

牟宗三先生全集

● 時代與感受續編



24

牟宗三先生全集 ②④

時代與感受續編

牟宗三 著

《時代與感受續編》全集本編校 說明

陳德和、黎漢基、周博裕

牟宗三先生平日除了撰寫學術論著之外，亦不時針對現實問題撰文評論。1984年3月，他將1962年以後評論現實問題的文章、演講記錄及訪談記錄輯為一書，題為《時代與感受》，由臺北鵝湖出版社出版。1949年以後牟先生尚有不少評論現實問題的文章演講記錄及訪談記錄，尚未收入《時代與感受》、《生命的學問》及其他論集。本書所輯錄者為牟宗三先生在1949年赴臺之後評論現實問題之文章、訪談記錄及演講記錄，但限於尚未收入《時代與感受》、《生命的學問》及其他論集者。他在1949年以前的此類論著則收入《牟宗三先生早期文集》中。《生命的學問》一書因三民書局不同意收入《全集》，其中所收錄之論文只能割愛。

本書共收錄論著五十五篇，其中若干篇曾多次發表，為免累贅，每篇之後僅註明第一次發表的出處。至於其他出處，則請參考本《全集》所附的〈牟宗三先生著作編年目錄〉。本書所收論著，若有一種以上的版本，則以最完整或最後出現的版本為依據，再與其他版本相互校勘。

《牟宗三先生全集》總目

- ① 周易的自然哲學與道德函義
- ② 名家與荀子 才性與玄理
- ③ 佛性與般若（上）
- ④ 佛性與般若（下）
- ⑤ 心體與性體（一）
- ⑥ 心體與性體（二）
- ⑦ 心體與性體（三）
- ⑧ 從陸象山到劉蕺山 王陽明致良知教 蕺山全書選錄
- ⑨ 道德的理想主義 歷史哲學
- ⑩ 政道與治道
- ⑪ 邏輯典範
- ⑫ 理則學 理則學簡本
- ⑬ 康德「純粹理性之批判」（上）
- ⑭ 康德「純粹理性之批判」（下）
- ⑮ 康德的道德哲學
- ⑯ 康德「判斷力之批判」（上）（下）
- ⑰ 名理論 牟宗三先生譯述集

- ⑮ 認識心之批判（上）
- ⑯ 認識心之批判（下）
- ⑰ 智的直覺與中國哲學
- ⑱ 現象與物自身
- ⑳ 圓善論
- ㉑ 時代與感受
- ㉒ 時代與感受續編
- ㉓ 牟宗三先生早期文集（上）
- ㉔ 牟宗三先生早期文集（下） 牟宗三先生未刊遺稿
- ㉕ 牟宗三先生晚期文集
- ㉖ 人文講習錄 中國哲學的特質
- ㉗ 中國哲學十九講
- ㉘ 中西哲學之會通十四講 宋明儒學綜述 宋明理學演講錄 陸
王一系之心性之學
- ㉙ 四因說演講錄 周易哲學演講錄
- ㉚ 五十自述 牟宗三先生學問年譜 國史擬傳 牟宗三先生著作
編年目錄

目次

《時代與感受續編》全集本編校說明	(1)
佛老申韓與共黨 (1951年1月20日)	1
青年人如何表現他的理想 (1951年5月1日)	13
領導時代之積極原理 (1951年6月20日)	29
自由中國的遠景 (1951年8月1日)	47
一個真正的自由人 (1952年1月2日)	49
要求一個嚴肅的文化運動之時代 (1952年5月25日)	59
論文化意識 (1952年5月28日)	69
開明的層層深入 (1952年6月26日)	73
當代青年 (1952年8月1日)	79
理想、團結與世界國家 (1953年6月28日)	87
文化途徑的抉擇 (1953年7月26日)	93
略論對於中國文化了解之過程 (1953年9月上旬)	97
論堅定與開拓 (1954年1月3日)	101
關於簡體字 (1955年10月)	105
與賈之先生論時事 (附：王賈之先生函) (1955年10月1日)	
.....	109

(4) ◎ 時代與感受續編

生命之途徑——保孤明以通千古，握天樞以爭剝復（附：

王貫之先生函（1955年10月16日）	111
論學與讀書（1956年1月5日）	119
關於外王與實踐（附：王貫之先生函）（1956年4月16日）	123
悼念韓裕文先生（1956年4月20日）	131
青年與時代（1957年1月10日）	133
與貫之先生論慧命相續（1957年6月1日）	139
孔子與「人文教」（1957年9月1日）	143
《人生雜誌·青年節專號》刊前語（1958年4月1日）	147
心靈發展之途徑（1960年9月20日）	151
蔡仁厚《家國時代與歷史文化》序（1961年1月1日）	157
有感於羅素之入獄（1961年10月5日）	161
十年來中國的文化理想問題（1964年6月1日）	169
中華文化之發展與科學（1968年7月）	175
悼念張丕介先生（1969年9月6日）	179
羅素與中國知識分子（1970年3月20日）	181
中國文化的問題（1973年5月）	189
中國傳統思想與西方民主精神之匯通與相濟問題（1974年4月）	201
我的學思經過（1974年8月）	209
海外青年應如何認識中國及自家文化（1977年4月）	221
從索忍尼辛批評美國說起（1979年1月14/15日）	225
「五四」與現代化（1979年5月29日至6月1日）	251
肯定自由、肯定民主——聲援大陸青年人權運動（1979年6月	

2日)	275
學生書局廿週年紀念詞(1980年4月16日)	291
熊十力先生的智慧方向——熊十力先生百年誕辰紀念會專 題講演(1985年11月)	293
通識教育的意義(1985年12月13日)	307
人文教養和現代教育(1986年7月16日)	313
理解與行動(1986年8月)	327
人文思想與教育(1986年10月10日)	347
「唐君毅先生逝世十週年紀念會」講辭(1988年4月)	357
我所認識的梁漱溟先生(1988年6月25日)	371
中國文化的過去與未來(1989年5月)	379
談世運、論時局(1989年7月)	389
哲學之路——我的學思進程(1990年4月)	401
九十年來中國人的思想活動(1990年7月9/10日)	413
中國文化的發展與現代化——文化既非虛文，亦非矯飾(1990 年11月8日)	427
當代新儒家——答問錄(1990年12月28日)	435
《唐君毅全集》序(1991年12月16日)	441
學思·譯著——牟宗三先生訪談錄(1992年12月)	443
徐復觀先生的學術思想——「徐復觀學術思想國際研討會」 主題演講(1992年12月)	455
在中國文化危疑的時代裡(1995年4月13-15日)	471

佛老申韓與共黨

—

共黨出現于中國，決非由于經濟問題；甚至馬克思那一套陰險狠毒的思想之出現于歐洲，亦決非由于經濟問題。今單就中國共黨言，它之出現、長成，乃至風起雲湧，知識分子趨之若鶩，以及共產黨員如癡如醉儼若宗教之狂熱，俱非經濟問題使然，乃是一種政治運動。而其為政治運動，亦非自政治家或政黨之立場想解決政治本身之問題，而是基于一種變態之狠毒心理，通于一種邪僻之思想，而想實現一種荒蕪無端涯之乖僻理想，以期達到毀滅一切之瘋狂運動。所以，它之出現，完全是一個思想問題、文化問題、時代精神問題。其他外部的條件，政治的與經濟的，俱是它的藉口。藉口之所在，並不能掩蔽了它的本質之何所是。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之一面。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，即爲純否定。

在中國，古之異端爲佛、老、申、韓，今日即爲共產黨。

王船山曰：

蓋嘗論之，古今之大害有三：老、莊也，浮屠也，申、韓也。三者之致禍異，而相沿以生者，其歸必合於一。不相濟則禍猶淺，而相沿則禍必烈。莊生之教，得其汜濫者，則蕩而喪志，何晏，王衍之所以敗也。節取其大略而不淫，以息苛煩之天下，則王道雖不足以興，而猶足以小康，則文、景是已。〔案：西漢取黃老，猶得其所說之樸、厚、慈、儉之旨趣。此已不是玄談之莊生。〕若張道陵、寇謙之、葉法善、林靈素、陶仲文之流，則巫也。巫而託於老、莊，非老、莊也。浮屠之修塔廟以事胡鬼，設齋供以飼髡徒，鳴鐘吹螺，焚香唄呪，亦巫風爾。非其創以誣民，充塞仁義者也。浮屠之始入中國，用誑愚氓者，亦此而已矣。故淺嘗其說，而爲害亦小。石虎之事圖澄，姚興之奉摩什〔案：即鳩摩羅什〕，以及〔梁〕武帝之糜財力於同泰，皆此而已。害未及於人心，而未大傷於國脈，亦奚足爲深患乎？其大者，求深於其說，而西夷之愚鄙，猥而不逮。自晉以後，清談之士，始附會以老、莊之微詞，而陵蔑忠孝、解散廉隅之說，始熾然而與君子之道相抗。唐宋以還，李翱、張九成之徒，更誣聖人性天之旨，使竄入以相亂。夫其爲言，以父母之愛爲貪癡之本障，則既全乎梟獍之逆，而小儒狂惑，不知惡也，樂舉吾道以殉之。於是而以無善無惡、銷人倫、滅天理

者，謂之良知；〔案：陽明不至此也。船山鑒于明之時風而聯想及之，不可爲準。〕於是而以事事無礙之邪行，恣其奔欲無度者爲率性，而雙空人法之聖證；於是而以廉恥爲桎梏，以君父爲萍梗，無所不爲爲遊戲，可夷狄，可盜賊，隨類現身爲方便；無一而不本于莊生之緒論，無一而不印以浮屠之宗旨。蕭氏〔梁武帝〕父子所以相戕相噬而亡其家國者，後世儒者，沿染千年，以芟夷人倫，而召匪類。嗚乎烈矣。是正〔陶〕弘景、〔何〕敬容之所長太息者。豈但飾金碧以營塔廟，恣坐食以侈罷民，爲國民之蠹螫矣哉？夫二氏固與申、韓爲對壘矣！而人之有心，猶水之易波，激而豈有定哉？心一失其大中至正之則，則此倡而彼隨，疾相報而以相濟。佛、老之於申、韓，猶鼙鼓之相應也。應之以申、韓，而與治道彌相近矣。漢之所謂酷吏，後世之所謂賢臣也。至是而民之弱者死，強者寇，民乃以殄，而國乃以亡。嗚乎！其教佛、老者，其法必申、韓。故朱異以亡梁，王安石、張商英以亂宋。何也？虛寂之甚，百爲必無以應用，一委於一切之法，督責天下以自逸，而後心以不操而自遂。其上申韓者，其下必佛老。故張居正變天下於科條，而王畿、李贄之流益橫而無忌。何也？夫人重足以立，則退而託於虛玄以逃咎責。法急而下怨其上，則樂叛棄君親之說以自便。而心亡罪滅，抑可謂叛逆汨沒，初不傷其本無一物之天真。由此言之，禍至於申、韓，而發乃大，源起於佛老，而害必生。而浮屠之淫邪，射莊生而始濫。端本之法，自虛玄始。〔……〕（《讀通鑑論》卷十七〈梁武帝〉）

船山所論，尚不能十分盡其義。蓋嘗論之，法家（申、韓）之所以爲法家，不在其用法，亦不在其信賞必罰，綜核名實；而單在其用法之根據，在其所規定之用法之君之以「術」成。儒家之君之爲神聖以德成，法家之君之爲不測以術成。此實兩者之肯要區別。以術成者，故君之德爲詭密陰險，無仁無智，無禮無義，只是一陰森之深潭，而無光明俊偉氣象。君之本身爲一陰森之深潭，是其本身已陷于殘刻枯燥，而自藏于黑暗之地獄，不能面對光明之真理，則自不能有光明以傳達于社會而普照于人類。然彼之深潭之權術，又不能無所藉以下達，以收統治之效。其所藉以下達者，唯是極端外在之賞罰之法。是以其所下達者，亦只是黑暗冷酷，將全人類投置於非人性之工具機械之地獄中。君之深潭與社會乃絕然間隔不通者。其所恃以連結此間隔者，唯是法。任何國家不能無法，任何政治思想亦不能不重法，儒者亦不忽視法。惟於法家思想中，君之深潭與社會間隔不通，而唯賴法以下達，則套於此系統中之「法」始成爲莫大之罪惡。質言之，罪惡不在法本身，而在陰森之深潭。就戰國時代言，其時代精神爲「盡物力之物量精神」，其兩眼一往外注，其內在之衝動者一往爲原始之粗暴的物力，是則其心喪已久，其生命早已乾枯而暴燥；處其內而爲之本者，早已成爲虛無之黑暗。而順春秋以來，井田制破壞，君、士、民漸從井田共同體之破裂中而解放出。此時，本當向「客觀的政治格局」而趨，創制立法，正其時也。即本應出現一種法之運用，來完成此客觀的政治格局。然時代精神既爲物量之精神，而毫無文化生命、文化理想，爲其正面之根據，故法之運用，遂不得其正果，而成爲法家手中之法，徒顯一「否定」之用，（否定價值層級，否定人性與個性，順對周之貴族

政治之否定而一起否定之。)顯一「窒死一切」之用，(窒死文化生命、文化理想，窒死人民之生機，使其純歸於物化而落於工具機械中。)故由「盡物力之物量精神」，轉出法家而用於秦，遂由物量而凝結為數量，以成為否定的整齊劃一之機械或渾同。此種顯示於外的機械或渾同，實由法家的政治運用而形成。而此政治運用背後之精神，則為一數量之精神、漆黑渾同之精神；其心已喪，其內在而為之本者，已成為虛無之黑暗，故只有此僵化的渾同齊一之數量精神。然欲運用法而窒死一切，則必訓練一運用之深潭，即必須由數量精神再推進一步而建立一陰險黑暗之密窟：此所以由商鞅之法、申不害之術，而至韓非之法術合一，乃為一必然之發展綜和。其學至此而完成，其政治運用亦必至此而完成。在商鞅，尚只為一數量精神，然凡此類天資刻薄之人，其心已喪，由其心喪所成之「虛無之黑暗」尚為一自然的不自覺者。至韓非，經過申不害，則根據此「虛無之黑暗」自覺地建立一陰森之密窟，以為不測之深淵。至此，大惡乃成。秦始皇即以其變態之心理、陰狠之天資，而以李斯助其虐，運用此一套而窒死天下者。及其窒死一切，其自身亦死。實則彼早已心喪，故早已死。說其自身至此亦死，乃謂其至此必轉而為窮奢極欲，毀滅其自己。故趙高勸二世，謂：所貴為天子者，即在享樂腐敗。當其黑暗之發洩尚在有對之時，彼必堅持其狠愎。及其黑暗渾同一切，以為天下已無事，彼自身即吞沒於此黑暗中而被毀滅。天下並不死，毀滅者其自己也。

二

韓非所自覺地建立之密窟，正有合於老、莊之本體。蓋道家所復之本體，正是只有普遍性而無個體性之「渾同之全」。彼等破除一切有限對立之涯岸與界限，而唯是顯一純圓之普遍性，顯一無限之渾全。彼等亦否定價值，否定人性個性。此渾同之全，落於「心」上說，只是一無內容之虛靈覺照（與良知不同，船山於此不辨。）故純為認識的，而非道德之天心。故仁義不能從此出，內在道德性不能由此立，而將仁義禮法，一切價值性，俱推出去而視為外在之相對者，視為人為之虛妄分別，巧慧之穿鑿。故老子云：「大道廢，有仁義。」而莊子則必齊物而歸於渾同。老子《道德經》中尚存有樸厚慈儉諸觀念，故西漢初年用之而得小康。（亦唯樸實之平民政府可用之而得其利。）至莊子，則純為玄談。魏晉以後，知識分子承風接響，而益為恣肆，玩弄巧慧，始大害乃成。此種只有普遍性而無個體性之渾圓，否定價值，否定人性個性之「玄同」，最易取為法家之「體」，故韓非有〈解老〉〈喻老〉之作。其自覺地建立陰森之密窟，正以道家之本體為據也。此兩者必相濟而相沿。戰國時，此種思想尚屬開始。其相濟相沿尚不顯。魏晉以後，理論上與時風上，其相濟相沿乃成為必然之慣路。蓋其背後，俱為一純否定之渾同精神。道家唯是顯一無限（渾同之全），故其本身亦為「純量」之精神。（純普遍性即是一未界定之純量。）落於實際，即為物量數量。故船山云：「其教佛、老，其法必申、韓。」而當浪漫否定之時代，或物化墮落之時代，人之生命一切不

能承受，即以此「渾同」為理想，以陰涼暗淡之浮明投射此渾同為其奄奄待斃之生命之光景。此為軟性之放縱恣肆。承風接響，一切皆悲觀，一切皆暗淡，不能有一可肯定，一切皆視為桎梏萍梗，而必須衝破，必須廢棄。相習既久，則必激出粗暴之反動，而為硬性之放縱恣肆，此則有種種形態：夷狄盜賊之屠戮，申、韓之殘刻，今日之共黨則尤其顯然者。而當此之時，則嚮往渾同之浪漫恣肆已不可得而存在。是則此兩者不但相沿相濟，而且相反噬而顛倒無已時。以往只是申、韓、佛、老之相沿相濟相顛倒，而今日則有蘇俄共黨集申、韓、佛、老於一身。彼以唯物史觀、唯物論，自覺地渾同一切，漆黑一切，而投射一渾同漆黑之「全」於未來，以為玩人辱戮人之影子與藉口，此即其所謂無階級對立之社會。彼復自覺地以其道訓練其自己而為心喪之密窟，陰險殘刻之深淵。復由此而玩弄一切如芻狗，而否定一切歸虛無。佛、老尚是嚮往一虛靈之渾同，而共黨則向下以純物化引發一渾同。申、韓尚守一整齊劃一之法以愚民，而共黨則唯是恐怖玩弄說教（邪教）而無法。當其未得政權也，則以其渾同之影子吸引誘惑具有浪漫理想之青年。及其已得政權，或一落於其彀中，則軟性之浪漫者被否定，而硬性之浪漫者則正投合而無間。在以往為申、韓、佛、老者，在今日必轉而為共黨，或傾向於共黨。此是一脈相承之精神，而唯因唯物論、唯物史觀而加深其禍害，加重其罪惡，造成更大更普遍之毀滅。愚賤無知之輩，謂中國布爾什維克氣質所如此之烈，乃儒家理學家所養成，而不知其實在申、韓、佛、老也。以如此之愚賤無知而妄說，如何不引出共黨之反動而辱戮之如芻狗？肯定人性個性，肯定價值，捨儒家其誰肯樂道之？其誰能庇護之？而亦唯儒家精神始能容

納愚賤無知而諒其胡說。若只嚮往渾同而否定一切之新式的申、韓、佛、老，尙能容許汝之存在乎？蓋彼正由於此類之卑陋無知，昏暗成性，而起之反動也。故王船山曰：「賊聖人之道，以召異端之侮而堅其邪僻者，小人儒也。異端則既與我異爲端矣，不相淆也。然異端亦固有其端，非沈溺於流俗之利欲而忘其君父以殉其邪者也。〔……〕君子小人之大辨，人禽之異，義利而已矣。小人之趨利而無恥，君子惡之，異端亦從乎君子之後而惡之，不敢謂君子之惡非正一也。唯小人而託於儒（今日則託於知識分子），因挾儒以利其小人，然後異端者乃挾以譏吾道之非，而曰：爲小人資者，儒也。〔……〕」（《讀通鑑論》卷十八）自五四運動以來，此種小人儒布滿朝野，把持政教，斲喪文化生命，摧殘文化理想，遂激出異端之反動，而殃及生民。以此輩人而反異端，吾知其必愈反而愈多。世運如此，豈不哀哉！

三

朱子曰：「佛老之徒出，彌近理而大亂真。」蓋真理有多高，魔亦必隨其層次而與之同高。彼若不徹上徹下，通透其爲魔，則不足以興風作浪，迷惑愚衆。魔之界定爲「純否定」。不肯定價值，不肯定人性，否定人文世界、人格世界，即爲「純否定」。以往之佛老，尙是個人之修養，一往內斂而復其虛靈之圓覺，故放棄一切而退處山林，而不與世爭。其放棄人倫，否定價值，只是爲其個人宗趣而然，尙未敢回過頭來積極破壞而毀滅之，忠臣孝子，信人善人，彼亦敬愛而護念之，雖視之爲俗世人，爲未覺者，尙不敢詬詆

而摧殘辱戮之。又彼講慈悲、寡欲、戒殺，此一限制亦留人間元氣不小。竊其說以用世，或自社會生活、時代風氣而言之，則爲害不淺。然彼限于其自身而不用世，亦未始不是人間一付清涼散。（凡佛、老之徒，其心必冷必忍，故必須自封自限，不可外出牽連世事。所謂慈悲、渡人、渡世等等宣傳，最好還是收起，庶可少造孽。作個阿羅漢而爲小乘，是其本分。過此以往，即變質。變質即不是其教所能勝任。大乘之任非轉爲儒教不可。關此，本文不能詳論。）自新式異端出，則無如此客氣與限制。由個人的變爲集團的，由內歛的變爲外逐的，由虛靈圓覺之心境變爲「無限的物質」之漆黑。他們宣稱要救苦救難，爲無產大衆之解放盡其神聖之使命，而奔向那漆黑之渾同。漆黑之渾同是一個絕對，是一個最高之層次。依此，他們的事業是神聖之事業。他們全幅是正義，因而他們自己就是神聖自己，（物質的神聖，注意。）他們要訓練其自己成爲如此之神聖，首先以外在的無產大衆（一個集團概念）爲標準，而以「漆黑渾同」爲影子。然無產亦大衆亦是凡人，又根器不必深厚。所以由他們來替天行道，要放棄一切來學那赤裸裸無牽掛的無產大衆。（但不幸無產大衆亦有妻室兒女，並非那樣赤裸裸。）他們這種學習，就是要客觀化普遍化他們的生命于集團概念，于漆黑渾同。這一步客觀化、普遍化，遂使他們自覺儼若爲神聖，儼若擔負一個神聖之使命，因而發出儼若宗教之狂熱。他們只有普遍性而無個性，只有黨性而無個性。在共產主義的旗幟下，是沒有兩種意見的。在共產主義的社會裡是沒有私人存在的。誰若有「個性」，就必須以整風運動來連根剷除之（他們名「個性」爲小資產階級意識）。他們要把你的生命完全僵化而套于機械系統中