臺大歷史學報第 66 期
2020 年 12 月，頁 153-200

BIBLID1012-8514(2020)66pp.153-200
2020.8.29 收稿，2020.12.11 通過刊登
DOI: 10.6253/ntuhistory.202012_(66).0004

中國自由主義的道路
——林毓生的政治關懷與五四全盤性反傳統主義研究

王 遠 義*

提 要

本文主要說明「五四之子」殷海光對於西方自由主義的珍視和嚮往，以及海耶克（Freidrich Hayek, 1899-1992）、希爾斯（Edward Shils, 1910-1995）、波拉尼（Michael Polanyi, 1891-1976）等批判中央計畫和意識形態極權政治等西方自由主義者，如何共同影響林毓生的政治關懷與對於五四運動的研究。林毓生深受殷海光問學的啟發與道德熱情的鼓舞，並奠基於海耶克、希爾斯、波拉尼等西方學人的思想和立場上，結合西方社會科學理論、概念與中國歷史，說明五四時期全盤性反傳統主義意識形態思潮的形成和影響。林毓生的關懷與研究，不僅對中國內部重大的歷史與思想演變提出創新解釋，並且將中國歷史問題連結至世界政治思潮的分歧與爭論，呈現中國歷史如何受到世界政局與思潮變化的牽動與影響。

關鍵詞：林毓生　五四全盤性反傳統主義　自由主義　意識形態

* 國立臺灣大學歷史學系副教授
106319 臺北市大安區羅斯福路 4 段 1 號；E-mail: yca@ntu.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫

前 言
一、自由主義與中國傳統的「創造性轉化」
二、五四時期全盤性反傳統主義的形成
三、陳獨秀、胡適、魯迅思想中的全盤性反傳統主義
結語與餘白

前 言

五四時期是中國現代史上各種駁雜、紛歧的思想匯聚的時代，也是中國知識分子從思想革命走向政治、社會革命的關鍵時刻。[1]五四時期的思想曾被視為文藝復興或啟蒙運動，但晚近的史學家反思了這兩個標籤的適切性，重新探討五四思想本身的複雜性，檢視當時民族主義、世界主義、個人解放、愛國主義、無政府主義、反傳統與固守傳統等不同思想並存、錯綜的圖景。[2]然而，在五四時期複雜的思想圖景中，是否存在一主要的、佔據最重要地位的思想潮流？此一思想潮流除了能反映五四知識分子面對的中國歷史問題之外，是否對日後中國命運的走向與發展產生影響？這是極為重要的問題。[3]林毓生關於五四全盤性反傳統主義的

1 無論是「自由主義」或中共馬列革命在中國的發展，一般論者都強調五四運動的重要性。Jerome B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution, 1917-1937* (Cambridge: Harvard University Press, 1970); 毛澤東，〈新民主主義論〉，收入毛澤東文獻資料會編集，《毛澤東集》第 7 卷（東京：蒼蒼社，1983），頁 156-162。

2 余英時，〈文藝復興乎？啟蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的反省〉、張灝，〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，收入余英時等著，《五四新論：既非文藝復興．亦非啟蒙運動》（臺北：聯經出版公司，1999），頁 1-31、33-65。更詳贍細緻的論述，請參閱王汎森，《思想是生活的一種方式》（臺北：聯經出版公司，2017）。

3 例如德里克（Arif Dirlik, 1940-2017）認為無政府主義者鼓吹勞動問題、提供社會革命的論述、話語與活動，而為之後中共建黨提供一定幫助，並作為反思中共革命的思想資源。Arif Dirlik, *The Origins of Chinese Communism* (New York: Oxford University Press, 1989);

臺灣大學學術期刊資料庫

研究，即是聚焦於五四運動與 20 世紀中國政治發展的關連性，說明五四時期知識分子最初因尋求個人解放的全盤性反傳統主義思想潮流，如何阻礙了中國自由主義的成長，且進一步推動中國走向中式馬列主義革命道路的過程。

林毓生迄今主要的中英文論著，皆是針對上述 20 世紀中國現代性巨大且深刻的危機而發而為。公心地評量，林氏對該問題所展現的洞察力與深刻性、所引發學界關注與回應的強度、以及提出與留下些許尚待進一步探索與梳理之議題（就能夠引發值得繼續研究的意義而言），這些表現與成果都是他對 20 世紀中國思想史學術研究上獨特且卓越的貢獻所在。以下論述將會呈露他的抱負與開創精神。

1950 年代，林毓生在臺灣大學，受殷海光啟發而開始思索中國走向自由主義的困難與可能性。殷海光自稱「五四之子」，長期透過主張自由民主且反共的《自由中國》半月刊，宣揚五四的精神與自由理念，並以此批評國民黨政權。[4]林毓生回憶，殷海光服膺五四初期鼓吹的自由主義，認為中國問題的病根是無法監督政治權力的擴張與濫用，並認為英美文化發展出來的經驗理性、自由價值、人權理念、民主憲政，才是中國應走的方向；殷海光因而主張重振五四精神與五四初期追求的自由、民主的目標，以作為救國的道路。[5]殷海光的人格與熱情給了林毓生極大的影響，林毓生更進一步接受殷海光關於中國歷史道路的思考，將研究西方自由主義與中國歷史作為個人的學術志業。

1960 年代，林毓生獲入美國芝加哥大學社會思想委員會（The Committee on Social Thought at the University of Chicago）就讀，師從海耶克（Freidrich Hayek, 1899-1992）、希爾斯（Edward Shils, 1910-1995）等

Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1991), chap. 4-6.

4 簡明海，〈《自由中國》五四觀的型塑與運用〉，《思與言》第 47 卷第 2 期（2009 年 6 月，臺北），頁 79-133。

5 林毓生，〈殷海光先生的志業與臺灣的民主發展〉，收入殷海光、林毓生著，《殷海光．林毓生書信錄》（臺北：臺大出版中心，2010），頁 257。

臺灣人文學術期刊資料庫

自由主義學人，在學術和思想上深入二戰至冷戰時期批判中央計畫與極權政治的自由主義陣營。這些自由主義學人對於西方自由主義的解釋與強化，成為林毓生分析中國自由主義為何無法長成、應該如何落實等問題的理論基礎。林毓生運用海耶克、希爾斯等人的概念、理論，探究五四時期全盤性反傳統主義意識形態的形成和影響，並提出中國發展自由主義可能的方法，將中國現代歷史解釋與命運，連結至世界政治潮流的巨大分歧與變化的脈絡中。林毓生的論著出版後，獲得廣大迴響，也招致許多批評。[6]然而，大部分批評並未真正理解林氏全盤性反傳統主義的確切意涵。本文主要說明林毓生如何承接「五四之子」殷海光對於西方自由主義的珍視和嚮往，以及如何運用二戰期間至冷戰時期西方捍衛自由主義的學術、思想、視角與研究方法於中國歷史研究中，並試以林毓生的著作和思路回應對其論點的批評和誤解。此外，文中也試就林氏的觀點與理路予以評論。

一、自由主義與中國傳統的「創造性轉化」

林毓生在《殷海光．林毓生書信錄》中回憶他受教於殷海光的經過。1950 年代，林毓生就讀於臺灣大學歷史系，心懷「找出中國病根的基本所在」的宏願與愛國情懷，卻苦無可依循的方向與門徑。此時，林毓生透過殷海光的邏輯課，認識、接觸了服膺英美自由主義的殷海光，並由此啟發了一生對中西自由主義問題的探索。殷海光建議林毓生，「必須

6 Young-Tsu Wong, “Review: The Intricate Mentality of May Fourth,” *Modern Asian Studies* 10, no. 2 (1976, Cambridge), pp. 305-308; 王元化，〈論傳統與反傳統——從海外學者對「五四」的評論說起〉，收入林毓生，《政治秩序與多元社會：社會思想論叢》（臺北：聯經出版公司，1989），頁 372-385；鄭大華，〈「五四」是「全盤性的反傳統運動」嗎——兼與林毓生教授商榷〉，《求索》1992 年第 4 期（長沙），頁 110-115；劉長林，〈試論陳獨秀評判孔子之道的歷史作用——兼與林毓生「陳獨秀全盤反孔說」商榷〉，《孔子研究》1995 年第 2 期（濟南），頁 103-110、121。

臺灣人文與學術期刊資料庫

借助於現代西方社會科學發展出的觀念與分析」、「必須整合這些現代西方社會科學的成果於你的歷史解釋中」，才能分析出中國的根本問題。另一方面，殷海光並針對林毓生「找出中國病根」的問題給予了方向：「從理論上來講，中國的大病根也反映在五四思想的自由主義在中國的失敗上」；因而，探究英美式自由主義為何無法在中國生根、發展，即是回答中國近代歷史困境的主要途徑。[7]由於受到殷海光追求知識的熱情、真誠的態度、開放的心靈以及不畏懼政治權力的風骨影響，加上反對當時的統治政權，林毓生相信自由主義可以提出一套比較適切的「人間秩序」，因而接受了殷海光建議的方向，從學術上探究「自由主義在中國過去失敗的歷史原因」，以及思考中國未來發展自由主義的可能性。[8]

隨著對於西方自由主義的了解，林毓生反思更多移植西方自由主義到中國的難度。中國缺乏法治傳統、公民社會、公民文化等條件，使林毓生打消了從實際政治實現自由民主的追求，轉而在學術上深化三個目標——「加深對西方自由主義的內涵及其在制度上演變的理解」、「加深對現代中國歷史環境的理解」，以及「探討在中國現在的歷史環境中，是否有與西方自由與民主的文化與制度接榫的地方」——這既含有殷海光的影響，也可見林毓生個人發展出「創造性轉化」的原因與經過。[9]因此，「創造性轉化」概念的提出與「轉化」的方向，均指向西方自由主義在中國的移植與發展。

關於中國近代歷史中是否有自由主義思潮的問題，1966 年 4 月 26 日，林毓生給殷海光的信中即提出了答案。林毓生指出，中國並沒有自由主義的專著，僅有一些介紹性質的著作和文章，因而難以分析其內容；而自由主義之外，林毓生亦開始注意五四時期的反傳統主義與科學主義

7 林毓生，〈代序：殷海光先生對我的影響〉，收入殷海光、林毓生著，《殷海光．林毓生書信錄》，頁 22。

8 林毓生，〈代序：殷海光先生對我的影響〉，頁 24。

9 林毓生，〈代序：殷海光先生對我的影響〉，頁 32。

臺灣大學學術期刊資料庫

（iconoclasm and scientism）兩者對自由主義成長的阻難，以及日後對政治激進化的影響，並考慮將此做為論文題目。[10]在 1967 年 12 月 24 日一封給殷海光的長信中，林毓生提及當時他認為比較有原創性的西方自由主義學者，包括波拉尼（Michael Polanyi, 1891-1976）與希爾斯等人。其中，林毓生深刻接受希爾斯主張自由需要傳統的根基之觀點。[11]在同一封信中，林毓生認為，由於五四以來傳統的符號和價值被濫用，以致於自認是進步的與有良心的現代知識分子，很少願意認同傳統；另一方面，認同傳統價值的知識分子卻又缺乏原創力，既未能對傳統提出新的解釋與意義，反而以傳統主義的模式歸順傳統，所導致的結果是「創造性改革主義」無法在中國出現。基於這些重要的觀察，林毓生論文的分析主題即是「一個有生機的創造性改革主義，如何未能在近現代中國的環境中出現」，以及「對於中國傳統進行整體主義式的排斥與無法創造一個有生機的自由哲學的關係」。[12]

殷海光在次年 9 月 24 日的回信中，甚為讚賞林毓生提出的「一個有生機的創造性改革主義」，稱其掙脫了五四時期以來中國學術文化思想「總是在復古、反復古、西化、反西化，或拼盤式的折衷這一泥沼裡打滾」，其結果既不致引起社會文化的解體，又不會招致混亂，亦可保留文化的認同（identity），減少舊勢力的抗拒，可說是「腳踏實地的在中國實有的文化基線上行最少抗力的 transformation，metamorphosis，or spontaneous growth」。[13]殷海光同時分析五四時期知識分子追求自由的動機與特徵，認為他們並非近代西方意義「to be free」（求自由），而是「to be liberated」（求解放），意味著他們所急迫追求的「自由」目標，是為了從舊傳統、舊制度與舊思想中解放出來的自由。[14]換言之，殷海光將五四與自由主義脫鉤，指出五四時期知識分子追求自由（或解

10 殷海光、林毓生著，《殷海光．林毓生書信錄》，頁 154。

11 殷海光、林毓生著，《殷海光．林毓生書信錄》，頁 190-191。

12 殷海光、林毓生著，《殷海光．林毓生書信錄》，頁 191-192。

13 殷海光、林毓生著，《殷海光．林毓生書信錄》，頁 231。

14 括號中的文字為原文所有。殷海光、林毓生著，《殷海光．林毓生書信錄》，頁 232。

臺灣人文與學術期刊資料庫

放），實有其身處反傳統脈絡中的獨特源由。

在殷海光的影響與肯定下，林毓生於 1969 年 5 月 4 日在哈佛大學東亞研究中心舉行的「五四運動五十周年紀念研討會」，提出了關於中國傳統的「創造性轉化」概念與五四時期反傳統思想特質的論文，[15]之後修改為 1972 年 “Radical Iconoclasm in the May Fourth Period and the Future of Chinese Liberalism” 一文。該文經中文翻譯與修訂，於 1975 年發表於《中外雜誌》（〈五四新文化運動中的反傳統思想〉），再修訂後，於 1983 年收入《思想與人物》書中（〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉）。[16]林毓生於該文中進一步闡釋殷海光的觀點，指出五四時期知識分子主張個人解放，是為了將個人從中國傳統社會、文化的束縛中解放出來，因此西方自由主義「個人應當作目的、不可當作手段；個人的自主和獨立，源自個人本身價值的體認」的核心價值便遭到漠視或曲解，並進一步受到 1919 年之後意識形態（ideological，林毓生翻譯為「意締牢結」）融合民族主義後越發強烈的影響，既阻礙創造性地轉化中國傳統的機會，也消弭了自由主義思想和價值在中國發展的可能性。[17]

15 林毓生在〈代序：殷海光先生對我的影響〉中，亦提及他自 1969 年為開始推展「創造性轉化」的時間點。林毓生，〈代序：殷海光先生對我的影響〉，頁 32。

16 林毓生說明為「五四運動五十周年紀念研討會」所寫的論文初稿，經修改增訂後，以 “Radical Iconoclasm in the May Fourth Period and the Future of Chinese Liberalism” 為題，發表於 Benjamin I. Schwartz, ed., *Reflections on the May Fourth Movement: A Symposium* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972), pp. 23-58. 後由劉錚雲、徐澄琪、黃進興譯為中文，文章名稱為〈五四新文化運動中的反傳統思想〉，於 1975 年 5 月發表於《中外文學》第 3 卷第 12 期；再經修訂後，林毓生更改文章名稱為〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，1983 年收錄於《思想與人物》。參見林毓生，〈什麼是「創造性轉化」？〉，收入氏著，《政治秩序與多元社會》，頁 387；林毓生，〈五四新文化運動中的反傳統思想〉，《中外文學》第 3 卷第 12 期（1975 年 5 月，臺北），頁 6-48；林毓生，〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，收入氏著，《思想與人物》（臺北：聯經出版公司，1983），頁 139-196。

17 林毓生，〈五四新文化運動中的反傳統思想〉，頁 7-9。

臺灣大學學術期刊資料庫

關於自由主義在中國的發展、五四時期的反傳統思潮、五四之後的意識形態浪潮、與中國傳統的創造性轉化之間的關係，林毓生更詳細地說明道：

> 五四時代初期對於個人的關切與反傳統思想運動有密切的關連。而且這種反傳統思想是整體性的。但是個人價值的觀念必須是一個道德信念，而此一道德信念僅在它為一社會道德秩序的一部分時方有其社會之意義。這種道德秩序也僅能由傳統演化而來。五四時代的社會情況及思潮卻不容許中國傳統做任何創造性的轉變，而此項轉變卻為真正自由的理想在自由知識分子心中獲得某些基礎所必備的。既然五四反傳統思想的知識分子有意完全拒斥儒家的傳統，則他們就不會去尋求創造地改進傳統的可能性了。既使他們要將儒學與殷海光先生對我的影響西方自由主義相整合，他們也會覺得並不可能，因為他們對儒家的了解深受傳統思想模式的約制之故。他們急切需要的思想秩序（intellectual order）僅能建立在外來「意締牢結」所提供的建構大綱（constructive scheme）的基礎上，即：科學主義（scientism）或馬列主義等。[18]

上述引文概括了林毓生研究的問題意識與論述主軸，即奠基於個人價值上的自由主義，其所需之道德信念僅能由傳統道德秩序轉化而來，但五四時期的整體性反傳統思潮，卻阻礙了創造性地轉化傳統、在中國實現西方自由主義的可能。而他 1979 年出版的 *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* 書中，即說明五四時期反傳統思潮的獨特性質（激烈的全盤性反傳統主義）及這一思潮如何因應中國歷史與意識危機而出現的過程。1995 年 9 月發表於《新史學》的〈二十世紀中國的反傳統思潮與中式馬列主義及毛澤東的烏托邦主義〉，更進一步解釋五四時期反傳統思潮之意識形態特徵，如何對於 20 世紀中國政治發展產生巨大影響，尤其為中式馬列主義的興起

18 林毓生，〈五四新文化運動中的反傳統思想〉，頁 35。

臺灣大學學術期刊資料庫

提供了思想的基礎。

關於個人價值必須奠基於社會傳統道德、由傳統轉化而來的原因，林毓生從西方自由主義的演進提出幾點說明。首先，西方個人價值的最終辯護是由宗教信仰世俗化所演化出來的，而保障個人價值的法律與政治秩序、立法制度的功能，以及作為政治制度基礎的思想與道德秩序，皆是西方歷史演變的結果；而個人自覺地維護個人主義的精神，更必須建立在由傳統演進之既有的價值與道德架構上。[19]換言之，西方自由主義的形成，無論思想、制度層面，均需立根於由傳統演化而來的價值與道德的基礎之中。林毓生進一步引用啟發其觀點的希爾斯 "Tradition and Liberty: Antinomy and Interdependence" 一文，說明自由、權威與傳統之間看似矛盾實則相容的關係：

> 一個自由的社會應該對於權威採取批評的、獨立的態度，而傳統卻必須承認權威，因為它在過去一直為人所遵守。然而，自由的傳統性結構不僅與理性的批評及創造性的革新相容，而且是理性批評與創造的革新之必要條件；雖然傳統式的結構要求這種批評與革新必須在傳統所範限的脈絡中進行。[20]

自由、傳統、權威之間看似矛盾卻彼此需要的關係，希爾斯提出更詳細的說明，他認為傳統之所以能與理性革新相容，是因為制度合法性必須源自一個普遍傾向（a general disposition），即尊重社會秩序為一個整體；因此，當某一個特定機構依據理性批評而被修正或改進時，只有其他許多機構被接受為合法，才能無傷於整體社會。[21]因此，傳統不僅不是改革的障礙，更是維護社會秩序而使改革順利進行的必要條件。

此外，希爾斯雖然也同意自由常要求從傳統規範中解放，使傳統與自由經常呈現相互矛盾、不相容的關係，但他同時也指出自由依賴、延

19 林毓生，〈五四新文化運動中的反傳統思想〉，頁 34-35。

20 林毓生，〈五四新文化運動中的反傳統思想〉，頁 35。

21 Edward Shils, "Tradition and Liberty: Antinomy and Interdependence," *Ethics* 68, no. 3 (1958, Chicago), p. 158.

臺灣大學學術期刊資料庫

續傳統的重要性。對於自由社會而言，傳統中的自制（self-restraint）實為不可或缺，即透過推崇限制個人行動自由的傳統，給予了其他人自由的範圍，使其他人的自由得以可能。此外，傳統與自由的對立也可透過轉移神聖性的所在而加以緩解，神聖性從傳統制度轉移到個人的靈魂，社會中的人們從尊重制度之神聖性，轉而尊重個人價值的神聖性。[22]因此，無論是制度變革的穩定性、由個人自制而創造出他人自由的空間、以及尊重個人價值的神聖性，均有賴於建立在延續傳統而非全面摧毀傳統的基礎上。

除了希爾斯之外，林毓生亦引用波拉尼、卡爾．波普爾（Karl R. Popper, 1902-1994）等西方自由主義大家們的主張「真正的創造及創見僅能在具有創造性的傳統中獲得」，說明人類知識文明與傳統之間的關係。[23]波拉尼描述工藝藝術或科學研究中常見不可言傳的技巧，無論是製作小提琴或醫療診治的技能，均是透過服從權威、示範、觀察和模仿，學習者不知不覺學會了連師傅也未能明確辨別的規則和規律。因而，波拉尼認為「一個社會想要把個人知識保存下來，就必須服從傳統」。[24]此外，科學研究的特點也與傳統有關。波拉尼在 *Logic of Liberty*（1951年出版）一書中，描述科學家遵循著科學研究傳統的知識基礎、方法與問題，各自自由地進行獨立研究，卻同時針對著前人、旁人達成的成果進行修正、調整，在傳統的基礎上求其原創，協同努力以共同擴展科學整體的成就。波拉尼強調，從這個角度來看，自由是一種有效的組織形式；透過共同目標的追求，服從嚴謹的、共同的職業傳統，將個人自由研究與創造性的熱情結合起來。若從中央下達指令集中研究與管理，則會使所有科學家都必須等待上級的指示才得以行動，損害了科學家的自發性、協同性和創造力，反而有害於科學的發展。波拉尼更進一步將科

22 Shils, “Tradition and Liberty: Antinomy and Interdependence,” p. 158.

23 林毓生，〈五四新文化運動中的反傳統思想〉，頁 35。

24 Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Toward a Post-critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), pp. 53-54.

臺灣大學醫學期刊資料庫

學研究的自由與傳統推廣至國家與社會，認為只要政府或最高權力者遵守法律，即使擁有授予官職與發放薪水的權力，但只要任命之人能夠行使其職能，則其獨立性將不受影響。因而社會方面的自由，便是服從於非個人的原則。另一方面，波拉尼亦強調公民秉持良心行事對於維護自由的重要性，因為人們對於真理、正義、博愛與寬容之現實的信仰與獻身精神，是社會維持一致性與自由的普遍基礎，若個人否認這一超驗性精神的責任，社會終將分崩離析。[25]

波拉尼關於科學研究中結合傳統與自由的觀點，亦為海耶克所引用，也為林毓生所注意。林毓生在〈兩種關於如何構成政治秩序的觀念〉一文，引用海耶克說明自由如何在法治的基礎上產生秩序。[26]海耶克指出，社會秩序的形成，是每個人運用自己的知識，「在普遍與沒有具體目的的社會規則之內」，自由地做自己要做的事，並且能對預期與自己有關的他人行為，相互配合協調，從而形成「自動自發的秩序」（spontaneous order）。這一秩序來自多種因素互相適應與配合，有相當的複雜性，並非個人或少數人的知識能力所能理解與掌握。因為這一秩序無法由中樞意志的命令和指導構成，海耶克引用了波拉尼的一小段話，將之描述為「多元中心的秩序」（polycentric order）。[27]

值得注意的是，波普爾、希爾斯、波拉尼以及海耶克等人，均是 1940 年代（二戰期間）居住（或流亡）於倫敦，批評中央計畫經濟以及歐陸「意識形態政治」的知識分子。1942-1945 年，希爾斯在美國情報單位的倫敦分部工作（the London branch of the Office of Strategic Services），

25 上述關於科學研究、傳統、自由之間的關係，整理自 *The Logic of Liberty* 一書的 "Foundations of Academic Freedom" 一節，該節亦是林毓生文章中引用的部分。林毓生，〈五四新文化運動中的反傳統思想〉，頁 47；Michael Polanyi, *The Logic of Liberty: Reflections and Rejoinders* (London: Routledge, 1999), pp. 32-48.

26 該篇文章是自 1984 年 7 月 26 日在臺北舉行的「殷海光先生逝世十五週年紀念學術座談會」的談話紀錄修改而成。林毓生，〈兩種關於如何構成政治秩序的觀念——兼論容忍與自由〉，收入氏著，《政治秩序與多元社會》，頁 3。

27 林毓生，〈兩種關於如何構成政治秩序的觀念〉，頁 35-37。

臺灣大學學術期刊資料庫

得以接觸許多英國和歐陸流亡的知識分子，並對於英國自由傳統有了更多理解與欣賞。[28] 1946 年，希爾斯成為倫敦政經學院的講師，恰逢歐陸流亡知識分子關於自由的爭論，即與波普爾、海耶克等人一同批評 Karl Mannhein 之中央計畫自由主義（planning-centered liberalism）。海耶克的 *The Road to Serfdom*（1944 年出版）與波普爾的 *The Open Society*（1945 年出版），均主張中央計畫必然導引出極權主義的觀點。1946 年希爾斯訪問芝加哥大學，經科學家西拉德（Leo Szilard, 1898-1964）介紹而結識波拉尼，二人的友誼加強了彼此關於自由傳統的敏感度。而波拉尼因 1933 年訪問蘇聯，不滿蘇聯對於科學研究的干預，在移居英國之後，表達其支持自由主義的立場，與左傾的兄弟卡爾．波拉尼（Karl Polanyi, 1886-1964）漸行漸遠，亦批評 Mannhein 之廣泛的計畫體系（wide-scale planning）。[29]

而這一反對中央計畫經濟的倫敦自由主義知識群體——除了海耶克、波普爾，還包括奧亞克索特（Michael Oakeshott, 1901-1990）、艾略特（T. S. Eliot, 1888-1965）等人——「意識形態政治」乃是他們所抵制的目標。他們將「意識形態」對立於「傳統」，前者被理解為將事物合理化、理性化（rational）為目的的信條，後者則是在政治、科學、法律與其他領域實踐上不可言明或不可化約的基礎。他們反對將政治理解為經營管理或「計畫」的觀點，而是將政治視為務實的行動（practical

28 該單位是美國中央情報局（Central Intelligence Agency, CIA）的前身。

29 關於海耶克與曼海姆（Karl Mannheim, 1893-1947）的爭論，可追溯至 1920 年代維也納知識圈奧地利馬克思主義（Austro-Marxism）與奧地利新古典經濟學（Austrian current of neoclassical economics）的爭論。這兩人論爭的內容與理據，可參考王遠義，〈惑在哪裡——新解胡適與李大釗「問題與主義」的論辯及其歷史意義〉，《臺大歷史學報》第 50 期（2012 年 12 月，臺北），頁 155-250。奧地利馬克思主義一方，倫納（Karl Renner, 1870-1950）、希法亭（Rudolf Hilferding, 1877-1941）、鮑爾（Otto Bauer, 1881-1938）等人，主張國家控管經濟（state-managed economy）是經濟進化的關鍵；而米塞斯（Ludwig von Mises）則認為價格與價值太過複雜而無法預測，使國家計畫的經濟難以執行。卡爾．波拉尼加入了社會主義陣營，而米塞斯的學生海耶克則延續了反對中央計畫的觀點。波普爾雖然未參加辯論，但他當時作為研究生，亦受到此一辯論的影響。

臺灣大學學術期刊資料庫

activity）而非理論的行動，不認為有外在於政治的原則（extrapolitical principle）可以設定衡量政治行動的標準。「傳統」所呈現的人類經驗之複雜性、長年積累而成的道德理念、未明言的規範和相互協同的慣例，既為自由政治之基礎，亦成為這些思想家憑藉的資源，藉以抵抗「意識形態政治」與依據政治理性公式設計出計畫的政治。而這一受到上述自由主義思想家擁護的、站在「傳統」基礎上的自由政治典範之實際代表，即是英國。[30]

二次大戰後，這些原本在倫敦批評中央計畫經濟、捍衛英國自由傳統的知識分子先後來到美國。1960 年代林毓生在芝加哥大學求學期間，即受教於海耶克、波拉尼與希爾斯等人，也在理論與政治立場上追隨這些西方思想家，主張自由需建立於傳統的基礎上，並抵抗意識形態之極權政治對於自由的破壞。其中，海耶克對英國自由傳統（特別是其中蘇格蘭自由傳統）的理解與推重，經由言教與身教，對林毓生的啟發與影響最大。海耶克將西方自由傳統在地域上與哲學上區分出兩大類型：the Scottish / British liberal tradition 與 the French / Continental tradition。前者以休謨（David Hume, 1711-1776）、亞當·斯密（Adam Smith, 1723-1790）、福格森（Adam Ferguson, 1723-1816）三人掛帥，最受海耶克肯定；後者以笛卡兒（René Descartes, 1596-1650）、盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）、伏爾泰（François-Marie Arouet Voltaire, 1694-1778）三人為典型，海耶克認為該類型不能夠指引一個進化的、有效的自由社會，實踐上往往易導致專制極權。前者英國自由傳統主張社會的發展是演化漸進式的（evolutionary），強調人的理性有其限制與弱點，後者法國自由傳統，對之則主張唯理建構式的（constructivistic），賦予人的理性對社會的演進與進步具有決定性的、幾無限制性的力量。蘇格蘭傳統的自由思想家，珍視傳統在社會演化進程中的價值，因此在改造世界時，不會僅僅按照第一原則（the first principles）指揮進行，而不求助於理性與

30 Stephen Turner, “The Significance of Shils,” *Sociological Theory* 17, no. 2 (1999, San Francisco), pp. 130-136, 141.

臺灣大學學術期刊資料庫

思想外其他的力量與條件。海耶克自許為該自由傳統的繼承者、發揚者，也被視為該傳統在 20 世紀最著名、成功的倡導人。大多數與海耶克相關連的思想學說——自發性秩序、社會的演化、法治的必要性、財產（權）乃是正義的楔石、正義僅適用於慎重的個人之通人性行為，可謂皆源起於蘇格蘭自由傳統的前輩們。[31]

然而，海耶克等人所談的「傳統」與自由之間的關係，指的是英國傳統，如此一來，由英國傳統逐漸轉變而來、並以英國傳統為基礎的政治自由主義，是否亦能從中國傳統轉化而成？中國傳統又如何與源自西方傳統的自由主義接軌？上述問題即是林毓生考慮中國如何走向自由主義的關鍵，[32]亦界定了其「創造性轉化」概念所能發揮的作用與限制。

林毓生首先以「外在自由」和「內在自由」的區分來說明自由的不同性質。林毓生認為，「外在自由」——「個人在社會中的行為所能遭遇到的外在強制壓力（cocercion），已經減少到了最低程度的境況」——的保障，是海耶克、波拉尼之「自動自發的秩序」與「多元中心的秩序」社會的運作基礎，意即：

> 如果允許每個人在遵守普遍與抽象的規則（rules）的前提之下，在知識和訊息可以自由流通的社會之中，根據自己現有的知識對自己要解答的問題，以自己的理智來決定如何追尋答案，這種辦法從個人的與社會的觀點來說，都是最有創造性的、最不浪費的。[33]

---

31 關於海耶克與蘇格蘭自由傳統的關係，下面幾本著作可提供簡明適當的說明：Alan Ebenstein, *Friedrich Hayek: A Biography* (New York: Palgrave, 2001); Chiaki Nishiyama and Kurt R. Leube, eds., *The Essence of Hayek* (Stanford: Hoover Institution Press, Stanford University, 1984); Brian Doherty, *Radicals for Capitalism: A Freewheeling History of the Modern American Libertarian Movement* (New York: Public Affairs, c. 2007), chap. 2&4; Bruce Caldwell, *Hayek's Challenge: An Intellectual Biography of F. A. Hayek* (Chicago, London: University of Chicago Press, c. 2004).

32 關於這個問題的困難處與複雜性，可參考王遠義，〈試論黃宗羲政治思想的歷史意義——中西公私觀演變的一個比較〉，《臺大歷史學報》第 38 期（2006 年 12 月，臺北），頁 65-104；以及〈惑在哪裡〉，頁 155-250。

33 林毓生，〈論自由與權威的關係〉，收入氏著，《思想與人物》，頁 92-94。

臺灣大學學術期刊資料庫

相較於此，在個人知識有限的情況下，在中央計畫運行下的社會，不僅上層未必能有效地指揮下屬，而且在權力使人腐化的情況下，上層可能扭曲知識，下層可能逢迎應付。如此所產生的結果，就是無謂的浪費及缺乏效率。[34]

基於此，林毓生認為，保障「外在自由」之自由社會的建立，首要是「在這種自由秩序裡的人必須遵守普遍的、抽象的規則（rules）」，而這些規則的傳承需依靠「一個穩定而不僵固的傳統架構」，人們在其中「學習與模仿工作範圍內他所信服的權威人士的具體行為所展示的風格」。[35]至於個人「內在自由」的培養，林毓生認為個人必須接觸具體的「奇里斯瑪的權威」（charismatic authority），才能在實質層面真正獲得啟發，對生命、人生的意義有清楚的自覺自知，也才能發展內在的自由。若以政治力、金錢作為維持權威的手段，或是將階級利益或政治利益作為目標，都是「假權威」，因為它未能啟發人們對於生命的認知，也不會使人產生道德的尊嚴與創造的能力與經驗。[36]

在林毓生來看，保障「外在自由」的制度——「只有在法治、民主與自由的經濟制度中，個人所遭遇到的別人所能施予的強制的壓力可獲減少至最低程度」——「英國式自由主義」的成就最大，然而中國過去並沒有相似的制度。但個人關注生命意義、對生命的自覺和自知等「內在自由」的部分，儒家「仁」的哲學可以與康德（Immanuel Kant, 1724-1804）的道德哲學——「每個人在社會中都是一個目的，而非別人的手段」，以及「每個人在自由中才能有獨立自主的人格和尊嚴」——匯合互動而產生貢獻。[37]換言之，中國傳統中的某些成分，可轉化、運用而協助「內在自由」的形成，但保障「外在自由」的制度則必須從西方引進，且先後次序上，「建立自由的制度是首要之務」。[38]

34 林毓生，〈論自由與權威的關係〉，頁 95。
35 林毓生，〈論自由與權威的關係〉，頁 95-96。
36 林毓生，〈論自由與權威的關係〉，頁 98-99。
37 林毓生，〈民主自由與中國的創造性轉化〉，收入氏著，《思想與人物》，頁 284-285。
38 林毓生，〈民主自由與中國的創造性轉化〉，頁 285。

臺灣人文與學術期刊資料庫

林毓生認為，中國傳統中並沒有保障「外在自由」的法治（rule of law）觀念。法治的基本預設是基本人權，但支持基本人權的思想未必完全取自西方哲學傳統，中國孔孟「仁」的哲學亦可作為基本人權的理論基礎：

> 「仁」的哲學的最基本原則是：肯定人底道德資質是與生俱來的；而用內省的工夫，吾人深知自己具有道德資質。這種道德資質是天生的、永恆不變的，不是社會演變、後天教育或法律約束的結果。就每個人都有天生的道德資質、都有發展道德資質的意願而言，人是生而平等的；所以每個人的身體、精神、與意願都應受到基本的尊敬。基本人權的肯定是尊敬人並給予他發展機會的條件。人生的目的是完成道德的自我；在社群中個人本身就是終極目的，他不可化約為其他任何人的工具。在國史之中，天賦人權的觀念並未自儒家傳統中產生；但，這是歷史演變的結果，並非邏輯的必然。「仁」的哲學與自然法學說或契約論，無論就基本內容或歷史發展來說，均有很大的不同。但，自然法學說與契約論所支持的天賦人權說，這一點卻同樣地可由「仁」的觀念來支持。我們現在在思想上，正可進行具有充分理由的與合乎理則的「創造性的轉化」，使過去的原則變成現代化的種子。[39]

林毓生強調，「創造性轉化」主要對中國傳統中「健康的、有生機的質素」加以選擇、改造，並與西方的相應觀念和價值融會、創造而功成。[40]換言之，林毓生試圖轉化中國傳統儒家有益有機的部分觀念，使其成為幫助中國建構法治之自由社會與內在自由的思想、文化基礎。

值得注意的是，這一從中國傳統轉化而成的思想、文化基礎，並不能就此解決中國政治、社會等其他領域的問題。林毓生認為，若中國政治、經濟、社會的發展程度可以達到採用「創造性轉化」的時候，這一

39 林毓生，〈在轉變的時代中一個知識份子的沉思與建議——為紀念先師殷海光先生逝世十周年而作〉，收入氏著，《思想與人物》，頁 327。

40 林毓生，〈面對未來的關懷〉，收入氏著，《思想與人物》，頁 418-419。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

新的思想、文化基礎將可提供韋伯（Max Weber, 1864-1920）所說的「鐵路上轉轍夫（the switchman）的功能」，為歷史的出口提供一條更為適切可行的軌道。[41]但若缺乏其他歷史與制度條件的配合，這一思想轉化的本身並不能解決中國的問題，也無法僅透過儒家思想的轉化即實現民主。這是林毓生之所以批評新儒家主張「儒家開出民主說」的主要論據，因為西方法治的淵源除了思想以外，還有經濟、社會、政治的條件因素，且西方民主更與「政教分離的傳統」及「對政治權力的識見」高度相關。[42]對林毓生而言，思想、文化的轉轍接軌雖有其重要性，但保護個人受到外在強制壓力到最低程度的民主與法治制度，仍佔有更優先的位階。[43]

林毓生將法治制度的建立優先於思想、文化的轉化改造，顯示他反對以思想、文化解決政治、社會問題的「一元式的化約主義」，亦呈現他主張政治、經濟、宗教等不同領域之相對獨立性，不可相互化約的見解和堅持。[44]希爾斯曾析論這一預設的重要性，他認為經濟、政治、文化、宗教等領域雖然不能完全獨立運作而與其他領域毫不相干，但各領域原則上的分離，卻是現代自由主義的基本觀念，因為這種分離可限制政治對其他非政治領域的擴張與干涉，使個別領域的傳統（traditions）能夠延續、運作，並因此可產生對抗將單一標準普遍應用於各個領域的意識形態化政治。[45]林毓生的「創造性轉化」並未假定思想具有無遠弗屆的力量，而是透過韋伯的觀點，說明思想在各種歷史因素的交互作用之下可能發揮的功能，以及法治制度建立的優先性與重要性，此即試圖

41 林毓生，〈代序：殷海光先生對我的影響〉，頁 32。

42 林毓生，〈新儒家在中國推展民主的理論面臨的困境〉，收入氏著，《政治秩序與多元社會》，頁 337-349。

43 林毓生，〈民主自由與中國的創造性轉化〉、〈在轉變的時代中一個知識份子的沉思與建議〉，頁 285、336。

44 林毓生，〈代序：殷海光先生對我的影響〉，頁 32。

45 Edward Shils, *The Intellectuals and the Powers, and Other Essays* (Chicago: University of Chicago Press, 1972), pp. 68-70.

臺灣大學學術期刊資料庫

避免以思想解決社會、政治問題的化約主義，以及由此而生的意識形態政治。

相較於希爾斯主張政治、社會、經濟、文化各領域相對獨立而不可化約的自由主義式思維，林毓生認為，中國傳統儒家思想中的一元式「藉思想、文化以解決問題的途徑」之思維模式，在中國獨特歷史條件下，於五四時期轉變為意識形態層次上的「全盤性反傳統主義」，進一步形成中共革命的基礎，終成為將所有領域都納入中式馬列主義掌控之下的意識形態政治。以下兩節即是討論五四時期全盤性反傳統主義之意識形態特徵的形成，並由此而演變為強大意識形態政治的經過與後果。

二、五四時期全盤性反傳統主義的形成

林毓生認為，相較於世界史上的思想運動，20 世紀中國思想史最顯著的特徵之一，是源起於中國五四時代對於中國傳統文化遺產堅決地全盤否定的態度。[46]五四時期全盤化的反傳統主義（又稱整體主義的反傳統主義，totalistic antitraditionalism），意指「對中國傳統複雜、豐富的內容，不作分殊，其攻擊的對象直指中國傳統的整體」。[47]其中，傳統儒家思想尤其被認為與中國傳統的其他部分有著「必然」的「有機式因果關係」，若要進行中國社會與政治的變革，首先必須徹底改變人們思想和價值，以進一步根除仍盛行於當時的舊傳統。這一以儒家思想為中心目標而對中國傳統整體性的攻擊，林毓生描述為「思想決定論的化約主義」，呈現「意識形態」的特徵——意味著持全盤化的反傳統主義立場的中國知識分子，根據自己的前提，發展出一套封閉性強的「系統性」

46 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979), p. 3.

47 林毓生，〈二十世紀中國激進化反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉，收入林毓生主編，《公民社會基本觀念》下卷（臺北：中央研究院人文社會科學研究中心，2014），頁 788。

臺灣大學學術期刊資料庫

論述，並以此為基礎，自認不需要對傳統的所有成分加以研究，也無須分梳取捨傳統的不同部分，而直接對傳統採取以思想為中心、整體性地摒棄。[48]

在 *The Crisis of Chinese Consciousness* 一書，以及《思想與人物》、《政治秩序與多元社會：社會思想論叢》等集結的多篇文章之中，林毓生一方面描述五四時期之所以出現全盤化反傳統主義之「意識形態」特徵，另一方面則透過對於中國傳統結構及其在近代演變的過程，說明此一「意識形態」所呈現之「思想決定論的化約主義」的出現原因及其獨特內容。就五四時期全盤性反傳統主義的「意識形態」特徵而言，林毓生引用格爾茨（Clifford Geertz, 1926-2006）、希爾斯的研究，說明意識形態的定義和其興起的社會與文化條件，並且透過史華慈（Benjamin I. Schwartz, 1916-1999）對於中國傳統結構的研究和希爾斯所運用的奇里斯瑪的概念，說明中國傳統在近代的削弱與崩解之時刻，如何形成意識形態出現的結構性可能。

關於「意識形態」的定義，林毓生引用希爾斯的研究，指出：

> 意識形態是對人和社會、及與人和社會有關的宇宙的、認知的與道德的信念的通盤型態。……意識形態與看法、教義之不同既然是程度上的不同，那麼，意識形態本身也可根據其系統性、封閉性、與依賴「奇里斯瑪」（charismatic）型人物的領導的程度而區分為弱勢（溫和）的與強勢的意識形態。意識形態的特色是：它對與它有關的各種事務都有高度而明顯的「系統性」意見（此處「系統性」並不蘊含「正確性」，強勢意識形態的系統性則是僵化的系統性）；它往往要把系統中的其它成分統合於一個或幾個顯著的價值（如平等、解放、種族純粹性等）之下。就這樣，意識形態的強弱往往呈現在對外界封閉程度的強弱。……意識形態的形成與傳播則要靠「奇

48 林毓生，〈二十世紀中國激進化反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉，頁 790-791。

臺灣大學學術期刊資料庫

里斯瑪」型人物的出現與領導。[49]

林毓生指出，意識形態崛起於啟蒙運動與工業革命以來，人們相信透過人類自身力量得以改進社會、人類與世界命運的理念；然而，林毓生亦強調強勢意識形態的「自我封閉性」，雖然可用以凝聚群眾，但卻往往使其與現代知識和常識隔絕，導致犯下重大錯誤，為人類社會帶來重大災難。[50]

關於意識形態對於「真理」的扭曲，林毓生的看法顯然來自希爾斯。希爾斯認為，意識形態常力圖聲稱達到系統化、一體化，但實際上，正確與錯誤的命題時常並存。因為意識形態一方面可能指出某些關於現存秩序的重大問題，但基於對於現存體系的敵意，因而對於社會結構與現有中心制度系統的運作常持錯誤的看法。此外，希爾斯認為，由於意識形態並不接受知識追求的自律性領域與其運作的規則、規範，亦無視於新的證據或不同立場的人和意見，加上對於利益的考慮、堅持知識的統一性，因而意識形態必然一定程度扭曲現實，並導致教條化，阻礙新的經驗進入人心與社會，從而抑制人們認識的發展。然而，意識形態之所以仍頻出現於人類社會中，希爾斯強調這是因為當社會的危機狀態出現後，對現行世界觀已經無法接受的人們，需要對當下的社會和文化的現存範式提出一替代性的合法性解釋，並尋求一些新的、可依靠的行動指南。希爾斯尤其強調奇里斯瑪人物對於意識形態的創造，反映了這些人物所具有的高度理解能力和想像力，也使得接受它的人們相信，他們擁有或接觸到了真理與神聖性。[51]

值得注意的是，希爾斯認為 19 世紀以來，意識形態化的思想侵入了西方國家的政治生活，而到 20 世紀，意識形態甚至逼臨取得全面的統

49 括號中的文字為原文所有。林毓生，〈二十世紀中國激進化反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉，頁 844-845。

50 林毓生，〈二十世紀中國激進化反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉，頁 845。

51 Shils, *The Intellectuals and the Power, and Other Essays*, pp. 29-31, 36-39.

臺灣大學學術期刊資料庫

治。在意識形態具有充分力量的地方，它麻痺了知識生活的自由對話，提出無助於發現和創造的標準，舉凡義大利法西斯主義、德國的國家社會主義、俄國布爾什維克主義、法國和義大利的共產主義、法蘭西行動黨、英國的法西斯協會、以及美國麥卡錫主義，都是意識形態的政治。[52]

林毓生引用格爾茨說明意識形態的出現有其歷史條件，意即「當一個社會產生了社會與政治危機，加上文化因迷失方向而產生了文化危機的時候，那是最需要意識形態的時候」。[53]此外，格爾茨進一步以法國大革命的例子，說明法國革命之所以變成各種意識形態的產生環境溫床，並不僅是因為個人不安或社會的不穩定，而是因為傳統政治生活的中心組織原則——君權神授（the divine right of kings）——遭到摧毀，社會危機導致的心理緊張，以及缺乏說明這緊張意義的文化資源，此兩者合流且相互激化，為系統性意識形態的出現鋪墊了舞台。[54]此時，意識形態思想的系統性特徵，一方面作為個人情緒混亂的出口，同時以其系統性論述提供個人重建內心與社會秩序的資源，並在文化、道德層次上提供界定意義的符號系統。

在希爾斯和格爾茨的意識形態理論基礎上，林毓生進一步在中國的歷史脈絡中，說明五四時期意識形態思潮（全盤化反傳統主義）呈現的內容特徵，及其所回應的政治社會、文化與道德的危機。林毓生指出：

> 從五四全盤化反傳統主義者的內部來看，他們這一強勢意識形態的興起，是許多因素互動的結果，其中包括：深受政治人物操縱傳統符號的刺激而對其產生的強烈的疏離感，以及他們在不完全自覺的情況下，繼承了傳統儒家有機一元論式的思維模式——從儒家傳統最初強調「心」的理知與道德功能及思想力量的優先性演變成為「藉

52 Shils, *The Intellectuals and the Power, and Other Essays*, p. 42.

53 林毓生，〈邁出五四以光大五四——簡答王元化先生〉，收入氏著，《政治秩序與多元社會》，頁 354。

54 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, c1973), pp. 204-222.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 思想・文化以解決（政治、社會等）問題的途徑」，等等。在辛亥革命後的中國政治與社會現實的壓力之下，這種思維模式被推到極端的時候，它變為一種以為思想是一切泉源的整體觀（holistic）思維模式。[55]

在上述引文中，林毓生指出了中國傳統一元式思維模式之「意識形態化」的過程，其中政治人物對於傳統符號的操縱、辛亥革命後的中國政治與社會的現實壓力，對此一過程提供了推動的力量。

在此過程中，「普遍王權」（universal kinship）的崩潰尤為關鍵，它不僅促成了文化、道德秩序的解體；且伴隨著所有傳統中國文化與道德層面可信度喪失的問題，助生了將傳統中國社會和文化視為有機整體而完全地拒斥的看法。[56]格爾茨對於法國大革命的分析中，即認為法國王權被摧毀的歷史後果並不僅是傳統政治秩序的破壞，更重要的是界定意義的文化系統的失效，導致大革命後法國社會出現深刻的危機。[57]林毓生則結合了格爾茨的觀察與希爾斯所運用的「奇里斯瑪」（charismatic）概念，說明中國傳統政治、社會與文化制度的整體結構，以及政治中心組織原則（普遍王權）逐漸被削弱以至摧毀，致使中國傳統失去其神聖性，並進一步導致了社會、道德失序，以及社會內部個人嚴重的文化迷失、道德混亂及精神焦慮的結果。

林毓生指出，在中國，普遍王權是政治、文化（道德）的中心，君主既擁有世俗的權威，又被認為承接了天命，同時亦是宗教和精神的權威來源。[58]林毓生引用史華慈對於中國傳統世界觀的見解，說明普遍王權在中國歷史上長期穩固支配的原因：一方面基於中國的近鄰中並未存在另一個「普遍王權」的挑戰，且相較於其他文化中的君主權威來源較

55 括號中的文字為原文所有。林毓生，〈二十世紀中國激進化反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉，頁 825。

56 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, p. 30.

57 Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pp. 220-222.

58 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 12-13.

臺灣大學圖書館期刊資料庫

為多樣的事實，中國在周代已出現不具人格性的秩序——「道」，普遍王權在其中佔據關鍵的位置，並在儒家思想中，結合作為宇宙終極秩序之一部分的道德系統，進一步獲得鞏固。[59]漢代之後，中國的陰陽五行學說融合儒家思想，建立一有機式的宇宙觀，並發展出「三綱」的名分觀，透過王權的政治秩序連結宇宙秩序與社會秩序；中國社會因而以普遍王權為中心，整合社會政治（sociopolitical）和文化道德秩序（cultural-moral），形成一整體結構；普遍王權因此成為不同思想學派的共同預設，具有跨越許多世紀的延續性。[60]

奇里斯瑪（charisma）是林毓生分析中國普遍王權的關鍵概念。林毓生引用希爾斯對奇里斯瑪的分析，指出奇里斯瑪不僅指涉具有創造性的個人，能運用其創造性力量中斷、打破既有的社會秩序（韋伯的觀點）；它更存在於尋常的世俗角色、制度、符號之中，並透過符號、價值與信仰以指導社會，而個人亦必須相應地直接或間接與社會中心的奇里斯瑪有所聯繫，藉此界定個人對於生活秩序和意義的感知。[61]

中國社會圍繞著普遍王權之奇里斯瑪中心而形成的整合性結構，在晚清時遭逢西方侵略，無論是奇里斯瑪的王權中心或其他連結至中心的制度、符號、角色，均遭到衝擊而削弱，最終再因辛亥革命而遭到摧毀。由於普遍王權為中國傳統結構的中心點和連結點，因此，普遍王權的崩潰將不可避免地損害其他部分的基礎；但辛亥革命後的共和，既未能產生出一全面性的世界觀予以取代，也未能建立一有效的政治制度。[62]林毓生指出，中國社會奇里斯瑪核心的崩潰，使人們失去了與超越性秩

59 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, p. 15; Benjamin I. Schwartz, "The Chinese Perception of World Order," in *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*, ed. J. K. Fairbank (Cambridge: Harvard University Press, 1968), pp. 281-283.

60 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 15-17.

61 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 21-22. Edward Shils, "Charisma, Oder, and Status," *American Sociological Review* 30, no. 2 (1965), p. 220.

62 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 17-19.

臺灣大學學術期刊資料庫

序連結的中介，他們發現自己與文明的連結斷裂開來，因為那連結已經失去了合法性；加上維持秩序之權威機構的喪失，人們的道德情感失去方向，若這一情況持續下去，大多數人將會生活在令人驚恐的混亂當中。[63]

如上所言，林毓生以格爾茨、希爾斯和史華慈三人的概念，說明了中國普遍王權作為社會奇里斯瑪核心的功能，以及相異於其他文化「更堅實的宗教的－宇宙的－和邏輯的基礎」；[64]因而當普遍王權在晚清逐漸削弱，至辛亥革命遭到摧毀之時，所相應帶來的文化迷失與失範危機則相形巨大，構成了強勢意識形態思潮興起的歷史結構與條件。辛亥革命瓦解了中國傳統奇里斯瑪的神聖性與運行的結構，但未能產生新的奇里斯瑪，也未能創建出新的世界觀與有效的制度。此時，擁有武力的軍閥無法提出因應社會秩序危機的意識形態，亦缺乏有效的政治目標，甚至袁世凱（1859-1916）、康有為（1858-1927）、張勳（1854-1923）等人援用已失去奇里斯瑪力量的傳統政治符號以作為其政治正當性，不僅未能賦予其政權新的奇里斯瑪性質，卻增強了反傳統主義者認為儒家內在具有的專制傾向。[65]因而，在普遍王權崩解而產生的多重危機導致知識分子陷入龐大的焦慮之外，軍閥政治的敗壞以及專制與儒家的連結觀感，進一步加強了五四時期知識分子對於傳統的反感。

在五四知識分子根除傳統的思潮中，除了呈現強勢意識形態的系統性與封閉性之外，該思潮中反傳統的方式——思想與文化變遷的優先性——則受到中國傳統中佔主流的「一元論」（monistic）、「唯智論」（intellectualistic）思維模式的影響。[66]林毓生引用波拉尼的理論，說明傳統儒家思維模式為何、如何影響了五四時期知識分子形成全盤化反傳統主義。林毓生指出，我們在思想的時候，思想中可被理解、察知的興

63 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, p. 21.

64 Schwartz, “The Chinese Perception of World Order,” p. 282.

65 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 22-25.

66 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, p. 28.

臺灣人文與藝術期刊資料庫

趣、意圖與關懷，即是波拉尼所謂的「集中意識」（focal awareness）；而思想中另外一個重要的層面，是受到我們過去成長過程中，經過潛移默化中所受教育的影響，此即波拉尼所說的「支援意識」（subsidiary awareness）的影響。[67]根據波拉尼的分析，林毓生指出：

> 在許多特定的傳統價值面臨沒落的命運時，受傳統宇宙觀影響而形成的思想模式，並不易被取代；因為它是在隱涵的層次上與具體的實例接觸時，於潛移默化中形成的。……如應用博蘭霓與孔恩所發展出來的觀念來了解此一現象，受「天人合一」的宇宙觀的影響而形成的有機式一元論的思想模式，是在「支援意識」中被人不甚自覺地使用的思考「典範」（paradigm），它與「集中意識」中實有所指的特定價值並不在同一層次。當「集中意識」中的特定價值處於分解或崩潰的時候，在「支援意識」中有機式一元論的思想模式，在沒有其他有效的思想模式取代它以前，仍被不甚自覺地用來對付許多新的重大的、概括性的問題。[68]

因而，即使五四時期知識分子因奇里斯瑪核心的崩潰、袁世凱等人對於傳統符號的濫用而自覺地反對傳統，但是他們用以反對傳統的思維方式，因持續受到未被取代的支援意識之影響，仍呈現出中國傳統中有機式一元論的思想模式。

所謂「天人合一」的宇宙觀，林毓生的解釋是「使人覺得他所肯定的真正資源或真正實體能夠浸透到各界，並容易使人預設宇宙事務是相互統合的，因為它們都有機地是宇宙的單一實體的一部分」，這個預設同時使人強烈相信，「人既與宇宙實體合一，個人如發揮他的真正的本性，便有無限的力量」；中國人對人的內在力量的自信，以及「思想」

67 林毓生，〈什麼是理性〉，收入氏著，《中國傳統的創造性轉化》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2011），頁 65。

68 林毓生，〈近代中西文化接觸之史的涵義：以「科學與人生觀」論戰為例——為紀念張君勱先生百齡冥誕而作〉，收入氏著，《政治秩序與多元社會》，頁 90

臺灣人文與學術期刊資料庫

被認為是一切政治、經濟、社會、與文化的基石，均源自於此。[69]更進一步說，中國人對人的內在思想的自信，即是對於「人類意識的功能」的信心——「心」的內在道德與（或）理知經驗的功能——林毓生認為此即儒家思想模式（Confucian model of thinking）或分析範疇（categories of analysis）中極重要的特徵之一。[70]自孟子以降，程朱學派強調先要用「心」的理知本能去「格物」，以明瞭事物之理，並將之作為修身養性的基礎；而王陽明（1472-1529）的學說將萬物存在維繫於「心」之所知，更形成了「心」與萬物之理的「有機式的聯繫」，即「萬物之理實為『心』中之理的延伸」。[71]此一強調思想力量的有機式一元的宇宙觀，斯為各派儒家共同具有的思想預設。

在普遍王權的政治架構下，這一高度強調思想力量的思維模式支持了皇帝制度，限制了中國士人探索其他制度的可能性。[72]林毓生認為，傳統儒者受到了三項堅不可摧的思想限制：（1）儒家傳統「內向超越」的限制；（2）循環史觀的限制；（3）宇宙運會觀的限制；其中關鍵的是儒家傳統「內向超越」思維——「天道」是超越的、無限的，但天道的「超越」性卻可經由內向的途徑，即由人「心」契悟與體會，使人可銜接、溝通天道——此雖可極大地發揮它所界定的人的內在精神與思想資源，卻「不能提供一個更具超越性的『槓桿』來轉化理想本身」。[73]箇中理由如下：既然「內向超越」預設了人溝通天道的無限能力，在面臨專制皇帝並非聖君的現實時，一方面，儒臣批評時政，指出「勢」不是「王」，但其改善政治的方式，仍然傾向再度強調「聖王」觀念，並

69 林毓生，〈近代中西文化接觸之史的涵義〉，頁 89。

70 林毓生，〈五四新文化運動中的反傳統思想〉，頁 12。

71 林毓生指出，「內向超越」的理念於思孟學派中發展的較為完整，而思孟學派對於「內向超越」的解釋到了宋代理學興起以後，才成為儒家思想傳統中的主流。林毓生，〈五四新文化運動中的反傳統思想〉，頁 15-16。

72 林毓生，〈反思儒家傳統的烏托邦主義〉，收入氏著，《政治秩序的觀念》（香港：商務印書館，2015），頁 193。

73 林毓生，〈反思儒家傳統的烏托邦主義〉，頁 197-198。

臺灣大學學術期刊資料庫

投身於教育和道德勸說以實踐「致君於堯舜」的政治理想；另一方面，由於該「內向超越」的限制，遂難以產生一種超越該限制的神聖資源，並藉此創生新政治合法性的制度設計。因此，在普遍王權的架構之下，儒者用以教育和影響天子的「權威」，只能次於天子權威，並不具有「獨立於天子和社會秩序的內在權威」，因而呈現中國「政教合一」的一元現象。[74]

基於儒家傳統「內向超越」的限制、「天人合一」的宇宙觀與王權制度的結合，中國以普遍王權為中心之政治、社會、文化．道德的三重秩序，在歷史上持續了非常長的時間，且並未從中出現其他的政治替代方案。然而，在遭受西方侵略，以及伴隨侵略而來的西方科學宇宙觀與基督教創世觀的衝擊之下，知識分子備感救亡圖存的焦慮與壓力，進而動搖了對於中國「政」、「教」的正當性與有效性的傳統信仰。[75]在傳統宇宙觀已經動搖的情況下，林毓生認為，「愈是深受社會達爾文化的民族主義影響的人，愈喜歡使用這種極強功效性的論點來進行中西的對比，來衡量中西文明的成就」；而當知識分子以中國富強作為衡量傳統政治秩序有效性的標準，中國傳統自然失去了「可信性」（credibility），而各種與傳統政治秩序聯繫的符號、制度與規範，都因衡量傳統價值的標準轉變，而面臨被根本質疑的可能。[76]

如此一來，中國傳統的秩序和宇宙觀，因無法維護民族生存和尊嚴而備受質疑，並隨著西方科學宇宙觀、進化論與基督教創世觀的傳入而漸趨解體。在宇宙觀解體的情況下，晚清士人開始攻擊中國傳統制度的不同層面，並為新制度提出了不同的基礎說明。例如嚴復（1854-1921）1895 年發表的〈闢韓〉，即以霍布斯（Thomas Hobbes, 1588-1679）的

74 林毓生，〈反思儒家傳統的烏托邦主義〉，頁 198-199；林毓生，〈二十世紀中國激進化反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉，頁 840-843。

75 林毓生，〈二十世紀中國激進化反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉，頁 799、801。

76 林毓生，〈二十世紀中國激進化反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉，頁 800。

臺灣大學學術期刊資料庫

「社會契約論」攻擊君主制度與君臣之倫。[77]康有為重釋傳統以作為新制度的基礎，則企圖藉此保留、運用、甚至「創造」傳統之神聖性，其結果卻反而進一步削弱了傳統的奇里斯瑪力量。林毓生認為，康有為「託古改制」的解釋，以及試圖將孔子推為教主、將孔教視為「工具」或政治手段，這種以人為方式重建宗教的作法，違反了宗教本身具有的神聖性或神靈特質，自然無法重現「宗教」之「不可化約的神祕性與超越性」，而其結果是康有為看似極度尊孔，但他的作法卻動搖了孔子作為「數千年文化傳統中神聖不可侵犯的精神象徵」的地位，從而消解孔子思想原本具有的奇里斯瑪性質與力量。[78]

相較下，晚清時期中國傳統王權與儒家思想的正當性與有效性雖受到削弱，中國士人亦以功效性來進行中西文化的比較，但辛亥革命之前的激烈反傳統思潮性質，仍尚未演變為五四時期全盤化的反傳統主義。林毓生闡明，主要是因為知識分子尚身處在傳統的結構之中，許多傳統成分仍被視為理所當然，也仍能見到傳統內部具有許多不同的、相互衝突的成分；因此，儘管他們反傳統的思想「因他們於潛移默化中受到儒家一元化思維模式的影響而增強」，而以「二分法來衡量中西制度與文化的價值與功效的方式，已經隱含著極強的反傳統的信息」，但晚清時期知識分子激烈反傳統的當時，並未能「站在傳統之外」，把傳統「化約」為一個內部成分具有共同特性的「整體性（holistic）有機體」而完全拋棄。[79]

直到辛亥革命瓦解了普遍王權，摧毀了傳統奇里斯瑪的核心，中國在政治、文化（道德）秩序均陷入危機，引發個人在制度與心靈上均渴求秩序的高度焦慮時，才形成了意識形態出現的結構條件。除了上述結

77 林毓生，〈二十世紀中國激進化反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉，頁 803-804。

78 林毓生，〈二十世紀中國激進化反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉，頁 813-816。

79 林毓生，〈二十世紀中國激進化反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉，頁 800-801、822。

臺灣大學學術期刊資料庫

構因素及其引發的社會心理效應之外，軍閥濫用傳統儒家符號作為政治正當性的護符，在現實上加強了知識分子對中國傳統的厭惡，承續著晚清已經出現的激烈反傳統思想，進一步激進化、系統化為全盤性反傳統主義的意識形態。而在這一意識形態的形成過程中，中國傳統有機一元式宇宙觀對於思想力量的強調，逐漸被推到極端，演變成一種「以為思想是一切泉源的整體觀（holistic）思維模式」，[80]終而形成徹底根除人們思想中傳統成分的主張，以作為進行社會、政治變革的基本前提。林毓生在此對全盤性反傳統概念的定義與說明，強調它無法成形於晚清時期，祇能歷史性地出現在辛亥之後的民國時期，這個關鍵性的界限，常為評論與運用林氏觀點的學者們所失察、誤用。[81]

三、陳獨秀、胡適、魯迅思想中的全盤性反傳統主義

儘管在西方社會科學理論與中國歷史的基礎上，林毓生論證中國普遍王權崩潰之後所產生的危機，鋪設了意識形態興起的歷史條件，但林毓生仍必須證明五四時期知識分子的思想，確實呈現了全盤性反傳統主義的事實特徵。林毓生以陳獨秀（1879-1942）、胡適（1891-1962）、魯迅（1881-1936）這三位五四時期最有代表性的知識分子為例，分析三人的思想，以說明全盤性反傳統主義在他們思想中佔據了最重要位置。然而，這些知識分子思想中的矛盾之處，以及全盤性反傳統主義之「意識形態」特徵的複雜性，亦使得林毓生的觀點受到許多學者的質疑和誤解。本節除了重述林毓生分析三位知識分子的要旨之外，並試就林毓生的思路回應幾個重要的批評。

80 林毓生，〈二十世紀中國激進化反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉，頁 825。

81 這類例證在中文世界中出現得太多，不勝篇幅，謹此提出說明。

臺灣大學學術期刊資料庫

林毓生指出，袁世凱的帝制運動以及康有為復興孔教，推動了陳獨秀的反孔情緒與言論，並呈現陳氏將儒家傳統視為統一的整體、將孔子思想視為構成該有機體核心的特徵。陳氏〈孔子之道與現代生活〉一文，將「個人獨立主義」視為「經濟學生產之大則」，乃現代社會形成的關鍵，尤其是「現代倫理學上之個人人格獨立，與經濟學上之個人財產獨立，互相證明，其說遂至不可動搖」，顯示出陳獨秀注意到思想與經濟因素之間的交互作用；然而，林毓生亦指出，即使陳獨秀注意到經濟在現代生活中發揮的作用，但卻未曾用經濟的觀點來說明反傳統主義，其反傳統主義仍是「唯智論」和「整體觀」的，例如陳獨秀在同一段引文中，描述「中土儒者，以綱常立教。為人子為人妻者，既失個人獨立之人格，復無個人獨立之財產」，即從「以綱常立教」來界定儒家傳統，並認為儒家綱常思想限制了中國經濟的發展，與現代社會所需的倫理學與經濟學毫不相容，中國若要現代化，只能將中國傳統全部摒棄。[82]

林毓生分析陳獨秀反孔的文章中指出，陳獨秀的反孔論據，既缺乏對儒家傳統之哲學體系的批判，沒有考量到中國歷史上儒家思想和實踐的不同層面及其變化，也未曾思考中國儒家思想與非思想因素間交織互動的問題。林毓生認為，陳獨秀之所以如此論述，是由於陳氏已經將儒家傳統視為一個統一的整體而加以批判，儒家傳統的社會、經濟、政治各層面，包括各種經典著作及其發展，都是孔子思想的有機衍生物，因而無需研究儒家不同面向或文本，也無須重視道教、佛教等相較於儒家而言並不那麼重要的學說。另一方面，陳獨秀亦將西方現代社會也視為一個整體性的統一體。既然兩種文化根本上互不相容，若要使中國社會轉變為現代社會，唯一的選擇就是摧毀中國的傳統文化，而代之以西方文化。[83]

82 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 73-74.

83 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 75-76.

臺灣大學學術期刊資料庫

此外，因為陳獨秀將中國傳統視為以孔子思想為中心的整體，因而對傳統的批判，也無需研究傳統的思想與非思想的不同層面。林毓生指出，在陳獨秀回覆俞頌華（1893-1947）的信中，雖提及秦始皇焚書與漢武帝獨尊儒術，意味著他注意到儒家在中國發揮影響力的複雜因素並非僅有思想而已，但他仍堅持以思想文化做為解決問題的途徑。林毓生認為，這是由於陳獨秀思想模式導致的結果。這一思想模式在陳獨秀心中的牢固性，使得陳獨秀即使在少數文章中注意到人口、經濟、教育、工業發展等因素對於改革中國的重要性，但他卻未意識到這些因素與他主張的「以思想文化做為解決問題的途徑」之間的矛盾，因而也未曾對這些矛盾而苦惱而深思。[84]

另一值得注意的矛盾是：陳獨秀雖全盤性地反對儒家傳統，但他卻也同時肯定儒家傳統中的某些價值。關於此一矛盾，林毓生指出，陳獨秀肯定儒家傳統的部分，是在「普遍意義」上承認的，即將這些部分視為世界共有的、普遍的道德，而非中國儒家獨有、代表中國特性的傳統。而儒家中存在的這些世界共有的、普遍的道德部分，雖然構成了對陳獨秀全盤性反傳統的質疑，但林毓生強調，陳獨秀似乎並未察覺這一點，而「以思想文化做為解決問題的途徑」在他思想中仍具有支配地位，並因此導致熱烈呼籲中國須從傳統中解放出來。[85]

林毓生描述了陳獨秀思想的複雜性，一方面「以思想文化做為解決問題的途徑」表現在陳獨秀反孔、反中國傳統的論述中，將中國傳統視為以孔子思想為中心、有機地衍生出各部分的整體，因而必須整體性地摒棄中國傳統，才得以讓中國現代化（西化）開展。但另一方面，陳獨秀思想中確實存在著挑戰、質疑此一論述的層面，例如他注意到非思想問題在中國歷史與現代社會發展中的作用，以及儒家思想中有些積極、正面的部分。然而，這些在思想中對於陳獨秀全盤性反傳統主義構成質疑的思想成分，卻未被陳獨秀所意識到，也未能實質上挑戰他全盤性反

84 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 78-80.

85 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 80-81.

臺灣人文學術期刊資料庫

對中國傳統的思維方式。這顯示出「以思想文化做為解決問題的途徑」，其不僅是陳獨秀看待傳統的方式，更在他的思想中成為一「意識形態」——「對人、社會、及與人和社會有關的宇宙的認知與道德信念的通盤形態」，且「它對與它有關的各種事物都有高度而明顯的『系統性』意見；它往往要把系統中的其他成分整合於一個或幾個顯著的價值」[86]——這個原因使得陳獨秀思想中雖存在矛盾，但他仍堅持「全盤性」地反對中國傳統。

就林毓生的分析而言，陳獨秀是不是反對所有具體的、可供列舉的中國個別傳統，或說陳獨秀思想中是否存在著肯定某些中國傳統的成分，均不能構成質疑陳獨秀「全盤性反傳統主義」思維模式的論據。然而，這卻是許多批評林毓生觀點的學者所提出的質疑方式。例如汪榮祖引用陳獨秀 1919 年發表的〈《新青年》宣言〉，指出陳獨秀「決計一面拋棄此等舊觀念，一面綜合前代賢哲當代賢哲和我們自己所想的，創造政治上、道德上、經濟上的新觀念，樹立新時代的精神，適應新社會的環境」，以說明陳獨秀並非「全盤性反傳統主義」（totalistic iconoclast），質疑林毓生對陳獨秀的解說。[87]若從汪榮祖所引用的〈《新青年》宣言〉來看，陳獨秀以世界性的角度說明社會的汰舊換新，因而在〈宣言〉中提及「決計一面拋棄此等舊觀念，一面綜合前代賢哲當代賢哲和我們自己所想的」，意指世界性的「前代賢哲當代賢哲」，而非單指中國的「前代賢哲」。[88]但陳獨秀所說的「前代賢哲」，是否包含中國的呢？按照林毓生的分析來推論，陳獨秀認為中國傳統某些好的部分是世界普遍價值與道德的一部分，因而理論上，這些屬於世界普遍價值的中國傳統部分，是可以納入新社會的價值體系中。然而，陳獨秀在〈宣言〉中肯定

86 林毓生，〈邁出五四以光大五四〉，頁 356。

87 Wong, “Review: The Intricate Mentality of May Fourth,” p. 306.

88 陳獨秀指出，應拋棄「世界上的軍國主義和金力主義」，以及「世界各國政治上、道德上、經濟上因襲的舊觀念中，有許多阻礙進化而且不合情理的部分」，意味著〈宣言〉所欲建立的新社會，是從世界範圍來考慮的。陳獨秀，〈《新青年》宣言〉，收入氏著，任建樹等編，《陳獨秀著作選》第 2 卷（上海：上海人民出版社，1993），頁 40。

臺灣大學圖書館

的、可能包含中國傳統某些部分的未來新社會的道德與價值，卻是就世界性、普遍性的觀點來肯定，而不承認這些有價值的部分代表了以孔子思想為中心的中國傳統的特性。因此，從林毓生的觀點可以反問道：即使〈宣言〉看似呈現陳獨秀肯定世界與中國傳統的某些部分，卻未能挑戰陳獨秀思想中對於中國傳統「整體性」的立場和批判，也因此未能針對陳獨秀「全盤性反傳統主義」的思維方式合理地提出質疑。

此外，從〈《新青年》宣言〉中建設新社會的方式來看，陳獨秀指出「我們相信世界各國政治上、道德上、經濟上因襲的舊觀念中，有許多阻礙進化且不合情理的部分。我們想求社會進化，不得不打破『天經地義』、『自古如斯』的成見」，呈現出陳獨秀將「舊觀念」、「成見」視為建立新社會過程中最關鍵、最需掃除打破的因素。[89]在〈宣言〉中，陳獨秀甚至認為這些舊觀念穿透了不同領域，在各國政治、道德、經濟的不同層面發揮影響。如此看來，〈宣言〉亦反映出陳獨秀「以思想文化作為解決問題的途徑」的思維模式。值得注意的是，林毓生所界定討論的「全盤性」（totalistic）反傳統主義，意指將中國傳統視為以孔子思想為中心的一個整體，必須全盤地予以摒棄的意識形態式思維方式。汪榮祖則認為陳獨秀對傳統的部分肯定，顯示他並沒有質疑所有具體的、全部的中國傳統。汪榮祖的質疑僅能在陳獨秀是否反對「全部的」（total）中國傳統之判準上成立，並未觸及到林毓生所說的「全盤性」（totalistic）反傳統主義。

相較於陳獨秀，林毓生指出，胡適思想中的矛盾在於他時而全面譴責中國傳統，但卻強調中西文化有相似之處，該相似之處可作為漸進地、「有機式地同化」西方文化的基礎。在胡適最早期的著作中，雖已經出現他強調思想作為決定性作用的特點，但是胡適對於儒家思想並不持否定的態度。換言之，胡適尚未形成全盤性反傳統的意識形態式思想。而促使胡適從改革傳統轉變至全盤性反傳統的原因，林毓生認為，肇源於胡適毫無保留地接受杜威（John Dewey, 1859-1952）的價值與觀念。胡

89 陳獨秀，〈《新青年》宣言〉，頁 40。

臺灣大學學術期刊資料庫

適在未能掌握杜威思想的複雜性以及其思想的美國背景的情況下，憑藉著進化論的觀點，將杜威哲學視為人類文明進化的最高階段，並認為可以將杜威的「科學方法」運用於人類事務各個方面，因而中國的一切問題必須受到杜威式的「科學方法」所指導支配。林毓生認為，接受了杜威式的科學方法之後，胡適從探討如何改革儒家思想，轉變為強調中國人必須先掌握杜威的「科學方法」，才能有效解決中國的問題。[90]

胡適對於中國傳統的態度與陳獨秀相似，同樣缺乏對中國傳統不同層面的區分，並將傳統中有用的、有意義的層面視為人類的普遍價值；並基於中國人身心感染痼疾的說法以及陳獨秀式反傳統的觀點，整體性地反對以毒害思想為中心的中國傳統。[91]林毓生指出，胡適企圖「以漸進與改革的手段來實現一個極為激進的目的」，即是主張使中國漸進地吸收「西方文明中的最佳成分」，進而全面全然地轉變為杜威式的「現代社會」。因此，胡適開始尋找中國文明與杜威式的科學方法相容之處，以促使中國能以漸進的方式全盤西化（或杜威化），使中國傳統中與西方文明不相容的成分，在這個過程中被淘汰。[92]

還值得注意的是，林毓生指出，胡適論述漸進改革可行性的論點，與其全盤性反傳統思想之間存在著矛盾，但這些矛盾並未影響胡適全盤性反傳統主義的思維與立場。胡適主張西方現代文化與中國傳統之間，存在著某些相似性——杜威的科學方法與中國傳統的科學方法沒有屬性上的不同——以此說明中國有機式地吸收西方文明是可行的。而胡適以「生物決定論和環境決定論」說明中西文明的相似性時，認為一文明中的人們基於生物競存需要，使自己適應特定環境，產生某種生活方式；西方民主科學既是基於西方歷史環境的要求，中國若面臨相似的歷史環境與挑戰時，民主科學亦會在中國發展。林毓生由此指出，胡適思想中的邏輯矛盾，即胡適以中西文明的相似性（中國傳統亦有科學方法）以

90 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 82-91.

91 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 97-100.

92 林毓生，〈五四新文化運動中的反傳統思想〉，頁 27-28。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

及「生物決定論和環境決定論」之兩個見解，論證中國傳統漸進改革和全盤西化的可行性時，他卻沒有意識到上述論據與他全盤性反傳統主義的思維是既矛盾且背離的。因為，如果中國傳統有某些與西方文明相似之處，所謂的全盤西化仍可保留部分中國傳統的因素，那麼自然無須將傳統全盤拋棄；另一方面，若民主科學的生成主要源自外部歷史因素，那麼中國傳統中的罪惡也應源於外部歷史或環境因素，而非中國傳統思想的毒害本性。林毓生因而認為，胡適即使肯定傳統中具有的「理性」成分（科學的原型），有助於中國逐漸西化，但這些成分卻對道德意義無甚影響，因而中國傳統仍根本地受制於邪惡思想的主宰。這顯示佔據胡適思想中的主導地位，仍是以思想為根本的整體觀思想模式，以及建立其上的全盤性反傳統主義。[93]

關於另一位五四時期重要的知識分子魯迅，林毓生認為他的思想較為深刻，一方面既有全盤性反傳統主義的思想，另一方面卻自覺地獻身於某些中國傳統的價值。魯迅在辛亥革命之前，已認為中國危機的核心問題在於中國人的國民性素質，因而主張唯有改造國人的精神和思想，才得以拯救中國。但不同於胡適主張的全盤西化，魯迅以進化論的觀點和對於尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）的認識，認為產生於西方內部的物質進步與庶眾統治已經過時，且妨礙個性的發展，並不值得中國效法。魯迅認為改造中國的方式應是培養生氣蓬勃的個人精神。林毓生指出，此時的魯迅雖然重視思想作用、主張改造中國國民性，但認為不應全然摒棄中國傳統和接受全盤西化，而當採取融合中西文化的要素。[94]

辛亥革命之後，透過〈狂人日記〉、〈阿 Q 正傳〉等作品，魯迅全盤性地抨擊中國文化與社會。林毓生認為，魯迅在辛亥革命前後的轉變，

93 上述林毓生解讀胡適的觀點，整理自 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 91-96, 98-103.

94 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 104-114; 林毓生，〈魯迅思想的特質〉，收入氏著，《政治秩序與多元社會》，頁 238-239。

臺灣大學學術期刊資料庫

可能是因他對於辛亥革命後中國社會、政治、文化、道德秩序崩潰以及黯淡現實的回應，因而魯迅所重視思想的一元式思想模式，終究演變成整體性的反傳統主義：認為中國國民性中人吃人的特性乃長時期根深、原生於傳統之中，並不能用其他外在力量或階級結構解釋之。林毓生指出，透過〈阿 Q 正傳〉的描繪，魯迅認為中國人缺乏內在自我，無法從內部尋找變革的資源，反而運用阿 Q 的「精神勝利法」來應對外在的挫折，俾以釋懷內心的緊張和衝突。而在〈狂人日記〉中，更呈現出中國社會中的每個人都是「吃人」的人，既無法理解自己吃人的行為，也沒有內在資源產生精神變革力量，從吃人的傳統中掙脫出來；而意識到傳統吃人的「狂人」，卻被「一般人」視為瘋狂，因而失去改變社會的能力。[95]儘管魯迅全盤性地抨擊中國傳統，亦認為改造中國人的精神、性格是改造中國的前提，但對於能否改變中國人國民性的痼疾，則持著悲觀的看法。

此外，林毓生指出，魯迅對於傳統藝術、民間小說和戲劇的興趣，本應對於魯迅的全盤性反傳統主義思想構成挑戰，但魯迅將中國傳統小說中反映的人道主義，理解為所有文學所具有的普遍特性，而非中國獨有的特徵；此外，魯迅雖然運用了中國傳統文學優良的技藝，但在意識形態和道德評價上，這些技藝也未發生影響。因而，魯迅對傳統文學的美學愛好，雖然產生了對其反傳統主義的緩解與挑戰，但並未影響他在公共的道德層面所持的全盤性反傳統立場。[96]

林毓生進一步指出，魯迅思想中更尖銳、緊張的矛盾，反映在他一方面全盤性地抨擊傳統，但他對於「人間事務的具體感」，卻又使他欣賞、接受中國傳統的某些價值，例如「念舊」。[97]林毓生以魯迅〈在酒樓上〉這篇小說，說明主角呂緯甫費盡了心思為弟弟遷墳以讓母親安心、

95 上述林毓生對於魯迅兩篇重要小說作品的分析，整理自 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 114-137; 林毓生，〈魯迅思想的特質〉，頁 240-244。

96 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 137-142.

97 林毓生，〈魯迅思想的特質〉，頁 245。

臺灣大學學術期刊資料庫

為鄰居船夫女兒尋找剪絨花諸事，但呂緯甫對自己做這些事的評價卻是「無聊」，並對於自己以教導傳統經典為生感到羞愧，顯示呂緯甫行動和自我感覺兩造間的複雜和矛盾。在林毓生看來，呂緯甫所代表的魯迅，同時堅守著兩造不可調和的理智和道德信念，在私人的和「隱示」的層次上堅持「念舊」的價值，但卻不願將之表現於「顯示」的意識層次上。林毓生認為，「念舊」的價值是中國傳統政治、文化、道德秩序崩潰後，所出現與傳統架構脫離但仍發揮影響力的片斷傳統，它雖然仍具有存留未去的影響力，但當時卻缺乏一種新的系統文化架構來闡明傳統價值的正當性。因而，「念舊」的價值僅能在私人領域和隱示的層次上發揮作用，但在顯示的意識層次上，魯迅則抱持全盤性的反傳統主義。[98]

值得留意的是，林毓生強調，上述陳獨秀、胡適、魯迅等三位知識分子的「全盤性反傳統主義」，是指「意識形態層次上的要求」，並不意味著他們已從傳統中解放出來，或他們對傳統的每一特殊成分均仔細研究過，從理性的分析得出傳統每個部分均是邪惡或應該全部予以拋棄的結論。[99]然而，許多學者因為聚焦於這些知識分子仍肯定部分中國傳統以反駁林毓生的觀點，終而忽略林毓生強調的「全盤性反傳統主義」是指「意識形態層次上的要求」。[100]林毓生在〈二十世紀中國激進化反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉一文中，針對這一常見的誤解提出說明：

> 投入五四全盤化反傳統主義的人們，在同一時期之內其它非意識形態的心思與行為方面，自然有與這一強勢意識形態衝突或矛盾的地方——自然有肯定中國傳統成分的地方。他們在不同時期對他們的

98 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 142-151.

99 林毓生，〈邁出五四以光大五四〉，頁 358。

100 Wong, “Review: The Intricate Mentality of May Fourth,” pp. 305-308；王元化，〈論傳統與反傳統〉，頁 372-385；鄭大華，〈「五四」是「全盤性的反傳統運動」嗎〉，頁 110-115；劉長林，〈試論陳獨秀評判孔子之道的歷史作用〉，頁 103-110、121。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

> 強勢意識形態的投入，也自然有程度的不同。然而，這些對於全盤化反傳統主義的事實限定（factual qualifications），事實上，並未導使「五四」激烈反傳統主義者，停下來，反思他們的強勢意識形態是否正確，是否可取，是否應該加以修正？因為這個強勢意識形態運動乃是，如前所述，被極為強大的歷史動力所驅使著的。[101]

而上述引文中所言的「極為強大的歷史動力」，即是指：中國普遍王權結構的崩解、腐敗的軍閥政治所造成的中國社會各方面的普遍危機，產生了文化失序以及渴求意識形態的歷史時刻（moment）。

普遍王權與全盤性反傳統主義興起之間的關聯性，亦是受到質疑的另一個重要問題。在回應王元化批評的文章中，林毓生再次引用格爾茨的觀點，說明一個社會之政治、社會、文化危機產生對於意識形態的需要，在中國的情況則表現為，「呈現『奇里斯瑪』的普遍王權崩潰以後，社會與道德秩序因失去依靠而發生混亂。這樣的混亂給知識分子帶來極大的焦慮，迫使他們找尋解決之道」，而「全盤性反傳統主義」即是這些知識分子尋求系統性的意識形態以解決他們空虛與焦慮的結果。林毓生強調，普遍王權崩潰之後的社會、政治、文化危機並不「直接導致」意識形態的興起，而是提供了產生全盤性反傳統主義的「結構上的可能」。[102]確切地說，在普遍王權崩潰所導致社會、政治、文化的失序與危機的時刻中，知識分子面對危機的焦慮、對於軍閥運用傳統政治符號的厭惡、以及尋求解決焦慮方法的迫切，再加上中國傳統一元式思維在知識分子支援意識中的作用，最終將共同結合一起，促成了全盤性反傳統主義的興起。

然而，林毓生進一步指出，五四時期全盤性反傳統主義雖有強烈的意識形態特徵，但它僅是消極地全盤性摒棄傳統，並未能提供知識分子

101 林毓生，〈二十世紀中國激進化反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉，頁 826-827。

102 林毓生，〈邁出五四以光大五四〉，頁 356-357、360-361。

臺灣大學學術期刊資料庫

積極地建構新社會的方案或行動的指引，因而在他們思想中出現了意識形態的「真空（vacuum）」，引發了巨大的茫然、空虛與心理焦慮，因而急需「確定的系統性政治導向與新的系統性思想」加以填補。在這種情境與時刻之中，「中式馬列主義」（Chinese Marxism-Leninism）提供了一套「系統性」的宇宙觀與政治、社會、經濟方案，在日本侵華引發激烈的民族主義浪潮下，既能滿足反帝的民族主義情緒，亦能解決中國內部存在的各種危機與壓迫，如此而為中共造出、提供「強大的正當性資源」，吸引著許多處於中國歷史與意識危機中的知識分子。[103]

五四時期全盤性反傳統主義的「藉思想、文化以解決（政治、社會）問題的途徑」之思想決定論特徵，亦出現在中式馬列主義與毛澤東的烏托邦思想當中：

> 當毛澤東為其烏托邦式的目的找尋強大資源，以便動員群眾參與建設「共產主義天堂」的時候，傳統人性中的良知、良能本來只能由少數聖王、聖人發揮至極致，因而可以完全而徹底地上通天道的觀念，便簡易而粗糙地滑落成為對全民的崇拜。……既然中國人，在毛的領導下，都已經是堯舜了，「共產主義天堂」，當然可以用跑步的方式，快速地達到。[104]

相較於歐洲馬克思主義（European Marxism）與蘇聯馬列主義（Marxism-Leninism）以經濟物質基礎決定或限定人類意識的理論傾向，「文化革命」的思想在毛澤東革命理論中占據首要的位置：主張激烈、徹底地拒斥中國仍盛行的舊傳統，大規模改變人們的價值和精神；意識的作用因而在毛澤東革命的過程中發揮決定性的影響，並帶來巨大的歷史結果。[105]

---

103 林毓生，〈二十世紀中國激進化反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉，頁 828-831、836。

104 林毓生，〈二十世紀中國激進化反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉，頁 851-852。

105 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 4-6.

臺灣大學學術期刊資料庫

希爾斯引申韋伯的奇里斯瑪觀念，使其不僅指涉著擁有創造力人物的特殊資質，並且能夠產生心靈與行為上的「秩序」（order），引發一定範圍之內人們的服從與追隨。林毓生循此以闡明中國普遍王權的奇里斯瑪權威於辛亥革命解體之後，知識分子由於陷入政治、社會與文化意義秩序危機的時刻，轉而接受中式馬列主義之奇里斯瑪的過程。但希爾斯關於奇里斯瑪提供秩序的概念意涵，對於林毓生而言，顯然並不足以解釋毛澤東之烏托邦主義的重大歷史後果。林毓生回到韋伯關於奇里斯瑪代表具有原創能力的個人之定義，[106]進一步探究何謂「真正的原創力」？何謂「真正的」、「大型的」奇里斯瑪？藉以反思毛澤東思想是否確實為奇里斯瑪、中國需要何種奇里斯瑪等重大問題。

林毓生認為，由於一般人性格上的弱點以及社會失序的危機，人們容易過分依賴或渴望奇里斯瑪的出現，以解決秩序混亂與意義未明的問題，也易於讓野心家趁虛而入，透過「廣告的、煽動的、威脅的方式製造並非真有創造能力的假的『奇里斯瑪』，或把小型的『奇里斯瑪』吹捧成使別人覺得是能夠解決多種問題的大型的『奇里斯瑪』」。然而，假的、小型的奇里斯瑪並不具有足夠的原創能力解決社會失序的問題，並極可能帶來更多新的問題。在林毓生來看，毛澤東的中式馬列主義即是在中國失序問題嚴峻的情況下，產生了對中國人龐大的吸引力，因而造就了中共掌握政治權力的歷史結果，但卻因為原創能力之不足，無法真正解決中國的問題，只能利用組織、宣傳、各種運動來維護奇里斯瑪本身的信仰。如此論之，以「以外在的勢力來製造『奇里斯瑪』的權威，從最初的定義上來看，已經不是真正的『奇里斯瑪』了」。[107]

換言之，若「原創能力」是奇里斯瑪能否產生影響力的關鍵，如何產生「真正的原創能力」的判準，則是避免假的、小型的奇里斯瑪之代位代行的問題。林毓生強調，若要產生真正具有原創能力的奇里斯瑪，

106 林毓生，〈再論自由與權威的關係〉，收入氏著，《思想與人物》，頁 116。

107 上述關於奇里斯瑪定義與毛澤東思想之關聯性的討論，整理自林毓生，〈再論自由與權威的關係〉，頁 112-117。

臺灣大學學術期刊資料庫

不能是中國近百年從僵化的傳統走向激烈反傳統的環境與條件，而只能是自由的、穩定的社會環境，「內在條件是社會成員必須培養批判的理性精神與態度；外在條件則是：建立並發展真正有生機的自由與法治的制度」，以此降低社會的缺陷，而相對地減少社會成員過分需要假的、小型的奇里斯瑪。[108]此時，林毓生判斷何種奇里斯瑪真正具有「原創性」的標準和界定其產生的環境與條件，顯然超出希爾斯或韋伯的討論，而結合了波拉尼和海耶克強調自由知識社群、自由社會之環境與條件，使人們自由運用理性而產生原創性知識成果的觀點，將原創力產生的環境與條件作為判斷奇里斯瑪之「原創能力」的標準，並藉由自由社會運行的穩定性，降低依賴於「假的或小型的奇里斯瑪」之意識形態政治出現的可能性。林毓生因而在接受希爾斯批評意識形態政治的基礎上，延伸援引海耶克與波拉尼強調自由、法治社會推動人類知識進步的規劃，針對五四全盤性反傳統主義以及毛澤東之烏托邦主義對於中國政治發展的負面效應，提出唯有建立自由法治的社會，才是中國百年來困境的出路和解方。

結語與餘白

1940 年代，海耶克、波拉尼等逃離德國極權政治與歐洲戰火的自由主義學人，在英倫主張、呼籲自由與協同的效率與重要性、人類行為多元的複雜性、個人知識與理性能力之有限以及英國自由傳統的價值諸種學說，藉以抵抗 1930 年代以來因應全球資本主義危機而擴大政府權力、以中央計畫解決經濟恐慌及其他社會危機的思想潮流。戰後，這些捍衛英國傳統自由主義的學人先後來到美國芝加哥大學社會思想委員會，啟發了一位來自臺灣大學而心嚮往自由主義的學生，幫助他探索中國為何不能走向、如何走向自由主義的重大歷史議題。

108 林毓生，〈再論自由與權威的關係〉，頁 114、116-117。

臺灣大學學術期刊資料庫

整體而言，林毓生以五四全面性反傳統思想的性質與影響，對上述問題提出論述與答案。他認為，基於眾多歷史因素而出現的五四全盤性反傳統思想之意識形態潮流，影響了眾多中國知識分子，使他們易於接受系統性強、對於中國問題有全面性解釋、且能滿足中國民族主義情緒的中式馬列主義，最終形成強勢封閉的意識形態政治。其中，林毓生強調儒家思想的因素與核心作用：

> 五四全面性反傳統思想之形成是深受一項傳統儒家思想模式的影響所致。如果當時的知識分子未曾受到此項傳統模式的影響，某種反傳統思想可能會在近代化的過程中興起；但是，此種反傳統思想也許不會像五四時代那樣激烈到要求整體性反抗的程度。[109]

換言之，即使匯集了許多歷史因素，但「獨特的儒家思想模式」才是塑造五四時代整體性反傳統之意識形態思維的最關鍵原因，此亦是林毓生判斷 20 世紀中國發展為意識形態政治而未能走向自由主義的最重要因素。

依據上述林毓生的見解，儒家傳統中的一元式思維以及「以思想、文化作為解決政治、社會問題的途徑」，似乎較傾向發展為意識形態的思潮與政治。自由主義從西方傳統演變而來，但基於儒家傳統的性質與傾向，顯然自由主義無法從中國傳統中「自發地」形成，而需要人為地介入、修正與轉化。如此一來，若英國自由主義是中國所當效仿實現的方向，知識分子必須自覺地放棄儒家傳統中一元式思維模式以及「道德與思想的意圖（intentions）可以直接有效地導致政治秩序的建立的觀念」，重新解釋儒家傳統，尋找、轉化儒家道德理想能夠與西方自由主義之間整合的成分。[110]林毓生對此期望說：「此一新整合的工作可能在其本身就是一有價值的工作，他們也許因此會發現一個新的認同意識」。[111]這意味著需要轉化的不只是儒家傳統，還有承擔這一轉化任務

109 林毓生，〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，頁 190。

110 林毓生，〈兩種關於如何構成政治秩序的觀念〉，頁 32-34。

111 林毓生，〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，頁 196。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

的知識分子社群和其新的認同意識。

因此，站在殷海光與海耶克、波拉尼、希爾斯等西方學人的思想和立場上，林毓生結合西方社會科學與中國歷史，提出對於五四時期全盤性反傳統主義的原創性研究，不僅為中國現代史的研究開闢了新的途徑與視角，更重要的是，他透過西方自由主義的透鏡理解、分析中國歷史問題的危機與解決，試將中國歷史問題連結至世界政治思潮的分歧與爭論。基於此，林毓生眼中的五四時期全盤性反傳統思潮，不僅是中國內部重大的歷史與思想之難題，也是 20 世紀世界範圍之「意識形態」極權政治浪潮的一部分。就此而論，林毓生提倡創造性地轉化中國傳統，試圖將原本傾向協力塑造意識形態的中國傳統，轉化成為自由主義成長的資源，此倡議意味著他認為中國未來當行的方向，應是建立一種自由社會的政治組織之形式（form），俾能成功地抵抗中央計畫與極權政治的潮流與誘惑。林毓生的關懷與研究，因而呈現了一位中國知識分子對中國命運的思考和期盼，同時反映出在 20 世紀世界戰爭、資本主義危機、計畫與自由的爭論、以及冷戰兩大陣營的對壘時刻中，一位中國知識分子的思想和政治選擇。

本文的撰寫，源起於濃厚的個人因緣。2019 年夏，林毓生在美寓所因故須療養前夕，正巧個人逢由臺北打電話向林老師問學之際，林師建議我可以考慮撰文闡明他一生治學的意義與內涵。此為本事的由來。由於時間與能力的因素，林毓生對西方自由主義傳統的理解與研究，因牽涉到極為複雜的西方學術內涵與論辯，個人雖有所觸及，[112]但較完整、深入的論述，還有待時日的努力。[113] 2020 年 9 月，拙文正臨修訂完稿

112 關於海耶克所推崇倚重的蘇格蘭自由傳統，以及胡適對西方自由主義知之不深、誤解不少的事實，林毓生肯定下列兩篇拙作對此的努力：王遠義，〈試論黃宗羲政治思想的歷史意義〉，頁 65-104；〈惑在哪裡〉，頁 155-250。

113 關於林毓生所師承與問學的西方自由主義學術傳統，其本身即包含了非常複雜、豐富且時而相矛盾衝突的思想與論述。此外，這個自由主義的主張與價值，對比對照於二戰後以降西方現實的自由社會，兩者間的關係是什麼？也是個有待疏理釐清的重大問題。個人未遵量才適性的自省，現正努力地撰述這兩大論題。

臺灣人學學術網路書院

之際，正巧聯經公司出版林毓生英文著作的新中譯本：《中國意識的危機：五四時期激烈的反傳統主義》，[114]此新譯本在楊貞德的主持與協調下，由數位曾從學於林毓生的學生輩們譯校成事，個人亦承擔其中部分工作。中文世界添此新譯本，本是林毓生考量中文學界能因此更清楚、貼切地理解他立論宗恉的一個辦法。在這層意義上，拙文撰寫的目的，亦是沿循此途而為。

*本文在最後完成的階段，感謝王汎森給予的批評與建議，讓拙文有改進的機會。兩位期刊匿名審查人對全文的評論與建議，惠我良多，便利了最後的修訂。在綜究林毓生的措思立論時，施純純博士給予的寶貴意見，有益於我。當然，拙文一切不足與錯誤之處，責任全在我。這篇論文因研究的主題、思想與人物的緣故，特此向林毓生老師與宋祖錦師母表達學術上的敬意。

（責任編輯：歐陽宣　校對：吳昌峻　黃方碩）

114 Yu-Sheng Lin, *Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979); 中譯本：林毓生著，楊貞德等譯，《中國意識的危機：五四時期激烈的反傳統主義》（臺北：聯經出版公司，2020）。

臺灣人文與學術期刊資料庫

引用書目

一、近人研究

毛澤東，〈新民主主義論〉，收入毛澤東文獻資料會編集，《毛澤東集》第 7 卷，頁 156-162。東京：蒼蒼社，1983。

王元化，〈論傳統與反傳統——從海外學者對「五四」的評論說起〉，收入林毓生，《政治秩序與多元社會》，頁 372-385。

王汎森，《思想是生活的一種方式》。臺北：聯經出版公司，2017。

王遠義，〈試論黃宗羲政治思想的歷史意義——中西公私觀演變的一個比較〉，《臺大歷史學報》第 38 期，2006 年 12 月，臺北，頁 65-104

王遠義，〈惑在哪裡——新解胡適與李大釗「問題與主義」的論辯及其歷史意義〉，《臺大歷史學報》第 50 期，2012 年 12 月，臺北，頁 155-250。

余英時，〈文藝復興乎？啟蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的反省〉，收入余英時等著，《五四新論：既非文藝復興．亦非啟蒙運動》，頁 1-31。臺北：聯經出版公司，1999。

林毓生，〈五四新文化運動中的反傳統思想〉，《中外文學》第 3 卷第 12 期，臺北，1975 年 5 月，頁 6-48。

林毓生，《思想與人物》。臺北：聯經出版公司，1983。

林毓生，〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，收入氏著，《思想與人物》，頁 139-196。

林毓生，〈民主自由與中國的創造性轉化〉，收入氏著，《思想與人物》，頁 277-292。

林毓生，〈在轉變的時代中一個知識份子的沉思與建議——為紀念先師殷海光先生逝世十周年而作〉，收入氏著，《思想與人物》，頁 323-340。

林毓生，〈再論自由與權威的關係〉，收入氏著，《思想與人物》，頁 103-118。

林毓生，〈面對未來的關懷〉，收入氏著，《思想與人物》，頁 411-421。

林毓生，〈論自由與權威的關係〉，收入氏著，《思想與人物》，頁 87-101。

林毓生，《政治秩序與多元社會：社會思想論叢》。臺北：聯經出版公司，1989。

林毓生，〈什麼是「創造性轉化」？〉，收入氏著，《政治秩序與多元社會》，頁 387-394。

林毓生，〈兩種關於如何構成政治秩序的觀念——兼論容忍與自由〉，收入氏著，《政治秩序與多元社會》，頁 3-48。

林毓生，〈近代中西文化接觸之史的涵義：以「科學與人生觀」論戰為例——為紀念張君勱先生百齡冥誕而作〉，收入氏著，《政治秩序與多元社會》，頁 75-91。

林毓生，〈新儒家在中國推展民主的理論面臨的困境〉，收入氏著，《政治秩序與多元社會》，頁 337-349。

林毓生，〈魯迅思想的特質〉，收入氏著，《政治秩序與多元社會》，頁 235-252。

林毓生，〈邁出五四以光大五四——簡答王元化先生〉，收入氏著，《政治秩序與多

臺灣人文社會學術期刊資料庫

元社會》，頁 351-385。
林毓生，〈什麼是理性〉，收入氏著，《中國傳統的創造性轉化》，頁 57-80。北京：生活・讀書・新知三聯書店，2011。
林毓生，〈二十世紀中國激進化反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉，收入林毓生主編，《公民社會基本觀念》下卷，頁 785-863。臺北：中央研究院人文社會科學研究中心，2014。
林毓生，〈反思儒家傳統的烏托邦主義〉，收入氏著，《政治秩序的觀念》，頁 188-203。香港：商務印書館，2015。
張　灝，〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，收入余英時等著，《五四新論：既非文藝復興・亦非啟蒙運動》，頁 33-65。臺北：聯經出版公司，1999。
殷海光、林毓生著，《殷海光・林毓生書信錄》。臺北：臺大出版中心，2010。
陳獨秀著，任建樹等編，《陳獨秀著作選》第 2 卷。上海：上海人民出版社，1993。
劉長林，〈試論陳獨秀評判孔子之道的歷史作用——兼與林毓生「陳獨秀全盤反孔說」商榷〉，《孔子研究》1995 年第 2 期，濟南，頁 103-110、121。
鄭大華，〈「五四」是「全盤性的反傳統運動」嗎——兼與林毓生教授商榷〉，《求索》1992 年第 4 期，長沙，頁 110-115。
簡明海，〈《自由中國》五四觀的型塑與運用〉，《思與言》第 47 卷第 2 期，2009 年 6 月，臺北，頁 79-133。
Caldwell, Bruce. *Hayek's Challenge: An Intellectual Biography of F. A. Hayek*. Chicago, London: University of Chicago Press, c. 2004.
Dirlik, Arif. *The Origins of Chinese Communism.* New York: Oxford University Press, 1989.
Dirlik, Arif. *Anarchism in the Chinese Revolution.* Berkeley: University of California Press, c1991.
Doherty, Brian. *Radicals for Capitalism: A Freewheeling History of the Modern American Libertarian Movement*. New York: Public Affairs, c. 2007.
Ebenstein, Alan. *Friedrich Hayek: A Biography*. New York: Palgrave, 2001.
Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, c1973.
Grieder, Jerome B. *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution, 1917-1937.* Cambridge: Harvard University Press, 1970.
Lin, Yü-sheng. "Radical Iconoclasm in the May Fourth Period and the Future of Chinese Liberalism." In *Reflections on the May Fourth Movement: A Symposium*, edited by Benjamin I. Schwartz, pp. 23-58. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.
Lin, Yü-sheng. *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era.* Madison: University of Wisconsin Press, 1979.
Nishiyama, Chiaki, and Kurt R. Leube, eds. *The Essence of Hayek*. Stanford: Hoover Institution Press, Stanford University, 1984.

臺灣大學學術期刊資料庫

Polanyi, Michael. *Personal Knowledge: Toward a Post-critical Philosophy.* Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Polanyi, Michael. *The Logic of Liberty: Reflections and Rejoinders.* London: Routledge, 1999.

Shils, Edward. "Tradition and Liberty: Antinomy and Interdependence." *Ethics* 68, no. 3 (1958, Chicago), pp. 153-165.

Shils, Edward. "Charisma, Oder, and Status." *American Sociological Review* 30, no. 2 (1965), pp. 199-213.

Shils, Edward. *The Intellectuals and the Powers, and Other Essays*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

Schwartz, Benjamin I. "The Chinese Perception of World Order." In *The Chines World Order: Traditional China's Foreign Relations*, edited by J. K. Fairbank, pp. 276-288. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

Turner, Stephen. "The Significance of Shils." *Sociological Theory* 17, no. 2 (1999, San Francisco), pp. 125-145.

Wong, Young-Tsu. "Review: The Intricate Mentality of May Fourth." *Modern Asian Studies* 10, no. 2 (1976, Cambridge), pp. 305-308.

臺灣大學學術期刊資料庫

Historical Inquiry 66 (Dec. 2020), pp.153-200
Department of History, National Taiwan University
DOI: 10.6253/ntuhistory.202012_(66).0004

The Road to Liberalism in China: Lin Yü-sheng's Political Concern and Research of Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era

Wang, Yuan-yi*

Abstract

This essay examines Lin Yü-sheng's research into the radical antitraditionalism of the May Fourth era and his political concern, which has been influenced by Yin Hai-Kuang and Freidrich Hayek、Edward Shils、Michael Polanyi. Yin appreciated western liberalism, and Hayek, Shils and Polanyi criticised central planning and ideological totalitarism during WWI and the Cold War. Lin has been influenced by them and made use of their theories and concepts in his anaylsis of Chinese modern history. Lin diagnoses out the causes which made China unable to develop liberalism in the 20th century , and indicates that totalistic antitraditionalism in the May Fourth era was the kernel. Lin provides original interpretations of modern Chinese history and political development, and connects modern Chinese history with political trends and debates in the 20th century worldwide.

Keywords: Lin Yü-sheng, totalistic antitraditionalism, liberalism, ideology.

* Associate Professor, Department of History, National Taiwan University.
No. 1, Sec. 4, Roosevelt Rd., Da'an Dist., Taipei City 106319, Taiwan (R.O.C.);
E-mail: yca@ntu.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫