

「全盤性反傳統主義」辨析

——重評《中國意識的危機》

● 黎漢基

我在討論林毓生教授的名著《中國意識的危機》^①之前，鑒於此書精深難讀，也鑒於自己不是第一位評論者，總想多寫一點新意，故此從來不敢抱有慢心。從五年前開始，我再三校對、鑽研此書，反覆咀嚼書中的問題，不斷推敲、摸索書中的思想脈絡和分析方法。研究下來，屢經同情地理解，我最終仍不敢相信書中有關「全盤性反傳統主義」(totalistic anti-traditionalism/iconoclastic totalism)的分析，尤其是它的來源問題。

一 思考的誤區

據林教授的想法，要解釋「全盤性反傳統主義」之出現，必須從中國傳統文化裏找內因：由傳統一脈相貫到現代中國知識份子的心靈，有一種根深柢固的文化傾向——「藉思想、文化以解決問題的方法」(cultural-intellectualistic approach)，這是一種簡單化、一元論的思想方法，其根本信念是預設思想、觀念以至文化的改變是一切改變的根本，將思想與行動之間的關係視為密切的、甚至是同一的關係。它有潛在演變成「惟思想的、整

體主義的思想模式」(intellectualistic-holistic mode of thinking)的可能性，即是將社會文化視為一個受思想主導影響的有機整體^②。在林教授的筆下，儘管五四時期的反傳統主義者在思想內容上反對傳統，但其思想模式仍受到傳統的支配。這種歸咎傳統的論點太具爆炸性了，難免有人以為林教授比五四的前輩更進一步，想從更深層的思想模式上鏟除傳統^③。

暫且撇開如此推斷林教授的動機是否公允，且讓我們深入他的觀念有何底蘊。其實，「惟思想的、整體主義的思想模式」顯然是夾雜了兩種不同的元素：一是「藉思想、文化以解決問題的方法」，一是「整體主義的思想模式」(holistic mode of thinking)。後者尤其關鍵性，它決定了「全盤性反傳統主義」之所以為「全盤性」^④。全盤性反傳統主義者的認識方法，不對具體問題作實質的探究，只根據事物(尤其是文化問題)的表象就作出「全盤打倒」的結論，猶如見林不見木，滿眼浮泛一片綠海，而無視樹與樹之間的變異。這種以偏概全的思考，分明犯了「形式主義的謬誤」。假若能夠仔細考察、認識到事情性質的複雜性，全盤性反傳統主義者就不會提出一些又空又大的論斷。

在林毓生的筆下，儘管五四時期的反傳統主義者在思想內容上反對傳統，但其思想模式仍受到傳統的支配。這種歸咎傳統的論點太具爆炸性了，難免有人以為林教授比五四的前輩更進一步，想從更深層的思想模式上鏟除傳統。

因此，「整體主義的思想模式」才是「全盤性反傳統主義」的首要條件。至於是否重視觀念的先行作用，是否認為思想決定一切，即「藉思想、文化以解決問題的方法」，反而顯得次要一點。

然而，林教授堅持「形式主義的謬誤」是由傳統的思想模式所產生^⑤，沒有就「整體主義的思想模式」和「全盤性反傳統主義」扣上直接的因果關係；並且在這兩者之前加上一個根源——「藉思想、文化以解決問題的方法」，認定由此轉變出「整體主義的思想模式」。兩個概念相互鑿柄，怎樣「變」呢？林教授唯有訴諸社會變遷的因素：原來，在辛亥革命時，傳統的普遍王權全面崩潰，政治、社會、文化、道德的秩序隨之解體，再加上民初的政治家濫用傳統，令傳統的各個方面都喪失威信，中國人處於「失範」之下，產生了全面的懷疑，從而有可能從外部把傳統當作一個整體來觀察^⑥。這麼說來，「整體主義的思想模式」之產生，是由於外在環境的激發，而不是先天地由「藉思想、文化以解決問題的方法」衍生出來。兩者之所以並存，結合為所謂「惟思想的、整體主義的思想模式」，也只是歷史偶然性的際會所致。

可見，林教授一再著意於「藉思想、文化以解決問題的方法」是造成「全盤性反傳統主義」的「根源」，但卻不一定說明其中程序的轉折，實有過於壓抑「整體主義的思想模式」之嫌，對理論的說明不無含混和偏差。

二 傳統思維模式的商榷

林著不只在思路上出現誤區，還有相當部分是經不起歷史事實驗證的^⑦。

此書僅用了十分之一的篇幅，即只有第三章第三節的十八頁，來證明「藉思想、文化以解決問題的方法」此一嶄新觀念在中國傳統之存在，自不免極盡言簡意賅、概括通論之能事。

遺憾的是，林教授的宏觀綜述欠缺說服力。何以言之？因為此節的論點與論據之間出現極大的脫節（discrepancies）。林教授本是要證明儒家相信思想的優先地位，在此必須舉例說明思想有比其他東西更根本、更重要，能決定一切、壓倒一切的優先性；但林教授沒有如此做，他的論證只能說明有些儒者重視心的功能。僅持這一點，跟作為一元論的「藉思想、文化以解決問題的方法」相距何啻千里？

比如說，林著引用《孟子》「仁義禮智」及「盡心」兩節語錄，只能指出孟子對心的看法是由道德功能轉向知識功能；又如他說荀子要用心來革除人性的惡，說朱子持心、理二元論的哲學，說戴震的《孟子字義疏證》包含正人心的想法，這都不過敘述了四人的心性論^⑧。除此之外，有沒有論據說明他們只談思想而不講求非思想的因素呢？沒有。然則，如何顯示他們是一元論的思想模式、是將心的功能視為分析問題的最後癥結呢^⑨？還有，林教授徵引顧炎武在《日知錄》譴責王學導致明亡的意見時引伸說：（1）這不只可以代表明末清初厭惡玄想空談，（2）還反映出先秦以後整個儒家的思想模式預設了思想的優先地位^⑩。

論述（1）是依循成論，倒還平實，可惜無關宏旨。論述（2）是林教授的新意，但抽離歷史的時空，迹近上綱式的推演。單憑顧炎武的一點意見，就可反映整個儒家思想的特色？微觀一點而言，這就可代表整本《日知錄》的思想？難道顧炎武不是講求經世致用麼？

林毓生一再著意於「藉思想、文化以解決問題的方法」是造成「全盤性反傳統主義」的「根源」，但卻不一定說明其中程序的轉折，實有過於壓抑「整體主義的思想模式」之嫌，對理論的說明不無含混和偏差。

林毓生以儒家思想代表中國文化，企圖勾勒由六個人組成的思想線索，以此展示傳統思想模式的一個「最主要的」特點。這樣做法，能證明和肯定的個案不只遠比沒能證明的為少，更無形中放棄大量有別於他的觀念的例子不處理。所以，他所描繪的思想圖像，必然是化複雜為簡單，很容易誤導讀者以為儒家思想的性質只有他所描繪的一個特質。

比較有力的例子只有一個，就是林教授最花筆墨談的王陽明。王學講「致良知」，對心的重視確實無與倫比，而「知行合一」之說，更加符合(或可能是啟發)林教授對「藉思想、文化以解決問題的方法」之界定^⑩。姑勿論林教授對王學的掌握是否正確，但令人感到奇怪和不解的是，王陽明在當世不是被譏為近禪麼？要從已受佛老影響的宋明理學中尋找重視心靈的證據來說明儒家的思想模式，那麼林教授為甚麼不將溯源的線索指向佛老呢？林教授前後不過徵引了上述六位儒者，源頭自孟子說起，居然不提孔子，這是甚麼取捨標準？莫非大量運用禪理的王陽明會比孔子更能代表儒家^⑪？即使有些思想流派強調心靈和觀念的優先地位，難道沒有其他思想或觀念講求非思想因素麼？

此一問題，林教授就試過自問自答。他說這是言之有理，卻無憑據，堅稱在歷史上先秦以後儒家一元論的思想模式，即「藉思想、文化以解決問題的方法」，左右着中國知識份子思想^⑫。如果，林教授心目中的「歷史事實」是不需用證據支持的，那麼這個主張自然可以成立。但是，假若「歷史事實」是要有根有據的話，他的說法就難以令人接受，因為反例不勝枚舉。歷代重禮樂、談事功、窮經史、舞文墨而稱著的儒者，大不乏人。若無這類人存在，宋明理學家何用竭力斥之為支離外道？這些思想，在歷代士人的精神發展上都沒有重要的位置嗎？在整個文化傳統上都不能紮根嗎？孟子、荀子、顧炎武、戴震等人的思想，都是思想決定論嗎？我們知道，這群大思想家的觀念決不只此。

事實上，除了佛教徒，在中國古代思想史上也很難找出一位單純唯心

是尚的士人。林教授以儒家思想代表中國文化，企圖勾勒由六個人組成的思想線索，以此展示傳統思想模式的一個「最主要的」特點。這樣做法，能證明和肯定的個案不只遠比沒能證明的為少，更無形中放棄大量有別於他的觀念的例子不處理。所以，他所描繪的思想圖像，必然是化複雜為簡單，很容易誤導讀者以為儒家思想的性質只有他所描繪的一個特質^⑬。

不過，當遇到質難，林教授會有一個很好的推搪藉口，他可以退而辯稱自己沒有說過「藉思想、文化以解決問題的方法」是中國傳統文化唯一的思想模式，只不過強調它是特別影響深遠而已^⑭。但事實歸事實，此書偏重儒家，偏重於「藉思想、文化以解決問題的方法」為最重要的傳統特徵，這是白紙黑字的事實。

林教授偏重儒家，可在傳統社會和道德秩序的起源問題上略見一二。他認為在「中國文化」的範圍內，很難有其他超出儒家以外的思想可供選擇，道、法、墨三家也未能挑戰儒家^⑮。立論之時，林教授也許忘記了他對陳獨秀的批判：「如果儒家傳統被假設為決定中國傳統基本性質(essential nature)的一個整體(a holistic entity)；那麼，對中國傳統的非儒家東西作出研究和攻擊的必要性就變得很少了。陳獨秀偶而會批判道教、佛教和法家等，但他認為它們都是較不重要，因為它們都不能改變中國傳統的基本性質……。」^⑯由此可見，林教授能醫不自醫，他能批評陳獨秀將中國傳統簡單化，犯了「形式主義的謬誤」。但是，他自己對傳統的認識，卻不自覺地跌進「整體主義的思想模式」的泥沼。他將中國傳統(尤指儒家傳統)視為一個性質簡單的整體，然後從

中挑出一項性質，即「藉思想、文化以解決問題的方法」，予以定性為最主要、最一貫的特性，故此得以界定儒家思想模式為一元論。這種認識方法，難免以偏概全，陷入「形式主義的謬誤」，很類似書中所述的全盤性反傳統主義者，所差者只在於他沒有對傳統表示意向性的打倒和否定，而是鼓吹「創造性轉化」的口號。

三 傳統與近代的關連

退一萬步而言，姑勿論「藉思想、文化以解決問題的方法」是否傳統文化的主流傾向，且先假設它真的存在。那麼，它是如何影響現代中國知識份子呢？

林教授主要是採用以觀念言觀念的方法。這是從出現於不同歷史時代的相似觀念，找出一些強調思想作用的片斷，來斷定其中的因果關係。他顯然相信所列舉的三個時代，包括傳統、現代中國第一代（清末時期，1895-1911）、第二代（五四時代）的知識份子，三者合成由傳統影響至現代的一條思想線索，足以說明「藉思想、文化以解決問題的方法」的延續性^⑩。

上述以觀念而言觀念的方法，其有效性很值得懷疑，因為它很容易忽視了歷史上思想文化以至政治社會的實際環境。倘若不能說明現代中國知識份子的思想受到傳統影響的「過程」，不清楚「受影響者」(the influenced) 如何被影響，觀念史所描繪的思想線索，很可能都是建立在推理而非史實的基礎上。故此，必須追問個別研究對象的思想運作過程，以及影響他的渠道是甚麼？

有關傳統影響現代知識份子的渠

道，林教授幾近於沒有甚麼說明，充其量只是籠籠統統地說他們接受很深厚的經典教育^⑪。但有多深呢？讀了甚麼經典呢？《四書》、《五經》^⑫？還是另有其他？傳統的經典如何灌輸於近代知識份子，致令他們「藉思想、文化以解決問題」呢？

唯一得到簡略介紹其學習背景的只有魯迅。林教授說，魯迅少年時除了《四書》、《五經》、名詩選集及正統史書外，還大量閱讀了「非正統」的書，例如傳統小說、道書及稗官野史等。有關魯迅心智的成長，林教授的重點放在後者，認為這些「雜覽」的東西令魯迅超越狹隘的正統觀念，使之可以旁徵博引^⑬。不過，林教授的這些論據，只能證明魯迅具備作家應有的知識素養，而沒有說明「藉思想、文化以解決問題的方法」由此而來。其實，林教授既然論述了魯迅欣賞「非正統」多於「正統」，又如何能夠說他是受正統儒家的思想模式支配呢？所以，林教授最終說，魯迅從事文學以啟蒙人心，是其個人興趣、才能與根深柢固的「藉思想、文化以解決問題的方法」幾方面結合而產生的後果^⑭。究竟「藉思想、文化以解決問題的方法」怎樣植根於魯迅呢？這一點，林教授還是沒有明言^⑮。

其實，有關環境的因素，林教授是有考慮而無考究，或者可以說是出於考慮而刻意忽略。他提出質問：為甚麼第一代知識份子在戊戌政變前，對變法滿懷信心之時，已先進行思想改革？為甚麼第二代知識份子在辛亥革命前，當時政治革命尚有希望，也先進行思想改革？這即是說，這兩代人都不是在環境困難時（即維新人士的流亡、民初政局之敗壞）才強調思想的作用，外部因素只能說明「藉思想、文化以解決問題的方法」的表現程度，

林毓生採用以觀念言觀念的方法，從出現於不同歷史時代的相似觀念，找出一些強調思想作用的片斷，來斷定現代中國知識份子受傳統影響。可是，我們以為倘若不能說明現代中國知識份子的思想受到傳統影響的「過程」，不清楚「受影響者」如何被影響，觀念史所描繪的思想線索，很可能都是建立在推理而非史實的基礎上。

《中國意識的危機》一書中所處理的四位第一代知識份子（嚴復、康有為、譚嗣同、梁啟超），有關他們制度改革的言論，總被視為次要而棄之不用，而強調思想的言論，卻被當成最重要的材料而抽取出來。林教授總不好說身為政治家的康有為和梁啟超只重視思想因素罷！

但不能解釋其「根源」²⁴。說到底，在解釋思想問題上，內因比外因更重要。

林教授的這個解釋似乎難以應用於現實的政治人物身上，因為他們總是在各方面提出諸般不同的方案。如所周知，維新人士提出了許多政治社會改革的方案，林教授總不好說身為政治家的康有為和梁啟超只重視思想因素罷！所以，林教授又要別作一番揀擇的工夫，在此書第三章第二節中所處理的四位第一代知識份子（嚴復、康有為、譚嗣同、梁啟超），有關他們制度改革的言論，總被林教授視為次要而棄之不用，而強調思想的言論，卻被當成最重要的材料而抽取出來。這會否又出現以偏概全的弊病呢²⁵？不妨留待專家評斷。

既然缺乏環境材料佐證，就更有必要證明「藉思想、文化以解決問題的方法」之連續性不受環境變異而有所左右，但此書卻往往流於有論無證。比如說，林教授在處理胡適的思想時，特別強調他在少年時代（亦即是辛亥革命前）就看重思想的作用，以此宣稱傳統的思想模式根深柢固，不用多作闡述或解釋²⁶。為甚麼這是不言而喻的事？論述的過程明顯已回到了最初起點，即是說，一旦現代中國知識份子找到與傳統相似的觀念，就可以立即宣稱此乃根源自傳統，再沒有別的可能性。

就此，要加以商榷實在不難。耿雲志先生曾指出，改變人心的想法是無分中外的，每當變革的歷史時期來臨的時候，例如文藝復興、法國啟蒙運動、俄國革命前，思想家們總是首先投入思想革新運動，不只是近代中國知識份子才會如此²⁷。如是，怎可說「藉思想、文化以解決問題的方法」一定源自中國傳統呢？

若要維持理論的嚴格性，林教授

唯有證明「藉思想、文化以解決問題的方法」是中國傳統專有的貨色，而不是受西方影響而產生的。大致而言，林教授提出了四點：(1) 西方文化不是以「藉思想、文化以解決問題的方法」作為共同主宰；(2) 差不多所有 (almost all) 中國第一、二代知識份子，都共同遵循「藉思想、文化以解決問題的方法」；(3) 他們當中，有些人雖接受否定唯心論的思想流派，但卻轉換成「藉思想、文化以解決問題的方法」；(4) 許多知識份子在西潮面前搖擺不定，但始終不渝地堅持藉思想、文化以解決問題²⁸。

很可惜，上述四點皆有問題。第(1)點即使成立，也不代表西方文化中唯心論等流派不會對現代中國思潮發生影響。馬克思主義不能在寫作《資本論》的英國成為主流，為甚麼它又能風靡現代中國的思想界呢？第(2)、(4)點的立足點，在於數量之多。但是，林教授從來沒有拿出數據以資佐證，單憑他所舉出的七個人，就能代表近代中國第一、二代知識份子？過少的證據，實在難以令人信服。第(3)點另有較多的說明。林教授通過嚴復曲解斯賓塞（這是承襲史華慈《尋求富強》的觀點）、胡適曲解杜威，以期說明二人都是以本身重視思想力量的成見，曲解了原來不重視主觀能動性的理論²⁹。有關二人的思想發展到底是否如此，自可討論，但即使姑且同意這種看法，林教授的解釋仍有缺口。這會不會是二人個性和學問的偏好使然，而與中國傳統的影響關係不大呢？畢竟，二人的思想怎樣受傳統支配的過程，仍須充分的描述。

總而言之，林教授並沒有提供足夠的材料和分析來證明「藉思想、文化以解決問題的方法」是中國傳統特有的主流文化傾向，也不能說明它是如何影響着現代知識份子的。於是，不管

林教授一再宣揚傳統的思想模式支配現代，但由於解釋不具體，總不免令人感到這只是心造的幻影。

四 「全盤性反傳統主義」的重構

話說回頭。儘管林教授此書的推論和分析手法弊端甚多，但是該書提出的問題仍有相當大的意義。

雖然，許多人不相信五四時代曾經出現「全盤性反傳統主義」，並懷疑林教授所舉出的三位五四思想領袖都不是全盤地反傳統。有關這些問題，大可繼續由史家依據史實深入討論下去。但是，即使林教授的解釋有問題，也不代表他所描述的現象——「全盤性反傳統主義」不曾存在。

的確，「全盤性反傳統主義」所指涉的對象遠多於此書所處理的課題。除卻五四人物，此書首尾兩章就提到中國大陸的「文化大革命」，主旨再明白不過，即希望通過五四來解釋「文革」發生的源頭。另外，60年代在台灣復活的「全盤西化論」，乃至80年代《河殤》等思潮，顯然都包括在林教授的考慮中^②。凡此種種，作為「全盤性反傳統主義」的個案，可能較少爭議。但假使轉換了研究個案，那麼林教授所提出的理論體系會否仍能切合、適用呢？可否仍採用「藉思想、文化以解決問題的方法」作為「根源」的因素？

公允地說，以林教授切身的時代感受，他對「全盤性反傳統主義」的特徵是有見地的。有一點他較少強調，卻是非常關鍵的：在諸多意識層面活動之中，「全盤性反傳統主義」其實是一種極為意識形態化的思潮^③。他不是說過全盤性反傳統主義者有一種「意識牢結的投入」(ideological

commitment) 麼^④？只有在這種情緒下，知識份子才會容易形成非此即彼、你死我活的戰鬥心態。順着意識形態戰鬥的需要，就不難解釋書中的反傳統現象：陳獨秀、魯迅之反孔、反禮教，是要抵制尊孔讀經的運動；胡適之宣揚「充分世界化」，是為了抗衡「本位文化」的保守派。

從意識形態的鬥爭情緒角度加以考慮，相信比刻意在傳統中尋找「根源」更為妥當。在此再舉一例，林教授的老師殷海光在晚年轉變之前便是典型的全盤性反傳統主義者，所受到傳統思想的熏陶並非太深，而是太淺。殷出身於一個傳教士家庭，極度憎惡線裝書，對他而言似乎連所謂傳統「經典教育」的浮泛解釋也不能用上。殷海光對傳統的認識，每每流於表面而簡單化，這是因為他過度崇拜邏輯和方法論所致。他對傳統的態度經常流於全盤否定，以及對思想的重視，都是出於非此即彼的意識形態鬥爭的需要^⑤。

要是以上的辨析不錯的話，最後不妨重新整理一下對於「全盤性反傳統主義」的認識：

(1) 它是極為意識形態化的思潮，與傳統的思想模式之間並無必然的因果關係；

(2) 在意識形態的層面上，是要全盤否定傳統，但除此之外的其他層面，不排除保留有肯定傳統的想法；

(3) 在情緒上，稟賦了非此即彼、你死我活的戰鬥心態；

(4) 在目的和效應上，希望用思想和主義來指引人心，相信思想可以決定一切，然而這種「藉思想、文化以解決問題的方法」卻不一定來自傳統；

(5) 在認識方法是「整體主義的思想模式」，容易產生「形式主義的謬誤」。

公允地說，以林教授切身的時代感受，他對「全盤性反傳統主義」的特徵是有見地的。有一點他較少強調，卻是非常關鍵的：在諸多意識層面活動之中，「全盤性反傳統主義」其實是一種極為意識形態化的思潮。從意識形態的鬥爭情緒角度加以考慮反傳統現象，相信比刻意在傳統中尋找「根源」更為妥當。

註釋

① Lin Yu-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979)。此書在大陸曾出版中譯本，穆善培譯，蘇國勳、崔之元校（貴陽：貴州人民出版社，1986年初版，1988年再版），譯文錯漏百出，我曾撰寫〈《中國意識的危機》譯文匡謬〉一文（待刊稿），稍加補正，故下文之徵引或翻譯林書皆按英文原著，簡稱《危機》。

②⑥⑨⑩⑪⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕
《危機》，頁26-29、55；40、72、85、116；51；49；27；50-51；53；72；38；28-29；107；110；39-41；84；49-50；30-32、85、87-95；11、89。

③ 王元化：〈論傳統與反傳統——為「五四」精神一辯〉，《清園論學集》（上海：上海古籍出版社，1994），頁451。

④ 林毓生曾說過totalistic anti-traditionalism之直譯是「整體主義的反傳統主義」，意譯是「全盤性反傳統主義」，可見「全盤性」與「整體主義」在意思上有一定的相通，參〈自序〉，《中國傳統的創造性轉化》（北京：三聯書店，1988），頁8註1。

⑤ 林毓生：〈增訂再版前言〉，《中國意識的危機》（貴陽：貴州人民出版社，1988），頁3。

⑦ 王元化早就批評說：「為甚麼中國的思維模式是文化的整體觀——形成『借思想文化為解決一切的途徑』——從而造成了『五四』的『全盤性反傳統主義』？這需要論證和論據。」參註③書，頁451。

⑧ 《危機》，頁41-49。由此可見，林教授此書所講的「藉思想、文化以解決問題的方法」重點之一是道德心性的轉化，但是評論者顧昕居然援引余英時「智識主義」(intellectualism)的觀念，以佐證「藉思想、文化以解決問題的方法」在中國傳統之存在，參見顧昕：《中國啟蒙的歷史圖景》（香港：牛津大學出版社，1992），頁99-100。要知道，余英時所謂的「智識主義」是指「道問學」的精神，

是指對純粹知識之尊重，跟「尊德性」相對，無涉於道德層面，這如何可以與林教授的觀念混為一談？這反映顧昕對林、余二人的要旨所知甚淺。參余英時：〈自序〉，《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（香港：龍門書局，1976），頁2-9。

⑩ 王陽明運用禪理之證據，詳參侯外廬、邱漢生、張豈之：《宋明理學史》，下卷（北京：人民出版社，1987），頁246-65。

⑬ 許紀霖亦有類似意見，〈「五四」反傳統之再反思〉，《智者的尊嚴》（上海：學林出版社，1991），頁159。

⑭⑮ 林毓生：〈邁出五四以光大五四〉，《政治秩序與多元社會》（台北：聯經出版事業公司，1989），頁366；353-60。

⑯ 在陳獨秀的分析上，林教授為了證明陳氏通曉儒家的思想，曾提及他必然諳熟《四書》、《五經》，但沒有史料的佐證。《危機》，頁74。

⑰ 林教授在其他處理魯迅的文章中，還採用了「想當然矣」的方法：「如眾所周知，魯迅早年曾受過嚴格而卓越的中國古典教育。他自己曾說他過去是如此深切地浸潤於中國傳統文化之中，以致不可避免地深受其影響。」參〈魯迅思想的特質〉，《政治秩序與多元社會》，頁251。

⑱ 許紀霖亦有類似的意見，同註⑬書，頁159-61。

⑲ 耿雲志：〈五四新文化運動的再認識〉，《胡適新論》（長沙：湖南出版社，1996），頁248。

⑳ 林毓生：〈紀念「五四」六十五周年〉和〈《中國意識的危機》日文版序言〉，載《政治秩序與多元社會》，頁198、403。

㉑ 有關殷海光早年思想的研究，我將會另文處理。

黎漢基 香港中文大學歷史系博士候選人