

郭紹敏

為什麼我的眼裏常含淚水？
因為我對這土地愛得深沉

艾青

殷海光、林毓生是師生關係，也是兩代著名的自由主義知識份子。殷先生早已仙逝，林毓生雖已過70高齡，卻還在為自己的自由主義理想而努力。翻開兩人40年前的書信，我不禁為兩人的愛國熱情及探索學術的真誠心靈而感動。讀到情深處，心似乎與他們連在了一起，與他們共悲傷、共歡喜。讀後，宛若經歷了一次精神洗禮。今日之中國有幾多這樣的知識份子呢？

林毓生在臺灣大學歷史系讀書期間（1954 - 1958）已經深受殷海光先生的影響。當時的台大校園內瀰漫著一股現實的氣氛，五四運動所宣傳的民主、科學精神已遭扼殺，「白色恐怖」的陰影使學生對政治變得異常冷漠。除了抄抄筆記，大多同學似無所作為。而此時殷海光的邏輯課則似空谷足音，深深震撼了當時充滿愛國意識的林毓生。殷先生講課「非常有條理，莊嚴而不拘謹，在詞鋒犀利的分析中，夾帶著道德的熱情和對中國與世界的關懷」。¹ 與殷海光的親密接觸更使林毓生感受到了一個真正自由主義知識份子的品格。他對林毓生的敦敦教導，使林毓生心中的茫然如撥雲霧而見青天，「思想有了導向，精神有所歸屬」，用林毓生先生的話來說，殷先生「影響了我的一生」。² 在給林毓生的指導意見中，殷海光指出，中國的大病根反映在代表五四思想的自由主義在中國的失敗上。而欲瞭解（英美）自由主義為何在中國難以生根，則不能不首先把（英美）自由主義所蘊涵的文化（包括思想、符號、價值）與制度弄清楚。也許，這預示了林毓生以後的研究方向，而且使林毓生把學術研究的興趣與個人關懷聯繫了起來。「經過殷先生的啟導，我個人深感興趣的學術探索與內心深處的救國情懷變得可以合情合理地匯通了。」³ 正是這種對自由主義思想系統探索的希望，促使林毓生負笈美利堅，於芝加哥大學社會思想委員會從學於自由主義大師哈耶克⁴。

1960年，林毓生開始了在芝加哥大學的求學歷程。很快，他沉浸於探索西方自由主義思想的知性愉悅中。很多有關西方思想的題目，比如蘇格拉底之死的意義、習慣法在英國憲政發

展史上的作用和意義等，已使林毓生頗覺「食髓知味」，以致於有種從中擇一作為博士論文題目的衝動。但這和他最初求學的目的，即探索自由主義在中國過去失敗的原因以及其未來發展的可能與如何發展問題，似乎相矛盾。當他將心中的困惑求教於哈耶克時，哈耶克告訴他：「強調個人的關懷並不蘊涵個人必然要受自己的偏見的影響，因為他畢竟是在追求知識。」⁵由於在心靈深處對中國的關懷，尤其是對於自由主義在中國的前途的關懷是根深蒂固的，林毓生最終決定從「個人關懷」出發，專心致志地投入對中國近現代思想史的研究。對自由主義在中國發展的關懷最終使林毓生在作博士論文時選擇了一個有關中國的題目。

無論是殷海光還是林毓生，他們之所以將自由主義在近現代中國的發展問題作為關注的中心，⁶很大程度上基於一種愛國熱情。殷海光於1944年響應政府號召，報名參軍，「他滿懷愛國熱情和一腔熱血，投筆從戎，是全國第一個從軍的研究生」。⁷而林毓生早在中學時代就已經產生了強烈的愛國意識。由於讀了一些五四人物的著作，「對同胞遭受的苦難，感同身受；常思將來盡一己之力，設法改革中國的種種缺陷，以便同胞們可在將來生活得合理、富足、有尊嚴」。⁸

年輕時充滿愛國熱情的林毓生曾認為，中國最根本的問題是政治領袖的素質問題，因此曾計畫成為其中的一員，以實現改造中國的理想。但在他漸知自由主義的內涵與政治環境的實際情況以後，才汗顏的發現，「少年時代立志要做政治領袖以便拯救同胞的想法，多麼天真可笑！」⁹在沒有公平競爭的「遊戲規則」的環境中，一個人如果沒有心黑、手辣的手段，則難以獲得、保持政治權力，甚至可能陷自己與家人於不利。那麼，既然這樣，生命的意義何在呢？林毓生說：「生命的前提必須預設在某一種意義上，至少我們要去尋找，去發掘生命的意義。」¹⁰既然，將精力投入到政治上不再是理想的選擇，那麼，他便決定將生命之寄託投入到學術探索中去。

然而，投入於學術探索是否就意味著一定以中國問題作為關注的中心呢？如果說學術探索可以賦予生命以意義的話，則只要能保持自我，並力圖超越環境，則未嘗不可以發揮出原創的力量。¹¹至於研究的物件似乎不是那麼重要，因為只要出於內心的學術興趣，且能發現真問題，則一樣有做出成就的可能，從而落實生命之意義問題。¹²如果說，這是一種為學問而學問的精神，那麼學問不忘愛國則是另一種同樣具價值意義的選擇。然而如果太沉浸於「愛國」之思慮中，則學術成就難免受到影響。比如，殷海光提倡科學研究方法，但正如林毓生先生所言，「moral passion和科學方法的融合有時能產生極大的tension(if not contradiction,) 這種tension有時能刺激個人的思想，但有時卻也不見得不是很大的burden」。¹³殷海光先生的專業是邏輯和分析哲學，這是一門需要靜心進行研究的學問。但由於他經常處於道德忿怒和純理追求的兩極所造成的「緊張」心情中，自然不易獲得重大學術成就。「在強烈的道德熱情呼喚之下，他不可能為學問而學問」，「他之所以在學術上沒有獲致原創成就，正是因為道德成就過高的緣故。」¹⁴但是，有些人不僅做不出原創性學術成就，而且雖不乏道德熱情，卻寫不出似殷先生那樣激昂的政論文字。甚或，行動上為畏首畏尾，遠趕不上殷海光那樣的道德擔當。殷海光面對專制當局的不妥協，實可顯見一個自由主義者的獨立精神。¹⁵此外，有些「知識份子」表面上很關心社會，表現出一種積極的姿態，但卻是為了撈取政治聲譽或者文化話語權。而政治當局一旦給予好處，則其公共性很快盡失，這種人實際上是權力的追求者。正如布林迪厄所言，「文化生產者在他的特定領域裏越是沒有作為，越是沒有名氣，他就越加需要外界的權力，也就越熱衷於尋求外界的權力以

抬高自己在本領域內的身價」。¹⁶因此，我們要將這類人和殷海光式的真正知識份子區別開來。熱衷於政論文字寫作可能是為了掩蓋自己學術上的無能，或者說偷懶。

殷海光常稱自己是「五四的兒子」¹⁷，也許正是針對自由知識份子消失而生的反映：「五四以來的自由知識份子，自胡適以降，像風捲殘雲似的，消失在天邊。我從來沒有看見中國的知識份子像這樣蒼白失血，目無神光。他們的亡失，他們的衰頹，和當年比較起來，前後判若兩人。」¹⁸正因自由知識份子的缺乏，殷海光先生才會產生深沉的孤獨感，才會將讀林毓生的信視作一種樂趣。恰如殷海光所言，「在這樣的氛圍裏，懷抱自己的想法的人之陷於孤獨，無寧是時代的寫照」。¹⁹惡劣的文化和政治環境既會給殷海光這樣的自由知識份子造成一種深深的疏離感，亦會使其難免產生偏激、乖戾的心態。殷海光之所以無法靜下心來做學問，概與此有關。正如美國社會學家科塞所說：「與周圍社會的隔絕和疏離的痛苦、孤獨感，即使因同伴關係而有所緩解，也經常是 分強烈的，這會導致一種 在這個世界安分守己的居民看來 近乎病態的生活和思想作風。」²⁰雖不能說殷海光先生之生活與思想近乎病態，但他之不能像其學生如林毓生、張灝等秉持一個平和的心態來進行學術研究，是一目了然的。當然，殷先生並不缺乏為學問而學問的精神²¹，他對自己的狀況非常明曉，也未嘗沒有自己長遠的研究計畫²²。

杜維明曾對殷海光的精神狀態作過精闢的分析：「詩人的火熱和哲人的冷靜常是不相容的。一個想要通過邏輯來傳達時代資訊的狷介之士，一失足就會墜入兩難的窘境中。」²³雖然，專家學者與自由鬥士的角色是可以合而為一的，如羅素、哈耶克等殷海光所服膺之西方大哲，即是如此。但，立憲民主制之下的羅素、哈耶克過著貴族型的生活，他們怎能想像一個中國知識份子如殷海光先生那樣的生活環境。「在一個『荒蕪而又乾枯的思想和學術的原野』裏，一個有理智興趣而又滿懷理想的學人能做些什麼呢？ 他只能閉門造車，寫些介紹性的通俗文字 。」²⁴幸好，殷海光有著極強的反思能力，並樂於修正自己的觀點；幸好，他有著在海外一流大學讀書的學生林毓生（還包括張灝等），與他們的交流為他打開了一扇天窗。否則，以殷先生激昂的性格，他會走向哪一步呢？殷海光的心靈是開放的，因此，他在惡劣的環境中仍能看到窗外的藍天，呼吸到新鮮的空氣。

我獨自出發來尋找出路與答案。當我出發時，我像是自己曾經涉足過的印緬邊境的那一條河。那一條河，在那無邊無際的森林裏蜿蜒地流著。樹木像是遮蔽它的視線，岩石像是擋住了它的去路。但是它不懈怠，終於找到了出路，奔赴大海，和百谷之王彙聚在一起。現在我發現了自己該走的路。我認為這也是中國知識份子該走的大路。我現在看到窗外秋的藍天，白雲的舒展，和遙遠的景色。²⁵



林毓生深受殷海光的影響，故在思想取向上采自由主義。其實，殷海光何嘗不是深受其師金嶽霖的影響呢？五十年代之後的師生二人可謂都深受哈耶克、博蘭尼等西方自由主義大哲的影響。²⁶不過，林毓生由於留學芝加哥及直接師從哈耶克的原因，對自由主義思想與制度的瞭解更為系統和準確。

一個人即使深具道德和愛國熱忱，未必一定會在思想取向上選擇自由主義。哈耶克在批判極

權主義制度時，並不認為集體主義計畫提倡者有著邪惡的動機，他從來不從道德角度苛責知識份子，但「無論他們的道德抱負多麼崇高，他們在有關社會發展的認識論上犯下了錯誤」。²⁷意圖雖然高尚，但「世界的現狀或許是我們自身真正錯誤的後果，對我們所珍愛的某些理想的追求，明顯地產生了與我們的預期大相徑庭的後果」。²⁸國內現在興起的「新左派」，未嘗沒有強烈的中國關懷。如任劍濤教授所評價的，「他們力求表達的是對於現實中國社會文化問題的深切關懷。我們有必要肯定其善良動機。其中，尤其值得認同的是，他們對於『中國性』認知的適當強調，對於當代中國社會發展中存在的嚴重社會不公的關注」。²⁹因此，道德熱忱與思想取向沒有必然聯繫。那為何殷海光、林毓生會走向自由主義呢？我想很大程度上是因為各自業師的影響。否則，為何殷、林兩位皆言自己的老師影響了自己的一生呢？³⁰

早在1950年，殷海光就在《自由中國》上發表了《自由主義底蘊涵》一文，力圖梳理自由主義的基本內涵，並指出「倫理的自由主義應為自由主義的根本基礎」³¹。但他自己由於未正式研究過政治和經濟科學，內心仍是頗困惑的。當他在1953年開始接觸哈耶克名著《到奴役之路》之後，精神為之一振。「當我讀到這部著作時，好像一個寂寞的旅人，在又困又乏又渴時，突然瞥見一座安穩而舒適的旅舍」。哈耶克教授的理論將「自由主義失落到社會主義的經濟理論重新救回來，並且擴大到倫理基礎上」。因而，他對該書予以了高度評價，並自承「這本論著曾給我的思想以一個新的衝擊，它使我對自由主義的認識加深並且加廣」。³²而林毓生由於受殷海光的影響，直接閱讀了《到奴役之路》和其他有關書籍（波普《開放社會及其敵人》、張佛泉《自由與人權》等）。其實在五十年代，哈耶克並非西方思想界的主流，但林毓生認為，恰恰此書「成為進入西方純正自由主義的、具有歷史深度的、理論主題的引導」。³³後來西方思想界的轉向以及某些社會主義國家的政治失敗驗證了哈耶克思想之價值。

林毓生比他的老師幸運的多。他不僅在大學階段就得到一個自由主義者的引領，而且得以留學芝加哥在大師門下對自由主義進行系統的探研。殷海光的教導賦予了他道德熱情，哈耶克的諄諄教誨和社會思想委員會自由而嚴格的學術訓練則賦予他哲人似的冷靜思考。用他自己的話說，「試圖貫通於熱烈與冷靜之間」。³⁴他，也許不像其師殷海光那樣「熱烈」，但也因此沒有殷海光內心那樣的張力，從而得以較為冷靜的對自由主義在中國的發展問題進行卓有成效的研究。

一旦和哈耶克接觸，林毓生馬上領略了其思想的魅力。他在給殷海光的信中說：「海氏這本大著立論之嚴謹，思想之周密，包羅之廣博，與辨析之有力，恐怕自洛克以來無任何人能出其右。海氏在西方思想史上的地位自《到奴役之路》建立基礎，至此書之出版，似有前越古人，後無來者之勢。」³⁵在哈耶克的影響下，林毓生又開始深入接觸博蘭尼的著作，如《自由的邏輯》、《個人知識》等。博蘭尼的某些觀點尤其是其關於知識論之「支援意識」觀念在林毓生心中打下深刻的印跡。³⁶

殷海光、哈耶克等對林毓生的影響，甚至林氏後來所提出的一些觀點，都可用博蘭尼的知識論觀點予以解析。

博蘭尼認為：「人類擁有巨大的心靈領域，這個領域裏不僅有知識，還有禮節、法律和很多不同的技藝，人類應用、遵從、享受著這些技藝，或以之謀生，但又無法以可以言傳的方式

識知它們的內容。」³⁷也就是說，知識和技藝具有個人性和默會性。用林毓生的總結來說就是：「真正創造的源泉是來自個人心中無法表面化的『支援意識』而不是表面上可以明說的『集中意識』。這種『支援意識』只能在接觸或師侍豐富、具體而親切的事例或師長的過程中得來。」³⁸比如，一個練琴的人若能被音樂大師收為門生，經常一起練琴，日久天長，在潛移默化中，就會逐漸形成一種無法說明的「支援意識」。

林毓生跟隨殷海光、哈耶克兩位二 世紀的偉大知識份子學習，自然會在具體接觸中獲得潛移默化的「支援意識」。這不僅促生、加強了林毓生的自由主義傾向，而且使他願意為探索自由主義在中國發展的前途而貢獻一生。我想，這也是林毓生學術生命意義之所在吧！也因為博蘭尼知識論的影響，使林毓生認為，知識和文化權威對一個人乃至社會的發展是必要的。

一個人必須在實質層面真正得到啟發，才能對人生的意義產生清楚的自覺、對生命的資源產生清楚的自知，才能獲得道德的尊嚴與創造的經驗。易言之，他必須有所根據。這種根據是，他所接觸具體的、韋伯所謂的「奇理斯瑪的權威」（charismatic authority）。一個愛好文學的人，當他真正心悅誠服地接受了杜思妥也夫斯基啟發的時候，他自己的創造的想像力才能豐富，才不會被羈絆在文體與詞藻的層次。只有具體的實例才能在潛移默化中給予他真正的啟發。這種情形，在道德成就上、學術研究上都是一樣的。³⁹

五四運動可謂有「反傳統」之特點，主要表現就是反孔、反儒，而孔子的思想乃是中國最大的奇理斯瑪的哲思，它賦予了中國最大的系統性與秩序性的思想。但是，「個人是不是從壓制性的『權威』與僵化的『權威』中解放出來以後便可獲得自由了呢」？實際上，五四之「破壞」運動，並不能直接導引個人自由的獲得。正如殷海光1968年寫給林毓生的信中所寫到的：「五四人的意識深處，並非近代西方意義上的『to be free』[求自由]，而是『to be liberated』[求解放]。這兩者雖有關聯，但究竟不是一回事。他們所急的，是從傳統解放，從舊制度解放，從舊思想解放，從舊的風俗習慣解放，從舊的文學解放。於是，大家一股子勁反權威，反傳統、反偶像、反舊道德。在這樣的氣流之中，有多少人能夠做精深謹嚴的學術思想工作？」⁴⁰當權威被打倒，傳統由於被破壞而所剩無幾的時候，我們才發現，道德走向失序，內在自由缺乏，文化危機不僅沒有減輕反更加重了。因此，自由和權威、傳統存在著有機的聯繫。尊重文化的傳統和權威，並對之進行「創造性轉換」才是中國文化發展的方向。這也是林毓生先生多年學術研究所論證的中心觀點。

殷、林兩先生服膺哈耶克之自由主義哲學，將他視作自由主義思想的「奇理斯瑪」權威，在閱讀其著作的過程中自然會獲得默會性知識，獲得「支援意識」。哈耶克之名著

「Constitution of Liberty」甫一出版，林毓生馬上給自己臺灣的老師郵寄了一本。⁴¹殷海光在回信中談及對哈耶克的評價：「這部大著，一開局就不同凡響：氣象籠罩著這個自由世界的存亡，思域概括著整個自由制度的經緯。」⁴²對這樣一部著作，兩人不可能不仔細研讀，也不可能不受心目中「奇理斯瑪」的影響。我一直在想，當他們讀到該書第四章「自由、理性與權威」時會產生怎樣的思緒呢？在該章中，哈耶克剖析了英法兩種不同的自由主義傳統後，指出了其所贊同的進化論理性主義觀點：⁴³

自由的價值主要在於它為並非出自設計的發展提供了機會，而且一個自由社會之所以能夠發揮其有助益的作用，在很大程度上也取決於自由發展起來的種種制度的存在。如果對於業已發展起來的各種制度沒有真正的尊重，對於習慣、習俗以及「所有那些產生于悠久傳統和習慣

做法的保障自由的措施"缺乏真正的尊重，那麼就很可能永遠不會存在什麼真正的對自由的信奉，也肯定不會有建設一自由社會的成功努力在。這似乎很矛盾，但事實可能確實如此，因為一個成功的自由社會，在很大程度上將永遠是一個與傳統緊密相連並受傳統制約的社會（tradition-bound society）。

哈耶克的影響，即使不是完全，也肯定是一個很大的因素，促使了晚年殷海光思想的轉變。即從一個激進的反傳統主義者，變成一個對傳統文化開始持同情理解態度的溫和自由主義者。比如，他開始正面肯定孔孟仁義學說的當代價值，並明確的指出，與傳統一刀兩斷而建立所謂的新道德，「既無必要，又無可能。一個道德而成為傳統，原因之一，是在一長久的時序中經歷了或多或少社會文化變遷形成的。既然如此，足見它或多或少有整合于社會文化及『人性』的部分」。⁴⁴也正因此，他對西化開始持保留態度。「我自己在幾年以前有西化和現代化的傾向。現在，如果有人問我，是西化好還是中化好，是古代好還是現代好，我的答復是：不知道。」⁴⁵對孔子的尊古定制思想，他也開始進行同情式的理解：「在一方面，適合作為時君世主保持現狀的理論基礎，在另一方面也適應農耕社會的生活方式。」⁴⁶尤其是當其弟子林毓生提出對傳統文化進行創造性轉化時，他給予了高度評價：「自五四以來，中國的學術文化思想，總是在復古、反古、西化、反西化或拼盤式的折衷這一泥沼裏打滾，展不開新的視野，拓不出新的境界。你的批評，以及提出的『viable creative reformism』[有生機的創造性改革主義]，就我所知，直到現在為止，是開天闢地的創見。我讀了又讀，內心引起了說不出的怡愉。」⁴⁷

從這些話語中我們多少可以看到哈耶克思想的印跡。實際上，一個民族只有立足于傳統，批判傳統，超越傳統，才有可能重建文化主體意識，併發展出生機盎然的新文化。只有這樣，才可能「超越五四的羈絆以達到五四的鵠的」。⁴⁸只是，此時的殷海光已經接近生命的尾聲，他已沒有時間來闡發自己日益成熟的思考。

三

殷海光未競的心願是由其學生完成的。以林毓生為代表的下一代自由主義者與其師輩的一個重大差別就是他們一開始就對中國傳統持溫情默默的理解之態度，以及，更為系統的西方思想訓練。當然，他們生活的外在文化與社會環境之優越也遠非其師可比，而且，他們也更為高壽，⁴⁹從而有時間和精力來發展出較為系統的和見解。

殷海光的心靈雖然是開放的，但多少為封閉的世界所局圍，再加上他慷慨激昂的個性，這些都構成了他在學術取得重大成就的阻礙。作為一名邏輯學教授，甚至連基本的學院水準都達不到。「這是一個殘忍的事實，也是任何一位置身于學術界的知識份子所不能忽視的事實。」⁵⁰由此，一個問題值得我們思索，即殷、林兩代知識份子，哪一代對更具歷史和社會意義？這樣一種思索難免有些功利的色彩，但卻是現代知識界不能逃避的問題。也就是說，我們更應該肯定哪一種類型的知識份子，或者說，如果讓我們選擇，會願意做哪一種？這恐怕是一個難題。如果讓殷海光回答這個問題，他恐怕不會希望後代學者過著像他那樣窘迫的生活，也會建議我們專心於有系統的學術研究。⁵¹他在給林毓生的信中曾表明了系統瞭解西方自由主義的願望，並請林毓生給他介紹相關著作；⁵²而且，他在1968年5月9日致林毓生的信中系統的闡述了自己的史觀、對歷史科學的看法及「科際整合」⁵³之歷史方法論，他肯定

是希望以之為指導實現深入研究中國近代思想史的宏願的。⁵⁴此外，他對林毓生不急功近利的學術態度給予了高度讚賞，⁵⁵這些是否都表明了他對自己學術道路的期望？他曾言：

當然，從事社會文化的創建，正同從事一切根本之圖一樣，收效是比較緩慢的，但確會宏大讓一切短視的現實主義遠離我們。我們應須走一條冗長的路。除了這一條遠路以外，別無近路可抄，也無近功可圖。曾國藩說：「天下之事，有其功必有其效。功未至而求效之遽臻，則妄矣。」孟軻說：

今之欲王者，猶七年之病，求三年之艾也。苟為不畜，終身不得。

七年之病，需求三年之艾。百年大病，最少需求三 年之艾。⁵⁶

針對這段文字，杜維明教授指出，此「根本之圖」至少需要兩三代中國知識份子的共同努力才會逐漸呈現出來。「沒有長期的積累和廣泛的基礎，學術文化的創建工作好像杯水車薪一般，完全無濟於事。」雖然，學術界的工作對「利用厚生」無顯著貢獻，但是，「學術界擁有知識和道德的力量（雖無近路可抄，也無近功可圖），是一個國家能否取信於民的樞紐所在」。確實，對於一個民族來說，沒有文化學術界的艱辛努力和思想傳承，其文化發展的生命力就會走向衰竭。就近現代中國思想史來看，多的是政論式的旗手，少的是精深的學術家和思想家。⁵⁷

殷海光逝世之後的漢語學界（海外及臺灣）應該說大有起色，林毓生、余英時、張灝、杜維明等諸先生都是其中的佼佼者。而大陸則似乎慢了一拍。1949年以後的大陸學界，由於各種因素綜合作用的結果，可謂一片荒蕪，只是到了近 多年狀況才稍有改善。⁵⁸如果說到目前為止的漢語學界學術發展已略有小成，那麼，我們該如何評價殷海光在思想史上的地位和意義呢？張灝教授在評價譚嗣同的思想史意義時所用的分析模式可資借鑒：

他的思想本身，抽離地或者孤立地去看，沒有什麼重要的價值。因此，我採取的是另一種治思想史的途徑，那就是把他的思想放在他的時代脈絡裏去看，看他作為一個中國知識份子，對時代的刺激和生命的感受，如何在思想上作自覺的反應。只有這樣來處理，譚嗣同的思想的歷史意義才能彰顯。⁵⁹

張灝此處治思想史的方式與「觀念發展式的思想」不同。後面這種方式的著眼點是觀念的歷史發展，它的主要目的是看觀念如何在不同的時代以不同的面貌出現，從而分析這些觀念間的衍生與邏輯關係，探討這些觀念與其他觀念之間所產生的緊張性和激蕩性。但譚嗣同不是一位重要的哲學家或思想家，故不宜采此方法。⁶⁰同樣，我們也可以說，殷海光也不是一位重要的哲學家和思想家，他並沒有什麼原創性的成就，他的文字以現在眼光來看是甚為膚淺的，但這並不能抹煞他的特殊歷史意義。他思想的價值必須放在當時的歷史環境中來理解。他是自由的鬥士，是五四批判思想在當代的傳承者；在專制黑暗的時代他是一束微弱的燈光，照亮了人們前行的道路。他生命的歷程，給我們提供了一個真正知識份子如何面對時代刺激並作出獨立反應的生動案例。他雖然沒提出什麼重大觀念和思想，但「我們實在不應該苛責這位在罅隙中求上進的知識份子。他所開墾的田園雖小，但是能在『荒蕪 的原野上長出新綠的草』已是奇跡了」。⁶¹這樣的人，恰是真正的儒者。他一生的大半部分用來反對儒家思想，但他卻是一個行動中的儒家⁶²，是一個有道德勇氣且能發揚批判精神的知識份子。正因如此，有學者指出，「在新儒家和自由主義的基本信念之間並無不可調和的根本矛盾」。⁶³他的學生林毓生、張灝等為代表的新一代自由主義者已逐漸拋棄了「五四」以來的

反傳統思想之趨向。林毓生更是明確指出，「若對儒學重作一番解釋的功夫，我相信儒家道德理想主義與西方自由人文主義之間的新整合有相當可行的可能」。⁶⁴正是這種對儒學的同情式理解，才促使他提出「中國傳統的創造性轉化」這一重大課題。殷海光雖然並未系統獲得關於儒家知識份子（和儒家思想）的知識，但這並不影響他成為其中的一員。他對中國未來的憂患意識，對知識和真理的渴求，⁶⁵與現實專制的不妥協，正代表了一種充滿了道德理想主義精神的儒家知識份子形象。

殷海光雖然沒有什麼原創性成就，但他內心是焦灼的。尤其是，他所閱讀的多為西方一流學者的著作，⁶⁶更加重了他對中國文化和學術發展的危機感。他在讀了Hempel的「The logic of Functional Analysis」一書後感歎道：「我驚歎西方人的認知能力的精確已經達到這一步。我們應該怎樣急起直追才能探到世界學術和思想的頂峰。」⁶⁷即使在中國問題研究領域，⁶⁸殷海光也看到了西方學界之先進，而感歎國人之不爭氣。

就我所知，年來西方世界研究中國歷史和中國問題，在許多方面超過中國人遠甚。說句直話，大多數在美而又吃中國歷史飯的中國人，至少在理解問題上，在處理材料上，是已經落人之後了。目前他們比較吃虧一點的，只是中文較差，而且「體驗（erleben）」不足。⁶⁹

因此，他只好寄希望於林毓生這樣的後輩：「只有希望你們這樣的新人物出來，既懂中國東西，又懂行為科學，建立新史學，這樣才能叫人看得起。是麼？」⁷⁰應該說，林毓生、張灝以及殷海光看好的杜維明⁷¹等人沒有令他失望。這一代知識份子也認識到，殷海光自然有其特定歷史意義，但民族文化的傳承和發展需要冷靜的思考和著述。在專制社會中，自由鬥士是稀缺品。在日趨自由、開放的社會中，自由鬥士固不可缺，但專家學者也許更重要。知識份子首先應具專業性，其次才是公共性。做專家學者並非不可兼做自由的鬥士，只是，做鬥士也需要堅實的專業知識作為基礎。作為公共知識份子，「首先要捍衛知識上的自主性，這是走向公共生活、實現政治批判的根基所在」。⁷²失去了專業性和自主性的知識份子，內心是空虛的，人格是萎縮的。一個知識份子不應該以批判舊秩序、建構新社會為首要目標，如果硬要這樣做的話，便會失去學者的本色，變成韋伯所言的假先知式的騙子。⁷³一個知識份子只有在堅實的專業基礎上對社會問題發言，不妄談，不濫用學術權威，⁷⁴方才有可能真正起到促進社會進步的作用。

做一個鬥士需要堅毅的勇氣，而做學術工作同樣是困難重重的事情。但「如果我們因為困難重重而不肯花費功夫，那麼，反知識非文化的野火就會繼續擴展，直到把一切既有的文化成績都燒成餘燼為止。」⁷⁵深受乃師影響的林毓生癡心於學術的探索，將自由主義思想繼續在漢語學界予以闡揚、發揮，成為新時代自由主義知識份子的代表。

初到芝加哥的林毓生是興奮的，也是痛苦的。一個人離開親友到異國他鄉求學難免產生文化隔膜及孤獨之感。因此，他常盼望老師的來信，因為芝加哥的「生活緊張而寂寞，非常需要老師和朋友們的warmth[溫暖]」。⁷⁶但他更多的是興奮，對於一個愛智的人來說，求學於世界一流大學，聆聽自由主義大師的教誨，還有比這更讓人興奮的麼？

林毓生求學的芝加哥大學社會思想委員會是個奇怪的系，「學生個個被視為未來的學者，因此有計劃自己讀書和研究的絕對自由，愛上什麼課就上什麼課，愛做什麼題目就做什麼題

目 正如系主任John Nef[約翰 耐夫]所說『Ours has always been an adventure in freedom』[我們的教育一向是在自由中的冒險]」。⁷⁷當然，這種自由並非絕對的，因為按照社會委員會的硬性規定，每個學生必須研讀若干部西方文明的原典，而在原典的選擇上學生也沒有很多的自由，比如必須包括柏拉圖和莎士比亞等，這和學術自由是否相反對呢？答案是否定的，因為「學術自由和其他任何自由一樣，不是應該沒有限制的（自由當然反對不合理的限制。然而，公平、合理的限制卻是必要的條件。）」。 ⁷⁸學術自由應該給予研究者足夠的空間，讓其憑興趣進行研究，這樣容易做出成績；但研究者並非憑空亂想，而應在內在的心靈方面有所根據。⁷⁹芝加哥大學的思想訓練方法已足顯自由之氣息，這對林毓生不能不有所觸動。一個曾在不自由的氛圍中生活過的人，一旦處於自由的環境中，會更感自由的可愛！在此「自由的冒險」中，初始的林毓生曾頗感不適應。尤其是按社會思想委員會的規定，要讀許多西方經典文學作品，「更覺不對胃口」。⁸⁰當然，後來的林毓生日益明白了此種訓練方法的必要性。

研讀西方自由主義思想經典有利於深化對中國自由主義問題的研究。這是林毓生的關切，也是殷海光所深表贊同的思維方法。⁸¹其實，如林毓生所言，「從思想史的觀點嚴格說來，中國實在沒有什麼自由主義，亦即沒有自由主義的treatise，從嚴復一直到今天大概只有張佛泉先生的《自由與人權》算是一本比較系統的著作，但仍是介紹性質」。⁸²自由主義在中國的根基固然淺薄，但並非闕如。如果我們說自由符合人的本性，並同樣為中國人所追求的話，我們應反思它沒有從中國社會中生根、發芽，並茁壯成長的深層原因。如林毓生所言：「分析『自由主義的趨向』的失敗之政治、社會與思想的背景也是非常有意思、有意義的工作」。⁸³也許有人會認為，這種思維方法是一種典型的「西方中心論」。在他們看來，中國的問題與西方不同，以西方語境中產生的自由主義思想作為參照，怎能達致對中國問題的深入理解？對此，林毓生並非不明曉。他曾言，「中國的問題自有其特殊性，必須建立在一種創造性的思想上才能解決中國的獨特問題」。⁸⁴欲取得成效，既應建基於對西方思想和制度予以系統瞭解的基礎之上，又離不開對中國傳統的認同，並對之進行創造性轉化。正是基於這種認識，在對西方思想有相當研究後，林毓生開始將關注的目光投向了中國問題，並寫下《中國意識的危機》這一有關五四研究的經典名著。有學者認為該書體現的不僅不是「西方中心觀」，而恰是「中國中心觀」的理論設計。⁸⁵其實，我們在反思自身問題的時候，除了中國歷史傳統之外，不以較為發達的西方思想和制度為參照，還能以什麼為依據呢？而且，研讀西方思想並非意味著會陷入，雖然有一定可能，西方思維模式中去。只要保持一顆開放的心靈，人類社會的任何思想成果，都可成為自我反思的工具。林毓生不也是反復告誡不可掉進口號式的、形式推演的、過於注重方法論的思維陷阱中去麼？⁸⁶

結 語

行文至此，似言有未盡，但總該劃個句號了。我想以一段感人肺腑的話來結束本文。當林毓生得知殷海光先生患病的消息後，在1967年5月2日致殷海光先生的信中寫道：⁸⁷

我們不相信世界竟是這麼一個殘酷的存在，宇宙間竟有這樣不公平的事發生！後來再讀來信，不覺已淚下如雨！

想想這些年來，您幾乎沒過過一天好日子，您為了理想不顧一切，堅持到底，論精神，

論風格，論對思想的貢獻，五四以來的學人無人能比；而社會卻從未給過您公正的待遇，您個人精神的寂寞與艱苦也是五四以來任何學人所沒有遭受過的！想到這裏，悲恨填膺我要詛咒這個社會，這個人間！

2年又2個月後（1969年7月27日），殷海光最後一封致林毓生的信發出。

2年又4個月後（1969年9月16日），一代知識份子隕落！

註釋

- 1 林毓生：《殷海光先生對我的影響》，載《殷海光 林毓生書信錄》，上海遠東出版社1994年版，代序二，第6頁。
- 2 同上，第9頁。
- 3 同上，第10頁。
- 4 大陸學者通常將Hayek譯為「哈耶克」，臺灣學者往往譯為「海耶克」，此處從大陸學者譯法。此外，大陸學者往往將Polanyi譯為「博蘭尼」或「波蘭尼」，而非林毓生所譯的「博蘭霓」，此處從第一種譯法。
- 5 林毓生：《試圖貫通於熱烈與冷靜之間——略述我的治學緣起》（代序），載林毓生：《熱烈與冷靜》，上海文藝出版社1998年版，第18頁。
- 6 殷海光在1967年3月26日致林毓生的信中寫道：「我真希望我得到一個機會，把我的時間用到『運用現代西方的科學方法及知識來瞭解中國近百年來的思想變動』這一件事上。」參見《殷海光 林毓生書信錄》，第97頁。由於上天不假于殷先生更多的時間，殷海光終於抱憾逝去。但願他在天國知曉其弟子替他完成了心願而欣慰。此外，在1962年4月25日林毓生寫給殷海光的信中言：「您信上說，準備從事中國近代史思想史的研究，我們聽了都非常高興。」參見《殷海光 林毓生書信錄》，第38頁。我查詢了此前的信件，沒有發現殷海光有如此說法。是否收錄的信件有缺？在1962年10月12日，殷海光給林毓生的信中寫道：「我唯一努力的工作就是完成中國近代思想史。」參見《殷海光 林毓生書信錄》，第51頁。照此說，韋政通先生的某些說法值得商榷。韋政通先生在1970年發表的一篇紀念殷海光的文字中曾言，由於殷海光的「中國近代思想史」研究計畫是為了要去哈佛大學而擬定的，「既不是出於自發的興趣，又不是發之于創造的衝動。」參見韋政通：《我所知道的殷海光先生（1965 - 1969）》，載賀照田編選：《殷海光學記》，上海三聯書店2004年版，第115頁。如果說，殷海光因為要看許多有關近代思想史的資料而感到厭煩這一說法基本無誤的話（因為要強迫自己讀許多不喜歡的作品），那麼說他沒有對此題的創造性衝動，似乎不能成立。因為，以殷海光的道德熱情言，關注近代中國思想發展問題似乎是理所當然的。否則，殷海光何以寫作《中國文化的展望》一書？
- 7 王中江：《煉獄——殷海光評傳》，群言出版社2003年版，第42頁。
- 8 林毓生：《殷海光先生對我的影響》，載《殷海光 林毓生書信錄》，上海遠東出版社1994年版，代序二，第3頁。
- 9 林毓生：《殷海光先生對我的影響》，載《殷海光 林毓生書信錄》，上海遠東出版社1994年版，代序二，第16頁。
- 10 《殷海光 林毓生書信錄》，第56頁。
- 11 「一個知識份子，唯有如此（保持自我，且有超越環境的氣概），才能發揮他原創的力量。」參見《殷海光 林毓生書信錄》，第19頁。
- 12 韋伯說，「在今天，學問是一種按照專業原則來經營的『志業』，其目的，在於獲得自我的清明（Selbstbesinnung）及認識事態之間的相互關聯。」參見[德]馬克斯·韋伯：《韋伯作品集——學術與政治》，錢永祥等譯，廣西師範大學出版社2004年版，第185頁。即使是研究西

學，未嘗不能體現愛國精神。國內著名邏輯學學者王路曾言：「既然人們提倡和追求社會的多元化、思想的多元化、文化的多元化，就應該看到實現這種追求的方式也是多元的。在這一點上，西方的科學和學術對我們只有好處，沒有壞處。因此，多講一些對我們欠缺的東西，有時候甚至過分強調一下，也是自然的事情。」參見王路：《寂寞求真》，中國文聯出版社2000年版，第231頁。

- 13 《殷海光 林毓生書信錄》，第126頁。
- 14 林毓生：《殷海光先生一生奮鬥的永恆意義》，載林毓生：《中國傳統的創造性轉化》，三聯書店1988年版，第310頁。林毓生先生認為，「以殷先生之天賦與為學之誠篤，如能稍減其對社會的關切，在一個學術流通的地方，積年之力，是不難有重大成就的。」參見林毓生：《中國傳統的創造性轉化》，第310頁。但殷先生的秉性、他所處的環境決定了他不可能沉下心來專門做學問，我們也可發現他所寫的大多是政論文字，甚至他將「邏輯講成使頭腦不受專制散佈的愚昧與虛偽所矇騙的利器」。參見林毓生：《殷海光先生對我的影響》，載《殷海光 林毓生書信錄》，上海遠東出版社1994年版，代序二，第6頁。至於殷海光成為優秀學問家的素質，我們可在師生的通信中處處感覺到。比如就為學熱忱言，殷海光先生在得知自己患病時曾言：「我整個的心情，被憤怒和絕望所支配。憤怒的是天道何其不公。無論是就為學的熱忱說，就對理想的追求說，甚至就年歲說，總還輪不到我就此撒手人間。何況我覺得我的工作，剛剛開始哩！」（第106頁）此外，作為學者的殷海光是那樣謙虛，他稱呼林毓生為學弟，並時時視自己的學生為自己的天窗和一面鏡子：「現在寄來我寫的Notes[筆記]。希望得到你的批評，切切實實的批評。因為，于史學一道，無論怎樣，我還是一個初手」（第61頁）；「毓生老弟！我不是老早說過，你是我的小天窗之一」（第42頁）；「毓生真是我的一面鏡子。這段對我的瞭解，實在比我自己深透而且清楚。」（第154頁）而且他善於反思，並不斷修正自己的觀點。初始的殷海光是個激進的反傳統主義者，可謂繼承了五四遺風（林毓生稱五四運動的特色之一就是激進的反傳統），但在晚年開始重新審視自己原先之觀點。殷海光先生在1968年10月9日寫給林毓生的信中最能體現這一轉向。「無疑，直到約五年以前，我一直是一個antitraditionalist[反傳統主義者]。現在呢？我只能自稱為一個non-traditionalist[非傳統主義者]。雖然，我現在仍然受著中國文化的許多扼制，但是我已跳出過去的格局，而對它作客觀的體察。」（第160 - 161頁。）
- 15 林毓生對此評價言，殷先生「面對政治壓迫所表現的『威武不能屈』的嶙峋風骨，對知識的追求所顯示的真切，以及對同胞與人類的愛與關懷，在在使我感受到一位自由主義者於生活與理想之間求得一致的努力所顯示的道德境界。」參見林毓生：《殷海光先生對我的影響》，載《殷海光 林毓生書信錄》，上海遠東出版社1994年版，代序二，第12頁。
- 16 [法]皮埃爾 布林迪厄 漢斯 哈克：《自由交流》，桂裕芳譯，三聯書店1996年版，第72頁。
- 17 「我自命為五四後期的人物。這樣的人物，正像許多後期的人物一樣，沒有機會享受到五四時代人物的聲華，卻有份遭受著寂寞、淒涼和橫逆。」參見林毓生：《殷海光先生對我的影響》，載《殷海光 林毓生書信錄》，上海遠東出版社1994年版，代序二，第21頁。也可參見《春蠶吐絲 殷海光最後的話語》，載賀照田編：《殷海光選集：思想與方法》，上海三聯書店2004年版，第596頁。兩文文字略有出入，可能是林毓生記憶有誤。有學者對此評價言：「殷海光一生思想多有變化，整體上看，他是身處愛國的『五四』所締造的宏觀環境之中，逐步體悟到新文化『五四』的重要意義，並最終跳出行動主義氛圍，獻身繼承新文化運動層面之五四精神的思想英雄。」參見何卓恩：《殷海光與近代中國自由主義》，上海三聯書店2004年版，第33 - 34頁。
- 18 《殷海光 林毓生書信錄》，第94頁。
- 19 同上。
- 20 [美]路易斯 科塞：《理念人 一項社會學的考察》，郭方等譯，中央編譯出版社2001年版，第8頁。
- 21 比如，1967年12月1日，殷海光給林毓生的信中說：「書，則是人類最高級的心靈滿足的發明。感謝上蒼，我們居然是讀書人，並且真愛讀書，並且說到最後又是為讀書而讀書，真是有幸。」一個缺乏愛智的心靈不可能對書產生如此的感情。參見《殷海光 林毓生書信錄》，第

- 22 他曾對林毓生說，中國人文與社會科學研究，現在（五十年代）的水準，只能表達一些零碎的意見，系統性的、深入的理解，尚待將來。他自己由於成長過程中顛困流離，以及後來在報紙雜誌上秉筆報國，花去許多時間與精力，所以尚未積累足夠的資源作最根本、最艱深的研究。」參見林毓生：《殷海光先生對我的影響》，載《殷海光 林毓生書信錄》，上海遠東出版社1994年版，代序二，第7頁。殷先生曾有過作深入研究的計畫，包括已開始準備的哈佛之行，但病魔卻不斷去打擾他，所以病中的他才會如此悲憤。參見前述注釋14。殷海光曾對韋政通言：「我要重寫《中國文化的展望》。假如能再活二年，把中國近代思想史的工作完了以後，要在知識論方面寫本書，過此以往，再不敢妄想了。」參見韋政通：《我所知道的殷海光先生（1965 - 1969）》，載賀照田編選：《殷海光學記》，上海三聯書店2004年版，第114頁。
- 23 杜維明：《三年的畜艾》，載賀照田編選：《殷海光學記》，上海三聯書店2004年版，第215頁。林毓生在1965年4月25日寫給殷先生的信中說，前幾個月由於驟然離開愛人和父母，「精神總很melancholy，寫詩，可能是很好的時候，但弄思想史，則很不合適。現在又已較能適應此地的生活了，所以效率也漸增高。」概因當一個人處於情緒中時，是很難靜心從學的，而殷先生一直處於激情而非冷靜的狀態中。
- 24 杜維明：《三年的畜艾》，載賀照田編選：《殷海光學記》，上海三聯書店2004年版，第215頁。殷海光同樣也不具備伏爾泰、托爾斯泰那樣耀眼光輝的精神領袖地位，他並不被大眾所知曉和理解。「伏爾泰、托爾斯泰他們確實對著世界的黑暗憤怒地咆哮過，可是無論在財產上還是在社會地位上，甚至在為民眾瞭解和擁戴上，他們都是具有特殊身份的人，是業已被自己的社會接受的『精神國王』。他們不是僅僅憑著正義感和道德勇氣，同時也是憑著財富、地位和聲譽，與黑暗的『權力國王』相對峙。」參見摩羅：《不死的火焰》，中國工人出版社2002年版，第300頁。甚至，殷海光還時時在生活上處於緊張的狀態。他在給林毓生中的信中說，雖然很喜歡與之通信，但卻不敢多寫，因為「寫一次信就影響日常費用，如何可以多寫？」病中的殷海光在回顧生活歷程而覺得對妻子不起的時候說：「給她的生活，是孤立、危險和貧困。我們有時連買菜的錢都發生困難。」參見《殷海光 林毓生書信錄》，第12、107頁。對於一個愛購書、愛養花，並將讀書做學問視作少數知識貴族的事來說的殷海光，生活困頓是一件多麼痛苦的事。這也難免會影響其看問題和看世界的情緒。
- 25 殷海光：《中國文化的展望》，上海三聯書店2002年版，序言，第3頁。
- 26 殷海光早在1953年就在《自由中國》上陸續發表《到奴役之路》的譯文；林毓生拿到生平第一筆稿費所購之外文書就是英文原版的《到奴役之路》。參見林毓生：《殷海光先生對我的影響》，載《殷海光 林毓生書信錄》，上海遠東出版社1994年版，代序二，第14頁。
- 27 馮克利：《反知識份子的知識人——哈耶克的知識份子批判評析》，載許紀霖主編：《公共性與公共知識份子》，江蘇人民出版社2003年版，第95頁。
- 28 [英]哈耶克：《通往奴役之路》，王明毅等譯，中國社會科學出版社1997年版，第19頁。
- 29 任劍濤：《中國現代思想脈絡中的自由主義》，北京大學出版社2004年版，第129頁。
- 30 殷海光對林毓生的影響前文已有所述。至於金岳霖對殷海光的影響，殷海光說：「我忽然碰見業師金岳霖先生。真像濃霧裏看見太陽！這對我一輩子在思想上的影響太具決定作用了。他不僅是一位元教邏輯和英國經驗論的教授而已，並且是一個道德感極強烈的知識份子。昆明七年的教誨，嚴峻的論斷，以及道德意識的呼吸，現在回想起來實在鑄造了我的性格和思想生命。」參見《殷海光 林毓生書信錄》，第155頁。要知道，殷海光之所以推崇羅素及英國經驗論就和受金岳霖的影響有關。而金岳霖不僅僅是位元邏輯教授，他還是位元甚熱愛自由的知識份子，其求學哥倫比亞大學時所寫的博士論文即是對自由主義者格林之政治學說的研究（格林往往被稱為新自由主義者，與哈耶克之新古典自由主義不同）。據韋政通先生言，殷海光與徐復觀之一度斷絕來往就因為牟宗三先為文批判金岳霖，於是引出殷海光之批判牟宗三。於是，站在牟宗三立場的徐復觀與殷海光開始疏遠。
- 31 張斌峰編：《殷海光文集》（第一卷），湖北人民出版社2001年版，第22頁。
- 32 賀照田編：《殷海光選集 思想與方法》，上海三聯書店2004年版，第653-654頁。

- 33 林毓生：《殷海光先生對我的影響》，載《殷海光 林毓生書信錄》，上海遠東出版社1994年版，代序二，第16頁，注釋1。
- 34 大陸出版的一個林毓生的集子即是以《熱烈與冷靜》為題，上海文藝出版社1998年版。該書有林毓生所寫的長篇序言《試圖貫通於熱烈與冷靜之間——略述我的治學緣起》。
- 35 《殷海光 林毓生書信錄》，第32頁。哈耶克訪問臺灣時，曾和殷海光會談一次。殷海光給林毓生的信中在談及哈耶克時同樣予他以至高的評價：「我和他討論時，除了學識上的滔滔不絕以外，所表現的愛智的真誠，在中國文化分子裏我只見于本師金[岳霖]先生等少數學人。這實在令人感動。」「海耶克這種type[類型]的人對我有『感召力』啊！」參見《殷海光 林毓生書信錄》，第83頁。
- 36 《中國傳統的創造性轉化》一書中所收錄的文章多次引用博蘭尼有關「支援意識」的論斷，僅此一點足顯博蘭尼對林氏之影響。詳細參見該書第16、29、37、50、250、301等頁。
- 37 [英]邁克爾 波蘭尼：《個人知識——邁向後批判哲學》，許澤民譯，貴州人民出版社2000年版，第94頁。
- 38 林毓生：《中國傳統的創造性轉化》，三聯書店1988年版，第250頁。
- 39 林毓生：《中國傳統的創造性轉化》，三聯書店1988年版，第73頁。
- 40 《殷海光 林毓生書信錄》，第156-157頁。
- 41 《殷海光 林毓生書信錄》，第32頁。
- 42 《殷海光 林毓生書信錄》，第32頁。殷海光1969年4月30日致林毓生的心中寫道：「海耶克先生的『The Constitution of Liberty』[自由的憲章]，及波柏爾先生的『The Open Society and Its Enemies』[開放的社會及其敵人]，都是我的案頭書。我每一翻閱，即有身入寶山之感。際此亂世，真理在明滅之間，每讀這類的偉著，輒興悲愴中的希望。」參見《殷海光 林毓生書信錄》，第166頁。
- 43 [英]哈耶克：《自由秩序原理》，鄧正來譯，三聯書店1997年版，第70-71頁。
- 44 轉引自何卓恩：《殷海光與近代中國自由主義》，上海三聯書店2004年版，第231頁。
- 45 《殷海光 林毓生書信錄》，第160頁。
- 46 賀照田編：《殷海光選集——思想與方法》，上海三聯書店2004年版，第139頁。
- 47 《殷海光 林毓生書信錄》，第155-156頁。
- 48 林毓生語，參見《中國傳統的創造性轉化》，第80頁。
- 49 2004年5月，70歲高齡的林毓生從威斯康星大學榮休，「退休以後，可以自己做研究、專心寫作了，心情特別好」。下半年他到大陸多所大學訪問、講學，得到青年學子們的熱烈回應。參見《林毓生答問錄：自由主義、知識貴族、公民德行》，網路資料：
<http://www.folkcn.org/news/Class/xssy/dhft/16194744.htm>，上網日期2006年5月30日。他和殷海光的另一位傑出的學生張灝（出生於1937年，哈佛大學博士，現為香港中文大學人文學部教授）同榮膺為臺北中央研究院院士。
- 50 杜維明：《三年的畜艾》，載賀照田編選：《殷海光學記》，上海三聯書店2004年版，第221頁。
- 51 但殷海光卻絕不贊同鑽到故紙堆裏做考據工作。他在1967年3月8日致張灝的信中言：「中央研究院辦了幾 年，只出產了一些考據家，連半個陶英貝也沒有。於是，一點靈魂也沒有。我並不輕視考據。這些工作總要勤懇之士去作。但是，一個社會沒有了靈魂，如何得了？過分走『專家』之路，就是走向無靈魂之路啊！」參見賀照田編：《殷海光書信集》，上海三聯書店2005年版，第200頁。林毓生在這方面多少受到其師的影響。他提倡「不以考據為中心目的之人文研究」，但同時也明確指出提倡此觀點並不否認考據的用處，也必須隨時隨地自我批評、自我省察，以免流於形式主義；此外，人文研究雖然重視創造，但是創造卻離不開傳統。參見《中國傳統的創造性轉化》，第276-277頁。

- 52 1967年12月1日致林毓生的信。《殷海光 林毓生書信錄》，第116頁。
- 53 許冠三教授在其著作中列專章來闡述殷海光之「科際整合」觀點，由此可見對其的高度評價。參見許冠三：《新史學九年》，嶽麓書社2003年版，第七章，第494-510頁；亦可參見《殷海光學記》，第483-498頁。
- 54 《殷海光 林毓生書信錄》，第116頁。
- 55 他在1961年5月1日致林毓生的信中寫道：「你準備拿五年時光作基礎，再研究擬議中的專題。這種不急功近利的態度，這種勁頭，足見學人氣象。」此外，在1969年4月30日致林毓生的信中寫道：「學問之道，快煮不成的。古往今來，凡在學問思想上真有分量的東西，無一不是長期浸沉出來的。」參見《殷海光 林毓生書信錄》，第11、165頁。林毓生後來提出「比慢」精神，指出：「你寫書用了五年，我要與你『比慢』，我要用八年的時間去寫一本書，這樣才有達到質的突破的可能」；你真實地感受到只有在不棲棲遑遑的心情下才能為中國文化做一點事」；「近年來，我之所以一有機會就提倡『比慢精神』，原因之一是我深感我們文化的危機是無法用才子式的辦法來解決的。」參見《中國傳統的創造性轉化》，第21-22頁。「比慢」是一種學術態度，未嘗又不是對殷海光先生一種隱晦的批評呢？因為，殷海光先生之政論文字似乎就是一種才子式的。殷海光在寫作上雖然高產，卻並無深入的學理性文字。當然，殷海光對自己存在的問題是非常明曉的。
- 56 殷海光：《中國文化的展望》，上海三聯書店2002年版，第573頁。
- 57 殷海光在致張灝的信中說：「『五四』是過去了，那一時代的人，除了極少數像趙元任等真有學術成就的以外，大多數隻做過一小點學術工作，或者開開風氣。」參見賀照田編：《殷海光書信集》，上海三聯書店2005年版，第196頁。
- 58 朱學勤教授在《熱烈與冷靜》一書「編後記」中說了一個有意思的事情。80年代初，北京一位學界名流初次訪美歸來，對另一位老先生曾感慨不平：「X公，林[毓生]、余[英時]、杜[維明]在海外學界的地位，原來應該是你我的位置呀！」撇去此番感慨中的個人意味，此言確實觸及當代大陸學術史上的一段空白，令人扼腕。參見林毓生：《熱烈與冷靜》，上海文藝出版社1998年版，編後記，第317頁。
- 59 張灝：《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》，廣西師範大學出版社2004年版，第2頁。
- 60 同上，第1-2頁。
- 61 杜維明：《三年的畜艾》，載賀照田編選：《殷海光學記》，上海三聯書店2004年版，第215頁。
- 62 「儒家知識份子行動主義者，講求實效的考慮使其正視現實政治（realpolitik）的世界，並且從內部著手改變它。他相信，通過自我努力人性可得以完善，固有的美德存在於人類社會之中，天人有可能合一，使他能夠對握有權力、擁有影響的人保持批評態度。」參見杜維明：《道學政：論儒家知識份子》，錢文忠等譯，上海人民出版社2000年版，第11頁。
- 63 李明輝：《徐復觀與殷海光》，載賀照田編選：《殷海光學記》，上海三聯書店2004年版，第356頁。
- 64 《中國傳統的創造性轉化》，第195頁。
- 65 林毓生在1965年2月9日致殷海光的信中這樣稱譽自己的老師：「您在那種環境裏，仍能孳孳于學問真理的追求，這本身就代表一種最堅毅的精神，持有這種精神的人，就是頂天立地的人」。參見《殷海光 林毓生書信錄》，第63頁。孟子曰：「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志，與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」（《孟子 滕文公下》）南懷瑾先生言：「不灰心、不氣餒、不怨天、不尤人，立志奮發圖強，才是頂天立地的大丈夫。」參見南懷瑾：《孟子旁通》，網絡資料：<http://www.szjt.org/fjwh/contents/zhexue25.htm>，上網日期2006年5月30日。
- 66 韋政通曾言，殷海光在臺灣的二三年讀得幾乎全是英文書。「他的書房兼會客室裏，有三架書，其中沒有一本是中文的。臥室裏另有兩架書，一架是英文的普及本，另一架上有些中文書

籍，但多屬時人的作品。」參見韋政通：《我所知道的殷海光先生（1965 - 1969）》，載賀照田編選：《殷海光學記》，上海三聯書店2004年版，第109頁。從殷、林兩人的通信中亦可看出殷海光經常托林毓生幫他在海外購書，林毓生也經常購書送給其老師。參見《殷海光 林毓生書信錄》，第5、31、56、61、66、75、95等諸頁。

67 《殷海光 林毓生書信錄》，第97頁。

68 劉東在其主編的《海外中國研究》叢書（由江蘇人民出版社陸續出版）序中言：「這套書可能會加深我們100年來懷有的危機感和失落感，它的學術水準也再次提醒：我們在現時代所面對的，決不再是過去那些粗蠻古樸、很快就將被中華文明所同化的、馬背上的戰勝者，而是高度發達的、必將對我們的根本價值取向大大觸動的文明。」

69 《殷海光 林毓生書信錄》，第52頁。

70 同上。其實晚年的殷海光又何嘗不想在這方面作出努力。他在1967年3月8日致張灝的信中說：「對於近代中國真有相當瞭解的，我認為是B.Schwartz先生。就我所知，他是China Study方面最稱『資本雄厚』的學者。但是，談到《中國近代思想史》方面，我常常想我自己是水位很高的一人。外國人搞，在文據層面，他們可以弄得很細緻。可是，要他們再進一步，penetrate into the psycho-cultural level[深入精神文化層次]，那還早的很。他們常常犯了隔。」參見賀照田編：《殷海光書信集》，上海三聯書店2005年版，第198 - 199頁。關於殷海光對西方學者研究中國問題方面的局限性之分析，並非無商榷的餘地。正如柯文教授所言，認為局外人（美國史學家）永遠無法形成關於中國的真正的內部觀點，可能是大謬不然的。「因為它過分強調一種特定的局外性，從而流露了言者對一般史家力圖尋回歷史真相時所面臨的局限性有根本誤解。事實上是所有史家——不僅包括從外部探索中國歷史的美國史家，而且包括從內部探索中國歷史的中國史家——在某種意義上都是局外人。所有人在一定程度上都是自己環境的囚禁，囚禁在這種或那種自己所關切的狹隘事物裏。」參見[美]柯文：《在中國發現歷史——中國中心觀在美國的興起》，林同奇譯，中華書局2002年版，第212頁。殷海光自己也認為，「中國人自己搞，除了為culture [文化] 所bound [束縛]，為ethnocentrism [種族中心主義] 所泥以外，又不能運用行為科學，及考據以外的方法論」。（《殷海光書信集》，第199頁）這恰說明了中國人所受的「囚禁」。何況，對大多數國人（尤其是年輕的國人）來說，傳統對他們還有多少影響？端午節被鄰國申請為非物質文化遺產，說明了什麼？傳統雖非盡失，但離這一步似乎也不遠了。杜維明教授言：「一個民族如果只能在存放千年古物的博物館裏才感到自豪，那該是多麼可憐的處境。」參見杜維明：《三年的畜艾》，載賀照田編選：《殷海光學記》，上海三聯書店2004年版，第221頁。此外，中國文化也是處於變化之中。我曾驚訝於我國唐朝時期性文化的發達和社會風氣的開放，顯然，這和明清以來的中國有著很大差異。因此，我們不能說一個研究唐朝文化的日本人因為比中國人少了體驗而會犯隔。若是日本人可以犯隔，中國人一樣會犯隔。學界有句話，「敦煌在中國，敦煌學在日本」。這說明了什麼呢？

71 殷海光在致張灝的信中對杜維明（當時年方27歲）這樣評價：「他（杜維明）說話不慌不忙，態度極佳，學識穩實，情感內蘊而不激放。我看他將來可成大器。」參見賀照田編：《殷海光書信集》，上海三聯書店2005年版，第201頁。

72 許紀霖：《從特殊走向普遍》，載許紀霖主編：《公共性與公共知識份子》，江蘇人民出版社2003年版，第60頁。

73 Julien Freund, "German Sociology in the Time of Max Weber", Tom Bottomore & Robert Nisbet, eds., *A History of Sociological Analysis* (London & New York). 參見[德]馬克斯 韋伯：《韋伯作品集——學術與政治》，錢永祥等譯，廣西師範大學出版社2004年版，第70頁。

74 錢永祥先生于2000年，針對臺北中研院院長李遠哲先生濫用學術權威，在「總統選舉」的最後關頭公開表達對某位候選人的認同這一做法提出了批評。他指出：「學術權威可能轉化成道德權威，進而在政治領域裏發揮權威的作用，施展遠遠超過個別選民千萬倍的影響。這個現象看起來雖然自然，是否妥當卻值得思索」。「漢語世界的知識份子，由於長期面對政治壓迫、政治誘惑和政治利用，很自然地會認知『學術獨立』的必要，卻由於傳統賦予知識份子的神聖地位，對於學術領域的應有界限缺乏尊重，由而也就不甚理解什麼叫做『學術中立』」。李遠哲先

生是一個清楚、令人愕然的例證：當臺灣一些政治人物質疑他逾越了學術中立的規範時，他答復謂『學術只有獨立的問題，沒有中立的問題』。參見錢永祥《學術權威如何善盡社會角色》、《略談「公共型」的知識份子》兩文，收入氏著：《縱欲與虛無之上：現代情境裏的政治倫理》，三聯書店2002年版，第385、393頁。

- 75 杜維明：《三年的奮艾》，載賀照田編選：《殷海光學記》，上海三聯書店2004年版，第221頁。

- 76 《殷海光 林毓生書信錄》，第10頁。從師生二人的通信中亦可以看出，林毓生曾和一個美國女孩有過短暫的戀愛關係。林毓生對此評價道：「種族與文化的鴻溝實非個人的情感所能逾越的」（林毓生致殷海光，1962年4月25日）。此外，兩人在通信中對美國文化、社會亦多有批評：「美國的生活方式，至少就我接觸所及的，覺得很不夠理想，可謂整個cultural pattern[文化模式]在一種不穩定的狀態下。從『長期』的觀點來看，實在蘊藏著很大危機。

過去二 年可悲的經驗，使得現代美國人，放棄了一切價值標準」（林毓生致殷海光，1961年7月15日）。「美國一般人一天忙到晚，汽車衝衝，沒有meditation[沉思]，哪里可能含孕出深沉而遠大的思想！」（殷海光致林毓生，1961年8月6日）「美國人裝模作樣，大都有神經病，既現實又aggressive，毫無精神境界可言」。人類文明發展到美國middle class的境界也真堪稱一『絕』了。俗得令人窒息，而他們卻還都自鳴得意」（林毓生致殷海光，1967年12月23日）。我引用這些材料是想說明，美國社會自有其問題在[二 世紀六 年代的美國黑人、學生、女權運動風起雲湧]，比如「庸俗」，但這是否正是自由主義社會的表徵呢！作為一個高度發達、分工的社會，美國大眾社會的庸俗並沒有阻礙美國學術界產生深刻的思想，比如1971年，羅爾斯《正義論》一書出版。進而，我們可作如下分析，即對美國社會庸俗性的不滿是否正反襯了當時華人社會還沒有過上日常、庸俗的生活？當林毓生對西方文明高度發達的產物——美國社會甚為不滿時，這種觀察和思索是否構成了促使林毓生將目光轉向中國問題思索的外在因素？此外，文化隔膜感呢？不管怎麼說，林毓生自己也承認，作為中國人，仍然無形中內化了中國傳統的價值觀。「過去對傳統文化也曾有過極大的反感，但這都是從學校裏學來的和被社會上的種種刺激起來的，對我的內心深處究竟無切膚之痛。在美已住了將近8年，學了不少西洋東西，但仔細想想我的做人處世的價值系統，仍是以幼時在父母旁邊得到的那一套為中心的；因此對西洋各類型的生活方式，一概格格不入」（林毓生致殷海光，1968年10月1日）。這種價值認同是否也促使了林毓生在選擇博士論文題目時轉向對中國問題的思索？為何在美的傑出華裔學者都將學術焦點最終轉向中國，這是一個甚有意思的問題。即使是何炳棣教授，雖然博士論文選題是英國史研究，但目光最終還是轉向了中國歷史。難道僅僅是因為作為華人對祖國的心靈關切？生活在海外所產生的文化隔膜感，以及價值認同的危機，是否也是重要的影響因素呢？此外，對漢語的熟悉掌握[因而有學術上研究的便利]、華人社區生活的體驗等是否也可算作重要的影響因數？

- 77 《殷海光 林毓生書信錄》，第6頁。

- 78 林毓生：《熱烈與冷靜》，上海文藝出版社1998年版，第12頁。

- 79 哈耶克認為，雖然「『內在自由』與不存在強制意義上的『自由』，將一起決定一個人能在多大程度上使用其知識以對各種機會做出選擇」。但仍有必要對兩者進行界分，因為內在自由概念易與哲學上的「意志自由」這個含混的概念有著極為密切的關係。參見[英]哈耶克：《自由秩序原理》，鄧正來譯，三聯書店1997年版，第9頁。

- 80 《殷海光 林毓生書信錄》，第7頁。「懷特海曾經指出，觀念衝突不是災難，而是一個機會。茲納涅茨基會欣然同意這一點。尤其是觀念的衝突為以知識探索者的開放宇宙取代聖哲之封閉的精神世界提供了機會」。參見[波蘭]弗 茲納涅茨基：《知識人的社會角色》，郝斌祥譯，譯林出版社2000年版，一九六八年版導言，第17頁。林毓生獲得了這種機會，而其師則沒那麼幸運。

- 81 殷海光在1965年11月10日致林毓生的信中寫道：「如不相當的通曉西方intellectual，就搞不好中國的intellectual。」參見《殷海光 林毓生書信錄》，第83頁。

- 82 《殷海光 林毓生書信錄》，第88頁。

- 83 同上。

- 84 《中國傳統的創造性轉化》，第236頁。林毓生在該書293-294頁進一步說道：「我們研究西方，只是因為要解決我們特有的問題，所以只可把西方的東西當參考，而不必成為他們的信徒。也就是突破講口號與形式推演的層面，完全站在解決自己問題的立場。」
- 85 「我個人覺得，《中國意識的危機》這本書最大的成功之處在於：它超越了國際漢學界相沿成習的『西方中心主義』的研究模式，而採用了具有挑戰性的『中國中心觀』（China-centered approach）的理論設計」。參見張松健：《中國現代思想史上的「全盤性反傳統主義」》，網上資料<http://blog.yam.com/philosopher100/archives/655665.html>。上網日期2006年5月15日。
- 86 林毓生對方法論問題的分析參見《殷海光 林毓生書信錄》，第34、47頁。朱高正先生批評林毓生的「創造性轉化」理論基本上可納入方法論範疇，且「又以『有利於自由民主』和『傳統的質素在創造性轉化中不可喪失純正性』兩個條件來局限操作的空間」。參見朱高正：《從重建「文化主體意識」析論傳統與現代化的關係》，載《學術月刊》，1996年第9期，第25頁。
- 87 參見《殷海光 林毓生書信錄》，第100頁。

郭紹敏 河南大學法文化研究所教師，京大學政治學專業博士生。

《二 一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二 一世紀》網絡版第五 五期 2006年10月31日

© 香港中文大學

本文於《二 一世紀》網絡版第五 五期（2006年10月31日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。