

※牟宗三先生一百週年冥誕紀念專輯※

共產國際與中共批判*

牟宗三

一、把握共黨的本質之理路

我現在不去講世界共產黨的發展史，也沒有講的必要。我們最重要的是握住它的心理的與思想的本質而把它的罪惡性揭露出來，呈現於世人面前。

共產黨自馬克思、恩格斯組織巴黎公社發表〈共產黨宣言〉開始，即以「工人無祖國」相號召，即以橫斷面的階級觀念代替縱貫線的國家觀念，即以階級剝削、壓迫、鬭爭的黑暗觀點觀歷史，而不以精神的表現、理想的實現的光明觀點觀歷史。所以它一開始即是於國家標準以外，提出階級一標準、社會主義一標準。所以它根本就是國際的，沒有界限的。二次大戰期〔間〕，蘇俄被德國打得受不了，正要求英美援助的時候，英美要求它取消第三國際，它即取消。然取消是暫時，是權變，它本質上不能取消。它的國際性不能以普通的間諜看，也不能以希特勒的第五縱隊看。所以今日毛澤東的一面倒也不能以普通的漢奸看。他根本不承認國家這個標準，所以你說他是漢奸，他並無所謂。它要在敵國方面樹立起社會革命，建立起社會主義一標準，階級鬭爭一觀念，使對方的人民抹掉自己的國家。所以它的國際性是跟〔著〕階級一觀念來，不能以普通的間諜滲透、希特勒的第五縱隊滲透來看。

國家這個豐富的觀念，是含藏著人道的一切、人類精神表現的一切，也與人道、人性、人類精神表現的一切牽連在一起。共黨的國際性根本是在這些建樹背後找一個瀰漫氾流、無顏色、無界限的渾同為標準，而來掘這些建樹的根，所以人

* 編按：本文為牟先生同名著作《共產國際與中共批判》之轉載，此書為招商局訓練委員會於1952年出版。文中曾做些許文字上的補正，缺漏字以〔〕表示。

道、人性、人類精神表現的一切，都在它的否定之列。

你須知馬克思是猶太人。猶太人是沒有國家觀念的，因為他們早就沒了國，他們也不想復國。所以叫做「國際的猶太人」。他們只知道錢，只知道奸詭以謀生，所以只表現聰明智力，而不表現道德與情感。因此，他們的內心早已訓練成漆黑。無光明、無熱力，只有陰森黑暗。他們專喜黑暗面，專喜說反面的話，拆穿你的正面建樹的一切。這根本是一種魔性。馬克思是如此，佛洛伊特也是如此。他們又專喜歡一刀平，因為他們沒有國家，沒有道德責任，沒有太陽的光與熱，沒有表現人道的精神感，因而也沒有價值感。所以專喜一刀平的渾同。他自己黑，也叫一切都黑。

他有這個變態心理，所以他發狠要否定一切，來建立他的魔的宗教，來做推翻一切的世界革命、社會革命、對於人之為「人」的革命。

這種革命根本不是一件事業，一個事功。他也不用時間觀念來完成這件事，他是用「永恆」觀念來估計這件事。因為他根本是陰暗面的一極。人有神性與獸性之兩面，他是想把獸性整個暴露出來，而使人只成為這一面。這當然是一件永恆的工作，一件永遠做不到的工作。但是他的心黑發狠要做這件事，所以他只有以「永恆」來估計。因此他才成了一個魔的宗教。

這一個變態心理的思想、魔的宗教，為什麼單單在俄國與中國滋長？

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，而出現於俄國與中國。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。他根本不是事功的精神，他只是就這幾方面的問題缺陷而來發揮他的純否定的魔性。

二、為什麼在俄國出現？為什麼在中國出現？

俄國是一個奴隸自卑的民族，因而殘忍冷酷。它的歷史是被征服的民族，因而猜忌仇恨。它所信的是東方正教。恐怖的伊凡、沙皇的專制野蠻，還有農奴制度。

這些都是接受馬克思魔的宗教之底子。由懷疑派、虛無主義者，到恐怖陰謀暴力的巴古寧（國粹派），到普列汗諾夫之接受馬克思主義，再轉到列寧之布爾什維克（多數派），再轉到斯大林便是這些東西的集大成。

中國為何也出現這麼一個魔？魔的東西不能從外部的任何問題去了解，只有從人的魔性及變態心理去了解。在俄國是粗暴形態，在中國是細微形態。形成這個細微形態的淵源就是佛老與申韓。貫穿中國歷史的正宗思想是儒家學術。此外，還有些異端與之相磨蕩，此就是老莊申韓墨翟，再加上後來的佛教。這些也是接受馬克思魔的宗教之底子。荀子批評墨子說：「尚功用，大儉約，而慢差等。」慢差等就是抹殺人格的價值層級。孟子斥他的愛無差等為無父。無父是禽獸。他的愛流於汜而不足以落實，就不成其為愛。抹殺人格價值層級，其背後不自覺的基本原理，就是只有普遍性，而無個體性。法家（申韓）殘刻寡恩，一切齊之以法，亦是只有普遍性而無個體性。而一切委之於法者必講權術，是則操柄施法之君即為一權術之祕窟、黑暗之深潭。其心已死，其生命已枯，無有光明可以傳達於人間。老莊將一切仁義禮法、是非善惡，俱推出去視為外在的、人為的東西，視為相對的、束縛我們的東西，因此必泯除這一切而嚮往渾同之道。這也是只有普遍性而無個體性。故曰：「大道廢，有仁義。」以伯夷、叔齊之殉名與盜跖之殉利同。仁義道德俱不能見其植根於人性，因而人性人道人倫俱不能保持，個性價值亦不能保存。這些都是中國固有的異端。後來再加上佛教，視一切為石火電光，其談心說性、談空說有，皆不能歸宿於人性而成全人道人倫，凡精神的、價值的、文化的、人之所以為人的，都為其所背棄，一刀兩面，而只嚮往那夢境的真如涅槃。這也是只有普遍性而無個體性。然而其想入非非，理境高遠，卻大足以吸引聰明才智之士而為其所迷惑。故朱子說：「自佛老出，彌近理而大亂真。」故宋明理學家必關佛老。宋儒開始講學，其關佛首先是一個文化意識，即看到他毀性滅倫不足以成人道，是華夏的歷史文化、聖賢之道所不允許的。這就是一個強烈的文化意識。孟子之闢楊墨，荀子之非道法墨諸子，亦是一個強烈的文化意識。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，老莊尚講清淨無為，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。是以共黨乃集古今異端之大成，乃是儘量暴露人類陰暗之一面，即獸性之一面，此為一個普遍的異端，純否定的異端。

吾以下即說明它何以是毀棄一切而為純否定之異端。

三、共黨如何否定家庭

這裏所謂家是指家庭而言，國是指民族國家而言，天下是指「大同」而言。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。但是，家國天下之為名都是從它們的外延方面說，它們皆有其內容。惟有從它們的內容方面說，始能看出它們的被肯定之必然性，始能看出它們之為精神表現、價值表現之託命處。

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。以前的理學家，對佛老的襲擊，始開始對於天倫有鄭重的意識，堅決地把握住這個關鍵不放鬆，由之以建立儒家的道德形上學，由之以認識人道之尊，這是由於破壞性的激盪而來的必然的反省。現在我們遭逢了古今人類之大變，對著共黨的毀滅性的墮落，來重新意識到天倫的意義，這是非常之迫切的。因為這是人人的切膚之痛。人類能不能有人的生活，都繫於這個墮落的是否能克服。

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〔為〕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，共黨的邪僻還不止於此。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〔是〕因為帝王就只是一個政治名詞，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，什麼叫做夫婦，不過只是男女性的離合。人只有男女性，而無夫女性，所以有「一杯水主義」出現。

他用以上四種觀點，就可以把家庭拆散，把它化除。他拿這些邪僻的理論，來向青年人說教。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。他只是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。他在這種解放中，要表現他的革命精神，要表現他的浪漫的理意，沒有內容的虛影子。共黨以此來鼓動青年，還以此來教天下人都如此去學習。搞通了這一套，好變作活禽獸。

凡是想化除家庭的，自覺或不自覺都必然落在共黨的那四種觀點上。而那四種觀點總歸是一個觀點，便是物質的觀點。他是以物的關係來看家庭的天倫關係。一剝掉了天倫，而落於物上，便只有服從物的法則，物質流變中的因果法則。凡是可以因果法則解析的，都是可以化除的，譬如「水」可以化為 H_2O 。這就是共黨的唯物論的作孽處。他看天下事就只有這一副觀點，他只有〔這〕一層面。此外，他不能看出有任何意義。他把任何東西都作這樣觀。價值、意義、道德、人倫、人性、個性，他都一腳踢開，一切都向那個物質層面看齊。所以他看天下人都是工具，都是芻狗。他內心的黑暗可想而知了。他不能知道有不可化除的東西，有不可以因果

法則來解析的東西。他也不願去知道。你若告訴他，他也死不肯信。心喪的程度到了這個地步，還有什麼可說的。

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，所以它也是形而上的。它是在人的「物性」以外的一種「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。你可以做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，你也不能認為要做其他事業，必須把這最後實在從原則上化除掉。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，而且做任何其他事業也必須以這個最後實在為本，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？做的什麼解放？他能為人類做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。

我們認為惟有根據「天理的人性」、「道德的精神實體」始能予家庭中的天倫關係以「超越的證實」，以「必然的肯定」。一切理想、價值、意義，以及社會事業、政治文化事業，都從這裏出發。

四、共黨如何否定國家

民族國家是歷史演進中近代的產物。它表示「精神表現」到了完整客觀化的地

步。我們如果說：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。中國以前儒家講五倫，家庭中占有三倫，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。這就表示它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。

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。如果再把家庭否定了，人類只有毀滅，歸於禽獸。這真是天地閉塞，草木落魄，不但賢人隱，而且人類全毀了。

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，最後的根據是在他們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。在他們心目中，歷史是漆黑一團，毫無光明可言。歷史沒有光明，是由於他們自己內心

已全黑。以他們自己的黑色染污了全部人類的活動，那當然看不出光明來。那麼光明在那裏呢？人們或者說就在他們那裏。實則並不在他們那裏。因為全部人類都是黑暗的，忽然出現他們能有光明，這不是怪物嗎？他們自己也不說他們是光明，因為他們的革命並不從道德的善心出發，他們從恨出發。從恨中不能表現理想，不能表現價值。他們沒有道德的善心，那裏會有光明。他們說無產階級最富於革命性，是最不自私的。但無產階級的不自私並不是由〔於〕他們的道德公心，乃是由於他們無物可私，其不自私單是由於他們無產可私。所以他們的革命並不是發自道德的善心，也不是為的理想的實現，也不是為的正義合理的要求，而是由於報復，為的劫奪，所以也全是一個恨。共黨自稱為無產階級的先鋒隊，他們就拿這種動機與道理來說教。他們不但自己心黑，還要教天下人都要心黑。他們發狠不但要染污過去，而且要染污未來，所以在他們所嚮往的未來社會裏，也決不能有光明。他們必使古往今來都成清一色的黑，他們才心滿意足。

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〔使〕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〔可〕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？連吃飯都有流弊。

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〔以〕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。我們從精神表現上予以超越的證實，也唯有如此，才能知道它不可化除：它是基本的真實。你只有從道德的精神實體之義道的表現上直予以承認、予以肯定。你不見到這一層，

而只從形而下的物質觀點去看它，它自然毫無道理，亦與家庭中〔的〕天倫一樣。但這樣，你必須首先心喪，首先失掉了人性。

五、共黨的大同是荒涼的大同

「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。它不是一個落空的虛幻。不能保合太和，各正性命，各個體的生命也保不住。凡是真實的綜和都要根據一個真實的超越原理而成。

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為理的相通之精神表現，可以涵著文化的共同綱領、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。這也可以說世界成為一個大國家，這個國家就是上帝的具形於人間。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。如果表示「上帝具形於人間」的那個大同，我們不叫它是國家，而叫它是天下，則天下與各個體性的國家所成之局面，就好像春秋時周天子與各諸侯間的關係所成之局面，周天子代表天下，各諸侯代表國家，它們的意義各有不同。兩層都是真實的。將來演進中的大同與國家，在本質與內容上，自然不能同於西周。然而這兩層的真实性卻不能化除。

大同就要以家庭與國家中的精神表現為其豐富的內容。這裏邊含有道德的精神實體之情的表現、義的表現、仁道的全幅實現（大同所代表的）、人性個性的肯定、理想價值的肯定，自由民主、歷史文化的肯定。這些無一可廢，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。共產黨拿著一個集團性的、客觀的階級觀念來確定它的言論行動的範圍，以趨向於毀滅。我們就要拿著家庭國家、自由民主、人性個性、理想價值、歷史文化，來確定我們的思想行動的範圍，以救住人類，開關光明。

大家須知，這一切都是共黨所要否定的，所以他只成得一個純否定。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體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〔著〕「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、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。

六、共黨發生魔力的地方在唯物論

一般人感覺到思想的重要，但是自己豎立不起來。他們以為共產黨的妙處在唯物辯證法。如是，首先想去批評唯物辯證法。但是，他們不知辯證法的意義，亦不知唯物辯證法根本是一個不通的東西：物質與辯證根本合不在一起。馬克思把它們倆合在一起，根本是一個大攪亂、大比附。恩格斯隨他去講自然辯證法。因為一說到物，就想到自然宇宙。自然宇宙當然就是物理化學所釐定的物質世界。如是，唯物辯證法遂籠罩了整個自然宇宙。他們又以物的觀點看歷史，如是，唯物辯證法又籠罩了整個人文社會。反對這思想的人，不知從根本上抉擇，也隨他們滾下去：從自然現象方面，或自然科學方面，支支節節地這裏去抓一把，那裏去抓一把。以為這樣就算批駁倒了唯物辯證法。並且還想利用相對論、量子論，去批評它。姑不問有幾人能了解相對論、量子論，單說你這樣從自然現象方面支支節節地去挑剔它，憑你的經驗與觀點去找些不合乎辯證的例子，馬克思也可以憑他的經驗與觀點，去找些合乎辯證的例子。這樣爭論起來，無窮無盡，你只有隨他滾下去。滾久了，攪成一團，你不知辯證法的本義，你不能從根本上堵住辯證法之應用於物質。你以為馬克思的唯物辯證法是當然的，只不過因為你反共，所以你去批評它。

第一、你須知辯證法根本不能應用於物質，你從根本上堵住，你就用不著去找例子批評它。第二、你須知共黨亦不是從學術的立場上講唯物辯證法。斯大林到不喜歡「否定」的時候，他不准講否定的否定。到他喜歡穩定平衡的時候，他可以禁止原子跳動。這樣你還去和他爭論甚麼呢？第三、你須知：就使辯證法可以應用於物質，他要這樣去觀物理世界，也不是共黨發生力量的地方。因為這樣觀世界，並不涵教你去殺人，去否定人性、個性。所以，就使你從自然現象方面把唯物辯證法整個批判倒了，你也無損於共黨之分毫。照馬克思的預言，共產革命應該發生在英美，但這偏偏發生在落後的俄國與中國。人們說馬克思錯了。可見馬克思主義非真理。可這，你這樣批評他，他根本不在乎。他還是要革你的命。

所以，我在此鄭重告訴大家：共黨發生力量不在唯物辯證法，而在唯物史觀；甚至也不在唯物史觀，而在他那種黑暗的唯物論。

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。馬氏拿他那種看不見光明而只看見黑暗的陰險狠戾心理，因而也就是拿他已經心死的黑暗的唯物論，來講唯物史觀，唯物史觀才作孽，而共黨發生力量的地方究竟也不在唯物史觀，而實在他那種唯物論。

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。人們要想領導時代，人類要想自救，必須直接從這裏解放出來，必須對他那黑暗的唯物論直接予以呵斥。

七、反共只有從人文的立場上歸於大流

不管馬克思那種唯物論是如何，他卻反過來把一切思想系統分為唯心論與唯物論兩種。並認為：凡是唯心論的，都是反革命的，都是他所要否定的。因此，他偏愛一切唯物論，不管哲學史上的唯物論並不是他那種唯物論。人們為他的話詆唯心論所威脅，遂不敢主張唯心論，並對於「唯心論」一詞，心中有莫明其妙的想法，避而不敢談。因此，不敢正視人生，不能直斥馬氏之謬，不能嚴整地認識罪惡與從罪惡中解放出來而立於克服罪惡的思想大流上。卻偏偏規避躲閃，想玩點小聰明而

向旁枝曲道上走。想跳出唯心唯物以外，另出個花樣。以為若談唯心唯物，就落於馬氏的圈套，所以必須跳出唯心唯物以外。但是，你往那裏跳呢？你或者根本不講，以表示你的跳出，或者想於唯心唯物以外另有所建立，以表示你的跳出。你若是根本不講，你是否也與共黨一樣，否定人性個性、理想價值、家庭國家、自由民主、歷史文化呢？你若是不否定這一切，你有真熱情、真性情，來做人、做事，你昂起頭來，堂堂正正來尊己尊人、尊天地萬物，則你就是理想主義者（唯心論者）。你往那裏跳？你若是想於唯心唯物以外，另建立一個思想系統，找一個非心非物的東西，以為這樣就算超過了它們，比它們高一級，綜合了它們，則天地間沒有這樣便宜事、容易事。這不過是玩個巧花樣耍點小聰明，那裏是高一級的綜和？而且你那個非心非物的東西，若是落實講起來，不外以下三種概念。

- 一、生命或力；
- 二、羅素所謂「事」；
- 三、混沌或漆黑一團。

現在人們總想在這些偏支概念上打主意，而且他們還不了解代表這三種概念的成樣子的系統。生命哲學是從生物學的赤裸裸的生命入手，講得最好的就算柏格森了。但是柏格森的哲學就是不入大流的哲學：海洋派不喜歡它，大陸派不喜歡它，就是柏格森個人晚年也漸漸走上了正路。混沌或漆黑一團，不是心也不是物，心物俱由它出。這種宇宙論的思路，直接反應的淺薄思維者最易走上去。他那裏知道學問真理的甘苦？（提出生命來代替心物的，也是這種態度。）老莊對於這個混沌，叫它是「道」，你難說它是心，也難說它是物。但是老莊之建立這個系統，別有他們的人生態度。想跳出唯心唯物以外的人們，並不想從老莊之學的途徑來講這個非心非物的東西。他們只是從宇宙論的立場來作直接的反應。斯頻諾薩在心物二屬性以外必置定一個絕對（上帝），但是他這個絕對只是一個邏輯概念，所以他的系統澈頭澈尾是一個形式主義，是一個純理智的機械系統。現在講非心非物的人們也決沒有他那種冷靜的理智心境以達到這樣一個系統。至於羅素所謂「事」，則是根據相對論的物理世界觀來說的，他用它來於科學知識上指謂經驗現象，他從邏輯分析的立場上來擴大這個概念，他有「物底分析」、「心底分析」，他在邏輯分析的立場上，說物的現象、心的現象都是「事」。說「事」的目的在去掉「本體」(Substance) 一概念。近代人不喜歡這個概念。物理學不須有這個概念，亦可描述物理世界；邏輯分析之所及亦不須要有這個概念。所以羅素只說他的思想是「邏輯原

子論」，他既不能否定唯心唯物，亦不能肯定唯心唯物。他避免這些形上學的問題。他之避免，不但是從宇宙論、本體論那種形而上學的立場上避免，他也從人生實踐或精神表現方面來避免；他根本就不從正視人生實踐或精神表現來講哲學。所以他的哲學只能在邏輯分析的範圍內，亦只限於科學知識的說明與討論。然而須知唯心論（理想主義）的大本源及其堅強根據，就是在人生實踐或精神表現這一面。至於宇宙論本體論，那種形而上學（以及科學知識），也是在這個大骨幹的籠罩下講的，所以有它獨特的意義，而不是從單純的「理解」方面，直接向自然宇宙去瞎猜測。關於這一層，羅素終生不得其解，所以他始終不了解唯心論。他在科學知識與邏輯方面，他可以歸於大流，但在歷史文化、道德宗教方面，他始終不能歸於西方文化的大流。可見現在講非心非物的那些人又何嘗了解羅素的那一套。

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，你要歸於大流。你要領導時代，你也只有歸於大流。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〔絲〕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〔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，你要往那裏躲閃迴避呢？

八、人文主義的理想主義

西方歷史上那些大思想家、大哲學家不用說大都是唯心論者，或總是理想主義的，就是中國歷史上那些聖賢人物，若用哲學系統把他們的思想行動詮表出來，也無一不是唯心論者。我現在不從純哲學上來講唯心唯物。我要從馬克思的墮落物化

的那種唯物論直接翻出來而講唯心論。因為馬氏是從自然轉到社會，從理解轉到實踐，而講唯物論。這裏正恰好。我們就要從人生實踐、社會實踐，或精神表現上，講唯心論，轉一個名詞，這就是「人文主義的理想主義」(Humanistic idealism)。我們從人文主義起建立理想主義；從精神表現上講辯證法，精神表現或道德實踐的辯證法。

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。「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成為天倫者。因此，天倫也不能用任何外在的標準、詭辯的理由，來化除。「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。

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，而成為真正的民主，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。

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。

「理想」必須根於道德的怵惕惻隱之心，必須植根於人性個性、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。肯定理想，始能肯定人格的價值層級。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」。平等也不是一個外在的普遍性，它必須是植根於人性個性而與價值觀念統一起來的「內在的普遍性」。老莊把仁義禮法都推出去視為外在的、人為的、相對的東西，而都予以泯除，以顯他那個齊物的「絕對」、渾同的「混沌」，也是一個外在的普遍性。所以他也是反價值、反人文的。

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（考據不是有理路地了解，唯物史觀只是毀滅，不是理路）。因為歷史本身就不是你所支解割裂的史實之堆集，而是有理路的，精神發展之理路。

你必須站在這些原理上，你才能完成「人文主義的理想主義」，你才能喚起生命，領導時代。人必須歸於精神，才能表現精神。這需要你壁立千仞地一立立在「人極」的大光明上，你才能為蒼生作主，為人類立方向。降至近世，人的精神全散，而下趨於技術、現實，與瑣碎，即全部外在化，所以既不能有方向，亦不能有態度。營營苟苟，而日趨於盲爽發狂。共黨由之而起反動，他要把這一切全部打碎，他要告訴你一個理路、一個方向、一個態度，這就是他的純否定原理、黑暗的唯物論。然而他不知這不是一個理路、一個方向、一個態度，而是毀滅理路、方向、態度的狠愎。

九、道德實踐的辯證發展

精神必須在上段所說的那些根據或原理上表現。精神表現底發展過程就是道德實踐底發展過程。它的發展過程有其理路與綱領，這就是辯證法的。

我已說：辯證法與物的變化合不在一起，物質的變化只是物理化學的變化。無人在此能說它是辯證的。惟有不通的馬克思才這樣瞎比附。凡概念都有確定的意義與其使用的分際。若是這樣攪亂起來，都成了無謂的。我現在只簡單地這樣說：單是在物一面不能講辯證，單是在心一面亦不能講辯證。心，有是指心理學的心理情態言，其變化亦不是辯證的；有是指道德的怵惕惻隱之心言，此就是良知之心，或形上的心。這個亦無所謂變化。它只是一個本覺、一個靈明。茲就良知之心言，單是良知本身無所謂辯證。在「致良知」的工夫上才可以說辯證。而致良知的工夫就是道德的實踐、精神的表現。在這種實踐中，一方要把「良知之天理」披露出來（即王陽明所謂「致良知之天理於事事物物」），一方就要把私欲氣質所成的種種間隔障礙破除或化掉。所以就在這種實踐中，就有個異質的兩面存在：一面是良知之心，一面是被克服或被對治的私欲氣質。就在關涉著這兩面時，才有精神表現可言，其發展才是辯證的。辯證只有在這個分際上講。離開這個分際，都是瞎比附、無指謂的。

這個異質的兩面，黑格爾名之曰「精神」與「自然」。其實「精神」只當該說「良知之心」，而「致良知的工夫」才可說精神。雖然在以前說工夫與本體是一，良知是本體，而警覺的工夫也就是良知之流露，故本體與工夫是一，然究竟可以分開說。「自然」就是物。在個人身上說，就是私欲氣質；在外界而為知識的對象，就是自然。都可以說「物」。在以前，王學講致良知，注重個人的道德修養，故單說私欲氣質一層，而知識對象一層，則付之缺如，其實這都可以在精神表現中統攝起來。

人人都有一個良知之心，即一個精誠無妄的精神生命。然在一個不自覺的心境中，譬如赤子之心的心境，他的良知之心是與氣質（物質世界或感觸世界）夾雜在一起而為渾然之一體。此渾然之一體，名為「原始的諧和」(Primary harmony)。此並不足貴。然這卻是精神發展的一個底子。他既有一個良知之心，一個真實無妄的精神生命，縱然是在渾然一體狀態中，他必也常常在靈明之覺中。這靈明之覺就是他的自覺之幾。他一旦經過了自覺，他那「渾然一體」即開始破裂而為異質之兩面：一面是他那良知本心之呈露，這是他的主體。一面是屬於氣質的物質世界，這是他的客體。從道德的修養上說，這個客體就是氣質私欲。在以往致良知，完全為的做聖賢工夫，故一往是道德的實踐之意義。而他的良知主體完全仍然保存其為一「道德的天心」之意，其客體也是對道德的天心而為私欲。但是既破裂而為客體，則亦可為被了解之對象，即知識之對象。客體既為被知之對象，則「道德的天心」亦必轉而為能知之「認識的心」，此即是良知轉而為「思想主體」。但無論為「道德的天心」之主體，或思想主體（即理解或知性），總有一個異質之兩面。在通過自覺中，一方主體顯明，一方客體顯明；一方他要自覺地保任他的主體，一方他也要自覺地察識他的私欲或病痛。所謂「顯明」，就是把主體澄清出來，恢復它的純粹主體性，把屬於氣質的刺出去，恢復它的純粹客體性。這異質之兩面，就名為破裂之對反，通過自覺而成之對反。在這對反中，主體一面名為「正」，客體一面名為「反」。所以「正」必指作為主體之「心」言，而「反」則必指作為客體之「物」言（私欲氣質、知識對象，皆物也）。正反決不能隨意安排。因為我們是從真實無妄的精神生命起，它雖然有夾雜而為渾然之一體，但它究竟是一個心靈實體。在此心靈實體中，對象不顯明，所以小孩把一切外物都看成是有生命的，與他的生命息息相通，契合無間，他沒有分別，都是他的情感生命之周流。及至通過他的自覺，外物才顯明地被刺出去而為客體，這時它即與精神生命為異質。為異質，

它即不與精神生命絲絲入扣，契合無間，它有反作用，它是精神生命（心靈主體）的一個阻礙，它有否定的作用。它是心的流通的一個牆壁、一個障礙，它是我的病痛之所在。所以它必居於「反」的地位，而心靈主體卻正是繼承原來那個真實無妄的精神生命來，所以它是正面的，它必居於「正」的地位（若單從物一面說，何所謂正反？陰電子何以必為正，陽電子何以必為反？反之亦然。此皆無理可說者）。說到否定，可有三層意義：一、破裂，對於原始的諧和言，即為一否定。二、物質對於心靈主體有反作用，是一種障礙，你若保任不住，你可以完全物化，為物所吞沒，此亦是一種否定。三、當思想主體了解對象時，你必虛己以從物，你可以完全忘掉你自己，而全移注於物上。不如此，你不能了解物。這叫做自我否定。有時是自覺的，譬如將欲取之，必姑予之。有時是不自覺的。但無論是那一層意義，在對反的階段中，都稱為第一步否定。你自覺地察識你的私欲病痛。你察識它，你是想克服它、化掉它、破除它，你破除它，你是想不教它為你的障礙。它不為你的障礙，你的心靈主體始通行而無阻，而它亦為你的心靈主體所貫注。你貫注它，它不為你的障礙，它即消融於你的主體中而為一心之所化。如是，復歸於諧和，這叫做再度諧和。此即名曰「合」。合仍歸於心靈主體，但它不是原來那個渾然一體（原始諧和），它是經過破裂而又克服破裂後所成的渾然一體。這就叫做奧伏赫變。它經過這一過程，它充實了它自己。所以這再度諧和是可貴的，它表示一個精神的奮鬥，它代表一種發展，向上的發展（凡此皆不可用之以說物理化學的變化）。再度諧和就叫做「否定底否定」，即對那個破裂的對反而施以消融的否定，克服那個對反的否定。但是，人是有限的存在，有氣質的限制，所以他的精神發展隨時可以停滯，因而隨時可以墮落。一停滯、一墮落，對反又起，是以工夫不可以已，向上無有止境，戒慎恐懼不可一時或息。得到諧和而停於諧和以自我陶醉，即是死於諧和，即是執著。執著即不諧和。故工夫無有止境也。（若是唯物，這些都不能說。故斯大林可以禁止講否定之否定。因為他已經完全是物了。他已經停滯而不轉，何可言辯證？）

以上略說精神表現的辯證法則，這就是精神的發展的理路。此何來顛倒？惟與唯物論合，才是攪亂。

良知之為道德天心一主體，冷靜下來，轉而為思想主體，則客體即為被了解之知識對象。這也是一個對反。你虛己從物以了解之。你了解之，即是你的精神的理智之光照射於物上，你的精神披露於物上，物為你的理智之光所照射，它也就因而

脈絡分明，這就是貞定了物。物不純然是物，是精神之所貫注的物。你可以忘掉你自己，把精神完全移注於物上。這好像你否定了自己，但若你真是追求知識，你不是墮落。這是你的冷靜、你的純理智的興趣。惟有當你死在物上，你才是墮落。而當你死在物上，你就不是了解物，你是逐物。你的理智之光已滅。所以當你真是虛己以了物時，你的精神主體仍然保任在那裏。你了解到那裏，你的理智之光即照射到那裏。你照射到物上，物已明朗，而不為黑暗。因而它即不為你的障礙。所以當你了解到通透，你就消融了物的反而復為一諧和。所以科學知識也是精神發展之成果，而思想主體即是精神表現之一形態。科學並不是外於精神發展的一個東西，因而也並不是擴大看來的道德實踐的全幅歷程外的一個障礙物。唯一外於精神的就是物，就是自然。而物卻也是精神發展中所不可少的一個成分，它是精神表現的一個工具。

科學知識是在良知轉為思想主體時成立。思想主體成立，即在此主體自身上，邏輯數學成立，在此主體之了物上，科學成立。

良知之為道德天心一主體，是內聖的一層，其客體是私欲氣質。此步致良知工夫是最高道德的實踐。其轉為思想主體，其客體是外在世界（自然，知識對象）。內在於此步自身言之，此步是反實踐的，即是說，是「觀解的」(Theoretical)。此「觀解的」一層亦可以說是內聖的一層之否定、道德的天心一主體之否定，即道德的天心一主體自我坎陷轉而為思想主體，既知是道德的天心之自我坎陷，則可知「觀解的」一層（知識層）亦是貫穿於道德實踐的過程中，亦是精神表現中之一形態。既知其是一形態，則道德的天心之實踐性終必還要貫徹下去，還要湧現出來。這個貫徹下去的實踐性，可以分兩支說。一支是從轉為知識說，即：內聖一層的實踐是向裏收斂，是向上透。但是實踐不能只是收斂，不能永是封閉的。否則，它要悶死。它必須有透氣處。知識層之「觀解性」即是實踐之通氣處。這是一步「開」。故內聖一層之自我否定即是為的要開一個通孔。所以知識不是反道德的，其為觀解的乃是所以充實而睿智實踐的。「觀解的」一層怎樣開出來，亦要怎樣合回去。另一支是從轉為客觀實踐說，即：內斂一層的實踐，要義是在建體立極。但是這個「極」根本就是在盡倫盡制中建立起來，所以當內斂而建體立極時，就必須肯定盡倫盡制：在盡倫盡制中盡性盡理。性理（即極）是不能離開倫與制而為性理的。這與耶穌的上帝，佛教的真如涅槃不一樣。而盡倫盡制就是實踐的外王性。外王就是一種客觀的實踐，就是內斂的實踐（內聖）之推擴出去：這也是一步

「開」。照這樣說法，這一步「開」是直接下來。直接下來，是以往的說法。須知以往的「外王」不真是客觀的實踐。真正的客觀實踐必須是近代意義的國家政治法律之成立。而此步之成立決不是以往所說的「外王」之實踐所能擔負。成立近代意義的國家政治法律之客觀實踐，必須是各個體通過自覺而有國家政治法律一面的「主體自由」方能實現，即：各團體、各行業，必須在對立限制中互相爭取、互相承認，而重新組織起來成一全體（國家），而制定法律以互相遵守（法律），而立一常軌以便運用（民主政治）。這一步客觀實踐的根本精神根本是「概念的」，與思想主體之為「觀解的」有異曲同工之處。它與以前的內聖外王之形式根本不一樣：以前的內聖外王是從上面下來的，是聖君賢相一二人盡倫盡制之廣被下來，而個體不起作用，而現在則根本要個體起作用，才能成就客觀實踐。又以前的內聖外王是絕對精神之直接披露，是圓而神，根本是「非概念的」，而現在則要從「圓而神」中轉出「方以智」（概念的）。這就表示：必須從「圓而神」之自我否定中轉出「方以智」，才能完成真正的客觀實踐。而惟賴這種客觀實踐才能充實而客觀化那個絕對精神（即聖君賢相在盡倫盡制中所透露的絕對精神，所意向的圓而神的王道）。「觀解的」一層是補充道德實踐的，而客觀實踐一層則是完成道德實踐的。惟有賴「觀解的」一層之轉出，才能達到客觀實踐之轉出，亦始能會歸於客觀實踐。而亦唯有賴客觀實踐之轉出，始能保障「觀解的」一層之滋長（關於此處所述，必須參看拙作〈平等與主體自由之三態〉一文）。

儒家所講的仁義王道，尤其是仁義，常常是令人摸不著邊的。現在我告訴大家兩個理路：一個是宋明理學所代表的，一個是本文之所述。內聖的實踐就是把仁義向裏收斂而建體立極，把良知之為道德的天心之純粹主體性提煉出來，其落實的意義與工夫（此就是理路）是在遮撥上：遮撥氣質之私，遮撥習氣機括，一切洒脫淨盡，直下透露天心。這是宋明理學之所走的。客觀的實踐，則是把仁義向裏收斂後所見的「純粹主體性」再推擴出去，使其有客觀的形式。但是客觀形式是一句空話。人們說共黨以無產階級為確定的概念，為客觀的確定範圍，你的仁義將落在那個確定範圍上。如果有了確定範圍，則客觀形式即達到。我說，這必落於客觀實踐上，而客觀實踐的基本概念是人性、個性、自由民主、民族國家、理想價值、歷史文化。如是，切實說：即是落於這些基本概念上，這就是它的確定範圍、它的客觀形式。這是本文之所述，亦是我們所要擔負的一個時代上偉大而嚴肅的文化事業。

附識一：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，若透出來，亦必會歸於這個人文主義的理想主義。

附識二：本文須參看拙作以下各文：

- (一) 〈理性的理想主義〉（《人文叢書》）
- (二) 〈平等與主體自由之三態〉（同上）
- (三) 〈青年人當該如何表現他的思想〉（《明天》半月刊第 33 期）
- (四) 〈佛老申韓與共黨〉（《思想與革命》第 1 期）