

編者序：林毓生對建設現代中國政治及文化秩序的論述與貢獻

林毓生先生是研究近現代中國思想史的著名學者。他的英文論著《中國意識的危機》是針對五四時期全盤化反傳統主義進行的一個系統性研究。¹ 此書在1986年出版的中文譯本以及後來出版的日譯與韓譯本，對於東亞地區的日本與南韓，特別是台灣和大陸的學界與文化界，都有極大的影響。² 此書中譯雖然未在台灣發表，但作者1980年代以來根據此書用中文發表的論證（argument）與論旨（thesis），對於中華文明未來發展的方向及其應走的道路所產生的影響也是重大的。舉例而言，迄今任何試圖深入了解五四激進反傳統思想的性質、內容、源起和歷史含意（historical implications）的努力，都仍然需要參考這本已經成為「經典著作」的論證與論旨。³ 我們可以說這本著作不但奠定了作者在西方

¹ *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979)；中譯：《中國意識的危機：「五四」時期激烈的反傳統主義》（貴陽：貴州人民出版社，1986、1988）。

² 日譯本譯者為丸山松幸與陳正醜（東京：研文出版，1989），韓譯本譯者是李炳柱（大光文化出版社，1990）。

³ 《豆瓣讀書》介紹林毓生專書的中譯本時，寫到此書「已經成為一個經典著作……被認為是一個很經典的對於五四新文化運動的一個詮釋」。參：<https://book.douban.com/subject/1905142/>。

和東亞近現代思想史領域的重要地位，也可以看做是他早年學術追求與其個人關懷融為一體之後首先完成的一個代表研究。林先生在英文論著出版之後採用中文發表的一系列文章與論著，一方面繼續探究了這部專書中一些未能展開的相關問題，另一方面，也提出了他本人關懷憲政民主在中文世界前途的看法與觀點。這些數十年的論述，代表了作者以學術思想的言說介入公共議題的努力，彰顯的是他自1950年代中期就已經開始自覺的追隨殷海光先生以堅持個人自由與憲政民主是中華民族惟一的出路來做為自己的學思志業。這些論述同時也顯示出作者從1960年開始在芝加哥大學社會思想委員會(Committee on Social Thought)攻讀博士的時期，因為有海耶克先生(或譯哈耶克[Friedrich A. Hayek]，1899-1992)的個別指導，尤其是受到海氏閎富論著當中有關探究西方自由主義如何建基於法治及「自發秩序」的啟發和影響，才能夠對自由主義在中國前途的討論提出以往中文世界從未觸碰到的幾個關鍵議題，並進而給予嚴謹精緻的闡釋，以求理清過去對於建設憲政民主的一些含混看法。

大家都知道，海耶克是二十世紀傑出的政治、經濟思想家與諾貝爾經濟獎的獲獎者。不過，林先生有關憲政民主的討論，不就只是引介或是演繹海耶克在這方面的看法。他著重的是如何使得海氏的理論以及西方其他重要思想家在憲政民主方面的言說能夠在與西方文化截然不同的歷史發展脈絡當中，獲得真切實際的理解與融合。當然，林先生一再強調必需針對中國傳統的優美成分做出定性定位的「創造性轉化」，使得這些質素不但能妥適的轉為建設本土憲政民主的有利資源，同時更能成為重建文化認同的價值基礎。⁴

這本論文集收錄了三十四篇林先生的著作。其中五篇是1980年代發表的文章；「附錄」中的三篇文章，一篇有關「仁」的概念演進與儒家道德自主的討論是1974年出版的英文專作，一篇是紀念史華慈(Benjamin I.

4 下文會提出林毓生對於「創造性轉化」的解說。

Schwartz, 1916–1999) 教授於1999年11月14日逝世之後在哈佛大學舉辦追思會上的英文發言，第三篇是林先生早年在芝加哥大學唸書時寫的關於莎士比亞悲劇《奧賽羅》(Othello) 的習作。除此之外，其餘二十六篇都是2000年之後出版的論文。這些論文之中，又有四篇是作者2017年1月底才完成訂正的新作。這裡有必要將文集編訂的過程以及為何如此編排之緣由做一個說明，同時也將收入文集的論文論旨做一個大略的摘述。這樣的摘述，或許可以讓讀者較為理解作者對中國自由主義的發展及其為中國傳統所做「創造性轉化」的持續努力為何具有跟時代與社會互動的重大公共意義，從而也可以標示出他的論著在這個思想領域之中獨具一格的原創貢獻。⁵

在2014到2015年之間，林先生在上海與北京的幾位朋友都建議他將多年來在台灣發表的文稿重新整理並在中國大陸出版。林先生欣然接受之際，也得到北京社科院王焱教授的同意來負責編纂的工作。由於當時林先生的手邊仍然有必需完成的幾篇訪談文稿，也因為在編入文集之前，他認為需要將過去的文稿逐一加以增訂並重新校正，編纂的工作因此就懸擱下來而未能立即展開。

2017年2月，林先生在電話中告訴我他已經大致完成了需要校訂的各項工作，並提到上海友人嚴搏非先生希望能將文集早日完成的殷切敦促。3月下旬我再給林先生打電話的時候，他說若無其他的延誤，應該很快就可以將文稿校正完畢。沒有想到的是，到4月中旬再去電的時候，林先生的健康出了狀況，而且由於各種複雜的原因，王焱教授那兒這時也無法承接原先應允的編纂工作。電話中，林先生問我是否能接下編輯一事。老師的著作能為更多中國大陸與台灣的讀者閱讀，本來就是有意義的事，更何況在此突發的情況之下，接手編輯自是理所當然、無

5 林先生學術的成就與貢獻，筆者曾有略述，請閱丘慧芬編：《自由主義與人文傳統：林毓生先生七秩壽慶論文集》(台北：允晨文化，2005)，〈前言〉，頁6–8。

所猶豫的。出乎意料的是，林先生的健康狀況在這之後突然急轉直下，到了4月下旬就無法再集中精神思考嚴肅的重要問題了。6月中旬去麥迪遜看望老師的時候，他將剛訂後的一些文稿全數交了給我，與老師進一步溝通之後，他當時就決定文集只需要編為一冊，而且可用「林毓生思想近作選」作為題目。他同時又告知，王焱教授願意撰寫一篇有關他跟隨海耶克及史華慈治學的文章作為「導讀」來放入文集。至於如何選定論文，並且將之編訂成冊之事，就要我負責。

王焱教授的文章是〈敬畏知性的神明：《現代知識貴族的精神——林毓生思想近作選》解讀〉。文章當中，他將林先生數十年學術研究的核心關懷與問題意識定性為：自由民主價值的探索為何會失落在近代中國建構的過程中，並根據其研究之發現提出具體之回答。王焱對於林先生中文版《中國意識的危機》書中論旨與涵義的解說，不但能引導讀者更加理解近現代中國何以會出現這樣一個在世界上獨特的「反傳統主義」的危機現象，也能更加幫助我們了解作者為何堅持傳統是無法用「激烈」的方法去打倒，而是應該對其進行「創造性的轉化」，使得經過如此「轉化」後的「傳統」能成為建設自由憲政的有利資源。王焱精彩的解析，不但說明了林先生的研究於1986年在中國大陸發行中文版之後何以會「多少逆轉了反傳統思潮的流向」，並因此引起「普遍的重視」，也清楚解釋了他何以肯定林先生是一位中文世界中少見的「經歷過純正古典自由主義訓練的學者」。

王焱教授的「導讀」之外，由於過去三十多年一直閱讀林先生的論著，多年來在電話中又不斷和他討論問題並且聆聽他思考問題的心得與看法，我因此決定從林先生交給我的四十多篇論文當中選出三十一篇做為老師「思想近作選」的代表著作。同時，也將上文提到他1974年的英文論文和他在史華慈追思會上的發言，外加他早年所寫討論莎士比亞悲劇的文章都一併放在「附錄」來做為相關論文的參照資源。除開附錄，我也決定按照自己對林先生學術追求與思想關懷的理解，將選出的三十一篇論文分別編入四個範疇，依次定性為：「意識危機的探索與回應」、「自由的基礎與理據」、「學思之路與民主建設」以及「人文傳統的存續與

『創造性轉化』」。整體來看，這四個彼此具有密切關聯的範疇以及其所涵攝的各篇論文，可以說是構成林先生對中國自清末以來尋找現代性出路的一個系統性的論述。現代性的出路，對他而言，顯然不是局限在晚清以來尋求國族「富強」的基本企望，而是希望能在憲政民主建設的自由秩序之下來進行對於傳統與現代之間的創造性接榫及融合。在作者的論述系統之中，我們可以看到他針對這個二十世紀中國最迫切的根本問題提出的研究分析，以及他認為解決現代性問題的可行路徑。下面讓我們根據這四個範疇內的論文做一個摘要的說明。

讀過林先生《中國意識的危機》的英文專書或是此書中文譯本的讀者，大概都知道這本專書的一個主題是在指出，五四時期的主流代表思潮雖然是一種全盤化反傳統的激進思想，然而這種思想卻反映出一個弔詭的現象，那就是其本身和傳統「一元整體的思想模式」(holistic mode of thinking)⁶在思想邏輯的運作上，其實有著密切的相關。作者視為「整體觀」的思想模式，也表現在其傾向「藉思想文化」以解決政治、社會等問題的基本方法，認為只有通過這個方法才能解決當時中國所有的問題。這樣的思想模式，導致當時主要知識份子的代表像陳獨秀和胡適，既要全面反傳統，卻又無法自覺到本身思想受到傳統「一元整體的思想模式」影響以及由此產生的思想矛盾與張力。⁷雖然林先生指出，不同於胡適和陳獨秀，魯迅在他隱涵未明言的意識層面上已經自覺到此種矛盾，但是，他全盤化反傳統的意識形態是如此之強勢，使得他一樣無法看到可以化解這種矛盾的改革方案。結果，他還是選擇激進的革命做為全面徹底解決中國問題的出路。換言之，魯迅最終還是和胡適與陳獨秀一樣，在思想受到強勢意識形態的裹挾之後，就無法走出林先生所說的

6 見《中國意識的危機》，頁46。

7 胡適本人在論著中說他是改革主義者而非全盤化或整體主義地反傳統。但林先生的論證顯示，這一矛盾現象事實說明了他未從傳統「藉思想文化」以解決問題的一元式思想模式中解脫出來。

深重「意識危機」。他也指出，後來在毛澤東要徹底粉碎傳統的「文化大革命」時期，仍然可以看到這種藉「思想文化」的革命來建立社會主義新社會的激進主張。但是這樣的主張，和傳統「一元整體的思想模式」，從思想的邏輯來看，其實沒有實質性的斷裂。相反，儘管文革的「思想革命」是要摧毀任何被認為與傳統有關的文化思想與風俗習慣，然而反諷的是，這種「整體觀」的思維揭示出的正是傳統「思想模式」對此革命思維持續發生影響的一個具體實例。

因為林先生將這樣的「意識危機」看做是一個歷史的問題，因此主張除了分析造成這個問題的歷史外因，也要追溯產生這個問題的歷史內因，更需要討論內外各種複雜因素為何，並如何會彼此影響且交相互動以致出現這樣深重的「意識危機」。作者不同意的是賴文森 (Joseph Levenson) 對當時這些知識份子激進思想的解釋：即所謂中國知識份子的立場，是在知性的觀點下肯定西方，但在感情上卻依戀中國的過去。因為賴文森只是簡單的將這樣複雜的歷史問題化約為心理的或是情緒的問題，也就是將五四主流知識份子因為認定傳統價值無法抵擋西方現代文明的入侵解釋做是對傳統價值失去信心，因此出現了價值失落後的文化認同問題。林先生反對這種心理分析式的化約性說法。但是他提醒我們，他提出的「意識危機」是要在傳統普遍王權帝制整體的崩潰之後，才有了在「結構」上出現的可能。

然而，在「意識危機」的專書中，由於材料和篇幅的關係，林先生對於歷史內因的追索和闡明，較其對外因的解說其實有更多的著墨，因此也相對的更加精微細緻。此外，因為專書的主旨不在探討五四全面反傳統的激進思潮，與文化大革命的思想模式以及當時出現的個人崇拜現象，究竟是如何發生基本的邏輯關係，所以無法將其與傳統「一元整體思想模式」的邏輯相關性做出較為完整周全的說明。為了使專書的主旨和其內蘊之歷史含意獲得更加完整深入的闡釋，林先生晚近發表了〈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〉和〈反思儒家傳統的烏托邦主義〉兩篇論文。讀者在本文集第一個範疇內的這兩篇文章之中可以看到，作者不但對專書中原先有關歷史外因的

部份提供了較前充分的解釋，而且將中國儒家傳統承接「天命」的帝王為什麼會被視為統合人間各種秩序的政治表徵，又為什麼會演變成一種聖人或聖王崇拜的「人的宗教」，做了鞭辟入裡的分析。唸過林先生專書的讀者，也許會發現這兩篇論文確實是他多年研究中國近現代反傳統激進思潮之後提出的一個綜合性的完整詮釋，可以說是他在過去三十多年針對這個激進思潮持續再追索、不斷再審思之後提出的一個整體性的論斷；著重的不但是將這個激進思潮為何、並如何持續成為當代中國的意識危機給予更為周備的分析，而且更針對其因此而導致巨大災難的事實做出了正本清源的系統性闡釋。王焱教授解讀這兩篇文章之時，認為追求「中式烏托邦主義」的災難後果應該成為中華民族「記取」之教訓，明顯是對文章發出了一個沉痛的回應。

除了以上這兩篇論文，第一範疇中有關「魯迅意識」的論文原本是林先生英文專書中的一章。雖然專書早已有高水平的中譯本，這裡的譯文卻是由林先生的學生劉慧娟翻譯，並且是經過林先生在2017年1月才完成校訂的最新譯稿。新的譯文將原先譯文當中未能完全翻譯的各種幽微細節都逐一譯出，因此代表了比較能夠展現林先生討論魯迅複雜意識的完整譯本。另外關於民初科學主義和胡適的兩篇文章，也都分別將他專書中未能充分涉及的重要議題繼續給予深入的探討。

胡適是林先生研究全盤化反傳統主義的一個主要代表人物。然而，林先生也清楚的指出，胡適本人說過他是主張漸進改革而且是反對激進革命的人。因此，他對胡適激進思想的討論，就不那麼容易讓人掌握他有關胡適「意識危機」的主要論點。為了進一步釐清作者對於胡適無法自覺到他本身思想上的矛盾所形成的「意識危機」，也為了能夠逐步理清胡適（與另外幾位1920年代知識份子）關於科學的一些似是而非的說法，林先生撰寫了〈民初「科學主義」的興起與含意〉與〈心平氣和論胡適〉的論文。這兩篇論文說明了胡適雖然是五四新文化運動時期高舉「民主與科學」的開先倡導者，他對於科學和民主的說法，卻因為停留在口號或是常識的層面，影響了中文世界對於自由主義與科學本質在思想上的真實認知與了解。林先生說過，胡適一生除了極短暫的時間因

為受到風氣的影響曾經讚賞過社會主義，他那種「一直堅持自由主義的立場」是不得不使人敬佩的，他更認為胡適在台灣能夠直面蔣家政權並堅持學術自由的行事原則，絕對具有無可取代的重大歷史意義。然而，站在追求知識的立場上，林先生就主張，如果我們要真正了解科學，就應該清楚：科學的基本性質和原理，與一種將科學變質成為一種意識形態的科學主義，是截然不同的。同樣的，如果我們要真正在中文世界發展純正的自由主義，我們也必得在**思想上**認真的去理清過去一些關於自由法治與憲政民主的混淆看法。

正是為了在思想上釐清自由主義的一些基本理念與原則，林先生在1980年代寫了有關自由與權威的兩篇文章，而且在文章發表二十年之後，又撰寫了對於這兩篇論述的反思文字。在此之前，中文世界從未真正嚴肅的討論過「自由」與「權威」是否有密切相關的這個議題。之所以如此，當然和中國傳統中各種僵化的禮法與扭曲的政治現實，在帝制傳統的末期對個人產生不同程度的壓抑束縛都有不可分割的關係。五四時期出現全盤打倒儒家禮教傳統的強勢主流意識形態，顯然可以看做是反抗這種壓抑的最佳實證。由於當時這種打倒傳統的意識形態本來就是以「反權威」式的「解放」來做為界定「自由」的標識，因此根本不可能產生將「自由」看做是與「權威」有正面相關的認知。林先生這三篇論文的重要性正是在他清楚說明了「解放」本身並不代表自由，也根本無法成為建立自由的資源，因為「自由文明的發展需要秩序，而秩序的建立則需要正當的權威」。從這個角度來看，他的這兩篇論文，的確是中文世界最早論證「正當的權威」是發展自由秩序所不可或缺的原創著作。也因為這個對自由的詮釋突破了傳統對自由的理解，這兩篇稍早發表的論文與林先生二十年之後對其反思的文字也才有必要一併被選入這本近作選。唸過美國一位著名學者Stanley Fish最近在《紐約時報》上討論美國社會因為對現有權威的質疑而要求絕對訊息透明、卻不幸成為虛假訊息泛濫源頭的一文之後，我更清楚的看到林先生二十多年前的論文不僅是中文世界內發展自由主義的突破代表作，論文呈現的遠見與前瞻性，對

於了解當今美國具有二百多年歷史的民主政治何以陷入當前的困境，同樣有其深遠的時代相關性。⁸

此外，林先生討論〈學術自由的理論基礎及其實際含意〉的論文，更是中文世界內有關此一議題的代表論證。通過論文，讀者可以看到，作者不是從「態度」上將學術自由做為一個應然的價值來加以提倡的。他主要是根據海耶克與博蘭尼 (Michael Polanyi, 1891–1976) 對「自發秩序」以及此一「秩序」必需奠基於法治的觀點，來論證自由秩序的相對穩定性與有效性；也就是說，希望讓讀者看到：為什麼自由秩序會是一個充滿生機的秩序，也會是最有可能讓人充分發揮創造潛能的有效秩序。與此同時，他也將以賽亞·伯林 (Isaiah Berlin) 廣為人知的「積極與消極自由」，做出可能是要比伯林本人在討論「積極自由」會落入極權統治的陷阱時都要更加清楚的申論和分析，隨之也引導著我們看到了這兩種自由應該如何在互為必要與充分的條件之下才能成為保障學術自由的根本前提和基礎，並進而再去掌握何以據此發展出來的學術自由才能使得學界更有可能產生真正「一流的學術成果」。

正如王焱教授所說，林先生這些論述，毫無疑問的是和他在西方受到的知識培育有深切的相關。讀者在文集的第三部份可以通過作者〈試圖貫通於熱烈與冷靜之間〉的自述，去理解他早年在芝大跟隨海耶克先生以及其他師長唸書治學的經歷。這樣的經歷不但為他提供了不同於一般研究中國近現代思想史路徑的獨特知性訓練，也為他建立了在中文世界試圖發展自由主義的思想基礎與資源。當然，林先生最關心的並不只是超越五四時期對自由主義的浮面了解，而是希望能推動自由主義在中文世界的實質性發展與深層的扎根。此中涉及的是如何在中文世界建設並深化憲政民主的問題。上文已經提到海耶克對他在這一方面的重要影

8 有關要求絕對的訊息透明卻成了虛假訊息泛濫源頭的討論，請閱：Stanley Fish, "Transparency is the Mother of Fake News," Opinion Section, *New York Times* (May 7, 2018)。Stanley Fish 的文章並非以討論「自由與權威」為焦點，但是文章的含意，事實上可在林先生文章的論證中引申而出。

響，在〈自由主義、知識貴族與公民德行〉的論文中，讀者會進一步看到海耶克在林先生發展他本人的知識生命之中，何以會是一個讓人景仰的古典自由主義者，何以林先生又認為海耶克代表的是韋伯(Max Weber)筆下「知識貴族」特有的一個典型，展現出的是一種「在『諸神戰爭』的現代性文化中，始終堅持忠於知性神明而無懼於其他神祇的精神」。也正是這樣的堅持，讓王焱教授對林先生數十年在學術思想上的追求定位做是像他老師那樣的一種「知識貴族」之表徵。

誠然，韋伯的思想對林先生的影響，並不亞於海耶克。讀過林先生《中國意識的危機》專書的人，大概都注意到此書在問題意識的形成過程之中的確受到韋伯「理想/理念型分析」(ideal-typical analysis)方法論的影響。林先生在文集中討論韋伯方法論的文章及訪談都進一步指出，韋伯本人早先對這個方法論提出的是“generalizing”或一般性、普遍性的“ideal type”，亦即林先生所說，是指向一個大概不存在人間現實的「烏托邦」式的「抽象觀念」。但是，韋伯後來又提出了“individualizing”或個別具體的“ideal type”。這樣的「理念/理想型」，著重的是在用某一個別的「觀念」來分析在某個特定時期之內出現的一種獨特的歷史現象。韋伯對這兩個不同但相涉的「理念/理想型」(ideal type)的解說，雖然相當複雜幽微，卻並不完全清楚。因此，林先生在《中國意識的危機》專書出版之後，一直不斷的在深究反思韋伯解說中未能完全表明的曲折含意。在〈韋伯「理想型/理念型分析」〉與〈答客問：林毓生思想與治學的取向和方法〉兩篇文章當中，讀者會看到林先生最近針對韋伯這個「理念型分析」的方法論，提出了較前更為完整深入的闡釋。他強調韋伯本人雖然修正了其早年將“generalizing”「理念型的分析」視為「烏托邦」的看法，但不能忽略的是，採用這個方法來從事歷史研究，雖然不一定可以確實無誤的「反映歷史真實」，卻也不是一定就不能「反映歷史真實」。關鍵在：必需掌握到這樣的「抽象」或“generalizing”觀念，確實可以做為了解「歷史真實」的「思想分析工具」。

林先生的解說，讓我想起有一次和老師討論韋伯的時候，我曾經請問他是否可以將這種“generalizing”的「理念型分析」類比做是科學研究中

形成的假設建構。老師當時立即說「是」。從這個角度來看，林先生對韋伯“ideal type”的解說，與博蘭尼討論科學研究中所形成的假設建構，尤其是關於實證性的研究，其實是非常接近的。據我所知，林先生應該是最早將博蘭尼的《個人知識》(*Personal Knowledge*)引介到中文世界的學者。做為林先生的學生，我也是在跟老師唸書的時候，才知道博蘭尼的這本著作對於了解知識論與科學假設的形成與性質是何等的關鍵。博蘭尼在討論科學理論成立與被接受的過程時提到，從假設得出的實證研究結論，基本上都必需說明其結論會出現或大或小的誤差可能。但是，只要在論證過程當中，此一假設與其所用的資料事實沒有發生牴觸，而且誤差也不超過統計學上可以接受的範圍，研究得出的結論就可以成立且被接受，儘管接受程度的大小，會因研究本身的解釋力度與廣度以及其持久性而有所不同。需要注意的是，博蘭尼討論的重點更在指出：有些極端深奧的抽象假設是根本無法通過實證法來證明其正確性的。比方說，像林先生也引用過的愛因斯坦相對論就是一個最好的例子。因為，正如博蘭尼告訴我們的，相對論最早提出時已經突破了當時對科學知識的理解範式，也因為相對論的假設完全無法用當時的實驗工具來證實，一些只重實證研究的科學家就武斷的否定了其理論之真實性。⁹然而，我們現在都知道，相對論的假設與其提出的“generalizing”觀念，確切無疑的是反映了宇宙間的一種真實。

至於韋伯“individualizing”的「理念型分析」，讀者也會在林先生的文章中看到他是如何根據韋伯對資本主義與新教倫理所做的實際歷史研究，重新體會到韋伯已經通過這個研究否定了他本人早先對「理念型」不存在人間現實的看法。更有趣的是，這個新的體會也讓林先生領悟到他本人事實上對五四全盤化反傳統主義所做的實際歷史研究，也是在並不自覺的情況下「反映」了“individualizing”的「理念型分析」方法論。然

9 博蘭尼的討論可參閱：Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (University of Chicago Press, 1958, 1962), chap. 2, esp. pp. 9–15。

而，在討論方法論的文章之中，林先生更要告訴我們的是：不論是韋伯或是他本人或是任何其他他人，如果他們的研究能夠發現某一個獨特重大而又影響深遠的歷史現象，同時又能對此現象提出使人信服的系統性解釋，那最主要的原因不會是因為他們先建立起一套方法論，而是因為他們的研究本來就是建立在一個歷史的真實。也就是說，他們觀察到的獨特歷史現象，本來就已經確實存在於人間，但是採用「理念型分析」的方法論，卻可以在思想的層面上為他們提供一個「指向歷史真實」的工具。

雖然林先生在其論著中展現的思想深度與多層面的複雜性主要是因為受到海耶克先生「知識貴族」式的訓練與陶冶，但也因為他同時又受到了像博蘭尼和韋伯他們在思想上對他發生的潛移默化的影響，所以才能逐漸讓他走出了早年跟隨殷海光先生（1919-1969）唸書時的思維視域。用他自己的話說，這個獨特的學思經歷就像是一個「脫胎換骨」的過程。不過，林先生從來沒有忘記引導他在思想和知識上最早認識海耶克與自由主義的啟蒙老師是殷海光先生。很多人都知道，他和殷先生從1961到1969年之間往返的書信，在1984年結集為《殷海光·林毓生書信錄》。出版之後，已經前後分別在大陸和台灣多次重刊發行，影響之深，相當少見。一位大陸學者就直言《書信錄》代表的是「兩代自由主義的知識人，就學術中的重大問題、國家的走向與文化的發展，平等交流、理性切磋的珍貴紀錄」。兩位先生文字間流露出的「真樸懇摯之心」，也被看做是一種「深具文化意蘊的中西方美妙的融合」。¹⁰ 當然，

10 這些引語都是胡曉明教授的評語，刊登在2010年台灣大學出版中心出版《殷海光·林毓生書信錄》一書封皮外部之後頁。此書最早有台北遠流1984年版本與上海遠東1994年版本及1996年再印本，之後亦有吉林出版社2008年版本與中國中央編譯社2016/2017年版本（感謝嚴搏非先生告知此最新版本）。另請參閱唐小兵教授的重要書評，見其〈殷海光與林毓生：以精神的交流驅散黑暗和寂寞〉，載2016年11月12日《新京報》：<https://kknews.cc/culture/omgkvr6.html>。

林先生並不諱言殷先生對自由主義及現代科學的認識確有可議之處。但是，讀者在文集所收的下列三篇文章之中——〈論台灣民主發展的形式、實質與前景——為紀念殷海光先生逝世三十三週年而作〉，〈紀念殷海光先生逝世四十五週年：專訪林毓生——兼論法治與民主的基礎建設〉，及〈自由主義、知識貴族與公民德行〉——都可以清楚看到作者的重點是：殷先生在台灣為自由民主努力奮鬥的一生，是以實際的言行去對抗威權的統治，即使知識發展受到當時現實環境的限制，殷先生所爭取的是個人的自由尊嚴與國家憲政民主的發展。最終雖然無法避免個人命運的悲劇性結局，他那種威武不屈，奮力為公義發聲的堅持，毫無疑問的為自由主義在中文世界的發展樹立了一個道德人格的典範。也正是這樣崇高的道德人格，給了林先生至深的感召，進而自覺的追隨老師為自由民主在中文世界的前途開始了自己一生的志業追求。

上文說過，林先生認為要了解自由主義，就必需對其基本的原則和觀念有切實的理解和掌握。他同樣也認為，若要了解自由民主或憲政民主，就必得先要分辨清楚這樣的民主所指為何。他在〈民主的條件〉這篇論文之中，開頭就強調觀念有了差錯，建設民主就會走錯路。因為民主可以因為各種因素而出現不同的類型，也就是說可以變形成為極權式的民主，或變為民粹型的民主而成為反民主式的假「民主」。這兩種反民主的「民主」，與林先生強調建設憲政民主所需要的三個必要條件——「法治、公民社會與公民文化和公民德行」——毫不相干，因為這兩種「民主」基本上不是根本忽視這些民主的必要條件，就是阻擋其發展，甚至是強加壓制的。林先生在文中的分析，將反民主的「民主」性質，從類型的不同給出了關鍵的解說，也將「法治、公民社會與公民文化和公民德行」這三個必要的條件，從觀念上做出了釐清和定性的闡釋。讀者在〈民主散論〉這篇論文，以及林先生為自己編撰《公民社會基本觀念》上下兩冊專書寫的主編序之中，也都會看到與這篇論文相近的論點。除了就觀念和理論的層面去闡明憲政民主的條件，他也根據特殊的實例提出了更為具體的討論。他在〈論台灣民主發展的形式、實質與前景——為紀念殷海光先生逝世三十三週年而作〉的文章當中，就特別

用台灣在1987年解嚴之後發展出的新興民主以及隨之產生的問題做為他辨析論證的一個實例。他的目的在說明不用「法治、公民社會與公民文化和公民德行」做為建設民主的實質基礎，民主的前景是令人擔憂的。

「法治」的觀念，雖然早在五四時期就已經有胡適將之與「人權」一併提出，但是當時的政治環境和之後的歷史發展，都不可能具有足夠的條件去深入探究這些觀念，遑論具體的落實。¹¹ 通過林先生的論文，我們看到「法治」(rule of law)是「依法治」之意，其指稱的法律必需具有「普遍」和「抽象」的性質，而且三權分立的機制和基本人權的保障，也必需是討論與建立法治的前提及預設。此處的「法治」與中國傳統中以法律來控制社會和個人的「法制」(rule by law)，有非常明確的區隔。林先生解釋這兩個本質上有根本分歧的概念，在中文世界是相當少見的。當然，他對於公民社會與公民文化和公民德性的定義以及如何進一步對其培育發展的說明，在中文世界也同樣不多見，可以說他的確是繼承了「五四」的追求，但卻實實在在的走出了「五四」的局限，在思想的層面給了「法治」一個純正又確切的奠基說明。

從林先生的討論來看，他認為台灣在1987年解嚴之後雖然有了民主的形式，但是在李登輝和陳水扁的執政時期，特別是李登輝在1988到2000年執政的十二年期間，基本上是將民主政治化約成了用選舉的炒作來擴大執政權力的民粹型民主，以為一旦贏得較為多數的選票，就可以完全自稱代表了所有的「人民」，不但將人民化約成為無需加以分殊並且具有集體意識的一個整體性符號，而且以為如此即可將自己的循私作為都說成是代表「人民」的意志。在這樣的民粹作風之下，所謂的「民主」政治，已經淪為和兩蔣時代那種「私性」的權謀詐詭沒有什麼差別。執政者除了一心擴張個人和其所代表的族群、地域與政黨的權力及私利，完全無法提升政治成為一種應該超越私利並在公共領域中謀求公

11 胡適討論人權與法治的看法，可參閱孫乃修：〈新月派的人權法治自由觀念和吶喊〉，<http://biweekly.hrichina.org/article/202>。

共福祉的志業，因此也談不上會真正從事民主的基礎建設了。換句話說，林先生秉承殷海光先生一生所強調台灣惟一的出路就是從事民主的基礎建設，也就不可能獲得真正的落實。

林先生同意孟德斯鳩 (Montesquieu, 1689–1755) 所說政治領袖在社會轉型的關鍵時刻是可以建立合理良善的制度的。所以，他認為李登輝在1988年鞏固其政治權力之後，本來的確有機會將台灣建設成爲一個具有實質內容的民主社會。然而，李登輝無法超越「私性政治」的格局，和陳水扁執政之後益發民粹的作風，以及由此造成的各種問題，諸如「黑金」的介入政治、第一家庭的貪污、執政者罔顧誠信等，更不用說炒作台獨假議題所引發的國家認同分裂與社會共識的鬆動，都在在傷害到台灣憲政民主的基礎建設，由此造成的影響，事實上是相當負面的。職是之故，我們可以了解，何以林先生會大幅度的修改了他2000年的一篇訪談文字，即〈政治家的條件〉一文。在文章中，作者不但重新將韋伯著名的「責任倫理」與「意圖倫理」給予全面的擴充和解說，也將早先訪談的論點做出更加精微準確的釐清與修訂。在這篇幾乎是重寫的文字當中，林先生首次用了「運作」和「信守」的兩個機制來說明韋伯這兩個政治倫理彼此有著不可化約的二元性格。他同時指出，這樣的二元性格並不意味這兩個政治倫理彼此有所衝突，反而是要強調它們之間具有互補相成的關係。對於政治人物而言，這兩個政治倫理是缺一不可的。從「信守」的機制來看，政治人物正是需要「信守」他們原初以政治為志業的「意圖倫理」才能夠持續他們對於追求公共福祉的熱情，並守住政治理想兩蘊的道德原則。然而，從「運作」的機制來看，政治人物在政治過程中卻需要根據「責任倫理」來冷靜務實的處理各種政治問題與挑戰，同時承擔起隨之而來的責任與必要時的協商和妥協。這樣的運作過程在本質上是道德中性的，但卻不是沒有道德底線的權謀交易，更不是通過「意圖倫理」的道德理想口號去動員全民追求某種虛幻烏托邦的政治運動。林先生對這兩個政治倫理修訂之後的解釋，彰顯出他本人更加扣緊了韋伯討論這兩個倫理的深刻意義，也可以讓我們看到他對於李登輝與陳水扁這兩位政治人物原本應該可以在台灣進行民主的基礎建設曾

經有過多麼深厚的期待，雖然這樣的期待在見證其作為之後，只能讓他生出極度沉痛之感。

必需注意的是，林先生非常理解憲政民主只是歷史上所有試驗過的制度當中最不壞的一種。他很清楚西方民主的政黨政治因為受到不同利益團體的掣肘而出現淪為其代言人的弊病，他也批評民主社會從眾傾向所導致的庸俗化以及受到物質消費主義的侵蝕造成的異化現象。林先生當然不是惟一看到這些問題的人。他的老師和友人史華茲先生，在1999年11月中旬去世之前寫的一篇〈中國與當今千禧年主義〉文章之中，對於西方民主社會在新型科技進步下出現的新型消費主義和物質主義，就充分流露出批判性的深重憂慮。在為史先生這篇文章撰寫的〈導言〉內，林先生明確指出：史先生認為這種新型消費主義和物質主義是「太陽底下的一樁新鮮事」。因為這個「新鮮事」和以往的物質消費有本質的差異，相當於一種「千禧年主義」，而且非常有可能成爲一種普世現象。這個「主義」的特色，是讓人相信自己可以從「純粹的物質享樂和純粹的個人滿足中」獲得救贖。這樣的新型「救贖」完全失去了傳統消費物質文化當中仍然還有的一些受到宗教或倫理制約的公共關懷，因此在史先生的筆下被定義做是一種「『物質主義』末世救贖論」(materialistic apocalypticism)。

林先生指出，史華茲臨終前對於這種新型物質主義的深重憂慮，正是因為這種新型物質主義會造成「非人化」的影響(the dehumanizing effects)。他也指出，史華茲的憂慮，與韋伯擔心資本主義的經濟秩序會毀滅人類的精神世界使人類成爲他所說的「鐵籠」禁錮非常相近。因為「鐵籠」呈現的，不但會是一個將「工具理性」變成存在的唯一終極目的，而且也會是一個任憑「價值理性」自行荒蕪的極端世俗化世界。也就是說，世界已不再可能具有超越的意義，而且也將永遠「不再令人著迷」。

有趣的是，林先生本人撰寫的〈中國現代性的迷惘〉也對中國現代化的路徑有著同樣深重的憂慮。他的論文揭示，韋伯筆下西方現代性顯示的那種「世界不再令人著迷」的特徵，與中國現代性呈現出的圖像截然不同。林先生強調，中國現代化的追求與傳統帝制秩序全面解體之後產生的深重危機意識和重建秩序的迫切渴求有著不可切割的關係。他論

證的重點在，不論是五四全盤化反傳統的激進思潮，或是「大躍進」與「文化大革命」企圖追求的烏托邦新社會，表現出的都是一種要迫切解決危機的強烈渴求，也都急切的企圖尋找一種可以超越人間資源限制的「無限力量」，希望藉此力量能帶領人們在俗世建立起新的現代秩序。在這樣的歷史情境之下，五四提倡的「科學」，被看做是具有超越性宗教的「無限力量」，「大躍進」和文革時期的毛澤東，也被當做是具有這種「無限力量」並且必需全力加以膜拜的神祇，俗世因為是秩序重建和獲得拯救的場域，所以只會更加「令人著迷」，而絕非是變得「不再令人著迷」。然而，這種極端世俗化的結果，不但沒有解決危機，反而只製造了空前的「破壞與奴役」。當前中國社會出現的權貴資本主義、道德真空與生態污染等重大的問題，就林先生看來，也都和「大躍進」及文革造成的災難緊密相關。這也是他為什麼會和史華慈一樣，對現代文明的走向都有著極為深重的憂慮。

即使有此憂慮，林先生顯然也和他描述的史華慈先生一樣，在面對現代性有可能威脅到我們人文世界的存續時刻，選擇的是去重新整理和評估傳統中的人文資源，希望能將其中優美的質素妥善的轉化為我們精神世界中的價值基礎與意義的源泉。這樣的做法，當然和他數十年來不斷提倡對中國傳統進行「創造性的轉化」是一致相合的，目的也就是要通過這樣的「轉化」來重建人文的傳統。基本上，「創造性的轉化」是一個「理念」，但這個「理念」涉及到一個涵有價值意義與行動「導向」的「開放性的過程」。在這個過程當中，林先生建議我們應該「使用多元的思想模式將一些中國傳統的符號、思想、價值與行為模式加以重組與/或改造（有的重組以後需加以改造，有的只需重組，有的不必重組而需徹底改造），使經過重組與/或改造的符號、思想、價值與行為模式變成有利於變革的資源，同時在變革中得以繼續保持文化的認同」。¹²

12 此處的界定與解說，見於以下幾篇文章：〈什麼是創造性的轉化〉、〈一個導向〉及〈多元的思考〉，均收入林毓生著，朱學勤編：《熱烈與冷靜》（上海文藝出版社，1998），頁25、104、106。

必需強調的是，林先生2016年9月曾經在電話中提醒我說，「創造性的轉化」必需放在發展中國自由主義的前提之下來討論才符合他原先的構想。否則，任何一個被人視為「新」的看法，甚至毛澤東發動的「大躍進」或「文化大革命」，也都可以被說成是對傳統進行「創造性的轉化」，那就完全曲解他的原意了。

有了這個提醒的框架，我們才可以進一步討論林先生對〈中國人文的重建〉有什麼具體的建議。值得注意的是，在這篇1980年代發表的長文之中，作者說的「人文」重建，事實上是在討論人文工作與教育的重建。這裡牽涉到的一個根本問題就是：由於五四全盤化反傳統的激進思潮，使得林先生看到傳統中一些權威不是已經完全崩潰就是變得非常衰微；換句話說，真正權威的失落，造成了中國人文的內在危機。當然，林先生很清楚從晚清以來，中國已經從西方引進了各種不同的學術權威。不過，一旦他從五四以來對西方科學和民主的推動角度來看，他就看到當時由於急切渴求科學和民主能夠立即在本地產生實效，對於民主與科學背後極其複雜與深厚的歷史背景就沒有形成實際的了解。因此，對民主和科學的推動就容易流於表面或形式的解說而無法掌握其真正的意義。要能獲得改進，他建議從事研究工作的時候，在態度上應該具有一種「歷史感」與「比擬精神」，必須了解文化傳統的基本結構崩潰之後所出現的各種危機，是不可能幾代人的時間之內可以解決的。人文工作者需要的是能在長期沉潛努力之後，提出具有實質意義的「突破」性研究成果，而不是只著重「量」的貢獻。在觀念上，也應該知道人文工作重視的是「具體的特殊性」，不是像社會學科那樣需要針對某種社會現象建立起一般性的解釋原則或理論。根本的重點在，人文研究與教育都應該肯定人的價值以及生命本身自有的尊嚴和意義。對人的研究，也更加需要有「設身處地」的一種同理心去給予同情的了解，這樣才能把握住個別生命的具體特性和其呈現的特殊意義。林先生特別強調這樣的人文工作非常需要有深厚的思想基礎，而培養思想的深度與廣度的一個關鍵途徑就是長期努力的閱讀重要的經典。因為通過這樣的閱讀，我們可以接觸到偉大的心靈與思想是如何去了解人性中的各種複雜面向，以

及人在面對困境時的掙扎、奮鬥、沉淪與超越。他們對生命的觀察、審視與反思體悟可以說是提供給我們一種具體的思想和行為範式。除此之外，林先生也非常強調在實際生活中接觸這種範式的重要性。毫無疑問，殷海光、海耶克和史華慈三位先生對他不論是在知識上或是道德人格上的啟發、感召和影響，都可以說是他生命中直接接觸到的重要人文範式，也都成了他內心真正的權威資源與意義的表徵。另一方面，林先生通過文字敘寫三位先生對他的感召與影響，更呈現出他本人對傳統文化中「念舊」情誼的欣賞與珍惜。¹³他認為這種「念舊」情誼是中國傳統文化中非常優美的一個特質，可以讓現代文明保有傳統的人情而不至於只活在工具理性掌控的效率世界之中。

除了與師長的情誼，林先生為董永良先生專書寫的序〈六十餘載君子交〉和〈王元化、林毓生對話錄〉這兩篇文章也都表達出朋友之間的真感情。董永良先生是林先生1950年代初在大學時代同宿舍的室友。畢業後，二人各自到了美國並在不同的領域發展。然而六十多年來，他們總是保持君子之交，沒有斷掉老同學的聯繫。這樣穿越時空的「念舊」，應該是林先生認為中國傳統文化中仍然可以做為現代認同的一種價值因素。事實上，林先生與王元化先生的〈對話錄〉，應該也可以解讀做是將這種價值更進一步的呈現了出來。王元化先生在1980年代初開始閱讀《中國意識的危機》時，由於並未掌握到這本專書的基本論點，因此頗有不甚公允的評語。有趣的是，他非常願意和林先生溝通，而且在聽了林先生的說明之後，也接受並且同意了他對五四全盤化反傳統主義的分析和詮釋。二人從此居然成了難得一見的知交，在上海學界一時還傳為美談。要強調的是，這兩個例子讓我們看到的不僅僅就是一般的「念舊」，更重要的是讓我們看到林先生和二位舊友新知的情誼所呈現出他們那種彼此都有著對公共議題的一份深切關懷。在〈王元化、林毓生

13 有關林先生對「念舊」的討論，見其專書《中國意識的危機》討論魯迅的第5章，特別是最後一節的論證。

對話錄》之中，我們清楚看到他們討論了韋伯的方法論，堅持個人自由的重要性和自由主義在中國的前途等的重大議題。這樣的交流，顯然繼續了「五四」以來知識份子追求自由民主的傳統，也揭示出這個傳統即使在最黑暗的政治壓抑之下也沒有完全死滅。在這個意義上，我們可以說這或許正是林先生為什麼會認為王元化先生的一生自有其公共意義的原因：因為他的努力與奮鬥，彰顯出他做為中國知識份子「根據理性所蘊涵的自由與責任[去]探討中國的新生所應走的道路」。王元化先生雖然已經往生，他與林先生的真摯友情卻實實在在已經成為一個具有超越意義的人文範例。

具有超越意義的人文範例當然不是只會出現在個別知識份子身上。林先生紀念殷海光先生的夫人殷師母夏君璐女士的文章，非常細緻的敘寫了一個女性〈高貴靈魂的一生〉。他的悼念與懷念的文字，描繪出一位看似平凡卻非常不平凡的女性終其一生對殷先生那份堅定不移的永恆愛情，也揭示出這樣的愛情信念如何使殷師母「無畏無懼」的守護著殷先生，又如何「無怨無悔」的照顧著殷先生。這樣的信守，更讓她在殷先生走後，挺著脊梁帶著幼小的女兒去「不卑不亢」的艱苦謀生。對林先生來說，殷師母為愛的永恆信守而奉獻了的一生，是人性中最「高貴」的一種光輝。由此呈現出的那種精神境界，感人至深。

林先生對於具有「高貴靈魂」女性的敬佩，早在他1980年代討論〈黃春明的小說在思想上的意義〉時就已經充分的顯現出來。¹⁴黃春明筆下的這位女性雖然是虛構的人物，但是林先生的討論顯示，這樣的人物極有可能是黃春明本人在生活中接觸過的真實農村女性。這位農村出來的女子，即使是在社會的最底層從事娼妓的工作，卻從未放棄能夠改善自己處境的任何機會，也從未因為自己的悲慘際遇就失去幫助受到嫖客

14 附錄中討論莎士比亞《奧賽羅》悲劇的論文，顯示林先生很可能認為劇中女主角對奧賽羅的真愛，讓她無懼為其所殺也不對其加以詛咒的表現，已經呈現出一種高貴的人格。我們可以說，他對富有「高貴靈魂」女性的敬佩，遠早於1980年代。下文有關林先生對其先母的討論，足為印證之例。

欺凌的另一同伴的正義感。她不向惡劣的命運低頭，也不相信自己的努力不能讓自己獲得一位正常人應有的做人尊嚴。黃春明描述的這位女性對林先生來說，顯然是展現了儒家文化當中那種最可貴的道德自主性，不但使得她自己的生命由此獲得提升，也因此讓生命彰顯出一種超越的人文意義。更重要的是，這樣的女性在林先生個人生命之中也完全不陌生。

有一次我問到林先生他最早接觸到的超越資源從何而來，他立刻就說「是從先母那兒來的」。嚴搏非先生整理林先生〈我研究魯迅的緣起〉紀錄文字，本來是專為林先生的魯迅論文集準備的代序，但是讀者會清楚看到作者母親行事做人的風格。林先生的母親也出身於傳統的一個中國農村。雖然來自農村，也沒有受過多少教育，後來成為大富人家的女主人之後，她卻從來不曾將家中的幫傭當作「下人」，總是一律平等的對待。作者記得照顧他的張媽有一次因為兒子出了事，需要大筆款項才能解決問題，她就毫不猶豫的要林先生的父親立刻給予幫助。林先生覺得母親這樣的大器，的確是有「人饑己饑」的胸懷。他說他的母親總是什麼事該做就去做，完全不須多說。在母親身上，林先生說他可以看到傳統農村有的一種文化底蘊。這樣的文化底蘊，並沒有因為魯迅以及「五四」主流的激進思潮而有什麼太多的改變，當然也根本不會產生要打倒「吃人」傳統的那種意識形態。相反，傳統禮教在他母親那兒反而是她理所當然用來待人接物的一種儀式性的憑藉。我們可以說儒家文化中「仁」與「禮」的關係，在他母親與其生活的農村那兒，基本上是互為表裡，而相輔相成的。¹⁵

上面提到的這些例子，顯然與林先生主張將傳統中國文化當中具有優美質素的因子在現代進行「創造性轉化」密切相關。但是，如何進行

15 有關儒家「仁」與「禮」的關係，林先生有極為精到的詮釋，見本書附錄的論文：“The Evolution of the Pre-Confucian Meaning of *Jen* 仁 and the Confucian Concept of Moral Autonomy”。

並深化憲政民主的制度性建設，恐怕才更符合林先生終極的關懷。因為有了這樣的制度性建設才至少有可能使得像殷海光先生與其夫人夏君璐女士曾經遭受到的那種不公不義的現象再也不會發生，使得每個人的基本權利與尊嚴也都能在符合法治的程序範圍內獲得最大程度的保護與改善，進而也才能為人文的重建與發展提供一個穩定有序的自由環境。這正是為什麼林先生會在〈人文與社會研究發展芻議〉的論文當中提出了政府應該建立並資助人文與社會學科「專職研究」的具體制度，而且建議從事人文與社會學科的學子應當在這個制度提供的自由環境當中，努力探索並逐步發展出「獨立、自主與原創性」的研究成果。

不容諱言，林先生對於台灣在解嚴之後因為受到「私性政治」的影響而始終未能真正深化憲政民主的建設覺得十分痛惜。他坦言許多「亂象」已經形成「惡性循環」，而且這種情形讓很多人都對「建設性改革的動力從哪裡來」和哪裡又會是「進步的突破點」都產生了極大的疑問。他本人也很清楚這些問題都非常關鍵，卻「難以回答」，因為很多現象「呈現著結構性的困局」。然而，上面已經說到，林先生不認同韋伯那種對現代性最終會把人都囚禁在他那個著名「鐵籠」的「輕蔑性悲觀」心態。因此，他選擇的路，或者更準確的說是他認為台灣應該選擇的路，是在困局之中「苦撐待變」，也就是抱持著一種「不放棄的精神」。當然，更應該要做的，就是要進行「積極思考」並且去「積極籌劃」出可行而有效的改革方案，以便改革機會一旦來臨，即可「付諸實施」。林先生非常清楚台灣不是沒有人才，也不是沒有善意，或是沒有可以形成共識的資源，更何況他非常了解歷史的演變有著許多不是人所能預先意料得到的偶發因素，台灣的前途也絕不是任何決定論可以預知設定的。當然，台灣面臨的各種外部挑戰非常之嚴峻。不過，對林先生來說，如果外部的壓力不是台灣本身能夠控制或消解的，那麼台灣最該做、而且也是最能做的，應該還是在內部首先〈合力建立新的世界圖景〉。這個圖景不但要顯示「合理性」，而且也必須具有「福利性」與「公共性」。為什麼要建立這樣的「新的世界圖景」？在這個問題上，林先生回到了韋伯的立場。也就是說，他相信人的理念建立出的這種「新的世界圖景」，有可能發

揮像韋伯筆下的鐵道轉轍夫那樣，可以「決定各種利益的互動所推動的人類行動在哪條軌道上前進」，進一步改變本來可能會有的劣勢，而轉到圖景所指引的一個新軌道。事實上，這個新軌道或「新圖景」的比喻，就是林先生數十年思想論述中努力探究、不斷討論、並持續提出具體可行路徑的憲政民主。

當然，自由主義在今天的世界似乎因為政黨政治在西方，特別是在美國社會的運作受到財團利益的操弄與各種身份認同政治的炒作，出現了各種危機，因此也受到來自許多威權制度中政治人物或一些菁英的拒斥與批評。台灣社會中甚至也因為有著難以突破外部與內部的各種政治、經濟、教育與文化等等的困局，而出現經濟垮了、民主何用的說法。¹⁶對這樣的說法，林先生會怎麼具體的回應，我不知道。但是根據他一再談到建設民主是要有條件的看法，我們當然可以說他不可能將民主放在個人生命與個人自由之上，更何況憲政民主的建設對他來說，從來就為的是要保障個人的基本權利並且使得政治權力能夠獲得妥善安排的一種制度。許多人都知道，中國歷史上一個很根本的問題就在政治權力始終沒有得到合理的限制。一般民眾只要政治領袖能讓他們溫飽，沒有戰亂，沒有苛稅，也就都能接受。有了亂世，也總是企望聖王或是政治強人的出現來一統天下。林先生在這本文集內〈反思儒家傳統的烏托邦主義〉一文中，已經對為什麼追求「聖王之治」是代表一種「人的宗教」提出了極為精到的分析。他不只一次跟我說過，如果世界上真有「聖王」，他第一個就會放棄民主去擁護「聖王政治」。然而我們多半都知

16 台灣鴻海企業董事長郭台銘先生曾經協助2014年3月的太陽花學運和平退場。之後在當年的5月8日他說道：「民主對GDP沒幫助，民主是過程，不是果實，經濟果實才能填飽肚子。」見《中時電子報》2014年5月9日報導：<http://www.chinatimes.com/newspapers/20140509000782-260102>。《TEEPR亮新聞》刊載郭台銘說的是：「民主不能當飯吃，對GDP也沒幫助。」兩個報導引用的詞語不完全相同，但不影響所要傳達的訊息。見：<https://www.teepr.com/750315/angelpan/民主不能當飯吃/>。

道，歷史的經驗總是呈現出艾克頓勳爵 (Lord Acton) 名言所說的：「權力傾向腐化，絕對的權力傾向絕對的腐化。」換句話說，「聖王政治」本身就是一個從未實現過的虛幻烏托邦，與保障個人權利，或是限制政治權力毫不相干。另外值得一提的，是林先生過去跟我談到近代史上因為戰亂與人為造成的大饑荒時，也曾經說到，如果人都已經到了要吃草皮樹根，甚至彼此相食的程度，那還有什麼文明可談？言下之意顯然也就是在說：怎麼還可能談什麼民主？按照這樣的理解，我可以肯定的斷言：林先生從來不是一個把民主當作抽象口號來做理論空談的學者。他堅持憲政民主，是因為歷史顯示這樣的制度可以使得個人自由獲得起碼的保障，並且可以根據比較有效的制度途徑來解決權力誤用與濫用的根本問題。如果文明已經到了需要人吃人的崩毀狀態，那是沒有條件來談民主的。還應該提到的是，西方憲政民主雖然有很深的危機，他們的社會事實上已經出現針對他們本身問題的各種反思討論與行動。舉例而言，早在2010年，就有專文分析多元主義與民粹主義之間的張力關係，討論到多元主義若走向極端，會對美國自由民主的正常運作造成如何負面的影響。¹⁷ 對照之下，台灣社會雖然持續要面對不斷出現的各種

17 見：Marc F. Plattner, "Populism, Pluralism Democracy," *Journal of Democracy* 21.1 (January 2010): 81–92, esp. 84, 89；上引 Stanley Fish 在《紐約時報》的文章亦可做為一個現成的例子。事實上，此文發表之後，《紐約時報》也刊載了有關世界上許多國家民主政治走向敗壞的討論文章，見：Michael Albertus and Victor Menaldo, "Why are So Many Democracies Breaking Down?," Opinion Section, *New York Times* (May 10, 2018), pp. 9, 11；另外，也可看到針對憲政民主，特別是對美國民主的反思專書與雜誌上的論壇討論。例如，2018年1月，美國出版了 Steven Levitsky and Daniel Ziblatt, *How Democracies Die* (民主如何死去) 一書；4月中，《Foreign Affairs》雜誌也以 "Is Democracy Dying?" (民主在死去嗎?) 為題，邀請不同學者對此發表同意與否的分析，並刊載於網站，見：<https://www.foreignaffairs.com/articles/2018-04-16/democracy-dying>。也有中文論文提到 *How Democracies Die* 這本書，並同意此書作者所說：惡化的美國民主政治能否有所改變，仍取決於其「人民的選擇」，見王前：〈當我們談論進步時，我們在談論什麼？〉，《思想》，第35期 (2018年5月)，頁152。

外部壓力，但是台灣內部卻似乎因為這幾年在國家認同上的分歧，而越來越無法形成共識，這大概也印證了林先生多次提出台灣最大的挑戰還是來自內部的說法。如果我們接受他的這個說法，那麼我們或許還可以用他的話來說，台灣不是沒有可資珍惜的人才與善意去幫助台灣繼續「苦撐待變」，也不是不能夠提出「積極籌劃」的有效改革方案，問題似乎還是膠著在台灣的政治人物是不是能夠或願意去發揮韋伯的政治「責任倫理」，努力去超越林先生批評的「私性政治」，同時展現大器度，大格局為凝聚社會共識而全力奮鬥。¹⁸ 從林先生數十年一貫的立場來看，也唯有如此，台灣或許才能真正走向他所期待的合力深化具有「合理性」、「福利性」與「公共性」的憲政民主新圖景，並在堅持深化的過程當中等待新契機的出現。

這本文集的完成，首先要感謝林師母宋祖歸女士。林先生健康出了狀況之後，師母除了全力照顧林先生與處理家中內外的一切事務，還需要為老師給我傳發一些原先漏掉的文稿。師母的辛苦與勞累，不言而喻。在此要再致謝忱與敬意。林先生說師母有「高貴的氣質與精神」，應該也是在表達他對師母的敬重之情。其次，也特別感謝蔣經國基金會提供的研究獎助金，使得文集的編訂能夠進展無誤。王焱教授為文集寫下的閱言深論，亦特此誌謝。中央研究院的羅久蓉和楊貞德教授以及上海的嚴搏非先生，為文集內新譯魯迅文稿的註釋提供了校訂與整理，貞德與她的研究助理辛佩青同學更將文集中有所缺漏的幾篇文稿重新打印

48 值得一提的是，當2018年*Foreign Affairs*雜誌在介紹其5/6月一期關於反思民主是否在死去的內容時，其編者Gideon Rose的結論和林先生所說相當接近。他說：對今日世界上做為領袖的民主社會而言，最迫切的危險其實是來自內部而非外部。他認為這些社會要改變這種危機，不論就資源、時間或機會來說，都不會是問題，但其唯一的問題就在這些國家沒有政治意願和領導人才。台灣在資源、時間與機會上完全談不上優勢，因此，若接受上面所說台灣民主的最大挑戰也來自內部，那政治領袖的意願和能力顯然就更加關鍵了。

並費心校正，杜邁可 (Michael S. Duke) 教授也為文集提供了電腦作業的全程技術協助。他們的鼎力支持，功不可沒。當然，沒有香港中文大學出版社甘琦社長、林驍與余敏聰二位編輯提供的專業協助，這本文集也是無法及時完成的。謹此向他們一併致謝。

丘慧芬於溫哥華

2018年6月11日初稿

2018年7月30日修訂

2018年11月11日重校

香港中文大學出版社：具有版權的學術