

※牟宗三先生一百週年冥誕紀念專輯※

牟宗三的共產主義批判

——以《全集》未收之《共產國際與中共批判》為中心

彭國翔*

一、引言

對牟宗三思想稍有涉獵者，大概都能夠感受到其反共意識的強烈。他在一九四九年離開大陸後，幾乎終其一生沒有返回過¹。之所以如此，一個重要原因就是他一直到暮年都不能接受大陸官方共產主義的意識形態。譬如，就在牟宗三去世的一九九五年四月，《聯合報》刊登了他的〈在中國文化危疑的時代裏〉²，這應當是他生前最後的講論。在這篇文章中，核心之一仍然是批判共產主義的意識形態，只不過批判的方式是指出大陸的民主人士對共產主義缺乏本質的認識，因而未能從根源上反對共產主義。但是，牟宗三從何時開始反對共產主義？他為什麼要反對共產主義？他對共產主義的理解究竟是怎樣的？總之，他為何一生始終堅持其批判共產主義的立場不變³？在迄今為止有關牟宗三的研究中，這一方面一直是闕如的。不能充分瞭解他拒絕並批判共產主義這一貫徹其思想始終的線索，就不能充分瞭解他一生具

本文原發表於鄭宗義教授主編之《香港中文大學的當代儒者》（《新亞學術集刊》第19期〔2006年10月〕，頁451-494），今獲香港中文大學新亞書院授權同意轉載，特此謹申謝忱。

* 彭國翔，北京清華大學哲學系教授。

¹ 據牟宗三的弟子回憶，唯一的例外大概是在1993年，為了接他的孫女到香港和他團聚，他以85歲的高齡兩次經過羅湖橋，探望在深圳的孫女。參見吳甦主編：《一代儒哲牟宗三》（香港：經要文化出版有限公司，2001年），頁144。

² 該文收入《時代與感受續編》，《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003年）（以下簡稱《全集》），第24冊。

³ 對牟宗三而言，「馬克思主義」和「共產主義」並無本質的區別，二者可以互換。因此，批判共產主義、批判馬克思主義和批判共產黨，在牟宗三看來基本上具有相同的所指。

有的強烈的政治社會關懷。那樣的話，我們頂多只能瞭解其「思想世界」中的「哲學」部分，無法瞭解其「思想世界」的整體，更不必論進入其「歷史世界」了。如此，對於牟宗三其人其學的瞭解，也自然只能是片面和有欠豐厚的。全面展示其思想世界和歷史世界，當然不是一篇文章的篇幅所能盡。本文的任務，僅在於以筆者最近新發現的一部佚失的牟宗三的著作為中心，結合牟宗三一生中其他的相關材料，初步探討牟宗三立足中國傳統文化尤其儒家思想對於共產主義的批判，並對其立足中國傳統文化批判共產主義的基調在其一生思想中的歷程，以及由此而發的同樣貫穿其一生的種種現實關懷，予以大略的提示。

筆者曾經聽到過這樣的傳言：牟宗三之所以反共意識強烈，是因為中共曾經在土改時處決過他的叔父。究竟是否有這樣的個人恩怨，牟宗三本人其實曾經做過說明。二十世紀四十年代抗戰末期，知識界普遍「左傾」，而牟宗三在華西大學師生中卻特立獨行，常有反共言論，當時就有人懷疑他是否與共產黨有個人恩怨。對此，牟宗三自己講述了這樣一個故事：

我的議論漸漸震動了人的耳目，有一位左傾人士，秘詢某人說：「某某何以如此反共？想是他家裏吃了共黨的什麼虧。」某人如此告吾，吾即正色請他轉達：「吾反共，正因為他那邪眼看天下。我家裏沒有吃共黨什麼虧，我個人與共黨亦無恩怨。我反它，是因為它背叛了民族生命與文化生命；民族生命與文化生命吃了他的虧。這是不容原諒饒恕的，除非它自己振拔覺悟。他認為天下人都是經濟決定的，私利決定的，沒有客觀的真理，沒有獨立的靈魂。我就是反對他這邪眼邪論。我現在就給他作見證，有一個不是因吃共黨的虧而反共。」⁴

這裏，牟宗三講得很清楚，他之所以反共，是因為共產黨「背叛了民族生命與文化生命」。而牟宗三為什麼會認為共產黨背叛了民族生命和文化生命？在於他自己對共產主義的學理認識。換言之，牟宗三不能接受共產主義，首先最根本的並不是一種情感性的反應，而是基於他自己對共產主義基本思想觀念的理解和判斷。我們在其離開大陸之後公開發表的言論中，幾乎隨處可見的對於共產主義頗具情感色彩的批判，大概只能說是他自己理性認識的感性表達而已。

牟宗三批判共產主義的言論主要集中於《道德的理想主義》、《時代與感

⁴ 牟宗三：《五十自述》，《全集》，第32冊，頁106。

受》、《時代與感受續編》以及《牟宗三先生早期文集》，目前均收入《牟宗三先生全集》。但是，牟宗三一九五二年出版的一本專門批判共產主義的小冊子《共產國際與中共批判》，卻沒有被收入《牟宗三先生全集》⁵。在迄今為止所有關於牟宗三的研究成果中，也從未見有人提及該書。經筆者核查，此書迄今為止尚不為人所知，是一部佚失的文獻。因此，從學術研究的角度來看，對於這一散佚文獻，我們首先就有提出來加以探討的必要。據筆者的觀察，如果說牟宗三一生批判共產主義的立足點和依據在於中國傳統文化尤其儒家思想，那麼，在這一篇幅不長的小冊子中，對於他所理解的共產主義和儒家思想在一些基本觀念或者說思想宗旨上的對立，牟宗三可以說進行了較為系統的歸納，足以顯示他為何會始終一如地堅持反共的思想立場。

本文首先集中介紹《共產國際與中共批判》一書中牟宗三對於共產主義基本觀念的批判。在此基礎上，進一步廣泛徵引牟宗三各個不同歷史時期批判共產主義的言論，說明這部系統批判共產主義的著作在牟宗三的生命歷程中絕非偶然，而是其一貫思想的集中體現。最後指出牟宗三批判共產主義的根源和基本立場。從早年發表的第一篇文章〈辯證法是真理嗎？〉(1931)到晚年最後發表的一篇講詞〈在中國文化危疑的時代裏〉(1995)，牟宗三的共產主義批判貫徹終生。

筆者發現的這部《共產國際與中共批判》，現藏於哈佛燕京圖書館，是招商局訓練委員會一九五二年三月出版的一套系列教材之中的一本，屬於訓練教材甲種之一。全書共分為九個部分：一、把握共黨的本質之理路；二、為什麼在俄國出現？為什麼在中國出現？三、共黨如何否定家庭；四、共黨如何否定國家；五、共黨的大同是荒涼的大同；六、共黨發生魔力的地方在唯物論；七、反共只有從人文的立場上歸於大流；八、人文主義的理想主義；九、道德實踐的辯證發展。經筆者與《全集》對照，該書除第六至第九部分曾以〈領導時代之積極原理〉為名，於一九五一年六月二十日刊於《民主評論》第二卷第二十四期之外，第一至第五部分並未見諸其他已發表的文字。而該書對於共產主義否定家庭、國家及其大同觀念的批判，也主要集中於第一至第五部分。當然，《共產國際與中共批判》一書中的觀念並非在

⁵ 李明輝教授是《牟宗三先生全集》蒐集資料和編輯工作的主要參與者，更是《全集》中〈牟宗三先生著作目錄〉的直接撰寫者。經筆者與他查詢，得悉《全集》編委會確實並不知道該書的存在。

牟宗三的其他文字中完全沒有相似的表達。事實上，正如本文最後所要指出的，如果我們能夠深刻瞭解批判共產主義毋寧說是牟宗三貫徹一生的一條重要思想線索，那麼，《共產國際與中共批判》一書中的觀念在其各個人生階段都有不同形式和不同程度的流露，就是再自然不過的了。這一點，筆者在此先做提示，詳細討論見後文第四部分。雖然題為「共產國際與中共批判」，但其實書中有關共產國際的討論很少，主要是針對作為一種觀念的共產主義的批判。當然，對於牟宗三來說，就其核心觀念而言，共產國際和中共所奉行的共產主義並無本質上的不同。總而言之，《共產國際與中共批判》一書的重點在於首先以中國傳統文化尤其儒家思想為依據來批判共產主義在「家庭」、「國家」和「天下」（「大同」）三個基本觀念上的理念，進而歸結為以人文主義的理想主義來批判作為共產主義核心的唯物論。

首先需要說明的是，作為學術史和思想史的研究，本文側重客觀的描述性分析 (descriptive analysis)，即根據文獻材料來展示牟宗三本人對於共產主義的理解和批判，以及牟宗三的共產主義批判在其一生思想中的發生歷程，而不在於就牟宗三對共產主義的理解和批判提出筆者自己的評論。

二、牟宗三對共產主義「家庭」、 「國家」和「大同」觀念的批判

在《共產國際與中共批判》一書中，牟宗三首先指出，共產主義的本質是一種抹殺個性的純否定性力量。這種抹殺個性的純否定性力量由於和歐美文化基本的事功精神格格不入，因而無法像經典共產主義所預期的那樣出現於高度工業化資本化的英美。他說：

你須知共黨不是事功性的精神。所以有事功精神的歐美文化根本不容易接受這一套，所以共黨也不容易在英美出現，在西歐文化系統下出現。何謂事功精神？我在這裏須有一點解析。一、重視經驗（因而承認現象）；二、尊重對方（在限制中相磨蕩，刮垢磨光）；三、內在的興趣（健康的生命）；四、重自由靈感與理性。總言之，一是自由，一是科學。這是西歐的文化生命，生活原理。共黨偏偏不出現於高度工業化資本化的英美，而出現於俄國和中國。你從此可知共黨根本不是什麼經濟問題政治問題。因為這些都是事

功性的問題。⁶

至於共產主義和共產黨為何會在中國出現，牟宗三則將其歸之於中國傳統思想內部異端思想的接引以及當時情勢的配合。他說：

現在的共產黨以階級觀念為標準，剷除一切，毀棄一切，而嚮往那個未來的空無內容的無階級對立的社會，也是只有普遍性，而無個體性，而除此基本一點相通外，尤接近於法家。墨子尚講愛，老莊尚講清靜無為，佛教尚講慈悲，而共黨則發之以恨，而到處騷擾，戮辱人民。其提出未來的空無內容的無階級對立的社會，則又近似於理想而足以欺惑有浪漫性理想性之智識分子。此猶之以往佛老之足以吸引聰明才智之士。是以亂世，人不正常，在以往逃佛老，在今日即傾向於共黨。⁷

然而，在牟宗三看來，儘管共產主義在當時吸引了中國大多數的知識分子，但由於對「家庭」和「國家」的否定，共產主義的理想最終只能將人們引向一種荒涼虛幻的「天下大同」。而這，牟宗三認為是與中華民族的文化傳統尤其儒家思想截然異趣的。

對牟宗三而言，「家」指「家庭」，「國」指「民族國家」，「天下」是指「大同」，「家」、「國」、「天下」是人道、人性和人類精神表現中三個基本成果。所謂「這三個層次概盡人道的一切，樹立人類精神表現、價值表現的綜和骨幹」⁸。以下，我們就具體考察牟宗三所理解的共產主義在「家」、「國」和「天下」這三個思想觀念上所持的立場，以及他基於儒家思想提出批判的理據。

牟宗三指出：「家庭的內容就是父子兄弟夫婦的關係。這種關係，在以前叫做天倫。這種天倫，在以前是無人懷疑的。所以在平常的時候，是不成問題的，也很少有人來反省它的意義的。」⁹但是，這種以往看來天經地義的「天倫」，卻在當

⁶ 牟宗三：《共產國際與中共批判》（招商局訓練委員會，民國四十一年三月印），頁3。而牟宗三對於事功精神的充分肯定，參見其《政道與治道·新版序》，《全集》，第10冊，頁16-17。而在《政道與治道》一書的正文中，尤其是第九章〈社會世界實體性的律則與政治世界規約性的律則〉下篇「葉適、陳亮論有宋一代立國之格局」部分，他也對葉適、陳亮二人的事功精神予以相當的肯定，見《全集》，第10冊，頁224-243。

⁷ 牟宗三：《共產國際與中共批判》，頁5。

⁸ 同前註。

⁹ 同前註。

時遭到了共產主義的否定。

共產主義如何否定作為「天倫」的家庭關係，牟宗三有清晰而詳細的說明，他說：

依照共黨的邪僻的理論說，家庭是可以化除的。他們自然不承認有所謂天倫。他首先否定了「天倫」這個意義，才能講化除。他積極方面如何化除呢？第一、他首先認家庭的出現是由於父家長制的成立，而父家長制是封建社會裏的東西。封建社會是社會進展中的一個形態，一個階段，所以當封建社會過去了，家庭也必須跟著過去。這樣，家庭自然不是永恆存在的東西，它並沒有真實性。沒有真實性的東西，自然不能有被肯定的價值。第二、他用生產的經濟關係來看家庭中的天倫關係。父親在家庭內為什麼有權威，這是因為他握有財產權，所以他來統治子女。都是一樣的人，你為什麼統治我？所以他利用人人當該向無產階級看齊的一個階級觀念，來拆掉父子兄弟夫婦的關係。子女當該革父母的命，弟當該革兄的命，婦當該革夫的命。父子兄弟夫婦互相殺，這是革命，這是進步。然而這實是人類的奇變。大家都可在這裏想一想。第三、他又從經濟的觀點進而從政治的觀點來看天倫關係。既然家庭裏面能說得上統治，自然就是一個政治關係。政治關係，一方是權力欲的角逐場，一方自然無所謂情。父子兄弟夫婦都被編到某一政治小組裏，讓他們互相監視，互相站在政治鬥爭的階級立場上來稱同志或敵人。我們知道以政治關係來衝散家庭的，在以前，只有帝王家是如此。這因為帝王就只是一個政治的名詞，嚴格講，他不能有家庭生活。嚴整一點講，他的生命必須客觀化，普遍化，他只有理法，而無人情。低級一點講，他只是一個權力欲的充其量。權力是一個絕對首出的觀念，任何東西不能抵觸它，一觸便碎。所以任何東西在它眼前，都只是工具的、隸屬的，所以到緊要關頭，任何關係都不能顧。但是須知這一特殊的局面只限於帝王家。而帝王之施政興教仍是教人父慈子孝，兄友弟恭，夫唱婦隨，相敬如賓。從未敢拿他那個特殊局面中的原則來概括一切，來普及到一切人身上。但是共黨卻公然如此。他還教人來學習。這是值得學習的嗎？這是應當學習的嗎？這樣無限制的氾濫，非毀滅即墮落，使人歸於禽獸而何？第四、他又以生物學的觀點來看家庭，如是，父子兄弟夫婦不過只是性的關係的演變。如是，什麼叫夫婦，不過只是男女性的離合。人只有男女性，而無夫婦性，所以有「一杯水

主義」出現。¹⁰

巴金的小說《家》，頗能反映當時青年人因接受共產主義而產生的對於家庭的完全負面的認識和相應的叛逆行為。也正是由於其中的家庭觀念符合共產主義，《家》才被奉為革命文學的代表之一，巴金也長期擔任中國文聯的主席。至於否定家庭的這一套觀念為什麼能夠吸引當時許多的青年，牟宗三也有他的看法：

青年人本具有浪漫性、生命衝動中的理想性，顧前不顧後，只知其一，不知其二。他只一時覺得作父親的打罵了他，便接納了共黨的統治觀念。作兄長的可以管老弟，他覺得這是不平。妻室子女帶累了他，他覺得這是包袱。他在衝動中，感覺到這一切都是拘束我們的、限制我們的。所以他要衝破它，他接納了共黨的所謂革命，他要革這些東西的命而求得解放。¹¹

在指出共產主義的家庭觀念及其何以能夠吸引青年人之後，牟宗三直接對於共產主義否定家庭提出了反駁的理由：

我們認為天倫關係是不能化除的。一說到「天倫」，便是於形而下的「物的關係」外，還有一個超越的形而上的道理或意義。因為有這個形而上的道理或意義，所以才說天倫。依此，我們才說父慈子孝，兄友弟恭，夫婦之間相敬如賓。這種「意義」是從物的觀點看人所看不出的，所以它是超越的，即超越乎物的關係以上的意義，所以他也是形而上的。它是在人的「物性」義外的一種「天理的人性」。從這種「天理的人性」所表現出的慈，孝，友，恭，以及敬愛，都是表示在物的關係以外必然有一種「道德的精神實體」。這個實體，你只須從慈孝友恭之發於「天理的人性」即可指點出。依是，天理的人性，道德的精神實體，以及慈孝友恭等，都是最後的實在，不可化除的。你必須直下肯定它，承認它。而且你不能用任何外部的理由來解析它：也不是可以用任何外部的概念如階級，經濟等來代替的、來消除的。這裏容不下任何詭辯，任何爭論。你可以作其他驚天動地的任何大事業，但你不能在原則上為你的事業而製造一套理論，把這最後的實在化除掉。這個最後的實在，表現於家庭關係中是一意義，表現於其他事業方面又是一意義。這兩方面的層次雖然不同，但並非不相容，而且作任何其他事業也必須以這個最

¹⁰ 同前註，頁 6-7。

¹¹ 同前註，頁 7。

後實在為本，丟掉這個最後實在沒有任何事業是可以有價值的。這個最後實在是一切理想，價值，意義的根源。你可以為更高的價值之實現，而不結婚，而離開了家庭，但你不能造作邪僻的理論從原則上教天下人必須殺父殺兄毀滅家庭中的天倫。古今中外，任何政治運動，領導時代的思想運動，沒有人能這樣敢這樣說教的，只有共產黨能如此，敢如此，他這是教的什麼人？作的什麼解放？他能為人類作出什麼有價值的事業來？我要求普天下人都當在這裏切實認識。¹²

很明顯，牟宗三這裏對共產主義否定家庭的批判，其理據在於儒家思想。在儒家看來，家庭關係中所表現的各種情感，所謂「慈、孝、友、恭」等，都是人性原初和真實的自然流露，具有最後的不可化約性。

有一個故事可以為牟宗三這裏所表達的儒家觀念做一注腳。正德十五年(1520)王陽明在江西時，接到父親海日翁病危的消息，思念心切，甚至打算「棄職逃歸」。由於陽明平時提倡自然灑落、無所執著的精神，因而當時就有門人當面提出說：「先生思歸一念，亦似著相。」陽明良久回答說：「此相安能不著？」¹³ 陽明的回答和上引牟宗三的觀念顯然是彼此一致的。顯然，陽明的回答表示，思念父母家人這一類的親情是人性固有的流露，是無法化解消除的所謂「最後的實在」。

不過，需要指出，牟宗三這裏所謂「最後的實在」、「道德的精神實體」，還不是指家庭本身，儘管家庭中的親情關係是其直接的表現，而是指人性固有的理性與情感，即孟子性善意義上的人性以及王陽明的良知。

在牟宗三看來，不僅家庭具有不可化除消解的性質，國家同樣如此。雖然民族國家是歷史演進中近代的產物，但「它表示『精神表現』到了完整客觀化的地步」。「如果說：家庭是『道德的精神實體』之『情』的表現，則國家便是此精神實體之『義』的表現」¹⁴。在具體說明牟宗三的國家觀之前，我們首先來看他所理解的共產主義對於國家的否定。牟宗三說：

共黨不但把家庭毀了，而且進而要毀國家。他們說：國家是階級壓迫的工

¹² 同前註，頁 8-9。

¹³ 〔明〕王守仁撰，吳光等校：《王陽明年譜二·順生錄之九》，收入《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），下冊，頁 1277。

¹⁴ 牟宗三：《共產國際與中共批判》，頁 10。

具，此其一。國家在有階級對立的時候才出現，此其二。當階級對立取消了，到了無階級的社會，國家便消滅，此其三。由此三點，我們可以說：國家是階段中的東西，不是永恆的東西。凡不永恆的，便不真實。凡不真實的，沒有存在的道理。我們又可以說：國家不但不是真實的，而且是罪惡的，因為它是壓迫的工具。既是罪惡的，當然要取消。他們這樣看國家，最後的根據是他們在把整個的歷史看成是壓迫剝削史，毫無道理可言。他們這樣看歷史，又是根據於他們把人類活動都看成是壞的，毫無理想可言，毫無價值表現可言。他們不能把歷史看成是精神表現史。¹⁵

至於國家為什麼不能予以否定？在於牟宗三對「國家」的理解與共產主義的國家觀完全不同。他的看法是：

中國以前講五倫，家庭中佔有三倫，而君臣一倫便是屬於國家政治方面的。君臣以義合，這就表示「國家」是義道的表現，政治分位也是義道的表現。義道是客觀的，組織上的，它有公性。因為有公性，所以它能組織集團生活；因為有公性，所以它才有客觀性。義道的出現，是人類在歷史演進中一大進步。但是義道的表現，在以前，不必能到完整客觀化的地步。中國在以前是一個天下觀念，文化單位。這就表示他的君臣一倫中之義道，政治分位中之義道，並沒有達到完整客觀化的地步。一個近代化的民族國家之建立，它必須在政治上有表示政權屬民的制度常軌之建立，即政權不在打天下的皇帝世襲，而在決之於民的制度常軌。復次，它須有通過人民的自覺而成立的法律。這兩層意義就是國家之內在的內容。所以一個近代化的民族國家就是「義道表現」到了充分客觀化的地步。所謂充分或完整的客觀化就是因「制度」與「法律」而客觀化。而制度與法律也就是精神的客觀的表現。所以國家以及其內在的內容（即制度與法律）都是精神的產物，理性的成果。¹⁶ 道德的精神實體不但在家庭中表現，在師友中表現，在個人的道德修養中表現，而且要在國家政治法律這些客觀事業方面表現。惟有認識了這一層，我們才能給國家以「超越的證實」，國家才有被肯定的理性上的根據。它表示義道的充分客觀化的表現，它是精神表現的更擴大化，更完整化。我們如果

¹⁵ 同前註，頁 11。

¹⁶ 同前註，頁 10。

把國家否定了，把政治法律抹掉了，我們的精神表現、價值的實現，都必落在枯窘貧乏卑微的地步。¹⁷

我們認為民族國家亦與家庭一樣，決不能化除。它固然是歷史演進到相當時候才出現，但這是由於人類的精神表現中自覺的程度，道德的精神實體經由自覺而實現到人間的程度，決不是由於階級的對立。因為顯然，即在無階級的社會，我們仍然須有組織，須有客觀而公共的生活，須有制度的常軌，須有法律，這些就是國家的本質。因此，國家的出現，固有時間性，但它精神表現上的本質，一經實現出來，便是可寶貴的真實，有不磨滅的價值。因此，它有永恆的存在。它也不是罪惡。要說在歷史演進中它有流弊，什麼東西沒有流弊？¹⁸

一個民族，人所易見的，原是它的種族性，血統性，因此，它首先是一個生物學的觀念。但是，一個民族若只如此，它只是存在，而無真實，我們若只見到它這一點，便不足了解民族的事業表現之真義。一個民族的事業表現顯然發自人性中的理想性與價值性。所以一個民族自始就不能單從生物學的觀點去看它。它自始就是一種精神表現的活動。而它的精神表現過程，到了民族國家成立的時候，它的義道表現才到充分客觀化的地步。所以國家是精神表現的產物，是理性建設的成果。它代表精神與理性。它不是霸道，也不是侵略。帝國主義自是帝國主義，決不能歸罪於國家。若是這樣株連起來，勢必一切都否定。我們惟有認識國家是精神表現的產物，是理性建設的成果，我們才能把握國家的真實性與永恆性。¹⁹

嚴格而論，牟宗三在國家問題上批判共產主義的立足點與在家庭問題上並不完全一樣。如果說牟宗三的家庭觀念更多地直接來自於傳統儒家的觀念，其國家觀念則在傳統儒家思想的基礎上，進一步吸收了近代以來西方民主政治的國家觀念的資源。對此，牟宗三本人有充分的自覺，他認為這是應有的進一步發展。他說：「中國儒家，以前只從天倫上，個人的道德修養上，講仁與義，這是不夠的。仁與義必須客觀化於家庭國家，自由民主，人性個性，理想價值，歷史文化，才有它的確定意

¹⁷ 同前註，頁 10-11。

¹⁸ 同前註，頁 12。

¹⁹ 同前註，頁 12-13。

義，確定範圍，確定價值，才能大開大合，作為領導時代的積極原理。」²⁰

共產主義認為家庭、國家只是特定歷史階段的產物，最終都需要加以否定，而否定家庭、國家之後的目標，則是要使人類歸於大同。所謂「共產主義」，就是指人類發展最後歷史階段的「大同」社會。但是，對於共產主義的「大同」，牟宗三認為是「荒涼的大同」、「不可實踐的影子」。

在批判共產主義的「大同」之前，牟宗三首先說明了他自己對於「大同」的理解。他說：

「大同」就是各民族國家間諧和的大通。必須先承認各民族國家的個性與獨立性，然後才能說「大同」。「異中之同」總是一個超越的必然的原理。違背這個原理，那是清一色的同，是大私，而不是大同。大同是越乎「國家」以上的一個理想。這個高尚的理想也必在「天理的人性」中，在「道德的精神實體」之表現上，有它的「超越的根據」。國家是義道表現的充分客觀化，它是有限定的集體生活之內拱的形式，所以它是有封域性的。亦惟因為這個緣故，所以它才是客觀精神的成果。客觀精神，因為受集團生活的封域性之限定，它不能至大無外。即是說，在其外延上，它不能是一個無限的敞開。它就好像是「立於禮」一句所示之意義。「禮」就是客觀精神的表現。而禮之本質的意義就是限定別異。在限定別異中，個體的獨立性可以立得起，亦惟因此，才可以保持住個性的尊嚴。國家就是一個「個體」，集體性的個體。但是各個體間不能不有一種共通的諧和。因為「個體」不但有它內向的自性，而且有它外向的他性。就在這外向的他性所成的複雜關係中，不能不有一個諧和之道。這個諧和之道就是「大同」一理想的超越根據。這個根據也必發自「道德的精神實體」之要求「諧和的綜和」上。就在此「諧和的綜和」上，「大同」一層的理想才有它的真實性。²¹

在這種一方保持個體性，一方要求世界的諧和性上，天下一家是可能的。道德的精神實體之要求諧和而成爲理的相通之精神表現，可以函著文化的共同綱領，共同理路之實現。在這共同綱領之實現上，黑格爾所謂「上帝實現於人間大地之上」有其意義。這也可以說世界成爲一個大國家，這個國家就是

²⁰ 同前註，頁 15。

²¹ 同前註，頁 13-14。

上帝的具形於人間。它是一個完整的統一體，表示上帝之實現。這個國家就是大同。可是在這種大同內，各個體性的單位仍然不能消滅。一因人的現實生活範圍有限，不能沒有區域性的組織。二因民族的氣質不能全同，而氣質又為實現理表現價值之工具，所以雖有理路上的共同綱領，而氣質之限定不能消滅，而氣質亦不但是「限定」這一消極的意義，精神表現，價值實現的豐富性與多樣性，亦有賴於氣質的不同。因為這兩個緣故，表示客觀精神的各個體性的國家總不能化除。²²

由此可見，牟宗三所理解的「大同」，關鍵在於「諧和的綜和」，是一種必須包含「個性」之內的「共性」、一種包含「差別性」在內的「普遍性」。換言之，「大同」世界只是各個民族國家之間的諧和相處，並不意味著取消各個民族國家之間的差別與各自的獨立性。

在表明自己的「大同」觀之後，牟宗三接著對共產主義的「大同」進行了如下的批判：

他的那個無階級的社會，也相當於我們所說的「大同」。然在他黑暗的唯物論裏，那大同只是一個大私，毫無內容的一個荒涼的大同，一個不可實踐的影子。他不能承認人性個性，他不能肯定民族國家，歷史文化，他也不能肯定自由民主，理想價值。凡人間所有的一切，他都不能從道德的精神實體之表現上看出善與惡，價值與無價值。他只從他的黑暗的唯物論的觀點把一切都否定，把一切都看成是仇敵，都看成是他的冤家，他告訴青年說：這些都是束縛我們的，我們必須衝破它以求解放。他在這種解放的號召上，他引誘青年人好像是把握住一個「普遍性」。他號召青年們獻身於這個普遍性，客觀化他們的生命於這個普遍性。以為這是偉大的事業，神聖的事業，如是，青年們的浪漫的衝動遂以此普遍性為真正理想的所在，向之而奔馳。殊不知這不是理想，這只是一個影子。那否定一切而顯示的那個「普遍性」是一個「虛無」，不是真正的普遍性。獻身於這個虛無，不是真正的客觀化其生命，只是陽焰迷鹿，燈蛾撲火。真正的普遍性必須帶著個性的肯定才有它的意義。人必須透視到普遍性，必須客觀化他的生命，才能說精神表現。但這必須跟「道德的精神實體」之表現來，必須跟著肯定人性個性，民族國家，

²² 同前註，頁 14。

歷史文化，自由民主，理想價值來，這是我們的路向。在這艱難困苦，人類遭浩劫的時代，任何人必須把握這個路向才能說是這個時代的一個真正的人。²³

由此來看，牟宗三之所以要批判共產主義的「大同」，恰恰在於在他看來，共產主義的「大同」是抹殺「個性」的「共性」、取消「差別性」的「普遍性」。且由於「個性」與「差別」在民族國家之間是不應否定，也不能否定的，因此，共產主義的「大同」不能是真正的理想，只是一個「虛無」的普遍性。

一九七七年五月《鵝湖月刊》第二卷第十一期出了一篇牟宗三與臺大學生的問答，題為〈談宗教、道德與文化——答臺大中文系同學問〉。其中，當有學生問：「談到理想問題，共產黨所標示的沒有階級對立的『理想』世界，與柏拉圖的理想國是否有類似的地方？」，牟宗三的回答一如他在二十五年前《共產國際與中共批判》一書中對共產主義「荒涼大同」的批判。他說：

二者根本無關。把階級消滅之後，雖然沒有階級的對立，然而連帶地人的一切質的東西也沒有了。這樣只有量的標準而沒有質的標準，不能算是理想。天國應該是表示「質」的一種理想。共產黨所標榜的根本不是理想 (ideal)，而僅僅是理想的影子 (shadow of ideal)。²⁴

事實上，這種不同歷史時期之間前後的一致性，並不僅僅表現在對於共產主義「大同」觀念的批判這一點上。我們可以發現，自從一九三一年牟宗三第一次正式發表文章批判共產主義（同時也是他第一次正式發表文章）以來，對於共產主義各個方面的批判，在牟宗三的一生中是一以貫之的。對此，我們在本文第四部分觀察牟宗三批判共產主義一生的軌跡時，會更為清楚地看到。

三、牟宗三對於「唯物論」的批判 及其「人文主義的理想主義」

對牟宗三來說，共產主義之所以要否定家庭、國家，將人類引向無差別的共產主義的「大同」，其根本在於唯物論。所謂「共黨發生力量不在唯物辯證法，而在

²³ 同前註，頁 15-16。

²⁴ 牟宗三：《時代與感受》，《全集》，第 23 冊，頁 214。

唯物史觀；甚至也不在唯物史觀，而在他那種黑暗的唯物論」²⁵。對於唯物史觀，牟宗三的看法是這樣的：

共黨的唯物史觀，你也不能從經濟學的立場或作學問的人的客觀態度去看它。你若是這樣去看它，經濟史觀亦無所謂。因為經濟究竟是人類社會的一個重要部門，從經濟方面看歷史，有何不可。而且這樣看法也不涵教你殺父殺兄，滅絕人性。所以馬克思之講經濟史觀，不是你這樣客觀的態度，也不（這）〔是〕你那種學術的立場。經濟史觀之作孽根本是由於它背後的那種唯物論。²⁶

對於作為共產主義思想基礎的唯物論，它究竟有何特徵，為何會導向否定家庭、國家，為什麼要批判，牟宗三認為：

而共黨的唯物論也不是哲學史上為一哲學系統的那種唯物論。馬克思於批評費爾巴哈時，明明指出：他的唯物論是由「理解」轉到實踐，由「自然」轉到社會。哲學史上的唯物論都是解析自然宇宙的，但是他們在人間過生活還是合乎人道。希臘的原子論者並沒有滅絕人性。現在，從理解轉到實踐，從自然轉到社會的唯物論是甚麼？大家可以在這裏用點心。在社會實踐方面講唯物論，根本是一種墮落，放肆，縱情的物化，這種「物」是可以「唯」的嗎？在解析自然宇宙時，某人說原子，某人說物質，根本都無甚要緊，我們也不容易發出這種疑問。但是在實踐方面，我們就要發這種疑問，而且我們還應當斷然拒絕這種唯物論，我們斷然地說：這種「物」是不可「唯」的。共黨就因為「唯」這種「物」，所以他物化到家，毀滅一切：人性、個性、價值、理想、家庭國家、自由民主、歷史文化，他統統不能承認。總之，凡屬於「精神」的一切，他都要破壞，這就是共黨所代表的原理：純否定的原理。²⁷

至於應當如何批判共產主義的唯物論，牟宗三認為不能寄希望於繞過唯心唯物的區分。在他看來，如柏格森、老莊以及羅素之流試圖避免唯心唯物問題的思想，都是人類思想的偏支，而非大流。對牟宗三而言，要反對唯物論，就必須要歸於唯心論

²⁵ 牟宗三：《共產國際與中共批判》，頁 17。

²⁶ 同前註，頁 17-18。

²⁷ 同前註，頁 18。

這一人類思想的大流。他說：

你要反對共黨那一套黑暗的唯物論，你不能利用這些偏支的思想，你要歸于大流。你要領導時代，你也只有歸于大流。你不能利用柏格森的思想，你也不能利用老莊的思想，你也不能利用羅素的邏輯分析。這些都於時代的文化大糾結的解決毫無能為力的，共黨固然不贊成這些思想，但他同樣也不看重這些思想。他為什麼力反唯心論？就是因為唯心論是大流，是中外古今的大傳統。它的力量太大。若把唯心論的思想拉掉了，人類的歷史文化也所剩無幾了。所以共產黨不惜毀棄一切歷史文化。若把那些偉大的唯心論者，聖賢人物，拉掉了，人性個性，理想價值，統無人尊重，無人發明，人類的光明也完全沒有了。所以共產黨不惜毀滅人性個性，理想價值。若把那些尊人尊己，尊天地萬物，有熱情，有正義的理想主義者拉掉了，自由民主出不來，民族國家建不起。所以共產黨不惜毀棄自由民主，民族國家。

你要自救救人，你要領導時代，你為甚麼不堂堂正正地立於這個大流上呢？你為甚麼不從共黨所否定的地方直接翻出來而立住你自己呢？真理與罪惡的對照這樣顯明，你不肯嚴肅地正面而視，你要往那裏躲閃回避呢？²⁸

進而言之，牟宗三認為，既然共產主義是從自然轉到社會、從理解轉到實踐來講唯物論，那麼，直接反對和批判共產主義，就要從人生實踐、社會實踐，或精神表現上來講唯心論。而這種唯心論，牟宗三稱之為「人文主義的理想主義」(humanistic idealism)。這種「人文主義的理想主義」，是要從人文主義的立場來建立理想主義，從精神表現或道德實踐的立場來講辯證法。

對於牟宗三來說，「人文主義」包含一些不可化約的基本原理，包括「人性、個性、理想、價值、自由民主、民族國家、歷史文化」。這些原理既是直接反對共產主義的原理，也是建立其他一些正面價值的基礎。我們首先必須無條件地肯定它們。所謂「人性、個性、理想、價值、自由、民主、民族國家、歷史文化，這些都是人文主義的堅強根據。這每一個根據都是精神上的一個原理。因此，你必須無條件地直接肯定它，方能說其他」²⁹。在指出這一點之後，牟宗三對這些基本原理的內涵以及彼此之間的關係，逐一進行了解說。在他看來，從肯定人性開始到肯定個

²⁸ 同前註，頁 21-22。

²⁹ 同前註，頁 22-23。

性，最後一直到肯定歷史文化，其中有其內在的必然性。

首先，我們來看他對「人性」的解說。他說：

「人性」不是邏輯定義中，「人的本質不涵人的存在」那個人性，而是儒家所說的「立人極」中的那個人性。前者是從「理解」來把握的，後者則是直接從道德的怵惕惻隱之心，仁義內在所見的性善，來把握的。這根本是精神表現的一個最基本的原理，這須要你直下認定，毫無躲閃迴避的餘地。你不能用任何詭辯來化除它。家庭中的天倫就是它的最直接而親切的表現處。因此，它就是天倫的超越根據，足以使父子兄弟夫婦足以成爲天倫者。因此，天倫也不能用任何外在的標準，詭辯的理由，來化除。³⁰

至於「個性」，牟宗三指出：

「個性」就是人性之在具體而現實的個人中之獨特的表現。你尊人性，就必須尊個性。尊個性，方能言文化創造，精神表現。你不能只有普遍性，而抹殺個體性。你不能用任何外在的普遍性的標準，如階級，或其他，來消除個體性，你不能說「個性」是小資產階級的意識。你這樣說，只是你的自毀而毀人。普遍性必須是「內在的普遍性」。這種普遍性與個體性有一綜和的統一。整齊劃一，不能離開個性。任何外在的普遍性之整齊劃一都是毀滅之道，因此，都不是真正的普遍性，只是一個虛無，一個影子。³¹

只有肯定了個性，自由民主才有可能，其涵義才能夠得以明確。在牟宗三看來，前者是後者不可或缺的條件。他說：

尊個性，方能言自由民主。而「自由」的基本意義必須是通過自覺而來的「主體自由」。（必須肯定個性，方能允許人有主體自由。）而政治社會中的權利義務以及出版結社思想言論等自由，則是它的客觀形態，文化形態。民主必須在這些自由中方能有其「客觀的形式」，就是說，必須在這些自由中，方能創制立憲，共同遵守，共同約定，互相爭取，互相限制，而成爲真正的民主，有制度基礎，有客觀妥實性的民主。所以自由民主是精神表現的客觀形態，它也是一個最基本的精神原理。你不能用任何曲辯來化除它。³²

³⁰ 同前註，頁 23。

³¹ 同前註。

³² 同前註，頁 23-24。

而自由民主一旦成立，同時也就意味著民族國家的成立。這是牟宗三的觀點。他說：

精神表現到了自由民主的成立，就是達到近代意義的「民族國家」的成立。從血統的種族進到民族國家方能表示精神的成果。所以民族國家是代表精神與理性，它也是精神表現的客觀形態。它既不是某一階段中不真實的東西，階級壓迫的工具，也不是代表霸道，由武力形成的。所以你不能用這些外在的理由或概念來化除它。同時，你也不能拿一個光禿禿的「大同」來作為廢除家庭國家的理由。你須知取消了家庭國家，你的那個「大同」只是一個虛無，荒涼的大同，而大同所代表的普遍性也只是一個虛無，它並不能代表更高一級的綜和或諧和。「大同」那個普遍性完全要靠人性，個性，自由民主，民族國家這些精神原理來充實它，它始有意義。所以「大同」也當該是一個內在的普遍性，而廢除家庭國家的那個大同，或共黨所嚮往的「無階級的社會」的那個大同，「純量的享受」的動物生活的那個大同，就是一個外在普遍性，一個虛無，一個純否定的影子。³³

這裏，牟宗三再次肯定民族國家的不可否定性，並重申否定了家庭和國家的大同是「虛無」和「影子」。因此，對牟宗三來說，共產主義所追求的那種「大同」並不是真正的「理想」。對於什麼是作為精神原理的真正的理想，他有如下的說明：

「理想」必須根于道德的怵惕惻隱之心，必須植根于人性個性，自由民主，民族國家，始可為一精神的原理，始可以有其客觀的形式與現實上的工作性，與指導性。它不能從「純否定」來顯示，因為這樣，它便只是一個所投射的虛無、影子，而不是一個理想。依此，理想也不能只是一個外在的虛擬，而亦當有其內在性，植根於人性個性的內在性。無內在性的影子終歸可以揭穿，可以撥掉。而植根於人性個性的「理想」則是鼓舞僵化的生命，通透現實的僵局，而為精神表現之原動力。所以「理想」也是一個精神上的原理。我們必須正面而積極地認識它的意義。在共黨的純否定原理裏，是不能保持理想的。³⁴

對牟宗三而言，肯定理想，始能肯定人格的價值層級，而「價值觀念」也是一個基

³³ 同前註，頁 24。

³⁴ 同前註，頁 24-25。

本的精神原理。他說：

價值觀念也是精神表現上一個不可撥掉的原理。它首先由植根於人性個性的理想而確定，這是人格的價值層級之所本。這就是孟子所謂「貴於己」的天爵。其次，它再客觀化而為國家政治上的分位等級，這也是一個價值觀念，這是由精神表現的客觀形態而證成。這種價值原理決不能由外在的普遍性來代替，來化除。共黨想拿物質的階級一觀念來代替它，化除它，這只表示由他的純否定所顯的渾同，歸於純量的動物生活的一刀平。他以為這是「平等」，其實只是漆黑的渾同，不可說「平等」。³⁵

在肯定包括人性、個性、自由民主、民族國家、理想和價值的不可化約性之後，牟宗三指出，這些精神原理必須通過歷史文化來表現自身，因而歷史文化也是一項根本性的精神原理。他說：

以上那些精神原理，匯歸起來，都要通於歷史文化，因而也必肯定歷史文化為一精神表現之原理。精神根本要在歷史文化中表現，而歷史文化也就是精神表現的發展過程之成果。你的生命必須通透於古今，你才有精神表現之可言。往聖前賢的精神必須通透於你的生命中，你的精神表現才能豐富，而為更高價值之實現。因此，你必須從精神表現的發展過程之立場看歷史，你才能真正了解具體而真實的歷史。（考據，排比事實，只是割裂，抽象）你才能有理路地了解歷史。³⁶

總之，在牟宗三看來，人性、個性、自由民主、民族國家、理想、價值和歷史文化是他所謂「人文主義的理想主義」的基本原則。並且，這些基本原則之間又存在著緊密的內在關連。由於共產主義否定這些人類精神的基本原理，因而要批判、反對共產主義，就必須立足於這些基本原則，如此方能實現「人文主義的理想主義」。而在《共產國際與中共批判》最後的附識中，牟宗三聲稱：這種「人文主義的理想主義」，「歸到純哲學上，可以收攝一切正宗的理性主義，理想主義。純哲學上，從知識論到形上學所完成的理性主義，理想主義，若透出來，亦必會歸於這個人文主義的理想主義」³⁷。

³⁵ 同前註，頁 25。

³⁶ 同前註。

³⁷ 同前註，頁 33。

當然，牟宗三認為，在「人文主義的理想主義」的基本原則中，最基本的出發點是人性。肯定人性，自然肯定其他；否定人性，自然也就否定一切。也正因此，牟宗三一直強調共產主義最大的錯誤就是否定人性。正是基於這樣一種認識，牟宗三始終認為馬克思主義、共產主義在本質上和中國傳統文化尤其儒家思想是根本對立的。在他看來，二者之間的對立可以說是人類負面與正面、否定性與肯定性兩種基本價值的對立、人性陰暗面與光明面的對立。這一點，我們在本文第五部分再予以較為詳細的說明。

逐一說明了「人文主義的理想主義」所包含的各個基本精神原理之後，在《共產國際與中共批判》的最後部分，牟宗三指出，精神必須在那些基本原理上獲得其表現，而精神表現的過程就是一個道德實踐的辯證發展的過程。值得注意的是，在具體說明道德實踐的辯證發展時，牟宗三其實較為詳細地提出了他的「良知坎陷」的理論³⁸，儘管他在論述作為「道德的精神實體」的良知轉而為「思想主體」，最後並回歸自身而實現「再度諧和」這一辯證過程時，並未使用後來他所使用的「坎陷」一詞，而是將這一過程稱為一個「否定底否定」。對於牟宗三的「良知坎陷」說，雖然迄今為止仍不乏淺嘗輒止所致的誤解，但對於真正的研究者來說，該理論基本已經較為人所瞭解，故筆者於此處不贅。

四、牟宗三批判共產主義的一生軌跡

以上，我們以《共產國際與中共批判》這部《牟宗三先生全集》未收的佚著為根據，介紹了牟宗三立足於儒家「人文主義的理想主義」對於共產主義基本觀念的批判。需要指出的是，在牟宗三的一生中，此書的出版並不是一個孤立的偶然事

³⁸ 有研究者指出，牟宗三最早表達「良知坎陷」的思想可追溯到 1951 年 6 月刊於《思想與革命》第 1 卷第 6 期的〈論黑格爾的辯證法〉一文，參見鄭家棟：《牟宗三》（臺北：東大圖書公司，2000 年），頁 82。筆者對比該文與《共產國際與中共批判》一書最後〈道德實踐的辯證發展〉部分，發現內容頗為相似，或許由於時隔不久的緣故。但若論表述的系統性，則以〈道德實踐的辯證發展〉更為明確。此或已有前文為基礎之故。不過，牟宗三「良知坎陷」思想的最早表述，其實還不是〈論黑格爾的辯證法〉一文，而應當在先後刊於《歷史與文化》第 3 期（1947 年 8 月）和《理想歷史文化》第 1 期（1948 年 3 月）的〈王陽明致良知教〉（上、下）。牟宗三「良知坎陷」表述的最早出處經李明輝教授提示，特此致謝。

件，牟宗三對於共產主義的批判也決不限於此書。事實上，牟宗三的共產主義批判，可以說構成貫穿其一生生命歷程的一條基本而重要的線索，而這條線索，又與整個二十世紀中國社會的巨大變遷緊密相關。

對牟宗三而言，與《共產國際與中共批判》一書在時間和內容上直接相關的還有其他一些文字。一九四九年十一月和十二月，牟宗三在《民主評論》第一卷第十、十一、十二、十三期連續發表了〈理性的理想主義〉（第十期）、〈道德的理想主義與人性論〉（第十一期）和〈理想主義的實踐之涵義〉（第十二、十三期）³⁹。比較這三篇文字和《共產國際與中共批判》，我們能夠發現，前者可以視為後者的準備，後者則是前者更為凝練和系統的表達。而在一九五二年六月一日《民主評論》第三卷第十二期發表的〈關毛澤東的《矛盾論》〉和一九五二年九月一日《民主評論》第三卷第十八期發表的〈關毛澤東的《實踐論》〉兩篇文字⁴⁰，則可以說是緊隨《共產國際與中共批判》之後針對毛主義的具體批判。

對於牟宗三來說，一九四九年中國大陸的政權轉移不啻為「鼎革之際」，因此，作為針對時局而發之論，一九四九到一九五二年有上述這些文字，應不難理解。不過，政權轉移只能說是促使牟宗三進一步反省的一個刺激，絕非他批判共產主義的始因和根本原因。事實上，牟宗三的共產主義批判既是其最初開始獨立思考的首要內容，也根本是立足於其文化理念而非政治立場。簡言之，牟宗三的共產主義批判是文化意義上而非政治意義上的。

牟宗三曾說：「馬克思這一套我在大學讀書的時候就非常厭惡它。」⁴¹ 他生平發表的第一篇文章，是一九三一年九月七、八日刊登在《北平晨報·北晨學園》的〈辯證法是真理嗎？〉（上、下），當時他年僅二十二歲，而這篇文章直接就是針對當時流行的馬克思主義辯證法提出批判。一九三三年三月二十日，牟宗三在《再生》第一卷第十一期發表〈社會根本原則之確立〉。緊接著，在一九三四年一月一日的《再生》第二卷第四期以及二月一日《再生》第二卷第五期，他又連續發表〈從社會形態的發展方面改造現社會〉。同樣是一九三四年，在八月分北平民友書

³⁹ 三文俱見牟宗三：《道德的理想主義》，《全集》，第9冊。

⁴⁰ 二文在收入《全集》第9冊《道德的理想主義》時名稱有所變動，分別改為〈關共產主義者的《矛盾論》〉和〈關共產主義者的《實踐論》〉。另外，這兩篇文字1952年還以單行本的方式由人文出版社在香港出版。

⁴¹ 牟宗三：〈平反與平正〉，《時代與感受》，《全集》，第23冊，頁89。

局出版的由張東蓀主編的《唯物辯證法論戰》一書中，收錄了三篇牟宗三的論文：〈辯證唯物論的限制〉、〈邏輯與辯證邏輯〉以及〈唯物史觀與經濟結構〉。在這幾篇文章中，牟宗三完全從學理的角度提出了他對於作為共產主義理論核心的「唯物辯證法」和「唯物史觀」的分析和批判。對於自己早年在北大讀書時即通過研究馬克思主義而批判馬克思主義，牟宗三一九八三年一月三十一日在東海大學的一次演講中有這樣一段回憶：

照我個人講，當我在學校讀書時，左傾的思想滿天下。那一套 ideology，我通通都讀。我不是資本家，也不是地主，只是一個鄉下人。到北平去讀書，人地生疏，一個人也不認得。那個時候思想絕對自由，沒有人管。……那時候我把共產主義那一套東西通通都拿來讀，它有一定的講法，我也很清楚。自由世界的標準是一套，共黨也有一套，而且是與自由世界那一套一一相對反的。講到歷史，它是唯物史觀，是經濟決定論，下層基礎決定上層建築，下層基礎一倒一變，上層建築通通垮。上層建築是國家、政治、法律、道德、宗教、藝術……。自由世界對於這些都有一定的定義，他們就一個個與你相反，而且講的振振有辭，很吸引人、很動聽。……

這些我通通讀，可是我沒有受它的影響，讀哲學的人多得很，……但是沒有人好好考慮馬克思這些話站得住站不住。我沒有偏見，我不是資本家，不是地主，也不是官僚，在社會上沒有地位，也沒有身份。我只是把他們一個個衡量，就發現沒有一個站得住的。你馬克思批評邏輯，我就把邏輯仔細地讀一讀，law of contradiction（矛盾律）、law of identity（同一律）、law of excluded middle（排中律）這三個思想律是什麼？你唯物辯證法怎樣來批駁這三個思想律？是不是相應？三個思想律能不能反駁？你的批駁對不對？若不對，就是牛頭不對馬嘴，無的放矢。這些都是運用思想，讀哲學就是要運用思想啊！從這裏開始，再把國家、政治、道德、法律、宗教、藝術……一個個拿來思考，一個個衡量，你就可以知道他們講的那一套，沒有一個在概念上、在思想上站得住。既然沒有道理，我何必相信？⁴²

一九八一年七月十六日《聯合報》刊登過牟宗三的一篇講詞，題為〈文化建設

⁴² 牟宗三：〈哲學的用處〉，《時代與感受》，《全集》，第24冊，頁158-160。按：演講辭最初刊於《中國文化月刊》第42期（1983年4月）。

的道路——歷史的回顧〉。其中，在對比共產主義和自由主義價值觀的根本對立時，牟宗三也說：「我老早就看出這個問題。所以三、四十年來我一直努力地把他們這些基本觀念，一個個加以批駁。」⁴³就此而言，我們完全可以說，牟宗三的學術生涯是從批判馬克思主義、共產主義開始的。他對於馬克思主義、共產主義的接觸和批判，尚早於他對西方哲學、中國哲學的涉足和研究。值得注意的是，較之一九四九年之後許多演講中溢於言表的對於共產主義的厭惡，在一九三四年發表的批判馬克思主義的幾篇文章中，牟宗三的批判幾乎絕無情感的色彩，而是每一篇都通過相當的篇幅以細緻的分析和論證來展開說理。從中，我們完全可以看到，無論有無偏頗，牟宗三對於馬克思主義的瞭解至少是經過了自己的探索而非道聽塗說、一知半解。如果我們認真研究牟宗三最早發表的這些批判馬克思主義的學術論文，對於他反共的思想原則為何終其一生不變，我們或許就不難瞭解了。

從一九三一年發表第一篇文章批判共產主義開始，在其一生之中，牟宗三的共產主義批判就從未間斷。一九四九年大陸政權轉移之後，牟宗三也時時基於其批判共產主義的立場，關注大陸的政局，在一些重要的歷史時刻每每提出其獨到的觀察和評論。在以往的牟宗三研究中，這樣一條線索和脈絡是沒有引起關注的。

牟宗三曾經說自己五十歲之前寫的東西不算數，這大概只能就其關於純粹哲學問題的思考以及中國哲學、文化的研究而言⁴⁴。對於共產主義的理解和批判，我們可以說牟宗三自始至終是一貫的。從其生平第一篇文章批判唯物辯證法開始，牟宗三就在思想根源上不能接受共產主義。如果說一九三一年至抗日戰爭前夕，牟宗三的共產主義批判主要是從學理上剖析其問題的話，在抗日戰爭至一九四九年「左傾」成為知識界的主流時，牟宗三則不僅繼續逆勢而為，激昂慷慨，重點也轉向從民族文化的角度力陳共產主義將成為中華文化命脈的大害。

本文開頭引言中提到了牟宗三自述抗日戰爭後期在華西大學批判共產主義的故事。而在抗戰勝利後「左傾」思潮在全國知識分子中趨於高潮時，牟宗三的共產主

⁴³ 牟宗三：《時代與感受》，《全集》，第23冊，頁370。

⁴⁴ 「我到香港時已經五十多歲了，理解程度也比較高。……所以《才性與玄理》、《心體與性體》、《佛性與般若》這些五十歲以後寫的書都比較可靠。……至於我五十歲以前所寫的那些書，你們不要看」《中國哲學十九講》，《全集》，第29冊，頁407。從這裏的語脈來看，牟宗三顯然是指他對於中國哲學的研究，並不包括他的政論文字。

義批判在情感上也幾乎達到了頂點。在一九四七年一月《歷史與文化》第一期發表的〈大難後的反省——一個骨幹，《歷史與文化》代發刊詞〉和〈《歷史與文化》旨趣答問〉兩篇文章中⁴⁵，我們可以真切感受到牟宗三對於中國傳統文化前途與命運的憂患意識。在當時，他立足於中國傳統文化來批判共產主義的痛切之情，幾乎無人可匹。對於共產主義在當時的得勢，連熊十力也感到無奈，因而勸牟宗三「大害已成而不可挽，挽則必決」。但牟宗三卻堅決力抗時流，即使得罪當時的張東蓀、梁漱溟等前輩，也在所不辭。這一點，牟宗三在作於一九七八年二月十二日的〈哀悼唐君毅先生〉一文中有明確的說明：

抗戰末期，共黨囂張。我目睹當時之輿情，知識分子之陋習，青年之傾向，深感大局之危殆，將有天翻地覆之大變（國翔按：此所謂天翻地覆之大變即指馬克思主義、共產主義取代中國儒家文化而成爲主流）。我之情益悲，我之感益切，而一般恬嬉者不知也。我當時厭惡共黨之情（不是政治的，乃是文化的）幾達狂熱之境，燃燒到任何差謬我皆不能容忍，故雖得罪張東蓀、梁漱溟諸先生而不辭。我當時日與青年辯談，理直氣壯，出語若從天降。一般教授自居清高，緘口不言，且斥我從事政治活動。惟唐先生知我不如此。唐先生性涵蓄，對於時局初亦不肯直言、切言。某次，我問：我們是否要落於王船山、朱舜水之處境？唐先生答曰：不至此。然而我之感覺則甚急甚危。故勝利後，在南京，我以我之薪水獨立辦《歷史與文化》雜誌。校對、付郵皆我自任。當時唐先生在原籍家居，每期皆寄稿相助。而世人則視我之舉動渺如也。熊先生亦勸我曰：「大害已成而不可挽，挽則必決。」熊先生在老年，我時在中年，故心境不同也。不久，大陸遂全部淪陷。⁴⁶

這一段敘述與我們開頭所引牟宗三自述在華西大學的經歷若合符節。在這裏的敘述中，無論從牟宗三自注厭惡共產黨不是出於政治而是出於文化的立場，還是從牟宗三問唐君毅「我們是否要落於王船山、朱舜水之處境」的話來看，顯然，在牟宗三看來，共產主義如果變成中國社會的思想主流，無異於以夷變夏，他們這些認同中國文化尤其儒家思想的人士，就不免要落至王船山、朱舜水的處境。

一九四七年十二月三日，牟宗三在無錫江南大學任教時，曾作「自立銘」並寄

⁴⁵ 兩篇文字俱見《牟宗三先生早期文集（下）》，《全集》，第26冊，頁969-1009。

⁴⁶ 牟宗三：《時代與感受》，《全集》，第23冊，頁296。

給其侄子牟北辰：

體念民艱，常感骨肉流離之痛。收斂精神，常發精誠惻怛之仁。

敬慎其事，宜思勿忝厥職。勿悖祖訓，宜念完成孝思。

理以養心，培剛大正直之氣。學以生慧，聚古今成敗之識。

閒邪存誠，勿落好行小慧言不及義之識。

常有所思，庶免飽食終日無所用心之陋。

忠以律己，於穆不已憑實踐引生天趣。

恕以待人，團聚友朋以共業引發公心。

須自己立立人，心本歷史文化。

任憑邪說橫行，不背民族國家。⁴⁷

我們可以看到，即便是在這樣一篇給自己家人的文字中，牟宗三也同樣將其立足中國傳統文化反對共產主義的宗旨表露無疑。在「自立銘」的最後兩句中，所謂「須自己立立人，心本歷史文化。任憑邪說橫行，不背民族國家」，尤其可以讓我們強烈地感受到這一點。

一九四九年離開大陸後，六〇年代之前，大概是由於政權轉移給中國社會帶來的巨變發生不久，牟宗三批判共產主義的文字在此期間格外集中。《共產國際與中共批判》即為這一時期的成果。此外，這一時期其他相關的文字還有〈佛老與申韓〉（1951年1月）、〈青年人如何表現他的理想〉（1951年5月）、〈自由中國的遠景〉（1951年8月）、〈要求一個嚴肅的文化運動之時代〉（1952年5月）、〈反共救國中的文化意識〉（1953年1月）、〈理想、團結與世界國家〉（1953年6月）等⁴⁸。在《共產國際與中共批判》一書最後的「附識二」，牟宗三也特別要求讀者參看〈理性的理想主義〉（1949年11月）、〈平等與主體自由之三態〉（1951年4月）、〈青年人當該如何表現他的思想〉和〈佛老申韓與共黨〉四篇文字。這裏提到的〈青年人當該如何表現他的思想〉和〈佛老申韓與共黨〉，即上述〈青年人如何表現他的理想〉和〈佛老與申韓〉。後者是收入《全集》中的題目，對原文題目小有修改。而〈理性的理想主義〉、〈平等與主體自

⁴⁷ 牟宗三：《牟宗三先生未刊遺稿》，《全集》，第26冊，頁11。

⁴⁸ 除〈反共救國中的文化意識〉一文收入《道德的理想主義》外，其餘文字俱見《時代與感受續編》，《全集》，第24冊。

由〉，則曾經於一九五一年在香港由人文出版社出版過單行本⁴⁹。有一點需要指出，《全集》第九冊《道德的理想主義》中收有〈自由與理想〉一文，對於共產主義虛幻的普遍性的批判，以及對於儒家思想真實的普遍性的闡釋，該文有較為詳細的說明。在《全集》所收的各種文字中，這大概是唯一一篇文末沒有注明發表時間的文章，筆者估計當為此一時期的作品。

六〇年代起，牟宗三明顯逐漸轉入中國哲學、思想之深入反省和學理疏導，因而有其一系列的里程碑式的學術著作。如《才性與玄理》(1963)⁵⁰、《心體與性體》(1968-69)、《佛性與般若》(1977)、《從陸象山到劉蕺山》(1979)等，都是六〇年代之後的作品。但是，對於共產主義的批判，牟宗三卻並未停息。對於大陸政治局勢的變化，特別在一些重要的歷史時刻，牟宗三也常有他自己入木三分的獨到觀察。譬如，大陸打倒「四人幫」之後，開始給一大批在文革時期受迫害的人士「平反」。對此，牟宗三一九七九年九月在香港新亞研究所文化講座第一次演講會所做的〈「平反」與「平正」〉中有如下的評論：

大陸現在搞「平反」，這是好的。但是不是平反了，鄧小平的名譽恢復了，劉少奇的名譽恢復了，就完了，就交代了！你鄧小平本人在內，當年受毛澤東「四人幫」糟蹋，那種手段，不是一般人能夠受的，你自己應當有一個覺悟，從頭反省一下，何以會如此？不是一個平反就可以把問題交代了。想一想以前的罪惡何以會出現？歷次的鬥爭何以會出現？這個地方應當想一想，這些人都應當從頭想一想，想一想自己以前那一套主張、那一套意識型態、那一套思想，是不是一套「平正」的思想？只有把以前那一套拋掉，把思想歸於「平正」，你這個平反才有意義，才能平反得住。假若你不在這地方想一想，從頭到尾把思想條理一下、徹底條理一番以歸於「平正」，那麼你這個平反就沒有意義，你這個平反就平反不住。什麼叫做平反不住呢？這就是你這個平反祇是一個作用、一種權術、一個對付「四人幫」的手段，你照樣可以用以前的老辦法壓迫老百姓，禁制人的基本自由。⁵¹

⁴⁹ 〈理性的理想主義〉見《道德的理想主義》，《全集》，第9冊，頁17-30。〈平等與主體自由之三態〉後收入《歷史哲學》作為其中第三章，《全集》，第9冊，頁61-94。

⁵⁰ 此書是1962年4月東海大學出版的《魏晉玄學》一書的增訂版。《才性與玄理》出版後，前書即逐漸少為人知。

⁵¹ 牟宗三：《時代與感受》，《全集》，第23冊，頁80。該講演詞講於1979年9月，正式發表於1980年1月《鵝湖月刊》第5卷第7期。

對照一九七九年到一九八九年大陸現實政治的發展，不能不讓人感到牟宗三這裏的觀察和評論是頗具前瞻性而發人深省的。

同樣，對於一九七九年魏京生等人的人權、民主運動，牟宗三十分關注。在一九七九年六月二日刊於《聯合報》的〈肯定自由、肯定民主——聲援大陸青年人權運動〉的講詞中，牟宗三就表示積極支持，所謂「魏京生能夠在馬克思主義的格套中，自發地要求自由、民主，認識到民主、自由為一普遍真理，是相當可貴的」⁵²。但是，另一方面，牟宗三也指出以魏京生為代表的大陸青年「雖然反對共黨暴政，但對馬克思主義總還有或多或少的幻想，對真正的自由、民主涵義總還有那麼『一間之隔』」⁵³，並再次對他所理解的馬克思主義進行了批判。他指出：「我們必須肯定自由民主是一個普遍的真理，社會共同生活的最高原則，人類共同理想的具體呈現。它與那個以極權、專制、純否定、純奴役為本質、為當然的馬克思主義之間，沒有第三條路可走。」⁵⁴其論旨與《共產國際與中共批判》前後一致，彼此呼應。

如果說七〇年代末是中國政治發生巨大變革的時代，八〇年代末同樣是中國政治文化史上不容忽略的一頁。正如同對待一九七九年的人權民主運動一樣，對於一九八九年大陸發生的學潮和民運，牟宗三同樣表示了高度的關注。有兩篇文章集中反映了這一點。一篇是一九九〇年五月二十三日講於社會大學，刊於七月九、十日《聯合報》的〈九十年來中國人的思想活動〉；另一篇是一九九五年四月十二至十五日同樣刊於《聯合報》的〈在中國文化危疑的時代裏〉。

在〈九十年來中國人的思想活動〉中，牟宗三首先對學潮和民運予以高度肯定，所謂「這次學運的自由、民主運動雖然失敗，但對共產黨的殘暴反動而言，仍有其意義。因為他們的左傾意識已普遍地消失了。」⁵⁵但另一方面，他再次指出，民運人士對於共產主義和共產黨的本質缺乏足夠深入的認識：

大陸上的民運分子，我很恭維他們，他們有其貢獻。但這些道理（按：指對共產主義本質的認識），他們根本沒有正視過，他們始終仍肯定共產黨，並不認為共產式的社會主義不對，他們根本不理解共產黨的本質。

⁵² 牟宗三：《時代與感受續編》，《全集》，第24冊，頁285。

⁵³ 同前註，頁275。

⁵⁴ 同前註，頁290。

⁵⁵ 同前註，頁423。

他們學運分子雖然反對貪污、黑暗、官倒，或者反對毛澤東、四人幫，其實這並非共產黨的本質。⁵⁶

這一篇文字去一九八九年民運不久，牟宗三對民運人士的同情和支持大概使他對於民運人士的批評較為溫和。五年之後，在〈在中國文化危疑的時代裏〉一文中，牟宗三則主要從反省的角度著重指出了民運人士的限制。在牟宗三看來，這種限制就是不能認清共產主義的本質，不能從根本上反對共產主義。他說：

這次的民主運動，使社會主義的意識消失了，使左傾的意識消失了。大陸社會上呈現的是自由民主的意識，但這意識表現在民運人士，由大學的知識分子到大學教授，再往上數到民國三十八年這些老一代知識分子如馮友蘭和費孝通，這些老、中、少三代大概都不相信左傾了，但究竟有多少覺悟卻很難說。從正面上說，他們對於從西方傳統開出近代化的自由民主能有多少了解，很有問題。民主運動的憑藉，當然在自由民主，而非馬、恩、列、史；正面是自由民主，反面當然是針對共產黨。但他們對共產黨的本質究竟能否透徹的瞭解，也很難說。因為他們反對的是共產黨的「官倒」、貪污這些腐敗現象，卻不一定反對共產黨的本質。

民運人士佔據天安門時，自始至終認〔為〕自己是理性的，決非叛亂分子，也根本不反共。就像劉賓雁也是社會主義的意識，他只是反對共產黨表現出官倒等現象，卻並不反對共產黨的本質；他被共產黨開除黨籍，都仍然如此，肯定共產黨是個標準，何況是佔據天安門的民運人士呢？

就從這些地方看，這些民運人士從正面上來看，他們對於西方文化所開出的自由民主能有多少了解，頗成問題；從反面上看，他們對所反對的共產黨能有多少了解，也很成問題。對如此殘暴的政權，如果要反，當然是十分贊成。以前贊成，現在可以不贊成，這代表覺悟，所謂覺今是而昨非。這些民運人士的覺悟能到什麼程度，頗成問題；我看他們並沒有多少覺悟。……當以共產黨為標準而來反共產黨，這樣的反，究竟有多少覺悟？他們還是在共產黨的圈圈轉，仍然肯定共產黨是標準，證明他們沒有覺悟；那麼他們對所號召的自由民主，由西方文化所開出者，也就不能深刻了解，也不能領悟。⁵⁷

⁵⁶ 同前註，頁 421。

⁵⁷ 同前註，頁 471-472。

〈在中國文化危疑的時代裏〉這一篇文字由趙衛民整理，刊於牟宗三去世的第二天，應當是牟宗三晚年最後的一篇講詞。從中，就批判共產主義而言，我們顯然可以看到與《共產國際與中共批判》之間的連續性。如此看來，牟宗三的共產主義批判貫徹終生，完全是歷史材料所顯示的客觀事實。

五、牟宗三共產主義批判的根源

以上，我們大略提示了牟宗三一生批判共產主義的歷史軌跡。由前文的考察可見，從一九三一年九月發表〈辯證法是真理嗎？〉，到一九九五年四月十三至十五日發表於《聯合報》的最後一次講稿〈在中國文化危疑的時代裏〉，牟宗三始終自覺站在中國傳統文化的立場上批判共產主義，從未發生認識上的動搖，可以說以批判共產主義相始終。之所以如此，正如前文對於《共產國際與中共批判》的集中考察和對牟宗三共產主義批判一生線索的勾畫所顯示的，完全在於他對共產主義本質的理解。他對於民運人士的批評，關鍵也在於認為民運人士始終未能抓住共產主義的本質。我們在本文第三部分考察《共產國際與中共批判》時已經看到，牟宗三認為，共產主義最大的錯誤就是否定普遍人性，否定普遍人性就是共產主義的本質。在此，我們不妨再引文獻予以比較充分的說明。

前面提到，在一九七九年九月香港新亞研究所發表的〈「平反」與「平正」〉中，牟宗三曾經指出，如果不能從根本上反省檢討共產主義，單純的「平反」並不能解決問題，最終並不能帶來自由和民主。在此基礎上，牟宗三明確指出：

馬克思主義一個基本錯誤，就是不承認有普遍的人性，這個是最壞的思想、最反動的思想。所以說共產黨這一套並不是偶然。講道德宗教先得肯定有普遍的人性。馬克思不承認有普遍的人性，馬克思說什麼是人性，人性就是階級性。千般罪惡，萬般罪惡都是從這句話出來。⁵⁸

在一九八三年十二月刊於《鵝湖月刊》第九卷第六期的〈中國文化大動脈中的終極關心問題〉中，牟宗三仍然堅持這一基本看法：

共產主義，以馬克思那一套意識型態為底子，有一個基本惡，就是不承認普遍人性，只承認階級性。你給他講道德心靈，他說你這是小資產階級的奇夢

⁵⁸ 牟宗三：《時代與感受》，《全集》，第23冊，頁88。

幻想；你給他講兄友弟恭、父慈子孝甚至男女愛情，他說你這是小資產階級的溫情主義。把人性中屬於真、善、美的東西全抹煞了。他們只把人當作一種生物學的存在。⁵⁹

而在九〇年代批評民運人士不能認識共產黨的本質時，牟宗三再次對共產主義進行了一如既往的批判，指出馬克思主義、共產主義之所以是個「魔道」，關鍵在於：「馬克思看歷史是個階級鬥爭史，唯物史觀是以階級作標準，所以他只承認人有階級性，沒有人性，沒有普遍的人性 (human nature)。」⁶⁰ 他說：

共產黨的魔道，就從這平等性的觀念轉來，是最違反人性與自然的魔道。《中庸》上說：「愚而好自用，賤而好自專。」這正是他們的寫照。另外如「言偽而辯，行僻而堅，記醜而博，心達而險。」這是《孔子家語》記載少正卯所以被誅的緣故。有人考據孔子實無誅少正卯之事。但如這四句話所形容的人實在是可怕的人。以集團的方式來表現這幾句話，這更為可怕。這就是共產黨的魔道性格與痞子性格，不可以常情論的。他們絕不會放棄四個堅持，他們也不會放棄既得權力的利益。⁶¹

在牟宗三看來，康德所說的「絕對的善意」相當於儒家所說的「怵惕惻隱之心」，說的就是人之所以為人的本善之性，而馬克思的共產主義認為人只有「物質驅動的意志」(materially motivated will，按：牟宗三譯為「物質地機動化的意志」)，否定康德的「絕對的善意」和「無條件的命令」不過是一個抽象的概念，也就是否定根本的人的善性。至於為什麼不能否定人性，尤其是不能否定那根本的作為「絕對的善意」和「無條件的命令」的人性？馬克思以「物質驅動的意志」來規定人性從而否認有本善的人性為什麼是錯誤的？在一九四九年十一月十六日發表於《民主評論》的〈道德的理想主義與人性論〉一文中，牟宗三有一長段極為細緻、充分和有利的論證。他說：

但我可以指出，我們的意志活動不都是「物質地機動化的意志」之活動。絕對的善意也不只是一個抽象的概念，而確是在現實生活中呈現的。「無條件的命令」也不是幻想，亦確實是有的。一般人不常有，但不常有，並不能就

⁵⁹ 同前註，頁 435。

⁶⁰ 牟宗三：《時代與感受續編》，《全集》，第 24 冊，頁 419。

⁶¹ 同前註，頁 423。

說它只是抽象的概念。很少有人能奉行，但不能奉行只是因為私欲間隔。不為私欲間隔的，就能奉行。假若有能奉行者，它就不只是一個幻想，而是實際上呈現的。如果是實際上呈現的，如何便把意志普遍地定為「物質地機動化的意志」呢？「善意之為絕對的善」之有無是墮落與否的問題，不是原則上沒有，單憑抽象能力所製造的一個虛構的概念。我們已決定其原則上有，而且是隨時呈現的。然則如何能說它不是實際的意志？譬如，見孺子入井，人皆有怵惕惻隱之心匍匐而往救之，不為要譽於鄉黨，不為討好於孺子之父母，這不是絕對的善意是什麼？你能說他為的階級的私利嗎？馬克思何不就此善反而見人性？假如你滿肚子是髒東西，見了偏不去救，那只是你個人此時失掉了人性，並不是人的性就是如此。又如曾子臨終易箒時的話，你能說這不是「絕對善意」的呈現嗎？他為的什麼私利呢？他為的什麼階級呢？只為的自己不是大夫，便不該用大夫的席，便不應躺在上面以作臨終時之飾典。這種不苟的精神，只為的理上不應如此，所以便決定不如此，並不因為自己在病困之時就可以馬虎過去，此不是無條件的命令，其本質上就是善的，是什麼？假如你自己貪圖虛榮，裝聾裝瞎，混過去算了，那是你自己的私心自利，並不能因之就說無條件的命令只是一個抽象的概念。又如耶穌說：不應起誓，你們的話，是則是，非則非，過此以往，便不是純正的。這種「稱心而發」的善意豈不是人間常有的嗎？耶穌說：「你們不背起你們的十字架，便不配作我的門徒。」他開始作宗教運動時，即決定上十字架捨命，這種意志的決定，你說他為的什麼私利，為的那一階級？難道這也是一個抽象的概念嗎？當撒旦試探他說：「假如你是上帝的兒子，你可以叫石頭變成麵包。」耶穌回答說：「人活著不但為麵包，亦要靠上帝口中所說的話（即真理）。」這種服從真理的意志，為真理而活著的意志決定，不是絕對的善意又是什麼？撒旦又說：「假如你是上帝的兒子，你從山上跳下來，上帝托著你，不使傷你的足。」耶穌說：「撒旦退去，不可試探主，你的上帝。」這種意志的斷然決定，一方截斷撒旦的糾纏，一方就是善意、無條件的命令的呈現：直接喝令它退去，連辯訴理由都不要，此時只是一個絕對善的絕對意志之透體呈現，壁立千仞，亭亭當當擺在那裏，你看還有什麼邪魔能夠混進來？只有絕對善的絕對意志之透體呈現方能瓦解魔鬼的一切誘惑。一切次級的居間的辯論與理由俱不必要，因為這些徒惹葛藤。在葛藤中，魔

鬼就可以乘隙進來。理由的層層前進而不搖動的最後根據還是這個絕對善的絕對意志，此就是最後的理由。我們要瓦解馬克思的一切試探，最後還是這個絕對善的絕對意志之透體呈現。這個絕對善的意志，我們相信馬克思也是有的。因為撒旦只是一個象徵，不是一個現實的人。馬克思是一個現實的人。只因為他的墮落的心所〔造〕成的「意見」把他的善意淹沒了。譬如他感到了無產階級的痛苦，發心動念想解決它。這最初一念就是善意的呈現。你為什麼不就此肯定你的性與人的性而見其與禽獸不同呢？我在此問馬克思，你試在此反省一下，你此時的一念是私的，還是公的？是善的，還是惡的？是有條件的，還是無條件的？假若你說：我那時的一念也是「物質地激動化了的」，也是私的，只為的保持我那個經濟學專家的聲名，只為的好宣揚我的《資本論》，增加它的銷路，我是為我的生存方式之保持與改進打算，並不為別的，我沒有絕對的善意，那麼，我說：若真如此，你這個人簡直就不是人，連禽獸都不如，因為禽獸雖無一隙之明之良知之覺，然而它並不有意地作惡，它不過只是順自然生命任運而轉，你現在既不承認你有善意，又不順自然生命任運而轉，卻有意地使壞，所以你既不是人，又不如禽獸，只合一棒打殺，給狗子吃。我不相信馬克思真地敢那麼說，真地忍得那麼說。我的「假若」只是個「假若」。我斷然敢肯定馬克思最初的那一念是個善意，是客觀的，不是主觀的，是無條件的，不是有條件的。這個善意以後漸漸埋沒了，是因為次起的念頭，紛馳下去，想到社會上，愈想愈不合理，愈思愈氣，愈想愈恨，遂以為人間沒有善意，只有私心，因而轉過來也把自己的那個善意間隔了，堵住了，埋沒了，遂以為人性不過是階級的私利性，意志不過是「物質地激動化了的意志」。造作系統，否定一切，這就叫做惡惡喪德，成為一個「純否定」(pure negation)，結果連自己也否定了。這才是橫撐豎架的抽象虛構，虛構人性，不是如實的真實人性。⁶²

因此，在牟宗三看來，他對於共產主義的批判，是從根源上、原則上來的，是從共產主義和中國傳統文化的精神價值，尤其儒家思想的核心價值分別作為兩套根本不同的信仰而言的。這一點，牟宗三自己有著明確的自覺：

但我們反共，並不是看你現實上那一點好，那一點不好，而是你那個原則根

⁶² 牟宗三：《道德的理想主義》，《全集》，第9冊，頁34-36。

本不對。反共，就是要把你那個原則拿掉。所謂消滅，也正是要消滅你那個原則。並不是要把所有的共產黨員殺掉。那個原則拿掉了，大家都是中國人，為什麼要統統殺掉呢？我只是要拿掉你那個原則，使你封閉的社會成為開放的社會，讓大家可以過一個自由的生活。

有一次，一個學生對我講，說老師這一代反共，是宗教性的態度；年輕一代的反共，是實用主義的態度，是從現實的立場。他這話說得很老實。但反共不能只是站在現實、實用的立場上，這裏是一個價值標準的問題。⁶³

客觀而論，對於中國共產黨八〇年代以來的轉變，牟宗三也有意識，並在一定程度上能夠肯定。譬如，在一九八〇年八月講於《聯合報》、刊於《中國文化月刊》第十期的〈中國文化的斷續問題〉最後，牟宗三加了這樣一個「附識」：

最近報載共產黨宣布要把北平天安門掛的馬、恩、列、史的像拉掉，但馬上又聲明這並不意味放棄共產主義。即使是如此，也值得嘉許。我們要催促他們步步覺悟，叫他們一下子變是很難的。「齊一變至於魯，魯一變至於道」，聖人也不放棄督促誘勸。⁶⁴

但是，在根本上，牟宗三認為，由於共產主義的本質在於否定普遍的人性，因而共產主義與中國傳統文化根本對立，二者難以相容。對此，在一九八三年十二月刊於《鵝湖月刊》第九卷第六期的〈中國文化大動脈中的終極關心問題〉中，牟宗三講得很清楚，並對共產主義和社會主義之間的區別進行了分疏：

我常遇到人問，共黨以馬列主義統治中國三十多年，中國文化實受了史無前例的摧殘與歪曲。如果在短期內大陸與臺灣不能在理性的方式中得到統一，馬克思主義能不能像佛教一樣被中國文化消化成一個旁支？

我以為這要看從那個角度來看馬克思主義而定。

如果從馬克思、恩格斯、列寧、史達林這一系相傳下來的布爾什維克意識型態來說，馬克思主義一定不能成為中國文化的一個旁支，它不能像佛教一樣被中國文化消化，成為一個旁支，它與中國文化是一個絕對的對立。我們必須把它徹底消除掉，它徹底是個災禍。

⁶³ 牟宗三：〈有關「美國與中共拉邦交」之談話〉，《時代與感受》，《全集》，第23冊，頁63。

⁶⁴ 同前註，頁119。

如果是從單純的某形態的社會主義來說，它當然可以像佛教一樣成為中國文化的一個旁支。中國文化中本有社會主義意識這一傾向。相當程度的社會主義是可允許的。三民主義中的民生主義就是一種相當程度的社會主義。世界各國也都有類似英國工黨的那種社會主義者。但某形態的社會主義與共產主義是完全不同的。共黨一方面最厭惡社會主義，一方面又利用之說共產主義的社會主義。世人無知，便易受其欺哄。某形態的社會主義是一定要承認自由經濟與某種程度的私有財產的。所以，耕者有其田、節制資本、社會保險等是社會主義，因其能創造社會福利。共產主義不是社會主義，因其只能製造災害。⁶⁵

因此，在牟宗三看來，共產主義在理論和實踐上都不僅是對中國文化、儒家思想的顛覆和毀滅，同時也根本是對人性、人道和整個人類精神表現的顛覆和毀滅。譬如，他在一九五一年一月二十日刊於《思想與革命》第一卷第一期的〈佛老申韓與共黨〉一文中說：

我斷言它是一個大魔，並不是容易對治的。我又斷言它是一個普遍的異端、「純否定」的異端。所謂「普遍的」，乃是說：它是發自人類脾性中陰暗的一面。此一面並不限于那個民族，乃是普遍于人類之全體。故它的出現是人類中一個普遍的異端。所謂「純否定」者，意即：凡否定人性、個性、價值層級、人格世界、文化理想者，即為純否定。⁶⁶

這一點，對照前文第二部分考察《共產國際與中共批判》中對共產主義基本觀念的批判，彼此是完全一致的。正是基於這種一生不變的認識，牟宗三才自始至終不渝地堅持其反共的立場。對牟宗三來說，這種對立根本不是家仇的問題，甚至也不是國恨的問題。在他的心目中，這根本就是宇宙人生中正邪兩種力量的對立。正如牟宗三在《共產國際與中共批判》中所系統說明的那樣，中國傳統文化尤其儒家思想的主流與共產主義之間，根本是肯定人性與否定人性的勢不兩立⁶⁷。

不過，儘管牟宗三說共產主義是一個「大魔」，「並不容易對治」，但是，他

⁶⁵ 同前註，頁 433-434。

⁶⁶ 牟宗三：《時代與感受續編》，《全集》，第 24 冊，頁 1-2。

⁶⁷ 有西方研究者亦曾指出，對於基於肯定人性而發的一些基本價值如人權、自由、民主等，馬克思主義在根本上不能接受。參見 Steven Lukes, *Moral Conflict and Politics* (Oxford: Clarendon Press, 1991)。

同時又堅信共產主義最終必將失敗，以儒家文化為主體的中國文化最後「將在十分艱苦與高度的道德自覺中勝利」⁶⁸。他在一九五一年八月一日刊於《明天》第三十九期的〈自由中國的遠景〉中即指出：

共黨的觀念系統，在其未得到政權時，尚有迷惑有浪漫性理想的青年及知識分子。現在已握到政權，其行動足以澄清其觀念系統之全幅意義與全幅後果。大陸上的全體人民必然痛切感覺到他的觀念系統是不可實踐的。智者早已見到他必作大孽，愚者則必俟身受其禍而後悟。而歷史的發展足以證明劫難的大歪曲，一旦到全體暴露時，必很快地歸於大方大正，障百川而東之。⁶⁹

在刊於一九五三年七月二十一日《中央日報》的〈文化途徑的抉擇〉一文中，牟宗三更是既明確指出儒家思想與共產主義的對立，構成二十世紀中國社會的癥結，又再次表示了他認為共產主義終將破滅的信念：

當希特勒不可一世時，有人寫了一本小冊子，名曰《尼采？還是基督？》（著者之名已忘記，中文亦未見有譯本）。我們現在亦可以說：究竟是馬克思還是孔子？希特勒的納粹運動與共產主義運動實含有一種文化理想爭霸的意義。即，尼采、馬克思與孔子、耶穌爭霸。這實是本世紀問題的癥結所在。現在，希特勒已被打下去了，共黨集團亦必走上同樣的命運。那就是說：人類究竟還是要走孔子、耶穌的路。⁷⁰

顯然，在牟宗三的心目中，孔子和耶穌分別代表中西文化中正面價值的典範，二十世紀初以來征服中國的共產主義和一度征服歐洲的希特勒則分別代表中西文化中負面價值的典範，所謂「我們今日之說孔子、耶穌，乃是視之為一個象徵：這是文化的象徵，人性人道的象徵，個性、價值、自由、民主的象徵」⁷¹。而在《共產國際與中共批判》一書中，牟宗三甚至認為儒家的「人文主義的理想主義」可以作為古今中外普遍的理性主義、理想主義的代表。正如他在該書末尾「附識一」所謂：「本文所講的『人文主義的理想主義』，歸到純哲學上，可以收攝一切正宗的理性主義，理想主義。純哲學上，從知識論到形上學所完成的理性主義，理想主義，若

⁶⁸ 牟宗三：〈自由中國的遠景〉，《時代與感受續編》，《全集》，第24冊，頁47。

⁶⁹ 同前註。

⁷⁰ 同前註，頁93。

⁷¹ 同前註，頁96。

透出來，亦必會歸於這個人文主義的理想主義。」⁷²

牟宗三從根源上、本質上一生批判共產主義，完全是站在中國傳統文化的立場，而超越了現實政治黨派之間的對立。開頭所引牟宗三自述其抗戰時期在華西大學的經歷以及前文諸多徵引材料，均可作為這一點的支持。但是在最後，還是讓我們再引用一段更為直接的證據對此加以說明。在回憶抗戰勝利前夕自己的經驗時，牟宗三有這樣一段話：

我那時的道德感特別強，正氣特別高揚，純然是客觀的，不是個人的。意識完全注在家國天下，歷史文化上。那時抗戰將屆末期，英美正在苦鬥中。愈來愈艱難，亦愈近黎明，而共黨亦愈不成話。我衷心起反感。……我目睹社會人心、青年的傾向，完全為其所吸引，這完全是塌散違離的時代精神。國民黨的政治愈來愈不成話，它完全收攝不住人心，吸引不住輿論。但人們不是左倒，就是右倒。我深惡痛絕共黨的無道與不義，但我亦無法替國民黨辯護。我在一般社會人心的左右顛倒塌散中站住自己而明朗出來，是須要很大的苦鬥的。我的依據不是現實中的任何一面，而是自己的國家，華族的文化生命。一切都有不是，而這個不能有不是，一切都可以放棄、反對，而這個不能放棄、反對。我能撥開一切現實的牽連而直頂著這個文化生命之大流。一切現實的污穢、禁忌、誣蔑、咒罵，都沾染不到我身上。我可以衝破共黨那一切威脅人的咒語。旁人說話皆有吞吐委曲，我可以理直氣壯地教訓他們、指摘他們。國家、華族生命、文化生命、夷夏、人禽、義利之辨，是我那時的宗教。我那時也確有宗教的熱誠。凡違反這些而歧出的，凡否定這些而乖離的，凡不能就此盡其責以建國以盡民族自己之性的，我必斷然予以反對。……青年人的衝動左傾，我只有悲痛。中年人、老年人的昏庸趨時，我只有痛恨。環視一世，無人為華族作主。在抗戰中不能提煉新生命以建國，只落得塌散崩解而轉出共黨之魔道，此為華族之大悲，人間之大憾。我不能不痛責此時代之炎黃子孫之不肖與背叛。⁷³

所謂「我的依據不是現實中的任何一面，而是自己的國家，華族的文化生命。一切都有不是，而這個不能有不是，一切都可以放棄、反對，而這個不能放棄、反

⁷² 牟宗三：《共產國際與中共批判》，頁 33。

⁷³ 牟宗三：《五十自述》，《全集》，第 32 冊，頁 105-106。

對」，鮮明地點出了牟宗三的立場是文化而非政治的。這一點，除了牟宗三的自述之外，尤其在國民黨一方也遭受排斥而被「另眼相看」，也可以相應得到說明。譬如，牟宗三一九四九年到臺灣後先在師大六年，其間訓導處的人幾乎天天打報告告狀。後來中興大學欲請其出任文學院院長，亦為青年救國團壓制而未果⁷⁴。需要指出的是，事實上，「國家、華族生命、文化生命、夷夏、人禽、義利之辨」，不僅是牟宗三「那時」的宗教，也委實可以視為其終生的信守。

六、結 語

迄今為止牟宗三的研究中，一個常見的觀察就是認為牟宗三只有「思想的世界」，而缺乏現實的政治社會關懷。當然，在根本上，這種似是而非的看法是由於對牟宗三缺乏全面深入的瞭解所致。但從另一方面來看，言及牟宗三的政治社會關懷，或者說其「外王」一面時，不論批評方還是辯護方，往往只著眼於其通過良知坎陷以開出民主科學的理論，或者說僅僅著眼於牟宗三關於如何建立「學統」和「政統」的純理論說明，不能不說導致了共同的視覺盲點。「良知坎陷」說的確是牟宗三外王思想的理論基礎，對其哲學內涵的瞭解必須深入整個牟宗三思想甚至整個中國哲學的脈絡，不是「對塔說相輪」的一些所謂批評便能夠搔到癢處的。但問題的關鍵在於，牟宗三「外王」的一面或者說其政治社會關懷是否是「良知坎陷」、「三統並建」說所能概括的了？若其「外王」的一面或其政治社會關懷僅在於此，招致抽象之譏自然在所難免。然而，正如本文所述，牟宗三「外王」的一面其實並不限於其「良知坎陷」的理論和思辨。如果我們能夠充分注意到牟宗三立足中華傳統文化尤其儒家思想批判共產主義，這一自始至終貫穿其六十餘年思想歷程的基本線索，充分注意到他圍繞這一基本線索，在不同時期、不同場合所發的各種針對現實的言論，從早年的批判「左傾」到晚年對大陸改革開放、民主運動的評價，我們就可以看到，牟宗三絕非一位只談「心性」、「內聖」的現代新儒家，絕非僅僅停留在脫離了歷史的思想之中。

筆者這裏要鄭重指出的是，我們現在回頭來看，如果說在中西文化的碰撞過程

⁷⁴ 對這兩件事的回憶，參見牟宗三：〈徐復觀先生的學術思想〉，《時代與感受續編》，《全集》，第24冊，頁464-465。

中，西方傳來的馬克思主義、共產主義整個取代了中國延續兩千餘年「全面安排人間秩序」（余英時先生語）的儒家傳統，從而改變了中國的政治社會結構，這一「巨變」構成整個二十世紀中國最直接、最重大的歷史事件；或者說，馬克思主義、共產主義征服中國構成二十世紀中國的最基本現實，那麼，一向只是被作為哲學家來對待的牟宗三不僅沒有置身事外，反而恰恰與這一歷史事件相始終，對這一歷史事件及其文化意義念茲在茲，一生保持著高度的自覺，一生不斷地予以反省。

在牟宗三看來，馬克思主義、共產主義首先征服了中國的知識分子，進而從政治、社會現實上征服了中國，這是中國歷史上「亙古未有的大災害」。對此，我們不妨略引材料來加以說明。在一九八一年七月二十日刊於《聯合報》的〈文化建設的道路——現時代文化建設的意義〉一文中，牟宗三指出：

我們在北平念書的時候，坊間的書店，滿坑滿谷都是左傾的書。北平在當時是最左傾的。從那個時候，共產黨那一套 ideology 就征服了中國；知識份子普遍的意識是肯定社會主義為先天的真理，資本主義與自由經濟是先天的罪惡；唯心論是先天的反革命，唯物論是先天的革命。共產黨如此地征服了知識份子。⁷⁵

在一九八三年一月二十三、二十四日刊於《聯合報》的〈漢宋知識分子之規格與現時代知識分子立身處世之道〉一文中，牟宗三說：

這種中華民族的生命底子不一定能與西方來的觀念相協調，而我們現在的知識分子在某些方面又非得接受西方的觀念不可。結果，是把自己的生命橫撐豎架，和五馬分屍一樣，這種五馬分屍的結果就是一個大虛妄的結集——知識分子完全左傾化，共產主義征服中國。

這是眼前大家都可看出來的事實，馬克思主義征服中國就是它先征服了中國的知識分子。自己的生命虛妄分裂，致使外來馬、恩、列、史那套「意底牢結」佔據了我們的生命，凝結成一個龐然大物，非理性的集團——共產黨，造成了這個亙古未有的大災害。⁷⁶

而在一九九二年東海大學舉辦的「徐復觀學術思想國際會議」的主題演講中，牟宗

⁷⁵ 牟宗三：〈文化建設的道路——現時代文化建設的意義〉，《時代與感受》，《全集》，第23冊，頁376。

⁷⁶ 同前註，頁263-264。

三再次指出了二十世紀初以來大部分中國知識分子缺乏真知灼見、為共產主義所征服的現實：

這是一個大浪漫的時代，浪漫精神的表現有二個類型：一是希特勒型的，它是承尼采思想而來；另一型是共產黨，它把現實世界的種種差別、種種界限所保持的價值，通通加以「量化」，顯示出一個虛幻不落實的普遍大平等。對於原先那些在差別中所保住的「質」，便運用一套文字魔咒，判定你是小資產階級意識，是封建道德……等等，而那些傳統的、古往的、本有的東西，便一律變成「反革命」了。這種浪漫的精神，最能吸引「具有原始朝氣、原始正義感」的青年人。青年的生命朝氣，加上共產黨的觀念意識，於是自由揮灑，衝破一切；貧富、貴賤、功名、利祿，乃至是非、善惡、禮義、廉恥……全部解放，對一切都不在乎，終於成為「肆無忌憚」。在這種神魔混雜之中，自由、平等、博愛，也被吞噬到裏面去了。這種情形，知識分子、學者名流，全都看不出來，看不清楚。⁷⁷

綜觀牟宗三的一生，尤其他一生始終不斷批判共產主義的歷史軌跡，可謂正是對這一他所認為的「亙古未有的大災害」的關注和回應。

自十九世紀中葉以來，中國文化的危機不斷加深。不同的知識分子也各自以不同的方式予以回應，涉及到了文化危機的不同方面⁷⁸。如果說共產主義征服中國構成中國文化危機最為根本的內容，根據以上的考察，牟宗三正是對這一內容最為關注的知識分子之一。對中國文化危機的這一根本內容保持高度的自覺和不斷地反省，以這樣一條線索構成一生思想歷程重要方面的思想家，在整個二十世紀中國思想史上並不多見。委實，二十世紀中國歷史這一翻天覆地之變對於整個中國文化、中華文明意味著什麼？這實在是一個巨大而深邃的問題，二十世紀三十年代，不滿三十歲的牟宗三已經意識到了這一問題的嚴重，其批判共產主義的一生，也可以說是他一生對於該問題的思考。無論他的思考是否可以給我們提供一個正確的解答或恰當的觀察視角，他的「孤明先發」和一生關注，至少足以提示該問題的重要性。而以新發現的《全集》未收佚著《共產國際與中共批判》為契機，考察其貫徹終生的共產主義批判，或許可以推動我們對該問題予以進一步的反省與檢討。

⁷⁷ 牟宗三：《時代與感受續編》，《全集》，第24冊，頁456-457。

⁷⁸ 關於19世紀中葉以來中國知識分子與中國文化的危機，余英時先生有厚重而精闢的分析，參見余英時：《歷史人物與文化危機》（臺北：三民書局，2004年）。