是知識判斷的修養與刻苦。

此謂「哲學的宗教」或「兼有哲學之長」的宗教。只要是信奉了它，了悟其般若正見，那麼，你就會感到所有的苦難和束縛，皆不來自外在世界，而源自內心。能否得救獲得大自在，全仗自己的智慧悟性。佛教不是別的，也就是採用一巧妙深刻的分析方法，去解剖宇宙及人生成立的要素及其活動方式，因以求得最大之自由解放而達人生的最高目的。

基於這種思想，梁啟超才認為，「佛教徹頭徹尾在令人得『正解』得『般若』以超度自己」<sup>20</sup>，才會最推崇佛家唯識學，認為它相當於西歐哲學認識論之一部分，類似於康德哲學。而作為佛教一切原理所從出、七千卷大藏經皆為其注腳的十二因緣，在梁氏的思想裏，卻是以「識」與「名色」作為關鍵內容的認識過程。從無明到老死，梁啟超認為在其間起主導作用的，就是相當於人的認識活動的「識」。業力不滅、真如無明互熏，都是以「識」作為中樞的。所以，這是從認識論出發的因緣觀。宇宙萬有，皆藉此認識論的結合而得以存在，即佛經上說的「因緣所生

法」。

在很大程度上，梁啟超是按照自己的意願，把佛教哲學化了。雖然他作的僅是哲學的啓蒙和宣傳，沒有真正地去論證佛教哲學化的具體過程，但他強調佛教的認識論價值，認定佛教從哲學方面看最為近於科學，最為合理，一方面是為近代中國人指出了一種對於行為責任扣得最緊，鼓舞人向上心又最省力的最上法門，同時也拓展了中國佛教近代化的哲學歷程。梁氏也極力主張：

「今為而欲昌明佛法者，其第一步當自歷史的研究始」；「七千卷之大藏，非大加一番整理，不能發其光明。而整理之功，非用近世科學方法不可」<sup>21</sup>。

正因如此，梁才在佛學研究上貢獻頗大。他所著《漢明求法說辨偽》、《四十二章經辨偽》、《牟子理惑論辨偽》、《佛教與西域》、《佛教教理在中國之發展》及《大乘起信論考證序》等學術論文，對於佛教典籍、佛教歷史在中國的影響提出了不少精辟見解，直至今天也仍有重大學術價值。所以梁氏又是中國近代佛學研究的開拓者。

雖然，梁啟超希望以佛教之無畏雄強的精神，培養出一代如華盛頓、林肯、克倫威爾、瑪志尼、西鄉隆盛、康有為、譚嗣同等成就大業轟轟一世者的新國民，作出了最後的努力，但是，他有關的佛學思想卻留給後人以頗有裨益的啓迪。因為，中國佛教的近代化過程還必須繼續開拓、深化。

（完）

（下轉第30頁）

賴耶了。阿賴耶是藏義，原來解深密經中之阿賴耶，取其於身攝受藏隱同安危義，今執我識既已分出別立爲一識，剩下的是我愛執藏了。異熟識是由於我愛執藏而有，阿賴耶之藏，正好取用其我愛執藏義，於是阿賴耶提昇作爲此識的主名。然阿賴耶識不能不自有其自相，自有其業用，於是能藏所藏之義，對諸法而攝藏種子，由種子而生起一切法。一切種子識確定以阿賴耶識爲正名了。

執我識爲什麼決定命名爲末那呢？末那譯爲意。十八界中，六識外有意，是六根之一。六識是有斷時的，六根是相續不斷的，六識可依之而生起。意是思量義，有什麼是相續不斷總是思量着的呢？唯是我執。我們任何思想的出發點是我，在昏迷時也有我執不斷，無始以來我執從未中斷過。故以執我識名之爲末那，是最却當的了。既然執我識定名爲末那，阿陀那之名可還歸阿賴耶識。

心意識三，名之差別，心是集起義，意是思量義，識是了別義，凡是心識，無不有此三義，故三是通義。然心識亦各有其專長，就專長而言，第八識名心，第七識名意，前六識名識，心意識三，各有其所指了。

最初建立執生命之識，以阿陀那爲名。此生命識即藏於身中，故又名之爲阿賴耶，也即集起心。此是解深密經義，七八兩識未分，同爲一識。後別立執我識，以解深密經建立之識一分爲二，以阿陀那名執我識，其餘名阿賴耶，以其是我愛執藏。此真諦所述保存之古義。其後決定以意根名執我識，阿陀那名還歸生命識，又於阿賴耶會說能藏所藏義以充實，七八兩識，乃成定型。

（上接第27頁「應用佛學」與新國民、新道德的造就）

注解：

- ① 梁啓超：《論支那宗教改革》。
- ② ③ 梁啓超：《宗教家與哲學家之長短得失》；引自《梁啓超哲學思想論文選》，北京大學出版社一九八四年。
- ④ 梁啓超：《評非宗教同盟》；引自《梁啓超哲學思想論文選》。
- ⑤ ⑫ 參梁啓超《論佛教與群治的關係》；引自《梁啓超哲學思想論文選》。
- ⑥ 參梁啓超《自由書·惟心》；《飲冰室合集》書集之二，中華書局一九三二年。
- ⑦ ⑧ ⑬ 梁啓超：《說無我》；《飲冰室合集》專集之五十四。
- ⑨ ⑩ ⑪ 梁啓超：《余之生死觀》；《飲冰室合集》文集之十七。
- ⑬ ⑭ ⑰ 梁啓超：《佛學研究十八篇·佛陀時代及原始佛教教理綱要》，中華書局一九八九年。
- ⑭ ⑯ 參梁啓超：《近世第一大哲康德之學說》；《飲冰室合集》文集之十三。
- ⑮ 參鄭晰《康德學述》節六四頁，商務印書館一九八四年。
- ⑯ 梁啓超：《佛學研究十八篇·中國佛法興衰沿革說略》。
- ⑰ 梁啓超：《佛學研究十八篇》附錄一，《大乘起信論考證序》。