

世界宗教研究

SHIJIE ZONGJIAO YANJIU

4

1981

评梁启超的佛教救世思想.....

杜继文 (1)

梁武帝萧衍与佛教.....方立天 (16)

周敦颐《太极图说》思想探索

——兼述朱陆《太极图说》论辩的意义.....李耀仙 (34)

虞世南校写本《老子》及其石刻拓本.....路工 (45)

印度耆那教的哲学思想.....黄心川 (54)

试论《古兰经》的一神思想.....金宜久 (67)

关于云岗石窟分期的几个问题

——兼与长广敏雄先生商榷.....丁明夷 (79)

中国原始宗教的演变.....余敦康 (94)

宁夏回族伊斯兰教教派分化浅谈.....勉维霖 (101)

· 调查研究 ·

西盟佤族的自然宗教.....~~周继周~~ 罗之基 (114)

· 学术讨论 ·

关于泉州出土阿拉伯文侯赛因墓碑石年代

问题的争论.....林文明 (124)

《全唐文》宗教类篇目分类索引

.....世界宗教研究所图书资料室 (128)

STUDIES ON WORLD RELIGIONS

Vol. 4, 1981

-
- On the Idea of Buddhist Salvation in Liang Qichao's
Thought Du Jiwen (1)
-
- Buddhism and Emperor Xiao Yan of the Liang Dynasty..... Fang Litian (16)
-
- A Tentative Study on the Ideas in Zhou Dunyi's
Illustration of Tai-ji or the Ultimate Cause,
with Observations on the Related Arguments
between Zhu Xi and the Lu Brothers..... Li Yaoxian (34)
-
- Yu Shinan's Calligraphical Piece of Lao Tsu and
It's Rubbing Lu Gong (45)
-
- The Philosophical Thought of Jainism..... Huang Xinchuan (54)
-
- On the Monotheism in the Koran..... Jin Yijiu (67)
-
- Several Problems Regarding the Periodization of
the Yun Gang Grottoes Ding Mingyi (79)
-
- The Evolution of the Chinese Primitive Religion..... Yu Dunkang (94)
-
- A Preliminary Study on the Disintegration into
Islamic Schisms of the Hui Moslems in Ningxia..... Mian Weilin (101)
-

INVESTIGATION

- The Naturism of the Wa People of
Xi Meng Tian Jizhou and Luo Zhiji (114)
-

ACADEMIC DISCUSSION

- A Controversy on Dating the Arabic—inscribed Mounment
to Husein Unearthed in Quanzhou Lin Wenming (124)
-

REFERENCE MATERIAL

- A Classified Index to the Religious Writings
in the Complete Prose Works of the
Tang Dynasty Library of the Institute
for Research on World
Religions (128)
-

评梁启超的佛教救世思想

杜 继 文

本文认为梁启超提倡和研究佛教的目的是为了救国。他把改造“国民性”当成改造社会、改良政治的前提，而把“国民性”的改造寄托于宗教信仰。其所以特别赞赏佛教，是因为视佛教为如同孔教一样的国粹，佛教固有的社会学说和哲学思想适应了他的政治需要。由于他在提倡和研究佛教的过程中，逐步接受了佛教的宗教世界观，以致导向了非理性主义和信仰主义。最后指出梁启超的一生悲剧，说明用佛教或其它宗教不能救国，真正能够救国的，只有马克思主义。

作者杜继文，1930年生，中国社会科学院世界宗教研究所兼任副研究员，内蒙古大学副教授。

这个题目是由最近看到的一本小册子引出来的。小册子辑了梁启超的四篇论文，并以其中的一篇《论佛教与群治之关系》作为书名。从选材可以看出，印行者是把梁启超尊为佛教的护法者和提倡佛教救世说的楷模的。

梁启超受到有人这样的尊崇，由此提醒我们，对自清代以来的中国佛教史，确实应该做一番认真的研究了。从王夫之开始，中经魏源、龚自珍，相当一部分有见识的学者对佛学发生了兴趣。至于近代，不用说资产阶级改良派的康有为、梁启超、谭嗣同等人，即使革命派如章太炎辈，也吸取佛教教理来充实自己的理论。这一现象很突出，研究它出现的原因，不只在学术上有意义，就是对加深认识中国资产阶级的性格，理解民主革命的曲折道路，也会有所帮助。

然而，本文的目的却比较简单。梁启超接受佛教思想的影响既大，在发挥佛教救国说方面，又确称得上当之无愧的代表，所以想从这里开始，整理点感性材料，摸索点头绪，顺便也作为给至今仍幻想用佛教或其它宗教救世者的一个回答。

一

梁启超一生的思想变化很大，他自己也常以“我操我矛以伐我者”解嘲。但在许多芜杂而矛盾的言论背后，仍有他前后一贯的线索。其中最显著的一点，是他的社会历史观。这是他之所以接受佛学影响的思想基础。

做为一个积极热情的维新者和政论家，梁启超理所当然地要接触到当时政治腐败、国家衰弱和人民贫困的根源问题。他写了不少探讨文章。从《政治基础与言论家之指针》一文看，他持的是典型的二元论：政治状况决定社会状况，社会状况也决定政治状

况,即所谓“政治与社会迭相助长,如环无端。”不过最后他还是偏重于“政治基础在社会之说”。戊戌变法以后,随着他在政治活动上的屡次失败,这种主张越发明晰。由此走下去,似乎很可以转变他的政治改良立场,得出社会革命的结论,但如众所知,他始终没有达到这样的高度。

这原因很多。从认识上讲,主要在于他对“社会”的本质缺乏正确的理解。他在同一篇文章中说,社会的状况,固然在政治的好坏,但说到底,政治的好坏还得由“生息于此国之人民”分担起来。所以人民品格的优劣,是政治良否的最后决定因素,而这就得“复返于社会矣”。由此可见,他不是从经济关系和阶级关系上来认识社会的,更不了解生产方式对社会的意义,却只把社会视为有一定认识水平和精神状况的个人的集合体,即所谓“国民”的总和。这样,他的公式就是:政治的基础在社会,社会的基础在国民,国民的基础在国民的精神;社会的性质,历史的变化,都是由国民精神决定的。所以他反复强调:“凡一国之强弱兴废,全系乎国民之智识与能力;而智识能力之进退增减,全系乎国民之思想;思想之高下通塞,全系乎国民之所习惯与所信仰”^①。国民的习惯与信仰,形成国民的性质,被称之为“国民性”,它是决定国家命运的终极原因:“苟其国民无自存之性质,虽无一毫他力以亡之,犹将亡也;苟其国民有自存之性质,虽有万钧之他力以亡之,犹将存也”^②。所以终其一生,他都非常注意研究中国“国民性”问题,力图从改造国民性上着手,造就一代“新民”,作为改良政治的根本途径。

梁启超对国民性的观察,有其尖锐的一面。他列举了许多他认为的国民劣弱性,并归结为“先哲名人之所垂训所传述,渐渍而深入于人之脑中”,是“数千年民贼之以奴隶视吾民者”^③,而“利用国民弱点,则梟雄成功之不二法门也”^④,对封建专制主义的思想统治和政治统治,进行了激烈的抨击,也表现了他对人民的悲悯和同情。但是,作为一种解释社会历史的哲学观点,却完全是唯心主义的。他作《国民十大元气论》,以为“精神既具,则形质自生;精神不存,则形质无附,然则真文明者,只有精神而已”。这已经发展到了用“精神文明”对抗和取消“物质文明”的地步,用来指导实践,就是片面夸大思想教育的作用,在客观上,很容易为阻碍和破坏社会生产力发展的阶级和集团辩解。

梁启超的全部政治活动和学术活动,都是在这样的唯心史观指导下进行的。他说:

“吾以为不患中国不为独立之国,特患中国今无独立之民。故今日欲言独立,当先言个人之独立,乃能言全体之独立,先言道德上之独立,乃能言形势之独立”^⑤。然而国民就是群氓,他们愚昧、涣散、怯懦,奴隶性十足,要言“个人”的、“道德上”的独立,不使他们受到如何做一个国民的教育,是不行的:“天下无不教而治之民,故天下无无教而立之国”^⑥,所以他俨然是国民的导师,提倡以教治民,以教立国。他号召“士大夫”在立教上带头,因为他们是“少数上流社会的中坚”,其“品性之高下”影响国民者至大,与一国荣悴直接有关,但要想对国民起到实际的振奋作用,还得依靠权势者。这一点,他在解释他之所以既主维新,又主保皇时讲得十分清楚:唯有“借无限之君权,以清积弊”,才能“养将振之民气以巩国基”^⑦。1921年底,他很坦率地承认自己“从前始终脱不掉贤人政治的旧观念,始终想凭借一种固有的旧势力来改良这个国家”^⑧。他曾经描

绘过孔子的形象：“为救民故，乃至日日屈身以干谒当时诸侯卿相，欲藉手以变革弊政，进斯民于文明幸福也”^⑨。这其实正是他们那一批改良派的自我写照。

梁启超始终没有抓住什么大的权势，在他“屈身以干谒当时诸侯卿相”如袁世凯、段祺瑞之流失败以后，就更加专心于“学术研究”和“社会教育”工作。他活了五十六岁，其中十四年流亡日本，又去过北美，游过西欧，考察和研究了许多国家的历史经验和社会思潮，目的只有一个：找到一个能够拯救中国、改造国民性格、唤醒民众觉悟的精神武器，他把中外文化和国民性格作了多种对比，那种广泛地探索真理的精神令人敬佩，但他的结论，却完全没有超出“中学为体、西学为用”这一原则。他把这一原则看得很高，早在湖南时务学堂时期，即以之作为“学约”的指导思想。而能够体现这一原则的古典范例，即可说是由印度传进的佛教：“吾中国不受外学则已，苟既受之，则必能尽吸其所长以自营养，而且变其质，神其用，创造一种我国之新文明……谓余不信，请征诸佛学”^⑩。所以他一直把中国佛教视为中国文明的组成部分，与先秦的学术水平等量齐观，同孔教一起，并列为“中学”的精华。所谓“中学”之体，自然也包括中国佛学在内。

贯彻在梁启超多变的思想情绪中，有一种极可贵的信念，就是中国不会亡国。他认为我国国民性中具有先天不会灭亡的特质。这种爱国热忱和民族自尊心，使人感动。然而他认为这种国民性的文化表现，主要就是孔、释二教。他一生没有停止鼓吹孔教，“孔教者，悬日月，塞天地，万古不灭者也”，尽管经过他的加工，这个孔教的色彩已经大变。他一生也没有停止鼓吹佛教，经常以“佛教虽创自印度，而实盛于中国……正法一脉，全在中国”为骄傲，并把这种观点作为他研究中国佛教史的出发点和归宿。所谓“西学”，包括近代资产阶级所创造的一切文明和无产阶级的社会主义学说，都要以孔、释为代表的“中学”作尺度加以衡量。及至在他考察欧洲一年多回国后，思想又有一变。他在《欧游心影录》中干脆宣布西方文明已经彻底破产，他们的一切学说，原来都是我国古已有之的。我们古已有之的，比他们现在的还高明，根本不必向西方学习。他在孔教之下增添了墨、老二家（老子曾是他早期的重点批判对象），并称“三圣”，要人们“跟着三圣所走的路”；而佛教大乘学说“的确是表现中国人特质”，象唯识宗、禅宗那样理论水平，西方的哲学流派直是望尘莫及。所以“先秦诸哲，隋唐诸师”，都是“我们仁慈圣善的祖宗积得好几大宗遗产”，不但等待我们自己去好好“享用”，而且还要发扬光大，用以拯救西方文明。他号召青年：“立正，开步走！大海对岸那边有好几万人愁着物质文明破产，哀哀欲绝的喊救命，等着你们来超拔他哩！我们在天的祖宗三大圣和许多前辈，眼巴巴盼望你完成他的事业，正在拿他的精神来加佑你哩”^⑪。

梁启超无疑是属于向西方国家寻找真理的先进人物之一。但他的结论竟是这样的，原因之一，是他所因袭的封建主义的思想包袱太沉重了，以至把强烈的爱国主义和可贵的民族自尊心，变成一种狭隘自大的民族主义和排外主义，从而把自己愈益封闭起来，终于成了文化上的复古主义。这样，他主观上力图把我国国民从旧习惯、旧信仰中解脱出来，而最后他所找到的用以解脱的“精神文明”，恰巧正是造成他所谓我国“国民性”弱点的思想因素。他的一生就在这样一个圈子里打转。所以不管他曾讲过多少具有

启蒙意义的言论,但封建主义的尾巴始终没有割断。他之所以始终宣扬佛教思想,正如同他高举孔子的灵牌不放一样,主要原因就在这里。

二

梁启超鼓吹佛教思想的另一原因,是他对宗教的态度。

在这个方面,他的观点也不很一致。早期作《南海康先生传》,对康有为“特盛的”宗教热大加赞扬,称他为“孔教的马丁路德”。不数年,又作《保教非所以尊孔论》,认为“宗教者,非使人进步之具也”,“科学之力日盛,则迷信之力日衰;自由之界日张,则神权之界日缩”,批评康有为把孔学宗教化,乃是“束缚国民思想”。然而通过五四运动的洗礼,于1922年发表《评非宗教同盟》,又以“非非宗教者”自命,指责“中国人现在最大的病根就是没有信仰”,而“人类所以进化”,全靠白热度情感的宗教去实现。实际上,他既称不上那种宗教的虔诚信徒,也不是非宗教的坚定战士。他在科学与宗教、理性与信仰中不断摇摆,最终是用后者否定了前者。

梁启超之所以重视宗教,对内受康有为的影响,对外受西方宗教改革的启发。他在《论支那宗教改革》中说:“南海先生所言哲学有二端……关于支那者,以宗教革命为第一着手;关于世界者,以宗教合统为第一着手”。这当然也是他自己的主张。因为在他看来,“转变国民之思想”,乃是“国家独立”的关键,“而欲转变国民之思想,不可不于其所习惯所信仰者,为之除其旧而布其新”。“除旧布新”的最好方式,就是“宗教革命”,“泰西所以有今日之文明者,由于宗教革命,而古学复兴也”。他把宗教的本质,规定为“铸造国民脑质之药料”,看成是改造国民性的最有力的武器,所以把宗教的作用时而夸大到极端的程度。在《宗教家与哲学家之长短得失》一文中说,“宗教思想之力”,“伟大而雄厚”,“能震撼宇宙,唤起全社会之风潮”。他有许多宗教救国的谰言,大都是从这里引申出来的。

毫无疑问,任何一种宗教,都会对社会发生一定的作用。但其得以产生并发生作用的根本原因是什么,梁启超始终不清楚。他甚至连费尔巴哈“把宗教世界归结于它的世俗基础”那样的工作都没有接触过,更不用说从阶级关系上来作分析了。他虽然十分羡慕欧洲宗教改革运动对国家强大起来的影响,但却完全不了解,这个运动无非是新兴资产阶级用来反封建的一种旗帜。所以他对宗教的估价,只能就事论事。据说,宗教的“伟大而雄厚”力量,表现在五个方面:“一曰无宗教思想则无统一”,“二曰无宗教思想则无希望”,“三曰无宗教思想则无解脱”,“四曰无宗教思想则无忌惮”,“五曰无宗教思想则无魄力”。把他的主要意思集中起来,也是他经常强调的,乃是宗教具有的信仰狂热和由此带来的献身精神。他认为:“历史上英雄豪杰,能成大业、轰轰一世者,大率有宗教思想之人多”,^②其原因即在有狂热的信仰和不怕死精神。他希望,人人都能具有这样的信仰和精神,用以立身、治事、强国,国民性就会得到基本的改造。

从这个角度说,梁启超不过继承和发扬了我国固有的“神道设教”的传统,把宗教当作达到一定政治目的的方便工具。辛亥革命以后,他由日本回国,受到各界人士的欢

迎。佛教总会也请他前去演说。他开宗明义的第一条，就是要求佛教在巩固新建的“共和国”中起作用：“共和国之所以成立，由其人民皆知国家为一团体，为一法人。然团体法人之义，非深明佛法者不能言也”。所以佛教信徒们，要从佛教教义上更自觉地接受和宣传“国家观念”，使每个人的“一己利益”，服从于“国家之利益”。这些言论，很可能使那些视梁启超为佛教护法者的人们大扫其兴，同时说明，佛教之被提倡，不过是他提倡宗教救国的一个内容，而宗教救国又是他主张用精神救国的一个内容。在他的面前，一切宗教学说，都要依其能否为救民救国服务为取舍标准。

正因为如此，所以他对宗教并无确定的信仰，更达不到盲目的程度，即使在鼓吹宗教最热烈的时候，仍能持一定的分析态度：“宗教与迷信常相为缘，故一有迷信，则真理必掩于半面；迷信相续，则人智遂不可得进，世运遂不可得进。故言学术者，不得不与迷信为敌，敌迷信则不得不并其所缘之宗教而敌之。故一国之中……亦不可无摧坏宗教之人”。^⑨因此，他也不一般地反对科学和哲学，不过只给它们一定的活动地盘，看得较低罢了。

这样，梁启超的宗教观自身就出现了双重矛盾，即除了他无法调和的科学和迷信的矛盾外，又多了一重矛盾：他鼓吹宗教，就其出发点来说，是为了改造国民性，振奋民族精神，改良政治，这是彻头彻尾的功利主义的；但他又要求宗教的信徒们，必须视“宗教为神圣”，借助无条件的虔诚，以激发出他所期望的信仰狂热来，这就绝不允许有什么经济的或政治的目的。他十分强调为信仰而信仰，以为“信仰是目的，不是手段”。他说：“我对于那些靠基督肉当面包、靠基督血当红酒的人，对于那些靠释迦牟尼化缘的人，对于那些吃孔教饭的人，对于那些膜拜吕祖、济颠的人，都深恶痛绝……他们是宗教的蠹贼。”^⑩他曾经用这一理论揭露过帝国主义利用“邪教”的侵华行为，抨击了那些靠宗教迷信进行诈骗的人们，由此表现的义愤是非常可敬的。他的错误在于把它上升为理论原则，认为宗教迷信没有也不能有别的现实目的，其结果，必然得把所有的宗教都列进“蠹贼”的名单，而且也与他鼓吹宗教的本旨正相反对。

不过相对地说，他认为“佛学”是世界上最好的宗教。理由之一，就在于佛教可以调和这些矛盾。就在《论佛教与群治之关系》这篇文章里，他对比了其它宗教的优劣，断言：“佛教之信仰乃智信而非迷信”，包括“希腊及近世欧洲之哲学”，其“理论之园满犹不及佛说十之一”，所以是“信”而不“迷”，是“哲学的宗教”。这样，他就解决了理性与信仰的对立。他又断言：“佛教之信仰乃兼善而非独善”，虽“学佛以成佛，为希望之究竟者也”，但世上“有一众未成佛，彼誓不成佛”，从而具有了为“群治”而“牺牲”的精神，这就解决了宗教与政治的对立。

这些说法当然十分浅薄，尤其是把佛教教理同它的宗教迷信分割开来，是完全不正确的。但在世界三大宗教中，梁启超特别赞赏和接受佛教教理，当然也与佛教固有的特色有密切关系。

三

佛教的流派很多，它们的共性，是判定社会人生为“苦”，并以救拔社会人生脱离

“苦海”为己任。这对当时处于灾难深重的中国而又以救世者自居的改良派，的确容易引起共鸣。在说明社会和人的罪恶痛苦的根源时，佛教也归结为每个人的思想品质和认识水平，因而也把每个人的思想转变当作消灭社会不平等的基本途径。在哲学方面，梁启超非常赞赏孟子的主观唯心主义，对王阳明的心学尤加敬服；就这一类片面夸大主观精神作用的学说而言，没有哪一个哲学流派能象佛教那样博大精密。由于这一切，当程朱理学已经威信扫地，而对近现代西方思想连一知半解还谈不到的时候，用多少有点异端色彩的“佛学”来填补所谓“学术饥荒”，是再方便也没有的了。

梁启超有不少关于佛教的论著，特别是关于中国佛教史的研究，在近现代可以算作开创者。但总的说，学术价值都不很高。他在《清代学术概论》中说：“有为、启超皆抱启蒙‘致用’的观念，借经术以文饰其政论，颇失‘为经学而治经学’之本意”。他之研究佛学，也是如此。

据此，他首先是清除那种把佛教仅视为消极出世间的习惯看法：“佛教之信仰，乃入世而非厌世”。“宋儒之谤佛者，动以是为清静寂灭而已，是与佛之大乘法，适成反比例者也”。^⑤他诋毁小乘，赞美大乘，特别以华严、禅宗等为代表的中国佛教，“真可以算得应用的佛教、世间的佛教”。^⑥这种认识，相当切合佛教的实际。任何一种宗教，不论它把彼岸世界形容得如何天花乱坠，教人如何远离红尘，但它毕竟要食人间烟火，要对社会有所影响。否则，这种宗教就要失掉存在的根据，走向绝路。所以宗教本质上只能是世间的。原始佛教是适应古印度社会需要而产生的，至于小乘末流，有的宣传“灰身灭智”的解脱之道，追求自我涅槃的出世境界，则成了激发大乘佛教产生的内在原因。大乘由般若发端，全面否定小乘的出世主张，以“色即是空，空即是色，色不异空，空不异色”的理论，把佛说牢固地确立在迎合现实需要的基础上，而中国佛教的这一特色，确实更加鲜明。

大乘佛教区别于小乘的一个中心口号，是“救苦救难”，“普渡众生”。这种气魄，这样胸怀，很足以使康梁一代奋起救世者引为同调：“苟众生迷而曰我独悟，众生苦而曰我独乐，无有是处。譬诸国然，吾既托生此国矣，未有国民愚而我可以独智，国民危而我可以独安，国民悴而我可以独荣者也。知此义者，则虽牺牲藐躬种种之利益以为国家，其必不辞矣。”^⑦由此看来，他们最初乃是直接从佛教大乘教义中得到鼓舞，吸取力量的。在《南海康先生传》中讲到康有为对于佛学，主张“即心是佛，无得无证。以故不歆净土，不畏地狱。非惟不畏也，又常住地狱；非惟常住也，又常乐地狱。所谓历无量劫，行菩萨行是也。以故日以救国救民为事，以为舍此更无佛法。”又说：康“每遇横逆困苦之境，辄自提醒曰：吾发愿固当如是！吾本弃乐而就苦，本舍净土而住地狱，本为众生迷惑烦恼故入此世以拯救之。”

把佛教这样地改造成为激励自己献身于国于民的精神，在当时无疑是有积极的意义。梁启超在《仁学序》中讲到谭嗣同时说：“烈士发为众生流血之大愿也久矣”，其发挥“以救中国为下手，以杀身破家为究竟”，就是接受佛教思想影响的结果，“浏阳《仁学》，吾谓可名为应用佛学”。革命要流血，改良也会流血，要做成任何一件对社会有益的事业，没有自我牺牲精神是不行的。起码通过戊戌变法的教训，梁启超是很懂得这个道理的。但

是，改良派严重脱离群众，既害怕农民，又蔑视劳工，既同革命派对抗，又对官僚军阀失望，在民主革命急剧迅猛发展的形势下，活动圈子越来越小，始终找不到真正的足以依靠的物质力量。因此，不论就梁启超之出身和教养说，也不论他如何曾站在时代的前头，而后又逐步被潮流所淘汰的经历言，向佛教求援，从佛教中求得主观的战斗精神，也求得精神上的鼓舞和某种慰藉，都是可以理解的。他在同袁世凯合作失败之后作《伤心之言》说：“吾固深感厌世说之无益于群治，恒思作壮语、留余生，以稍苏国民已死之气”。这颇足以表达他远离“国民”，无可奈何，而希望用佛教振作一下的复杂心情。

梁启超用来自我鼓舞和激励“国民”、改造“国民性”的主要的佛教观点，大体有三个：

第一，用佛教“无我”论和有神论，破世俗的“有我”观念和畏死情绪，由之扫除萎靡不振，树立“无私”，“无畏”的精神。据他观察，我国国民性的最大弱点，在于对国家命运缺乏责任心；责任心的缺乏，在于生性怯懦，不能自立；而依赖、怯懦之病，则出于“私心”太重，绝少“公德”；“私心”的根源，即本于“有我之见”，简称“我见”。他说：“今夫众生之大蔽，莫甚乎有我之见存。有我之见存，则因私利而生计较，因计较而生罣碍，因罣碍而生恐怖，驯至一事不敢办，一言不敢发；充其极也，乃至见孺子入井而不怵惕，闻邻榻呻吟而不动心，视同胞国民之靡烂而不加怜，任同体众生之痛痒而不知觉。”这样一种精神状态是怎样造成的呢？他从历史上找寻原因：“自宋以后，儒者以束身寡过、谨小慎微为宗旨，遂至流为乡愿一派，坐视国家之危亡、生民之疾苦而不以动其心；见有忧国者，则谓好事，谓为横议，相与排挤之。此支那千年来最恶陋之习。此种见识深入于人人之脑中，遂养成不痛不痒之世界：此支那致亡之由也”。^⑧

这种评论很尖锐，对当时士大夫的一般精神面貌的观察也是深刻的。但是，如果把人的精神状态和道德品质仅仅视为历史上某种思想及其形成的习惯势力的影响，那么，要振奋国民精神，提高人的道德水平，也用不着去铲除它们的社会基础，只要改造思想转变认识，以消除那些传统的影响和习惯就行了。所以梁启超大声疾呼，必须彻底改变“良心麻木”的状态，办法则在用“无我”来取代“有我之见”；苟能无我，“则我之一身，何可私之有？何可爱之有？”无私无爱，“则毋宁舍其身以为众生之牺牲，以行吾心之所安。”^⑨

其实，一切主张用道德挽救世道人心的学说，大致都是讲“无我”的。儒家也有，所谓“孔子绝四，终以无我”。但最能发挥淋漓尽致并加以系统化、理论化的，还得首推佛教。佛教不只从道德上讲，而且提高到哲学上讲。不论小乘或大乘，中心内容都是“无我”。特别是大乘，有“我”即有“我所”，有“人我”，也有“法我”，统在破除之列。因此，不只“我”之主体是虚幻的，即使“我”所面对的客体世界，也不实在。梁启超借以说服人们转变“有我之见”而树立“无我”思想的理论依据，除补充一点可怜的科学常识以外，全是佛教的这一类说法。他津津乐道“人生无常”，也很欣赏“四大皆空”。他曾专撰《无我论》，把佛教所谓的“五蕴皆空”，说成是“专用科学的分析方法，说明‘我’之决不存在。质言之，则谓吾人所认为我者，不过心理过程上一种幻影，求其实体，了不可得。”这套理论本身如何反科学、反常识暂且不提，但与其说用这样的道理能

鼓舞士气，增强斗志，勿宁说它便于自我安慰更加恰当。理由很简单。破除“我见”，是连“我”的实际存在都给彻底否定了，那时国民的立足点都给挖掉了，还谈得上什么“国民的自立”呢？“我”都不复存在了，又何来的国民责任？“身”全是假的，又献的是什么“身”？他在《诗话》中曾引黄公度记吴季清死于义和团事诗：“以君精佛理，夙通一切法，明知入世事，如幻如泡沫。佛身尚可尽，何况身生灭？将头临刃时，定知不惊惶”。这完全是看破红尘了，哪里还有什么救世的味道呢！

我们知道，佛教“无我”论的内容之一，就是宣传人生不足贵，轻蔑人的尊严；其社会作用之一，是使人自卑自贱；其社会效果之一，是对国家和社会的绝对无责任心。

“晋唐以后，儒者皆懦弱无气”。^②铸造这种“懦弱无气”，毫无特操的性格的，佛学比之庄学所起的作用还要糟糕。试看一部在士大夫中最流行的《维摩诘经》，它除了给富有者提供醉生梦死、厚颜无耻的典范之外，就是用“无我”的道理让被剥夺者把自己的骨髓都敲榨“贡献”出去，而不允许哼一声的。梁启超赐给国民“自立”、“自强”、“自治”的“药料”，只要认真贯彻到底，只能驯养出连他自己也会厌恶的奴性。

不只如此，为了激发人们“勇猛”、“精进”的“大无畏”精神，为了在斗争失败中不悲观失望，梁启超还认真地去求助于佛教关于灵魂不死的无稽之谈。据他说，人之所畏，莫大于生死，假若知道“吾有不死者存曰灵魂”，则死无所畏，“死且不畏，余更有何？”他在《论佛教与群治之关系》中反复强调：“知灵魂则其希望长，而无或易召失望以致堕落”。“知身为不死之物，虽杀之亦不死，则成仁取义，必无怛怖于其衷。且此生未及竟者，来生固可以补之，复何所惮而不蹙蹙？”这类言论反映出，改良派的确虚弱到了极度，脱离群众到了极度。

第二，用佛教思想破除“私德”，建立“公德”，以统一思想，团结民众，调和各种社会矛盾。

据梁启超说，“我国民所缺者，公德其一端也”；“公德缺乏，团体涣散，将不可立于大地”。所谓“公德”，指个人对“人群”、对“国家”的责任心和义务感，也就是“公共团体观念”、“爱国心”。“今吾中国所以日即衰落者，岂有他哉？束身寡过之善士太多，享权利而不尽义务，人人视其所负于群者如无有焉。人虽多，曾不为群之利而反为群之累，夫安得不日蹙也！”^③由于历史文化传统形成的“私德”，诸如闭门思过、独善其身，或不问是非、“随意竞争”之类，其结果是“散漫而无所团结”，无法使国家强盛起来。纵观欧洲各国，因“有其全国共同最高之信仰，于以控抟国民而鼓铸之，然后其民乃得有力以自进于高明之地也”。^④所以中国强民之重要法则，在“使其精神结集于一团”，以“降习气，制私欲，平党争”。其中“统一之工具不一，而宗教其最要者也”。^⑤

简言之，团结才有力量；要团结就得统一思想，而使思想统一之最好工具，主要是宗教信仰。就能起这种统一作用的宗教言，梁启超认为是佛教最好。因为佛教不但有“控抟国民而鼓铸之”的一般信仰作用，而且它还有说明个别与一般、部分与全体，以及个别与个别、部分与部分等统一关系的道理。他在《莅佛教总会欢迎会演说辞》中，就是通过佛教关于“法身”与“众生”的关系，来发挥这个道理的。“法身者，与众生非一非二，立夫众生之上，而实存乎众生之中。众生妄起分别相，不自知其与法身本同一

体，于是造成五浊恶世，扰扰无已”。国家相当于“法身”，国民就是“众生”，“国家与国民之关系亦然。国民不自知与国家本为一体，故对国家生人相、我相，于是乎始有以一己之利益牺牲国家之利益者。人人如是，则国家或几乎毁矣。”他以为这个道理非常有用，“法学家千言万语而未能发挥尽致者，以曾受佛教之人观之，则一言而了耳”。这就是“舍国家之外求所谓我者，了不可得；舍我之外求所谓国家者，亦了不可得。明乎此义，则爱国岂犹待劝也。”他的名言：“国家兴亡，匹夫有责”，虽是对顾亭林语的引申，但其理论之本，则在于此。

关于“法身”，是佛教大乘有关“佛身”思想的主要理论内容。它的要点，是把佛说教理物化为一切事物的普遍本质，构成一切现象共同的精神本体，其说法虚诞神秘。梁启超显然没有从神秘的角度去接受，而是当作处理个人与国家关系的一般原则和方法来运用。此外，他更喜欢采用华严宗关于“法界缘起”的说法来作发挥。“法界缘起”的中心，是讲“理事无碍”、“事事无碍”的道理，认为所谓“真如”、“法性”遍及于每一事物，每一事物亦都体现着“真如”、“法性”；据此，则每个事物间亦处于“相即”、“相入”、“圆融”无间的联系中。这种观点，充分注意到了现象普遍联系的方面，但它把相互联结、相互制约以及相互反映、相互转化等关系绝对化和神秘化了；虽承认事物“各住自性”，但最终却让它们消融在无差别的境界里。梁启超把这些说法，直接用作团结民众、调和各种势力的理论根据。他说：“佛之大乘法，可以容一切，故华严法界，事事无碍，事理无碍……盖世运既有种种之差别，则法制各适其宜，自当有种种不同也。如佛之说法，因众生根器有差别，故法亦有种种不同，而其实法则皆同也。苟通乎此义，则必无门户水火之争，必无贱彼贵我之患，此大同教之规模所以广大也。”^④他曾根据华严宗的缘起思想，作《十种德性相反相成义》，列“独立与合群”、“自由与制裁”、“自信与虚心”、“利己与爱他”、“破坏与成立”等五种对立关系，用华严宗所谓的“相是无碍、相与无碍”加以说明，貌似辩证法，其实是要证明，这些矛盾，“自精神上观之，纯然出于同体之一贯者”。也就是说，要从思想认识上而不是在实际上去解决现实的矛盾。

不难看出，梁启超把佛教思想看成是提高人们认识的工具，当成统一国民思想的指南，这不但极端荒唐，在实际上也必然适得其反。因为从根本上说，当时国民的团结涣散，并不在于全国缺乏什么统一的思想。从秦汉开始，封建统治阶级就非常重视思想的统一问题；随着两宋专制主义的进一步强化，又增补了严酷的文字狱，如不以孔教的是非为是非，不以统治者的意志为意志，几乎再没有任何立论和思考的余地。那结果是人所共知的。至于主张把思想统一于宗教信仰方面，就更加莫明其妙。梁启超曾经注意到个性解放和思想自由对欧洲强盛的作用，可惜并没有给予充分的重视；他津津乐道宗教改革所带来的社会生气，但却完全忽视中世纪宗教统治的黑暗和人民反宗教统治的流血斗争。这说明他在总结中外历史经验和接受中外文化思想上，都受到他所处的时代和立场的严格限制。

其实，任何一种思想，要想成为统一他人的思想，成为众人共同的指导原则，单纯用宣传教育或硬性灌注的办法是实现不了的，而必须以人们之能够接受作为基本条件。而人们之能否接受，又取决于这种思想能够满足人们现实需要的程度。如果它不能反映

人们的意愿,不能解决人们的实际要求,那么,无论把它渲染得如何神圣,也不会起什么作用。所以梁启超尽管在宣扬佛教方面费了不少苦心,结果只能是徒劳的。

第三,用佛教的“法界理想”,阐发“大同世界”。

华严宗的“法界缘起”,充满了诡辩。在理论上,可以推出毛孔能容大海,芥子可纳须弥的昏话;在实践上,则用精神上的无差别,抹煞社会差别,掩饰现实社会中的阶级对立和斗争。梁启超把这种理论和实践加以提炼,就形成论证他的理想社会的特殊方法。

他介绍康有为,“推进化之运,以为必有极乐世界在于他日,而思想所极,遂衍为大同学说”。他分大同学说为三部分,其一,提出大同根据之原理,即“众生本一性海,人类皆为同胞,由妄分别相故,故惟顾己之乐,而不顾他之苦,常以己之自由,侵人之自由。相侵不已,相报复不已,而苦恼之世界成焉。”这是对私有制、家庭和国家起源的解释,几乎完全是重复佛教经籍的一般谰言。其二,说明“世界理想”,主要在介绍“大同世界”本身的政策和措施,其内容在康有为的《大同书》中描述得十分详细。但这一“理想”的精神实质,则本于其三,所谓“法界的理想”。这一名称直接来自华严宗关于“法界究竟、圆满、极乐”的理想,其中又分两种:一种叫“世间之法界”,乃“本佛说舍世界外无法界一语”而立,亦即“于世间造法界”,建世间极乐世界,上述的“大同制”即是据此“苦思力索而冥造”出来的。这一“法界”,虽能消灭社会人生的一切苦恼,但不能解决“死之苦”,所以又冥造出第二种法界,叫“出世间法界”:“以灵魂为归宿,使人知身虽灭而有不灭者存”,这样,即可破除分别相,以入于所谓“永久长乐之法界”。^②

因此,康有为的“大同”理想,虽来自儒家经典,带有浓厚的乌托邦色彩;但经过梁启超的解释,又全部放到了佛教对“极乐世界”的钩画上。因此,这种理想不仅具有一般空想社会主义的共同弱点,而且由于是借助于佛教迷信,更加脱离科学基础,所以最终堕落成一种净土信仰。

四

梁启超之于佛教,最初还只当作一种说明社会历史和改良政治的理论和方法,因而对它的提倡是有选择的。对于某些教义,特别是关于“出世间”和“现证”部分,往往采取“子不语”的态度。他在《菲斯的人生天职论述评》中评论佛教“欲举一切众生尽入无余涅槃而灭度之”的“宏愿”时说:“众生曷为而生?为待灭而生也。以灭为目的,以生为手段,为事已不可解,且云灭尽,灭可尽乎?旋灭旋生,毋乃多事?而况现在含生之俦,教以自求速灭,能倾听复有几人?……而此现生未灭之人类,则茫然不知安归,更不能于现世中得安身立命之道,其不周于世法明矣。”然而,随着他离开时代的潮流越远,对佛教的怀疑和动摇也就越少,最后终于沦为佛教的俘虏,接受了它的世界观。

佛教世界观的理论基础是“缘起”论,亦名“因缘”观,核心是讲“因果”、“业报”。梁启超对这一点的理解十分准确。他说,佛教“其通三乘、摄三藏而一贯之者,唯因果之义”。^③他在菩提树下思惟:“宇宙何以能成立?人生何以能存在?佛的答案极简单——只有二个字——‘因缘’。”^④他对这个答案备极推崇,可谓始终不衰。他可以把天

堂地狱之说归为“权道”，对因果理论则视为永恒真理。早期说，“佛之因果，实天地间最高尚完满、博深切明之学”，^②晚期说，“从哲学方面看”，它是“最近科学的、最为合理的”，“对于行为责任扣得最紧而鼓舞人向上心又最有力，不能不算是最上法门”，^③据此，他用以解释个人的祸福，国民的优劣，历史的进化，宇宙的起源，也当作改造国民和改良政治的理论依据。

佛教“缘起”论的要点，是《阿含经》中反复陈述的：“此有故彼有，此生故彼生”。按梁启超的解释，前一句是讲现象“同时的依存关系”，“此”为主而“彼”为从，主要内容在“五蕴”论，由之直接得出的结论是“诸法无我”；后一句是讲现象“异时的依存关系”，“此”为因而“彼”为果，主要内容在“十二因缘”说，由之直接得出的结论是“业报轮回”。1925年10月，梁启超在清华学校（清华大学前身）讲授《印度之佛教》（即《佛陀时代及原始佛教理纲要》），集中讲的就是这一思想。他运用他的自然科学知识，对十二因缘作了生动而通俗的解释，完全可以看作他晚期归依于佛理的代表作，也可以当作他对自己一生各种主张的理论总结。

佛教“业报轮回”学说的理论表述，是“已作不失，未作不得”。按梁启超的解释：“谓今日所造，即后之所承，一因一果之间，其应如响，其印如符，丝毫不能假借”。^④这是佛教原始的基本教理。以后大乘佛教发展起来，内容逐渐繁杂，往往以“缘起”为中心，形成各自不同的庞大体系。梁启超借以发挥这一教理的，乃是以后唯识法相宗的讲法。

唯识法相宗的中心命题是“唯识无境”。它用这一道理说明现实世界是如何由人的意识派生出来，而人们又如何可以凭借“识”上的“转依”达到彼岸的理想世界。它特别采用“阿赖耶识”中“种子”与“现行”及其相互“薰习”的概念和关系，说明精神与物质的因果联系和人之行为的因果连续，还采用所谓“三自性”的概念及其关系，说明沉沦世间和解脱涅槃以及由前者达到后者的因果之道。梁启超并没有复述这类特别烦琐的教义，“欲知之者，宜读《楞伽经》及《成唯识论》可也”，而是取其要点，直接运用。

首先，他运用“业力”创世的观念，解释社会环境和人生得以产生的原因。他说：“佛以为一个人的生命，并非由天所赐予，亦非无因而突然发生，都是由自己的意志力创造出来的。”^⑤这里的“意志力”即是“业力”，“业”指意志及其支配下的一切行为。早在《论群治与佛教之关系》一文中，他就沿袭佛教的传统说法，把“业”分为两种，一种叫“普通”的“业”，此业“递相薰积相结而成为此器世间”，“器世间”即指生命个体所处的物质环境；另一种叫“特别”的“业”，即“各各灵魂”，“自作自受之”。换言之，不论是生命个体自身，还是群生共处的物质生活条件，都是“由众生业识薰结而成”，“此二者自无始以来，又互相薰焉，以递引于无穷”。他认为，佛教的这种说法，既避免了“极端的无因论”，也避免了“极端的宿命论”，把创造世界和创造自我的命运，全都交给了每个人自己掌握，最有说服力，也最有实用价值。

后来在《佛陀的时代及原始佛教教理纲要》中，梁启超着重发挥了“业力不灭的原则”，更理论化地说明“国民性”形成的历史原因以及改造国家的可行之路。他说：“生命并不是纯物质的，所以各人所造的业，并不因物质的身体之死亡而消灭。死亡之后，业的力会自己驱引自己换一个别的方向，别的方式。又形成一个新生命”，当然，也还带着这个

“新生命”所处的环境。这种不灭的“业力”像遗传一样，一代代不息地流传下去，由此形成国民的独特性格。他举例说，所谓“清华学风”，全是自清华成立以来，前后全部师生各个个人身心活动所留下的魂影，霏洒在清华学校这个有机体上头，形成他一种特别性格……中国国民性亦然”。具体说来，“一个人的活动，势必影响到别人，而且跑得象电子一般快，立刻波荡到他所属的社会及人类全体。活动留下的魂影，本人渍得最深，大部分遗传到他的今生或他的子孙，是之谓‘自分别业’（即特别业），还有一部分，象细雾一般，霏洒在他所属的社会乃至全宇宙，也是永不磨灭，是之谓‘同分共业’（指普通业）。”因此，可以说，所谓国民性乃是每一国民的思想行为自身相互影响和无限连续的结果。他认为，我们国家落后的原因，既不在社会制度，也不在政治腐败，更不在帝国主义侵略，而在于我们每个人造业所致：“天下事无无果之因，亦无无因之果。我辈积数千年之恶因，以受恶果于今日”。^②据此，拯救国家，改造社会，也必须从我们每个人做起：“学道者，一当急造切实之善因，以救吾本身之堕落；二者急造宏大之善因，以救吾所居之器世间之堕落”，如果“我辈今日而亟造善因”，“递续不断”，则“吾国遂可以进化而无穷”。他认为这种因果论，比“进化学”还要详尽：“近世达尔文、斯宾塞诸贤言进化学者，其公理大例，莫能出此二家之范围，而彼则言其理，而此则并详其法。”^③

梁启超按照这种因果论，直接论证他之提倡政治改良的合理性，并借以树立必定成功的信心。他说：“有志世道者，其勿递责后此之果，而先改良今日之因而已”。“改良今日之因”，在于破坏：“盖当夫破坏之运相迫也，破坏亦破坏，不破坏亦破坏；破坏既不可免，早一日则受一日之福，迟一日则重一日之害”。^④这种把破坏旧的文化传统当作社会改革的必然前提，在当时的社会作用是积极的，但由于佛教因果论自身的错误，使他能同样得出反对革命、反对破坏的结论来。辛亥革命以后，他写了极不光彩的《革命相续之原理及其恶果》，攻击二次革命：“种瓜得瓜，种豆得豆，革命只能产生革命，决不能产生出改良政治”。这里采用的就是用“征因知果”的方法：革命只能破坏，种破坏之因得破坏之果，所以社会的混乱恶浊，不但不会被革命所涤荡，而且还会使之更加严重。

佛教一进入中国，它的因果论就得到优先传播，隋唐以后，几乎影响着各个思想领域，在宋明以来的戏剧小说中，成了最流行的陈词滥调。这样的因果论，即使撇开那些“三界”、“六道”，“流转”、“轮回”的鬼话，在理论上也是错误的。第一，现象的因果联系，只是普遍联系的一种，所以必然要受到其它各种相应的条件所制约，而决不能孤立地发生作用。所谓“种瓜得瓜，种豆得豆”，只是一种抽象；在现实中，这一过程要通过一系列中间环节才能实现；其中抽去任何一个必要条件，它就不成其为真理。特别是在社会领域里，情况更加复杂，所谓“善有善报，恶有恶报”，更不是无条件可以成立的。第二，现象的因果联系，是事物自身的客观属性，绝不应主观强加于事物或随意幻想出来。佛教的因果论既是主观片面性的，也是主观随意性的，以致在讲究“因果感召”时，达到了超越时空、连结生死的程度，同它的宗教虚构混成不可分割的整体。

但从哲学基本观点上说，梁启超本人则以调和唯物主义与唯心主义自居。他在1920年欧游回国总结当时的哲学思潮说，“西洋文明，总不免将理想、实际分为两概，唯心、唯物各走极端。宗教家偏重生来生，唯心派哲学高谭玄妙，离人生问题却很远，科学一反

动,唯物派席卷天下,把高尚的理想丢掉的,顶时髦的社会主义,结果也不过抢面包吃,这算得人类最高目的吗?所以最近提倡的实用哲学、创化哲学,却要把理想纳到实际去,图个心物调和。”^⑧他的后期,也正是从这个立场去接受和解释佛教世界观的。就在上述他讲述“因缘观”的那篇文章中,非常明确地提出“主观的能认识之识体与客观的所认识之对象相交涉、相对待而成世界”的观点。他按佛教说法,把“五蕴”归结为“名色”,说明“离主观则客观不能存在,离客观则主观不能存在……宇宙万有皆藉此种认识论的结合而得有存在之相”。用这一观点解释“十二因缘”,就特别看重“识”与“名色”两支:“识”支为“能认识之主观要素”,“名色”支为“所认识之客观要素”,二者构成“因果连锁”、“组织成人生之一期”的“最主要的枢纽”。据此,他甚至反对“说万有不过人心幻影构成”的“极端的观念论家”。

这里附带说明,梁启超把他所采用的唯识法相家的学说,归结为二元论的说法,影响颇大,解放后也还有人这样主张。然而,其实是不正确的。因为按“唯识无境”的本来含义,“主观即构成客观之一条件,客观亦即构成主观之一条件”,是仅就具体的认识过程讲的;超出这个范围,就本体论言,例如在唯识宗论证“唯识无境”的根本命题时,在阐述“三能变”的道理时,主观和客观的这种互相联结的情况就变了,它倒都成了主体“识”的派生现象。梁启超在《无我论》中把这一点也说得非常清楚:“认识之成立,必由主客两观相对待。无主观则客观不能独存,外而山河大地,内而五官百骸,苟非吾人认识之,曷由知其存在?既已入吾识域而知其存在,则知其绝不能离吾识而独立,故佛家谓此为识所变”,因此,他明确判定物质世界(色)为“感觉的客观化”。这是十足的主观唯心主义,二元论只是他自己一厢情愿的幌子。

其实,就是在解释“五蕴”论中,梁启超也是贯彻这种主观唯心主义的。他在《无我论》中说:“色、受、想、行、皆识所变现,一识蕴即足以包五蕴。所以立五名者,不过施設之以资观察之便利,谓意识之过程有此五者而已。”对于“十二因缘”的解释,更是如此。上述“识”支被认定为“主观因素”,“名色”支唤作“客观要素”,而“名色”支本身就是一切物质现象和精神现象的概括;按照“十二支”的“因果连锁”说,“识缘名色”,则一切物质的和精神的,全是因“识”而生的结果。“识”还有原因,叫做“无明”与“行”。据梁启超说:“现在的生命,乃由过去的‘无明’与‘行’所构成”。而“无明”是愚昧无知,“行”是“意志之活动”,所以此二者合起来,只是把“识”的内容具体化了:人生与世界都是由一种糊涂的意志所造成。梁启超的后期,特别强调“意志力”的作用,他解释“业”为“意志力不断的活动”,同解释“行”为“意志之活动”一样,都是不很确切的;他之所以硬要这样注解,是因为他欣赏这个东西,崇拜这个东西。他自己曾经说过:“唯心哲学,亦宗教之类也。吾国之王学,唯心派也。苟学此而有得者,则其人必发强刚毅,而任事必勇猛”。^⑨他最后实际上走上了意志创造世界的“极端观念论”,乃有其一贯的思想基础。

如果说,在哲学基本问题上,梁启超接受佛教唯识家的说法,完全否认有不依赖于人的意识而独立存在的客观物质世界,那么在认识论上,则接受佛教般若学的影响,从根本上怀疑人们认识客观真理的能力。据他认为,人类通常的毛病是自视过高,以“我”

为“万物之灵”，“以五官所经验，谓足穷事物之情状；以意境所幻构，谓足明宇宙之体用；故见自封，习非成是，湮复真理，增长迷情”。^⑦这就是典型的佛教“般若”理论。从“般若”看，人的世俗认识，不论是感性的还是理性的，都不具有把握真理的能力；世俗人不懂这个道理，总以为自己的认识反映了客观实际，其实是主观的“执着”，或曰“迷情”，出自虚妄分别。由此，梁启超认为，作为一切事物自性的代称的“我”，就是“虚妄分别”的结果：“吾所谓我者，不过心理过程上一种幻影，求其实体，了不可得”。

“我”既如此，则与我相对的客观世界即“我所”，也是虚妄不实。所以认识过程中“主观”和“客观”的联结，只是“识体”同其自身幻影间的联结，人的认识活动，就是识体摄取自己的幻影的活动。至于客观真理，世俗认识是不可能达到的。

这样，梁启超就由认识论上的不可知论，进一步转向了相对主义：“宇宙间是否有绝对的真理？我们越法研究，越法怀疑。即如……万人一律的美人标准，偏有第一万零一人不肯承认。何以见得那一万个人一定‘是’，这一个人一定‘非’？你说人类要过合理的生活，我就要先问你，什么才算合理？‘理’是那一门的学者所能包办？你说凭效率判断，我就先要问，量效率的尺度在那里？”^⑧如此类推，不但好恶是非等因人而异，即使胜负成败也没有确定的界限。

早期的梁启超曾经用这种相对主义激励过士气。例如在《保国会演说词》中引孔子“知其不可而为之”的话说，中国的士大夫不应该“俯首帖耳，忍气吞声，死心踏地，束手待亡”，要认识到“天下事可为不可为，亦岂有定哉！人人知其不可而不为，斯真不可矣；人人知其不可而为之，斯可矣”。但当他的政治活动全部失败以后，又用这同样的相对主义当做精神胜利法，自我安慰。例如他作《‘知不可而为’主义和‘为而不有’主义》，以为天下事本无所谓成功和失败，其所以被认为有这样的事，那是全“被成败利钝的观念所误”。他要求青年人“在所处的混浊社会中”，打破这种“人类无聊的计较观念”，以“寄托我们的精神生活”，当作“失败中的鼓午，烦闷中的清凉，困倦中的兴奋”。

这种认识上和成败上的相对主义，不只使他自己的思想和行动失去了科学的根据，而且对科学的可靠性也发生怀疑。他认为，科学能使人犹豫动摇，只有信仰才能使人坚定勇猛。他曾经宣布：他做事情的基础，一是“兴趣”，二是“责任心”。于心所安就是“责任心”，任凭“感情”和“信仰”之所至，就是“兴趣”。所以做事要不问是非好恶，不计利害得失，无所谓目的，也不管什么效果。他在《评非宗教同盟》中，进一步发挥说：“人生不过无数量个人，各各从其所好，行其所安，在那里动。所好所安，就是各个人从感情发出来的信仰。”所以感情的结晶，就是信仰。他提出：“信仰是神圣。信仰在一个人是一个人的元气，在一个社会为一个社会的元气”，“我们国民一种防腐剂，最要紧的是确立信仰。”至于这种信仰是否合理，那是科学和理性所不能判断的。理性并“不能叫人做事，能叫人做事的，只有感情”。尤其是要“发心着手做一件顶天立地的大事业，那时候感情便是威德巍巍的一位皇帝，理性完全立在臣仆的地位”。这样，梁启超又导向了非理性主义和信仰主义。

最后，该回答那些把梁启超视为佛教的护法者，且自己也热衷于佛教救世或宗教救世的人们了：