http://dx.doi.org/10.23166/csgc.2023.4.2.003

從危機神學到危機史學:
張灝先生的幽暗意識與超越意識

丘為君*

Ⅰ. 張灝先生思想核心
Ⅱ. 張灝先生的思想資源
Ⅲ. 幽暗意識與超越意識
Ⅳ. 結語

■ 摘要

張灝先生認為出自基督教教義的幽暗意識，對人生和宇宙中的陰暗力量雖然不認可，但也不逃避。幽暗意識強調社會公義(social justice)在公共生活中的必要，但是它對西方現代的功利主義和道德唯我論(ethical egoism)，在價值觀上迥異其趣的。後者在價值上接受人的私慾和私利，並且以此為前提去思考個人與社會的問題。而幽暗意識則是批判這種世界觀，並尋求去防堵、疏導，與化彌。換言之，幽暗意識認識到陰暗力量與生俱來，但不能合理化它。在現實人生裡，要提防它，批判它，與反省它。當代新儒家曾經從「憂患意識」去思考民主這個問題。但是憂患意識在本質上不是一種宗教意識，而是人文意識。在宗教意識

* 東海大學歷史系兼任教授.
e-mail: Eugene.w.chiu@gmail.com

裡, 人透過政治社會現實的反射, 而暴露出自我的本質是由永無止境的慾望所構造的。這種明顯的缺陷性, 以及與之相伴而來的脆弱性, 適與無所不能但又慈愛的神, 成強烈的對比。對照憂患意識, 張灝先生的「幽暗意識」理論雖然納入了新儒家的憂患意識精神, 但其精義主要是從西方的基督教傳統或者更精確地說, 是從基督教危機神學中推衍出來的, 並企圖跟中國傳統(尤其是宋明理學傳統)裡的苦行理論(asceticism)——即天理人欲二元論述, 來相連接。就這點而言, 張灝先生的幽暗意識其實是具有非常濃郁的基督宗教特徵, 尤其是在基督教的原罪(sin)傳統裡面。

关键词: 張灝, 幽暗意識, 超越意識, 烏托邦主義, 軸心時代

■ Abstract

From Theology of Crisis to Historiography of Crisis : Mr. Chang Hao's Ideas of Sense of Darkness and Transcendence

CHIU Eugene
(Department of History, Tunghai University, Taiwan)

Mr. Chang Hao believes that the sense of darkness (youanyishi幽暗意識) derived from Christian doctrine, while not acknowledging the dark forces in life and the universe, does not evade them either. The sense of darkness emphasizes the necessity of social justice in public life, but it differs significantly in values from Western modern utilitarianism and ethical egoism. The latter accepts human desires and self-interest as the basis for considering personal and social issues. In contrast, the sense of darkness criticizes this worldview and seeks to prevent, guide, and transform it. In other words, the sense of darkness recognizes the inherent dark forces but cannot rationalize them. In real life, one must be wary of them, criticize them, and reflect upon them. Contemporary Neo-Confucians have previously examined the issue of democracy through a “sense of impending danger”(youhuanyishi 憂患意識). However, the sense of impending danger is fundamentally a humanistic consciousness rather than a religious one. In religious consciousness, individuals, through the reflection of political and social reality, expose the essence of the

self constructed by endless desires. This evident flaw, along with the accompanying vulnerability, stands in strong contrast to the God who is omnipotent yet loving. In comparison to the sense of impending danger, Mr. Chang Hao's theory of “sense of darkness” incorporates the spirit of the Neo-Confucian sense of impending danger, but its essence primarily derives from Western Christian tradition, or more precisely, from the theology of crisis within Christianity, and attempts to connect with the asceticism theory in Chinese tradition (particularly the Sung-Ming Confucian tradition), which posits a dualism between natural principles and human desires. In this regard, Mr. Chang Hao's sense of darkness actually exhibits very strong characteristics of Christian religion, particularly within the tradition of original sin.

Key-Words : Chang Hao(張灝), Sense of Darkness(Youanyishi 幽暗意識), Sense of Transcendence, Utopianism, Axial Age.

Ⅰ. 張灝先生思想的核心

張灝先生，以及余英時先生與林毓生先生，的史學特徵是充分關注自己所親身經歷的巨大變動的時代——民族抗日戰爭與尤其是共產主義大革命，並且將這種具有憂患特質的「時代意識」，帶入他們的思想史研究裡。在張灝先生那裡，個體的奇特命運，是與群體(民族)的曲折命運連結在一起的。在這個有機的連結裡，時代危機，或者更精確地說，時代危機的本質、結構，與其對知識精英的影響，就成了他思想史研究的特色——「危機史學」。舉例而言，他青壯年時期投入重大力氣的研究「近代中國的轉型時代」(1895-1925)，便是探索在西方衝擊下，中國知識份子如何出現了「意義危機」(crisis of meaning)。所謂「意義危機」是指在西方衝擊下，新的世界觀和新的價值系統湧入中國，打破了一向藉以安身立命的傳統世界觀和人生觀；同時，各種爭執不下的新思想論述，使得傳統價值取向的象徵像是普世王權、綱常名教等日益衰落，於是中國人陷入嚴重的「精神迷失」(spiritual disorientation)境地，而這是自中古時代佛教傳入中土後所未有的。

從危機史學角度來看張灝先生思想的核心，大體而言可以區分為五大塊：1)轉型時代；2)幽暗意識；3)經世思想；4)烏托邦主義；以及5)軸心文明。這五大塊當中，前兩者，即是「近代中國的轉型時代」與「幽暗意識和民主問題」，是直到目前為止比較廣為人知的。至於其它三者：「儒家經世思想」、「近代中國烏托邦主義」；以及「軸心時代」(Axial age)，則是比較少受到大眾注意，其論點多半流通於相對少數的、中國近代思想史研究的專業社群之間。這裡必須指出的是，張先生的研究成績並不是只侷限於這五大領域，例如他的哈佛博士論文是研究梁啟超；但是他並不簡單地將自己侷限為梁啟超專家，而是從這裡耕耘起、並擴展出去。下面我們簡約地介紹張灝先生思想的這五大核心。

1.「轉型時代」

非常簡略地概括,「轉型時代」(或轉型時期, 近代中國思想的轉型時期)是指「甲午」到「五四」約三十年間(1895至1925), 中國思想文化由傳統過渡到現代的承先啟後時期。這段時期的若干主流精英, 自覺到自我置身於一個受到前所未見的西方衝擊的新社會形勢之中, 而且無法或不願意再回到以儒家為主的傳統政治與倫理體系。[1] 張灝先生最早提出「轉型期中國」(轉型時代)理念之處, 應該是他1971年出版的《梁啓超與中國思想的過渡, 1890-1907》一書。作者在〈前言〉開宗明義地指出, 此書係藉由清末具有深遠影響力的知識分子梁啓超的思想轉變, 來探討1890年代中期到1900年代中期這一近代中國思想轉變最具關鍵的時期。

必須指出的是, 先生這裡所謂的「轉型期」, 是指1890年至1911年前後。他在梁啓超一書中, 雖然正式標舉了「轉型期」的概念, 但並未具體明定「轉型期」的時間點。之所以如此, 主要是因爲本書係以梁啓超早期的思想發展爲中心, 因此探討重點爲甲午前後的晚清思想界。他將「轉型時代」延伸至包含民國時期的1920年代, 是後來的事。雖然如此, 先生後來在1978年發表的〈晚清思想發展試論——一個基本論點的提出與檢討〉一文裡, 便能具體地爲「轉型期」劃出起點——1895。

將「轉型時代」定義爲1895年至1911年之間, 不只在先生1970年代的著作中逐漸清晰化, 也在撰寫於1980年代初期、後於1987年出版的《危機中的中國知識分子——尋求秩序與意義》(Chinese Intellectual in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1910)一書裡再次獲得確認。1980年代, 當他的研究旨趣由晚清轉入民初以後,「轉型時代」便由晚清的最後15年, 延伸了10年左右, 成爲清末民初的25年期間。也就是,「轉型時代晚

1) 張灝. 2004,〈中國近代思想史的轉型時代〉, 香港中文大學《二十一世紀》雜誌1999年四月號, 29-39頁。收入《時代的探索》, 台北 : 中央研究院及聯經, 37-60頁。

清說」發展成「轉型時代清末民初說」。至此，張灝先生「轉型時代」的理念大抵發展完備了，剩下的只是時間定限的修正而已。在這樣的背景下，我們終於在1994年看到他於57歲之際，總結其有關「轉型時代」研究的意見、完整呈現「轉型時代」看法之論文的出現：〈轉型時代在中國近現代思想史與文化史上的重要性〉。[2] 在這篇宏觀的論文中，先生正式提出「轉型時代三十年說」，將「轉型時代」由先前的清末民初的二十五年，向下延伸五年成爲三十年，修正了先前的「轉型時代二十五年說」。[3] 先生從1971年起提出、發展「轉型時代」理論，過程中不斷調整、修訂，至1994年正式定音，總共耗時23載，可見其用心。

2.「幽暗意識」

所謂幽暗意識，根據張灝先生，是指發自對人性中或宇宙中與始俱來的種種黑暗勢力的正視和醒悟，因為這些黑暗勢力根深蒂固，這個世界才有缺陷，才不能圓滿，而人生的生命才有種種的醜惡，種種的遺憾。他指出，幽暗意識雖然存在中國儒家傳統中扮演重要角色，卻未能有充分的發揮。衡之幽暗意識在西方自由主義傳統裡的重要性，比較起來就可以瞭解到中國傳統之所以開不出民主憲政的一個重要思想癥結。[4]

2) 張灝. 2002,〈轉型時代在中國近現代思想史與文化史上的重要性〉,《當代》雜誌九月號，86-93頁。收入《張灝自選集》，上海：上海教育出版社。收入任鋒編《轉型時代與幽暗意識》(上海人民出版社，2018年)。

3) 參看丘為君,〈張灝先生思想的特色與價值〉《漢學研究通訊》2022/11，41卷4期。丘為君. 2007,〈 轉型時代——理念的形成、意義，與時間定限〉，收於王汎森等,《中國近代思想史的轉型時代》，台北：聯經出版社，507-530頁。

4) 張灝. 1989,〈暗意識與民主傳統〉，收入《幽暗意識與民主傳統》，台北：聯經，4頁。

觸動青年張灝萌發幽暗意識觀念的機緣，主要有兩個：一是1963年在哈佛受到當代美國神學家、公共知識分子領袖尼布爾(Reinhold Niebuhr, 1892—1971)所傳布的、發軔於歐陸的「危機神學」(theology of crisis)的啟示。二是1966 年「文化大革命」爆發後，他目睹了文革氾濫的暴力主義後，重新回頭仔細咀嚼，尼布爾神學對他思想的啟示。

關於後者，就在青年張灝即將完成哈佛學業的1966年，中國在這年春夏之際爆發了震驚世界的「無產階級文化大革命」。對這個掀動世界極左思潮的暴力群眾運動，剛以梁啟超研究作為博士論文主題的他，卻沒有激起太高的情緒。這年夏天在結束哈佛學業後，29歲的他去了美國南方的路易斯安那州大(Louisiana State University)任教，那兒報紙很少登載中國方面的消息。但這種國際事務與尤其是亞洲訊息的匱乏，反而提供他可以沈澱思緒的機會，盤點在哈佛七年學習所吸收的各種龐雜的學問。所以儘管亞洲這邊是文革批鬥的熊熊烈火，但是他的心境卻是出奇平靜。

關於前者，1963年當26歲的青年張灝於哈佛校園認識尼布爾以及他的危機神學時，尼氏已經來到晚年的71歲，他那時不只已經建構起完整的思想系統，同時也是聲譽登峰造極的時刻。尼布爾早在20年前出版的名著《人的本性與命運》(The Nature and Destiny of Man)(1943)中，就已經竭力闡明人的身與心都是上帝創造下的產物，反對將身與心對立來看的二元論。對史學情有獨鍾的他，認為如果《聖經》可信，那麼上帝是透過歷史對人類訴說祂的理念。但是最能闡明其政治思想的著作，主要還是他在1944年出版的《光明之子與黑暗之子》(The Children of Light and The Children of Darkness)。必須指出的是，這兩本著作的性質不盡相同，但卻有關聯性；後者從前者的論述中延伸出來的。[5)]

5) Gary Dorrien. 1944, "Introduction" in Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and*

3.「經世思想」

關於「經世思想」方面，在儒學的義理結構裡，它是與「修身」觀念並立的。修身與經世，分別代表了儒家傳統核心的「內聖與外王」觀念。張灝先生指出，經世不是一個單純的觀念，它至少有三層意義。第一層意義指儒家的入世的「價值取向」，它可以說是任何形態的經世思想的前提。第二層含義最廣，相當於宋明儒家所謂的「治體」或「治道」。第三層才是晚清所謂的經世之學所彰顯的，它包含西方學者所瞭解的「官僚制度的治術」(bureaucratic statecraft)，這相當於宋明儒學裡面所謂的「治法」，而治法絕非官僚制度所能全部涵蓋的。

關於第一層意義「入世精神」，他認為可以從兩個觀點去看：第一，是從宋明儒學的整個義理架構去看。「經世」就其作為儒家人文精神的一種基本價值取向而言，是不能和儒家的成德精神與宇宙觀分開來考慮。第二，儒家的入世精神也是一種淑世精神，是無條件體接受既存的現實世界。儒家一方面入世，一方面具有它獨特的超越感。在這些超越感的對照下，現實世界往往顯得不圓滿、不合理。因此儒家的入世精神，是希望改善現實世界以實現其理想。換言之，經世觀念不僅代表一種入世精神，也代表一種淑世精神，它是二者的綜合。

第二層意義：修身與經世綜合為一——政治是人格的擴大。經世所代表的淑世精神，是以政治為主要表現方式。也就是說，在以人世為關懷的前提上，儒家進而要求建立一個和諧的政治社會秩序。在這一層意義上，經世和宋明儒學常常用到的兩個觀念——「外王」和「治平」是同義的，而與「修身」「內聖」則常常是對舉的。即是，政治是人格的擴大，這在宋明儒學傳統中的經典《大學》尤其明顯。表現在《大學》一書的「人格

The Children of Darkness, Chicago & London: The University of Chicago Press, p.xi.

本位政治觀」，是宋明儒學所謂的「治道」或「治體」。後者用現代的話來說，就是政治的基本原則。

第三層意義：治法。宋明儒者在討論經世，不僅談「治道」，也談「治法」。這裡所謂的「治法」，就是用以實現「治體」的客觀制度規章。這第三層意義的最好例證，就是晚清嘉道以後流行的所謂「經世之學」，當時的經世之學之提出，是藉以區別其它三種學問：義理之學，考據之學，詞章之學。「經世之學」是講究如何由制度的安排，政府多種政策的運用，以及法令規範的約束，以求政治社會秩序的建立。[6]

4.「烏托邦主義」

張灝先生分析中國的烏托邦思想在近代中國轉型時代(1895-1925)興起的過程，依據尼布爾的分類，將烏托邦思想分為兩種類型：軟性與硬性。[7] 前者以康有為與胡適為代表，後者以譚嗣同、劉師培與李大釗為代表。

軟性的烏托邦主義：康有為在《大同書》中仔細勾畫了他的烏托邦，並詳論了共同社會的理想。康有為認為創造共同社會的前提是，人類社會必須打破現有社會及政治秩序所規範的等別與藩籬。他認為當今的等別與藩籬可分為兩類：其一生於社會內部，由階級、私有財產、性別歧視、婚姻與家庭所造成；另一生於不同社會之間，由種族偏見、領土

6) 張灝. 2002,〈宋明以來儒家經世思想試釋〉，台北《近代中國經世思想研討會論文集》，台北：中央研究院近代史研究所編印，1984，3-19頁。收入《張灝自選集》，上海：上海教育出版社。

7) 張灝. 2004.〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，《新史學》雜誌六月號，1-42頁。譯自英文原著“The rise of Utopianism in modern China.”收入《時代的探索》，台北：中央研究院及聯經，168頁。

國家的制度所造成。在胡適部分，張灝先生認為胡適的烏托邦思想與儒學中的樂觀主義有關。在《四書》成為宋明儒家學說核心的時期，此一樂觀主義顯得更為突出。《四書》對人性提出樂觀的看法，極易轉變成烏托邦思想。孟子思想是儒學現世烏托邦主義的代表，認為人人都可以如聖人一樣，達到道德至善的境界。

胡適在年輕時就受到新儒家主流思想的影響。他後來確實反對新儒學傳統，但反對的僅是其中的道德與知性內容。他始終保持維持新儒學的信念，認為個人與社會道德的至善，必賴於知性的培養與知識的增長。另一方面，胡適的儒學知識背景以及杜威、赫胥黎的知識樂觀主義，最終導致他發展成以科學主義為主的烏托邦主義。

硬性的烏托邦主義：在戊戌變法時代與康有為合作的譚嗣同，是第一位清楚表達出硬性烏托邦思想的人。譚嗣同通過政治及歷史的發展，看到存在的「二元秩序」。他認為現實的存在秩序，就是自秦統一天下以來的王朝秩序。他批判此種秩序，只是一連串的政治掠奪與道德虛偽。不過譚嗣同並未像儒家傳統一樣，將王朝秩序的道德衰敗，與遠古三代的道德純潔相對比。反之，他瞻望未來，相信以「仁」為代表的理想秩序，正在前面召喚我們，歷史會「自苦向甘」。

繼承譚嗣同的硬性烏托邦主義精神的，並非他的維新改革派同志，而是鼓吹革命與無政府主義的激進分子劉師培。劉師培從青年時期就被西學吸引，但儒學早已在他的心中生根。1905年出版的《倫理學教科書》，便可以發現儒學對劉師培的影響，因為他仍然以儒學的「修身」來闡述倫理學。不過他的修身觀念已經跟傳統的看法不同。他排斥儒家的禮教，尤其是其核心思想的「三綱說」。劉師培之所以對現代西方的民主意識型態感到興趣，其實是受到儒家傳統對自我與社會至善的追求的引導。例如他的重要論著《中國民約精義》中說到，儒家理想秩序的「大同」之世的來臨，就是民主制度普遍實行的時刻。在他奉民主制度為理

想秩序之後不久，劉師培東渡日本，並一變而為無政府主義者。無政府主義者追求的烏托邦社會，主要展現在關於「公理」的理念，這個理念相信，現代社會進步的動力來自公理與革命的結合：公理為人類設定目標，革命只是達成目標的工具。而他們相信公理與革命的結合，必定有利於開啟無限的進步，而且會為二十世紀帶來理想秩序。對中國無政府主義者來說，公理就是以克魯泡特金為首的西方無政府主義者所揭示的啟蒙道德理想。此外，公理不只是主觀的道德價值，也是以科學為基礎的客觀真理。就這一點而言，克魯泡特金對中國無政府主義有決定性的思想影響。換言之，無政府主義者能在中國成為提倡科學主義的先驅，主要也是受到克魯泡特金的影響。

一直到1910年代下半葉，硬性烏托邦主義，始終局限於一小群激進知識份子的圈子裡。五四運動期間，共產主義運動的興起，加速了這種烏托邦主義在中國知識階層的傳播。關於這點，可以從中國共產黨創始人之一的李大釗思想當中，大約看到這一個硬性烏托邦主義所含有的目的論史觀。李大釗認為，世界將進入「新紀元」，而俄國革命正是將世界帶入二十世紀的主要動力。李大釗的「時代意識」不只是期待新時代的即將降臨，同時也是認為革命具有基督教救世的意義，使人得以躍進光明的未來。李大釗的時代意識，反映了一種目的論史觀。可以想見，他的目的論主要得自西方的進步史觀。李大釗的時代意識既受西方又受中國傳統史觀的影響。由於李大釗的儒家思想背景，使他視宇宙的時間之流，為生生不已的過程。所以他說宇宙的運行如「無盡之青春」。張灝先生認為由儒家及西方入世樂觀主義共同哺育的中國轉型時代的烏托邦主義，常環繞科學主義與民主的理想化而展開。這種烏托邦的思維模式，繼續引起五四以後的知識份子的共鳴。它不單在各種軟性的烏托邦主義思想中看到這種思維模式，特別在中國共產主義的硬性烏托邦主義裡引起的強烈的迴響。毛澤東主義，尤其是到了晚期，便是展現了

極為濃厚的烏托邦色彩。[8)]

5.「軸心文明」

最後關於「中國古代軸心文明」(「軸心時代」)的問題，張灝先生主要是從比較文明的途徑來思考這個議題。所謂軸心時代，是指公元前1000年間，在古代東西幾個文明的區域裡，大約同時發生空前的思想躍進——即是所謂的「哲學的突破」(philosophic breakthrough)。[9)] 根據張灝先生的考察，軸心時代的實化大約是以三種形式出現：一種是有機式(organic)。最有代表性的例證就是中國古代的陰陽五行思想。陰陽五行思想以生化(procreation)與感應(resonance)這兩個觀念，把超越的天或天道與宇宙間的萬物連接在一起，形成一套關聯對稱式的宇宙觀。它與宇宙以及宇宙內的「萬物」已不是超越的關系，而是全體與部分相互涵攝與融合的關系，因此這種有機式的實化常常有衝淡，消解，超越的結果。另外一種實化是以烏托邦的形式出現，也就是說超越化身為人世間的一個完美的理想社會，最顯著的例證是儒家《禮記》,《禮運　大同篇》中的「大同」社會，古希臘柏拉圖的理想國以及古猶太教的天國降世的理想。第三種形式的實化就是我所謂的「超越內化」。即相信個人有一個內在的精神核心是上通超越的關鍵。就這觀念的影響而言，它可以說是超越實化最重要的一個形式。[10)] 關於「軸心時代」的思想特徵，他認為最令人注

8) 張灝. 2004,〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，收入《時代的探索》，台北：中央研究院及聯經，161-208頁。

9) Karl Jaspers. 1953, *The Origin and Goal of History,* New Haven: Yale Univ. Press, pp.1-22; 張灝. 2004,〈從世界文化史看樞軸時代〉，香港中文大學《二十一世紀》雜誌四月號，4-16頁。本文後來經過修訂後，以〈世界人文傳統中的軸心時代〉收入《時代的探索》，台北：中央研究院及聯經，1-26頁。

意的西方兩位學者，是艾森斯塔特(S.N. Eisenstadt, 1923-2010)與史華慈(Benjamin I. Schwartz, 1916-1999)。這兩位猶太裔學人都強調「超越意識」出現的重要性。不過，張先生指出，想要認識「軸心時代」的思想特徵，不能只限於超越意識，而需要進一步看到由超越意識衍生的「原人意識」，後者才是「軸心時代」真正的思想創新。

「超越意識」與「原人意識」。所謂「超越意識」是指現實世界之外有一個終極的真實，後者不一定意味否定現實世界的真實，但至少代表在價值上有一個淩駕其上的領域。「軸心時代」的超越意識，有一內化於個人生命的趨勢，以此內化為根據，去認識與反思生命的意義，這就是張灝先生所謂的「超越的原人意識」。

就中國的「軸心時代」而言，張灝先生宣稱，「超越的原人意識」主要出現於先秦儒家與道家思想。在《論語》所反映的孔子思想裡面，天與天道所代表的超越意識，已經是很重要的發展。而同時，《論語》的思想也很清楚的蘊含人有內在精神的一面。在《論語》以後的儒家思想裡，特別是在子思與孟子這一條思想傳承裡，天道與心性這兩條路的觀念逐漸聯繫在一起。可以說，「超越的天道」已經內化於個人的內在心靈。相應於這個思想發展，儒家同時也把生命視為內在的精神攀升的道路。

道家思想也有同樣的發展，由老子開其端，而在莊子思想裡完成。莊子認為心是生命的關鍵，而心被慾望纏繞與窒錮時，生命就變得汨沒而迷失，但心可以是生命汨沒之源，也可以是承受超越的道的內在機制，由心的轉化，可以與道在精神上相契合，而使生命回歸到本源的和諧與寧靜。因此在莊子的思想中，生命也是一條內在精神超脫的道路。

根據張灝先生，「超越的原人意識」有五個特徵：第一、原人意識對

10) 張灝. 2018,〈重訪軸心時代的思想突破——從史華慈教授的超越觀念談起〉《轉型時代與幽暗意識：張灝自選集》，任鋒編，上海人民出版社，33-34頁。

人的體認與反思，不是以某一屬於特定階層、特定種族、特定地方的人或者特定信仰的人為對象，而是以人的生命本身或者人類的共相為對象。這是人類歷史上普世意識(universalism)的萌芽。第二、相應於超越意識的體認，原人意識有一個內化的趨勢，也就是說，視人的生命有內外兩個層次——內在精神層面與外在軀體層面，內在的精神層面是超越意識進入個人生命的結果，它凝聚為生命的核心，是與超越意識銜接的樞紐。第三、受超越意識的啟發，以內在精神為樞紐、為主導，生命變成一個有定向、有目標的道路——一個發展的過程。第四、這一發展過程隱然有一個三段式結構：一端是生命現實的缺憾；另一端是生命的理想與完成； 連接於兩者之間的是生命發展與轉化的道路。第五、生命自我完成的目標，透過內在精神樞紐的媒介是植基於超越意識，因此在原人意識中，人的生命發展有其無限性、終極性與完美性。

先生指出，「軸心時代」在影響方面，至少有兩點。第一、就道德文化而言，它開啟了後世的「德性的精神倫理」。在政治文化方面，它間接產生另外一種思想發展——終極意識與無限精神。即是，人的生命可以有著徹底的自我轉化能力，如果配上入世取向，這種自我轉化的觀念，很容易進而形成另一種觀念——由群體的自我轉化，可以通向人世的改造與完美的理想社會的出現。這就是現代「社會大革命」的一個間接的重要思想種因。職是之故，近現代三次「社會大革命」的發生，決非偶然。[11)]

11) 張灝. 2004,〈從世界文化史看樞軸時代〉，香港中文大學《二十一世紀》雜誌四月號，4-16頁。本文後來經過修訂後，以〈世界人文傳統中的軸心時代〉收入《時代的探索》，台北：中央研究院及聯經，1-26頁。

Ⅱ. 張灝先生的思想資源

上面簡略介紹了張灝先生的五塊思想核心，這裡進一步說明他建構起龐大複雜的思想體系，究竟是本於哪些思想資源。大體而言。可以分成六項，分別是：1)殷海光的自由主義、2)韋伯的研究方法論與比較宗教、3)儒學義理結構、4)尼布爾的危機神學、5)史華慈的「問題導向」思維方式，以及6)沃格林的宗教哲學與歷史哲學。

1. 殷海光與自由主義

先談殷海光先生(1919-1969)。1949年3月，30歲的殷海光隨《中央日報》到台灣，仍任該報主筆、代總主筆，同時兼任《民族報》總主筆。1949年5月12日殷海光在《中央日報》社論發表〈設防的基礎在人心〉，以強烈字眼批評隨蔣介石遷臺的軍政人員為「政治垃圾」，此舉招致國民黨的圍攻與批判，嚴重到導致被迫辭職。8月，他決心離開報界，於是拜訪了國立臺灣大學校長傅斯年，毛遂自薦，因而受聘為講師職，先後開設與邏輯有關的課程。[12] 任教數年後，殷海光接受了美國國務院的資助，於1954 年1月以訪問學者名義赴哈佛大學研究半年。在青年張灝升上大學二年級的1954這年秋季，正是殷海光從戰後世界第一強國與世界第一學府，帶回大量最新西方知識之際。殷海光對當時處於思想閉塞環境的台灣知識青年張灝有多大的衝擊，自然不難想像。毫無疑問，當青年張灝思考自己未來發展之際，這位親近學生、有獨立思考實力，博學多聞與作為台灣代表性公共知識分子的老師殷海光，就提供了他一個絕佳

12) 王中江,《煉獄：殷海光評傳》，北京：群言出版社，65-66；302-303頁。

的「楷模」(role model)形象；他日後也像殷海光選擇了哈佛大學作為學習的據點，絕不會是偶然的。[13]

他在晚年回顧自己接受殷海光思想衝擊的過程中說：「我開始認識殷先生是在50年代中期，在我考進台大以後不久。記得我最初是在《自由中國》雜誌上讀到一篇題名為《一顆孤星》的文章，筆者是作家聶華苓，描寫她的鄰居——台大哲學系教授殷海光的生活行誼。在她生動的筆下，一位光芒四射、特立獨行的哲人在我腦海中浮現。在臺灣早期灰暗的大環境裡，我真像是看到一顆孤星在天邊閃爍，年輕的我怎麼能不為之心儀而神往？」[14]

殷海光先生對青年張灝最深遠的影響，主要是人格上的，即是他所謂的道德理想主義。在他看來，殷海光一生的生命基調是他堅持自由主義的理想主義精神，這種精神是高度的價值意識、道德勇氣、和生命熱情所揉匯而成的。張灝先生晚年歸結說，這種典型在中國近代早期知識分子中間很具有代表性，但在現代社會卻有日漸式微之勢。而他所看到的殷海光身上，具有下列的不凡特徵：(1)他身處權勢之外的社會邊緣地位；(2)他不是以專業知識的角度，而是代表一些有道德普遍性的價值，去對政治社會問題發言；(3)發言時，不畏強勢，敢說真話。[15]

13) 丘為君.〈張灝先生思想的形成與意義〉《思想》46 (2023.3)，110-111頁。

14) 張灝.〈我的學思歷程〉 2005/4/8 臺大演講網。http://speech.ntu.edu.tw。又可見：https://mp.weixin.qq.com/s/DGB6lyiQMqo4gzrma_cavw

15)〈殷海光與中國知識分子——紀念海光師逝世三十週年〉，1999/11台北《當代》雜誌十一月號，114-117頁。收入《時代的探索》(台北：中央研究院及聯經，2004)，237-242頁。張灝，〈一條沒有走完的道路——為紀念先師殷海光先生逝世兩週年而做〉，《殷海光全集》第18冊，(台北：桂冠，1990)，161-170頁。收入《幽暗意識與民主傳統》(台北：聯經，1989)。收入《張灝自選集》(上海：上海教育出版社，2002)。

2. 韋伯：研究方法論與比較宗教

其次我們要簡略談一下韋伯(Max Weber, 1864-1920)作為他的重要思想資源。這一部分，張灝先生在他的著作裡很少系統地表達其論點。不過我們知道，他接觸韋伯不是從殷海光那裡，而是1959年就讀哈佛大學後，透過他的同學墨子刻(Thomas A. Metzger, 1933-)而開始研習韋伯的學術。比青年張灝大4歲的墨子刻，是他哈佛同學中最親近的學友之一，而且終生論辯不斷——特別是關於儒家與民主化問題，有時激烈的程度甚至到掛對方電話，然而彼此互相影響，共同切磋學問，成為士林佳話。

張灝先生在兩方面受到韋伯影響最為深遠。一個是研究方法論，一個是比較宗教。在前者那裡，最明顯之處為其論證的方式。他在這方面有兩種風格。一種是辯證性的展開其論旨。另一種是堆疊其論證。以前者來說，韋伯的工具理性(Zweckrationalität, Instrumental rationality)與價值理性(Wertrationalität, Value rationality)兩個對立的概念，便是經常被他用來闡釋現代化的問題。例如他指出，韋伯的「理性化」概念對瞭解近代西方物質文明發展的成就上具有貢獻，但對與民主制度之間的關係著墨不多。他宣稱，任何一個社會的現代化過程，如果沒有民主制度支撐，則韋伯的功效理性無法扮演社會中的穩定性與持久性。他批判道，韋伯對中國傳統的看法與五四的反傳統主義是殊途同歸，一個是對對傳統輕率地否定，一個是簡單地化約，兩者都未能認清傳統是一個多層多面的複雜建構。因此不能把傳統與現代的關係，視作一個簡單的對立，接受現代化並非必須否定傳統。[16] 這裡他借用了韋伯的概念，但又批判了韋伯。

在堆疊論證(hierarchical argumentation)方面，他論證的形式受到韋

16) 張灝.〈傳統與現代化——以傳統批判現代化，以現代化批判傳統〉，收入《幽暗意識與民主傳統》(台北：聯經，1989)，117-138頁。

伯式的德意志傳統觀念論論證風格的影響，又受到梁啟超式——特別是《新民叢報》時期——論證的左右，產生出一種奇特的具有高度原創性的堆疊論證風格。有時候呈現出韋伯式的語言——將問題層層提出、層層堆高；有時候卻又似梁啟超的思考風格——具有八股文精簡效益的層次分明宏大闡釋。在很多時候，他是將韋伯與梁啟超這兩種思維方式交拌在一起，在論證密度很高的型態下，展開其波瀾壯闊的精彩論述。張灝先生的堆疊論證不是線性邏輯論證，而是帶有濃郁批判性氣息之辯證風格的堆疊論證，這種論證方式，也有別於闡釋學(hermeneutics)的闡釋方法，雖然兩者看起來有某些類似。

比較宗教(comparative religions)是一個籠統的說法，廣義的說，它也屬於方法論的範疇。比較精確地說，應該是指比較文化，或者是比較思想。在韋伯那裡如此，在張灝先生自己的理解裡也是如此。在韋伯那裡，他將文明視為一個宗教系統，而不是純粹的物質文明或行政系統，例如他看待儒教、印度教，都是多少帶有這種態度。對張灝先生來說，他借用韋伯的比較宗教研究方法，主要的目的是將西方的基督宗教或東方的的佛教與印度教當作「他者」(the other)，用以理解與分析中華文明的特質——特別是儒家文明。

3. 儒學義理結構

關於儒學義理結構(Confucian ideological structure)方面，他主要不是在研究儒學發展史或是個別的儒學問題，而是儒學義理結構——特別是展現在原始儒家中的基本世界觀與人生觀，以及它們與現代性之間的問題；或者非常簡約地說，即是儒學與民主之間的緊張性關係。張灝先生在1959年進入哈佛沒多久，就相繼認識了余英時、杜維明(1940-)與墨子刻等這些朋友。在他們的影響下，開始接觸一些從前「殷門」很忌

諱的「現代新儒家」的著作，例如錢穆(1895-1990)、牟宗三(1909-1995)及熊十力(1885-1968)的作品等等。

由於開始認真讀新儒家的書，青年張灝的思想內容發生了兩種變化，一方面漸漸走出五四反傳統主義的框框，開始正視中國傳統的複雜性，深深體會到認識一個古老傳統所需要的耐性與同情地瞭解。另一方面，開始接觸到新儒家內聖功夫裡的幽暗意識問題。[17] 職是之故，他後來在1974年就提出這樣的論點，宣稱帶有「入世」意義的「經世」思想的開展，係以具有「出世」性格的「修身」思想作為前提，經世觀念(外王)是以修身觀念(內聖)為基礎，不能單獨運作，我們無法避開內聖觀念來談外王思想問題。其次，他描繪出經世觀念的兩項重要特徵：帶有「實用」(pragmatic) 或「功效」(utilitarian)色彩的經世精神(practical statesmanship)與具有道德色彩的經世精神(moral statesmanship)。[18] 在他看來，儒家的信念是人有體現至善，成聖成德的可能，既然如此，那麼社會中想要政治清明，就應該把權力交給已經體現至善的聖賢們手裡。這就是儒家思想中「聖王」與「德治思想」的由來。而對儒家這種觀念，張灝先生認為應該予以批判。因為這種根深蒂固的聖王觀念，使得傳統儒家即便有抗議精神、道德勇氣的表現，但也因此開不出民主政治來。[19]

4. 尼布爾的「危機神學」

青年張灝在1963年正式接觸尼布爾(Reinhold Niebuhr)的「危機神學」

17) 張灝.〈我的學思歷程〉。丘為君,〈張灝先生思想的特色與價值〉《漢學研究通訊》41卷4期 2022.11，11頁。

18) Hao Chang. 1974, “On the Ching-Shih Ideal in Neo-Confucianism”, *Ch’ing-shih wen-t’i,* vol.3, no.1, pp.36-61.

19) 楊白／採訪.〈訪張灝教授談幽暗意識與中國民主化運動的前途〉，收《幽暗意識與民主傳統》(台北：聯經，1989)，229-243頁。

(Theology of Crisis)——又稱「辯證神學」(Dialectical theology)。這年春天開始，一向對社會科學抱持濃厚興趣的他，在北國寒冷的天氣下一早便要冒著酷寒前去旁聽一門西方近代民主理論的課程。他這樣做的動機，可能是一方面為他即將進行的博士論文課題、近代中國民主先驅梁啟超——進行準備。另一方面，主要是為了向這門課的客座教授尼布爾學習特別是關於基督教德性倫理與西方民主發展之間的問題。自此，具有保守主義特徵的尼布爾批判、反思民主的「幽暗意識」，便開始在先生思想中埋下種子。1966年中國「文革」爆發，青年張灝自哈佛完成學位、準備到美國南部任教，他從得自尼布爾「危機神學」獲得的啟示：「人行不義的傾向使得民主成為必要」(Man's inclination to injustice makes democracy necessary)，反思文革運動的暴力革命。他在人性的陰暗裡，找到了文革所展示的權力泛濫的根源；這讓他之前受到中共民族主義宣傳的左轉迷夢——群大己小，犧牲小我貢獻大我——忽然被震醒了。他又一次在思想上作了重要調整，回頭肯定自由民主，但告別年輕時代受到五四影響的「高調的民主觀」。[20]

5. 史華慈：「問題導向」思維方式

青年張灝在1959年入哈佛學習，這一年史華慈(Benjamin I. Schwartz, 1916-1999)發表他對儒學別具洞見的重要著作〈儒家思想中的若干兩極化現象〉(Some Polarities in Confucian Thought)。[21] 次年1960年，青年張灝

20) 丘為君.〈張灝先生思想的形成與意義：以幽暗意識為中心〉《思想》46 (2023.3), 119-122頁。

21) Benjamin Schwartz. 1959, "Some Polarities in Confucian Thought, "in David S. Nivison and Arthur F. Wright ed. *Confucianism in Action,* Stanford, California: Stanford University Press, pp.50-62.

23歲，在哈佛大學校內學報Paper on China發表了晚清思想的佳作〈倭仁的排外主義〉(The Anti-Foreignist Role of Wo-jen, 1804-1871)，初試啼聲——他在北美發表的第一篇學術論文。[22] 這篇論文應該是在修習當時的哈佛學霸費正清(John King Fairbank, 1907-1991)課程上的報告，受其青睞，推薦到他主導的*Paper on China*出版。不過青年張灝對費正清的學術路線並不投緣，儘管他在美國學界的影響力巨大。1961青年張灝完成他在哈佛的碩士學位後，獲准進入博士班繼續攻讀。次年，他決定追隨小費正清九歲的名師史華慈教授學習。這個時候正是史華慈完成他最具影響力、關於嚴復思想研究的著作——《尋求富強：嚴復與西方》(In search of wealth and power: Yen Fu and the West) (1964)，47歲的他正值進入學術研究高峰的初始階段。

史華慈教授對青年張灝最深遠的影響，主要之一是在「以問題為導向」(problematiq)的思維方式。所謂「問題導向」的研究方式，是指在進入歷史研究的文本場域之前，需先設定一個先驗的假設，並不斷地提升這一假設的問題含量，例如將史學問題由經驗意義的歷史事實考掘，提升到知識論或本體論或其它層面的討論。[23] 在這種研究方式下，歷史事實不再是優先性問題，而是退到第二位——即是，問題先行。史華慈自己在《尋求富強：嚴復與西方》這本著作裡，就示範了這種「問題導向」的研究方式。

22) Hao Chang. "The Anti-Foreignist Role of Wo-jen (1804-1871)", *Paper on China*, vol. 14, published by the Center for East Asian Studies, Harvard University (December 1960). pp.1-29.

23) 像是史華慈在1985年出版的晚年重要著作《中國古代的思想世界》(The World of Thought in Ancient China)一書就指出：人的本質(essence)與現實(actuality)之間的區別是，人的本質是超越的天的內化，惟其如此，人才能在現實世界以外，看到理想秩序的可能性。參見張灝，〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，收入《時代的探索》(台北：中央研究院及聯經，2004)，165頁。

史華慈這樣思考說，在當下流行的現代化理論(modernization theory)情境中，西方看「非西方」時，經常假設西方自己為一個發達區域的已知量體(a known quantity)，然後去檢驗還存在於「傳統狀態」、還沒有經歷現代化的「非西方」區域。西方學者們經常從這個角度去觀察、批判這些落後區域在「西方衝擊」的情況下，經歷了哪些無法現代化的困難？史華慈認為，這種假設係建立在一個前提之上：就是我們已經充分認識了西方。他逼問道：西方的清晰度真的讓我們自己到了洞若觀火的地步了嗎？他指出，當我們將視野深入東方，看看東方的智者如何看待西方時，原本不是太清晰的「西方」，藉由「他者」的反思，清晰度反而大大地提升了。他宣稱。在對待西方與任何一個非西方社會及文化的衝突上，必須盡量深刻地把握住雙方的特徵。因為這涉及的，並不是一個是已知，而另一個是未知的變項(variable)，而是兩個龐大的、不停地變動、充斥著各類問題的人類實驗區域。[24] 史華慈是帶著這樣一個挑戰現代化理論的大問題進入嚴復研究。對照史華慈的作法，如果說張灝先生後來成為經典的關於梁啟超的博士論文，是模仿史華慈教授這部經典而來的，這個判斷應該不是離事實太遠。

6. 沃格林：宗教哲學與歷史哲學

最後讓我們談談沃格林(Eric Vogelin, 1901-1985)。張灝教授接觸到沃格林學術思想，是他完成學位後去美國南部任教的事情。29歲的青年張灝於1966年完成獲哈佛博士，先至南部路易斯安那州立大學任教兩年，期間受到該校二戰期間流亡至此的傑出德裔政治哲學家沃格林思想影

24) Benjamin I. Schwartz. 1964, *In Search of Wealth and Power Yen Fu and the West,* Cambridge: Harvard University Press, pp.1-2.

響。雖然如此，沒有任何證據顯示，青年張灝與長他36歲的沃格林，有過一面之緣。主要原因之一是，1942-1958年期間在路州大政府學系任教的沃格林，在青年張灝抵達之際已經去了德國慕尼黑，然後直到1969年再返回美國至史丹佛大學胡佛研究所任職。[25]

沃格林是德國人，1910年隨父母遷居維也納，青年時期入維也納大學(University of Vienna)學習政治學，1928年完成學業後留在該校擔任政治學系副教授，與著名哲學家舒茨(Alfred Schütz, 1899-1959)和海耶克(F. A. Hayek, 1899-1992)等維持長久的友誼關係。1938年奧地利被納粹攻陷，沃格林與其夫人被迫流亡到美國，在他的回憶錄裡，沃格林敘述了他在維也納大學遭受納粹迫害與逃亡出境的驚心動魄歷程。[26] 沃格林的政治哲學受到韋伯的深刻影響，特別是其《宗教社會學》(Sociology of Religion)與《經濟與社會》(Wirtschaft und Gesellschaft)兩部著作。[27] 這樣的學術背景，讓張灝先生閱讀他的著作時，有一種思想上的親近感。

沃格林政治哲學對張灝先生的影響至少有兩方面。第一、宗教哲學，特別是人神問題和與之相關的烏托邦主義問題。第二、歷史哲學，尤其是宇宙秩序(cosmic order)的概念。關於前者，沃格林政治哲學建立在其神學興趣上，這讓他與維也納的主流學風，例如同一時期的強調邏輯實證論、信從啟蒙運動理念的維也納學派(Vienna Circle)，產生很不同的形象。在宗教哲學方面，沃格林反覆再三強調，人不要企圖扮演上帝(play God)，要避免「扮演上帝」的誘惑；人世本不完美，在人世建立天堂

25) Eric Voegelin. Wikipedia https://en.wikipedia.org/wiki/Eric_Voegelin 2023/5/13 查閱。

26) Eric Voegelin. Wikipedia https://en.wikipedia.org/wiki/Eric_Voegelin 2023/5/13 查閱。Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections* (revised edition with glossary made by Ellis Sandoz) (Columbia and London: University of Missouri Press, 2011), pp.316-327.

27) Eric Voegelin. *Autobiographical Reflections* (revised edition with glossary made by Ellis Sandoz) (Columbia and London: University of Missouri Press, 2011), p.141.

是癡人說夢，是建構烏托邦，執意而為將帶來意想不到的災難。[28] 張灝先生晚年(2002年)有一篇批判五四啟蒙運動的重要論文〈扮演上帝：二十世紀中國激進思想中的神話〉，便是呼應沃格林的論點。他以毛澤東為中心，探討毛與近代中國思想中「自我神化」的現象，批判地揭露了二十世紀中國激進思想裡「極端人極意識」(radical anthropocentrism)傾向的歷史背景。[29] 先生寫作此篇的靈感，應該就是來自沃格林這位美國政治保守主義理論家。

在歷史哲學方面，沃格林十分關注秩序(order)問題。沃格林這裡所提到的秩序，是指現實結構的體驗以及人對不是他所創造的秩序——即宇宙秩序——的調適(the structure of reality as experienced as well as the attunement of man to an order that is not of his making—i.e., the cosmic order)。[30] 張灝先生對宇宙秩序的關注，在1987年他 50歲出版的代表性著作《危機中的知識份子——尋求秩序和意義》(Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911)一書裡，便是借用了沃格林這一「秩序」與「失序」(disorder)概念，來探索轉型時期中國(1895-1925)代表性知識分子如康有為、譚嗣同、劉師培與章太炎等的世界觀與人生觀。[31] 在這一本著作中，張灝先生關注的核心議題是，轉型時期的代表性知識菁英，對於從殷周以來就作為政治秩序礎石的「宇宙王制」(cosmological kingship)的解體憂心忡忡。面對這種困境——他稱之為「取

28) Eric Voegelin | Philosopher of Consciousness | Documentary https://www.youtube.com/watch?v=KjKxAyrjDm8

29) 張灝.〈扮演上帝：二十世紀中國激進思想中的神話〉，劉述先主編，《中國思潮與外來文化(思想組)·第三屆國際漢學會議論文集》中央研究院中國文哲研究所。收入《時代的探索》(台北：中央研究院及聯經，2004)，141-160頁。

30) Eric Voegelin. *Autobiographical Reflections*, p.184.

31) Hao Chang. *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911* (Berkeley and LA, University of California Press, 1987).

向危機」(orientation crisis), 中國知識界企圖尋求新的政治秩序。在這種新秩序的追求過程中, 他們充滿了國家存亡的焦慮, 以及民族受侵犯的恥辱感。[32]

英文中的orientation, 有座標或定錨的意思, 千年來中國儒家傳統中的核心價值「綱常名教」, 是中華文化與精神的重要座標, 有定錨的效果, 帶有穩定政治社會的作用。而圍繞著這個具有宗教性質的以德性倫理為核心的傳統文化精神, 是制度化的各種政府與民間的機構, 包括很重要的士人養成的考試制度, 以及配套的私塾教育, 和在這些傳統中滋長的文學、藝術與文化認同等等。在張灝先生看來, 這樣一套文化系統不是無中生有, 是與從800-200 B.C.「軸心時代」時期開始發展建立起來的「聖王精神」──政治領袖或統治的正當性必須以德性為前提, 產生連結的。換言之, 自「軸心時代」以來在中華大地所產生的、自成的一個「意義系統」, 其文化諸核心價值對於世界觀與人生觀, 即宇宙人心等根本問題, 都自有其獨特的闡述與解釋。然而這樣的一個綿密、體系宏大的, 甚至是被中國政治與文化菁英自豪的偉大傳統, 在西方衝擊下卻逐漸解體了。而構成文化思想核心的基本宇宙觀與價值觀動搖起來後, 人的基本文化取向便要感到失落與迷亂。

III. 幽暗意識與超越意識

所謂幽暗意識, 根據張灝先生, 是指發自對人性中或宇宙中與始俱來的種種黑暗勢力的正視和醒悟。因為這些黑暗勢力根深柢固, 這個

32) 張灝. 〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉, 收入《時代的探索》(台北：中央研究院及聯經, 2004), 162頁。Hao Chang. *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911* (Berkeley and LA, University of California Press, 1987).

世界才有缺陷，才不能圓滿，而人的生命才有種種的醜惡，種種的遺憾。[33] 觸動青年張灝萌發幽暗意識觀念的關鍵，如前所述，主要是來自兩個機緣，一是1963年在哈佛受到尼布爾「危機神學」的啟示。二是1966年文革的影響。關於後者，中國在青年張灝完成哈佛學業的1966年爆發了「文化大革命」。而這年夏，青年張灝去了美國南方的路易斯安那州大任教，由於那裡亞洲訊息相對匱乏，這便提供了他沈澱思緒的機會。關於前者，1963年當26歲的青年張灝於哈佛校園認識尼布爾及其危機神學時，尼氏已經來到晚年的71歲，他那時不只已經建構起完整的思想系統，同時也是聲譽登峰造極的時刻。而最能闡明其政治思想的著作，主要還是他在1944年出版的《光明之子與黑暗之子》(The Children of Light and The Children of Darkness)。[34]

1. 危機神學中的幽暗意識

在二戰期間與戰後冷戰格局裡的美國政治與知識界掀起滔天巨浪的尼布爾思想，其背後的動力，是一種迥異於美國實用主義傾向之神學潮流的所謂「危機神學」——正式名稱為「新正統派神學」(Neo-orthodox theology)。顧名思義它是強調神學的傳統(正統)解釋，以區別當下在歐陸流行的受到現代化運動影響的「自由神學」(Liberal Christianity)解釋。危機神學——或稱辯證神學(Dialectical theology)，是一次大戰後在歐洲基督教內興起的，這個學派的創始人是瑞士籍的巴特(Karl Barth 1886-1968)。張灝先生觀察到，巴特的危機神學後來傳到美國，經尼布爾大力發揮，在1930至1950年代的美國思想界造成很大的影響。[35]

33) 張灝.〈暗意識與民主傳統〉，收入《幽暗意識與民主傳統》(台北：聯經，1989)，4頁。

34) Gary Dorrien. “Introduction” in Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and The Children of Darkness*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1944) p.xi.

帶有悲觀主義特徵之危機神學的崛起，主要是受到一戰期間人類互相殘殺造成大量傷亡的刺激，因而要對啟蒙運動以來所推崇的理性主義與其相關的意識形態自由主義做出反動：強調神的超越性，要人們重新回到耶穌基督的教誨本意來。危機神學的主旨，根據張灝先生，是回歸基督教的原始教義，並彰顯人與神之間無法逾越的鴻溝——即一方面是至善至美的超越的上帝，另一方面是深陷於罪惡的人類。在《舊約，創世紀》那裡，人的本原是良善美好的，因為上帝是根據他自己的形象造人，但是人本原的善根很快就因爲人的背叛上帝而淹沒。張灝先生指出，就人性論而言，危機神學特別重視人的罪惡性。而在新大陸發揚光大危機神學的尼布爾，其思想貢獻主要就是以危機神學的人性論為出發點，對西方自由主義以及整個現代文明提出質疑與批判。[36]

尼布爾的危機神學繼承了巴特思想的若干核心理念，例如強調神的無限超越性(infinite transcendence)概念與人的有限性。尼布爾危機神學中透露出來的幽暗意識，便是繼承自巴特的「新正統神學派」這種人性的「墮落傾向」所衍生的人的限制性——即是罪或不完美性)；而最能闡明其政治思想中的關於民主制度與幽暗意識間問題的著作，主要是他在1944年二戰期間出版的《光明之子與黑暗之子》一書。

關於光明與黑暗的概念，《聖經》中有不少討論。例如《舊約，創世紀》第一章開頭便說：「起初神創造諸天與地，而地變為荒廢空虛，淵面黑暗。神的靈覆罩在水面上。神說，要有光，就有了光。神看光是好的，就把光暗分開了。神稱光為晝，稱暗為夜；有晚上，有早晨，這是第一日。」《新約》裡也有關於光明與黑暗的記載。《新約，約翰福音 8:12》「耶穌又對眾人講說：『我是世界的光；跟從我的，就不走在黑暗裡，必要

35) 張灝.〈幽暗意識的形成與反思〉,《時代的探索》(台北：聯經，2004)，231-234頁。
36) 張灝.〈幽暗意識的形成與反思〉,《時代的探索》(台北：聯經，2004)，231-234頁。

得著生命的光。』」光明與黑暗是一種象徵主義，在政治哲學家沃格林那裡，這個對比意味著人類在「參與存在」(participation in being)的思考裡，用來描述人在現實中的處境，即是，人處於「超越」的上下限之間(between upper and lower limits of transcendence)的問題——處於生物人類(biological humanity)和神靈之間、地上和天堂之間，或是死亡和生命之間的問題。[37] 對照沃格林的本體論反思，在尼布爾那裡，光明與黑暗代表者一種人生觀，它指向兩種對生命的不同態度或意識形態。「光明之子」是指那些尋求將自身利益置於更普遍的法則(universal law)下，以及與更普遍利益(universal good)和諧相處的人。至於「黑暗之子」，則是那些多半將個體利益置於群體利益之上的人。[38]

尼布爾在《光明之子與黑暗之子》裡指出，民主作為一個社會制度，一方面是布爾喬亞式文明下的產物，另一方面也是人類的自由與秩序得以互相奧援的社會組織形式。[39] 但是他注意到，資產階級民主為了提升個人的價值，卻經常以犧牲社群(community)為代價。沒錯，這樣的作法的確可以彰顯個體上的自由，但是尼布爾呼籲：不能忘了，社群本身跟個體一樣也需要自由；而另一方面不能忘記的，個體自身也是需要社群的。他認為，民主不能等同於自由；而理想的民主秩序，其實是應該在自由的條件下尋求統一，並在秩序的框架內維護自由。[40] 強調個體利益不能以犧牲群體利益為手段與目的，一直是他在晚年放棄社會

37) Eugene Webb. *Eric Voegelin: Philosopher of History* (Seattle, WA: the University of Washington Press, 1981), p.107.

38) Reinhold Niebuhr. *The Children of Light and The Children of Darkness*(Chicago & London: The University of Chicago Press, 1944), p.10.

39) Reinhold Niebuhr. *The Children of Light and The Children of Darkness*(Chicago & London: The University of Chicago Press), 1944, p.1.

40) Reinhold Niebuhr. *The Children of Light and The Children of Darkness*(Chicago & London: The University of Chicago Press, 1944), p.3.

主義理念之前，很明顯的特徵。

張灝先生對尼布爾危機神學的體會是，在關於政治生活上，要人記住人的罪惡性——人對權力的無限貪欲。環顧當時在二戰期間或之前，世界各種主義與學說，不論是左翼思想或是右派論點，都忽略了人的權力欲所反映的罪惡性。所以，尼布爾要特別重提正統基督教的二元人性觀：一方面要重視人的善的本原——上帝所賦予每個人的靈魂，由此而尊重個人的價值。另一方面也需要正視人的罪惡性而加以防範。只有從這雙重人性論的觀點，才能真正發揮民主制度的功能，彰顯它的價值。張灝先生最喜歡援引尼布爾對民主與人性問題的這一段話：「人行正義的本能使得民主成為可能，人行不義的本能使得民主成為必要。」(Man’s capacity for justice makes democracy possible, but man’s capacity to injustice makes democracy necessary.)[41] 尼布爾這句名言，其原始出處便是《光明之子與黑暗之子》的1944年首版〈前言〉，原文是這樣的：「人行正義的本能使得民主成為可能，人行不義的傾向使得民主成為必要。」(Man’s capacity for justice makes democracy possible, but man's inclination to injustice makes democracy necessary.) 雖然張灝先生的翻譯與原出處有些微差距，但基本精神是一致的。[42]

2. 幽暗意識與超越意識

張灝先生在發展他的幽暗意識系統時，一方面從基督教神學裡獲取養分，另一方面則從儒家思想裡獲得能量。首先是在他進入哈佛沒多

41) 張灝.〈幽暗意識的形成與反思〉,《時代的探索》(台北：聯經，2004)，232頁。

42) 關於尼布爾神學中的幽暗意識，更詳細的討論，請參看拙著,〈張灝先生思想的形成與意義：以幽暗意識為中心〉《思想》46 (2023.3)。

久，就認識了余英時、杜維明(1940-)與墨子刻等這些朋友。在他們的影響下，青年張灝開始接觸了一些從前「殷門」很忌諱的「現代新儒家」的著作，例如錢穆(1895-1990)、牟宗三(1909-1995)及熊十力(1885-1968)的作品等等。由於開始認真讀新儒家的書，青年張灝的思想內容發生了兩種變化，一方面漸漸走出五四反傳統主義的框框，開始正視中國傳統的複雜性，深深體會到認識一個古老傳統所需要的耐性與同情地瞭解。另一方面，開始接觸到新儒家內聖功夫裡的幽暗意識問題。[43]

在他看來，基督教是以人性的沉淪和陷逆為出發點，著眼於生命的救贖。相對而言，儒家思想則以成德的需要為其基點，對人性作正面的肯定。他認為，儒家人性論有兩面性：肯定人性成德之可能，但同時又強調現實生命缺乏德性，是昏暗的、陷溺的，因而需要淨化、提升。換言之，基督教的幽暗意識因為相信人的罪惡性是根深蒂固，因此不認為人有體現至善之可能。而儒家的幽暗意識，在這一點上始終沒有淹沒它基本的樂觀精神，因為不論成德過程如何艱難，人仍有體現至善並變成「完人」(morally perfect man)的可能。[44]

比較基督教與儒家思想，張灝先生指出，與基督教人性觀不同的是，儒家有一種非常特別的道德理想主義——聖王精神，即政治統治的正當性必須本於道德。聖王精神有兩種特徵：超越意識與幽暗意識。所謂「超越意識」，如前所述，是指現實世界之外有一個終極的真實，後者不一定意味否定現實世界的真實，但至少代表在價值上有一個淩駕其上的領域。在儒家的系統裡，是指任何人若能發揮本身的、天賦的善端，都可以與超越的天(the transcendental Heaven)，形成內在的契合——即

43）張灝.〈我的學思歷程〉臺大演講網 2005/4/8。

44）張灝.〈幽暗意識與民主傳統〉，收於《幽暗意識與民主傳統》，(台北：聯經，1989)，19-28頁。

到達理想但具有神秘主義意義的「天人合一」境界。[45] 至於幽暗意識，如前所述，是指儒家思想中的某種自發性思維，其正視人性與生俱來的陰暗面與社會深植的黑暗勢力，並有意識地以此警惕自身。[46] 張灝先生宣稱，儒家的超越意識是人文精神的一種展現，但是這種人文主義與現代的人文主義有著基本的不同。現代人文主義是排斥超越意識的，而儒家人文思想系統，在運作上是先走內聖程序，而以外王為目的，在這套人文思想系統中，它以具有神秘主義氣息的超越意識為前提——「天人合一」。儒家的「天人合一」觀與基督教的人的不可超越迥異，它認為任何人若能發揮自己來自天的善性，均可以與超越的天形成內在的契合。[47] 《中庸》開卷所說的：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」，[48] 其中「天命之謂性」——天命下貫謂之性，就是張灝先生所謂的儒家超越意識的最佳註腳。

從這個角度，他發展出極具價值的洞見的論點——即是在儒家思想系統裡，沒有尼布爾危機神學中個體與集體對立的問題。在他看來，「內聖」思想是具有超越意識的，個體可以透過儒家的「修身」功夫論機制(例如「懲忿窒慾」)，一步步消弭自身的私慾或在塵世裡積累的罪惡，最終達成道德上的完人(聖人)，而與「超越的天」結合起來——內在超越。他指出，儒家相信人的本性來自天賦，因而在這個基礎上，個性永遠得保存其獨立自主，而不為群性所淹沒。這種綜合群性與個性的「人格主

45) 張灝.〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省〉，見《幽暗意識與民主傳統》，(台北：聯經，1989)，36頁。

46) 張灝.〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省〉，見《幽暗意識與民主傳統》，(台北：聯經，1989)，56頁。

47) 張灝.〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省〉，見《幽暗意識與民主傳統》，(台北：聯經，1989)，36頁。

48) 宋天正註釋，《中庸今註今釋》(台北：商務印書館，1977)，2頁。

義」(personalism)系統，綜合群與獨之間的緊張性，又超乎其上，消弭了西方現代文化中個人主義與集體主義的對立。[49] 張灝先生這裡所謂的人格主義思想，主要是對西方啟蒙運動後某些「去人格主義」(impersonalism)思潮的反動，特別是針對理性主義、泛神論、黑格爾(Georg Hegel, 1770-1831)學派的絕對唯心論，政治中的個人主義與集體主義，以及唯物、心理學的與演化論等的各類決定論。[50]

Ⅳ. 結語

張灝先生史學的特色，在於他對時代危機之起源與本質的關注和深層考掘。具體來說，他帶有保守主義特徵的幽暗意識理論，是他對當代人類文明最大的烏托邦主義運動——中國共產主義運動，的深層反思。因此我們用「危機史學」來形容他史學的內涵，應該離事實不是太遠。

張灝先生不太直接個別討論當代中國共產主義運動中衍生的各類光怪陸離的事件，但是他在探索近代中國思想的發展裡發現，作為近代中國最巨大的烏托邦主義運動的中國共產主義運動，其源頭是來自「轉型時代」(1895-1925)知識菁英在中國千年「宇宙王制」(cosmological kingship)——即「普遍王權」(universal kingship)——在「西方衝擊」(或是現代化衝擊)的解體過程中，所產生的「亡國滅種」惶恐與焦慮；是這種深層焦慮，使得近代中國看到一波波以民族主義作為號召的各類「救亡」或

49) 張灝.〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省〉，見《幽暗意識與民主傳統》，(台北：聯經，1989)，33-34頁。

50) 關於人格主義的定義與發展，可以參見Stanford Encyclopedia of Philosophy 的 Personalism 條。https://plato.stanford.edu/entries/personalism/ 2023/4/20 查閱。

「振興中華」等等的政治、社會或文化運動。

有意思的是，即便現實如此醜陋不堪——國家貧窮落後，人民愚昧，帝國主義的侵擾，但這些時代的代表性知識精英——例如康有為、梁啟超、譚嗣同、劉師培、胡適、李大釗等等，仍然樂觀看待未來。對未來抱著很大的期待，認為黑暗總會過去，光明的「新世紀」——中國人富庶且自由的美好新紀元，一定會到來。這種嚮往美好未來的實現——烏托邦主義，無疑給了政治野心家一個很好的機會。而在近代中國中總結其近代中國烏托邦主義運動成果的，無疑就是毛澤東。雖然如此，在「扮演上帝」的毛澤東那裡所建構起來的烏托邦主義大廈，如所周知，不是天堂而是人間地獄。[51]

張灝先生強調，出自基督教教義的幽暗意識，對人生和宇宙中的陰暗力量雖然不認可，但也不逃避。幽暗意識強調社會公義(social justice)在公共生活中的必要，但是它對西方現代的功利主義和道德唯我論(ethical egoism)，在價值觀上迥異其趣的。後者在價值上接受人的私慾和私利，並且以此為前提去思考個人與社會的問題。而幽暗意識則是批判這種世界觀，並尋求去防堵、疏導，與化彌。換言之，幽暗意識認識到陰暗力量與生俱來，但不能合理化它。在現實人生裡，要提防它，批判它，與反省它。[52]

當代新儒家曾經從「憂患意識」去思考民主這個問題。但是憂患意識在本質上不是一種宗教意識，而是人文意識。在宗教意識裡，人透過政治社會現實的反射，而暴露出自我的本質是由永無止境的慾望所構造的。這種明顯的缺陷性，以及與之相伴而來的脆弱性，適與無所不能

51) 張灝.〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉,《時代的探索》(台北：中央研究院及聯經，2004)，161-208頁。

52) 張灝.〈幽暗意識與民主傳統〉,《幽暗意識與民主傳統》，3-5頁。

但又慈愛的神，成強烈的對比。對照憂患意識，張灝先生的「幽暗意識」理論雖然納入了新儒家的憂患意識精神，但其精義主要是從西方的基督教傳統或者更精確地說，是從基督教危機神學中推衍出來的，並企圖跟中國傳統(尤其是宋明理學傳統)裡的苦行理論(asceticism)——即天理人欲二元論述，來相連接。就這點而言，張灝先生的幽暗意識其實是具有非常濃郁的基督宗教特徵，尤其是在基督教的原罪(sin)傳統裡面。(2023/7/5定稿)

투고일: 2023.05.26. 심사완료일: 2023.06.28. 게재확정일: 2023.07.03.

| 参考文献 |

張灝. 2004,〈中國近代思想史的轉型時代〉, 香港中文大學《二十一世紀》雜誌1999年四月號, 29-39頁。收入《時代的探索》(台北：中央研究院及聯經, 2004), 37-60頁。

張灝. 2002/2018,〈轉型時代在中國近現代思想史與文化史上的重要性〉,《當代》雜誌九月號, 86-93頁。收入《張灝自選集》(上海：上海教育出版社, 2002)。收入任鋒編《轉型時代與幽暗意識》(上海人民出版社, 2018年)。

張灝. 2004,〈幽暗意識的形成與反思〉,《時代的探索》(台北：聯經, 2004), 231-234頁。

張灝. 1989,〈暗意識與民主傳統〉, 收入《幽暗意識與民主傳統》(台北：聯經,1989), 4頁。

張灝. 1984,〈宋明以來儒家經世思想試釋〉, 台北《近代中國經世思想研討會論文集》, 台北：中央研究院近代史研究所編印, 1984, 3-19頁。收入《張灝自選集》(上海：上海教育出版社, 2002)。

張灝. 2004,〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉,《新史學》雜誌六月號, 1-42頁。譯自英文原著"The rise of Utopianism in modern China."收入《時代的探索》(台北：中央研究院及聯經, 2004), 168頁。

張灝. 2004,〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉, 收入《時代的探索》(台北：中央研究院及聯經, 2004), 161-208頁。

張灝. 2004,〈從世界文化史看樞軸時代〉, 香港中文大學《二十一世紀》雜誌四月號, 4-16頁。本文後來經過修訂後, 以〈世界人文傳統中的軸心時代〉收入《時代的探索》(台北：中央研究院及聯經, 2004), 1-26頁。

張灝. 2005,〈我的學思歷程〉2005/4/8 臺大演講網。http://speech.ntu.edu.tw。又可見：https://mp.weixin.qq.com/s/DGB6lyiQMqo4gzrma_cavw

張灝. 1999,〈殷海光與中國知識分子——紀念海光師逝世三十週年〉, 1999/11台北《當代》雜誌十一月號, 114-117頁。收入《時代的探索》(台北：中央研究院及聯經, 2004), 237-242頁。張灝,〈一條沒有走完的道路——為紀念先師殷海光先生逝世兩週年而做〉,《殷海光全集》第18冊, (台北：桂冠, 1990), 161-170頁。收入《幽暗意識與民主傳統》(台北：聯經,

1989)。收入《張灝自選集》(上海：上海教育出版社，2002)。

張灝. 1989,〈傳統與現代化——以傳統批判現代化，以現代化批判傳統〉，收入《幽暗意識與民主傳統》(台北：聯經，1989)，117-138頁。

張灝. 2022,〈我的學思歷程〉。丘為君,〈張灝先生思想的特色與價值〉《漢學研究通訊》41卷4期 2022.11，11頁。

張灝. 2004,〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，收入《時代的探索》(台北：中央研究院及聯經，2004)，165頁。

張灝. 2004,〈扮演上帝：二十世紀中國激進思想中的神話〉，劉述先主編,《中國思潮與外來文化(思想組)·第三屆國際漢學會議論文集》中央研究院中國文哲研究所。收入《時代的探索》(台北：中央研究院及聯經，2004)，141-160頁。

張灝. 2004,〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，收入《時代的探索》(台北：中央研究院及聯經，2004)，162頁。

張灝. 2004,〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉,《時代的探索》(台北：中央研究院及聯經，2004)，161-208頁。

張灝. 1989,〈暗意識與民主傳統〉，收入《幽暗意識與民主傳統》(台北：聯經，1989)，4頁。

張灝. 2005,〈我的學思歷程〉臺大演講網 2005/4/8。

張灝. 1989,〈幽暗意識與民主傳統〉，收於《幽暗意識與民主傳統》,(台北：聯經，1989)，19-28頁。

張灝. 1989,〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省〉，見《幽暗意識與民主傳統》,(台北：聯經，1989)，36頁。

張灝. 1989,〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省〉，見《幽暗意識與民主傳統》,(台北：聯經，1989)，56頁。

張灝. 2004,〈幽暗意識的形成與反思〉,《時代的探索》(台北：聯經，2004)，232頁。

張灝. 1989,〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省〉，見《幽暗意識與民主傳統》,(台北：聯經，1989)，33-34頁。

張灝.2018,〈重訪軸心時代的思想突破——從史華慈教授的超越觀念談起〉《轉型時代與幽暗意識：張灝自選集》，任鋒編,(上海人民出版社， 2018)，33-34頁。

楊白／採訪. 1989,〈訪張灝教授談幽暗意識與中國民主化運動的前途〉, 收《幽暗意識與民主傳統》(台北：聯經, 1989), 229-243頁。

丘為君. 2023,〈張灝先生思想的形成與意義：以幽暗意識為中心〉《思想》46 (2023.3), 119-122頁。

丘為君. 2023,〈張灝先生思想的形成與意義〉《思想》46 (2023.3), 110-111頁。

丘為君. 2022 & 2007〈張灝先生思想的特色與價值〉《漢學研究通訊》2022/11 41卷4期。

丘為君. 2022,〈追憶張灝先生早期的思想學術發展與生活點滴〉"政治哲學與思想史"微信公衆號 https://www.rujiazg.com/article/23091 2022/5/8。

丘為君. 2007,〈轉型時代——理念的形成、意義, 與時間定限〉, 收入王汎森等,《中國近代思想史的轉型時代》(台北：聯經出版社, 2007), 507-530頁。

丘為君, 張運宗. 1996,〈戰後台灣學界對經世問題的探討與反省〉《新史學》第七卷第二期1996/6, 181-231頁。

宋天正註釋. 1977,《中庸今註今釋》(台北：商務印書館, 1977), 2頁。

余世存.〈殷海光——從反動學生到反動教授〉《愛思想》http://www.aisixiang.com/data/15587.html。2023/7/5 查閱。

王中江.《煉獄：殷海光評傳》(北京：群言出版社, 2003), 65-66；302-303頁。

Chang, Hao. 1974, "On the Ching-Shih Ideal in Neo-Confucianism", *Ch'ing-shih wen-t'i*, vol.3, no.1, Nov. 1974, pp.36-61.

Chang, Hao. 1960, "The Anti-Foreignist Role of Wo-jen (1804-1871)", *Paper on China*, vol. 14, published by the Center for East Asian Studies, Harvard University (December 1960). pp.1-29.

Chang, Hao. 1987, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911* (Berkeley and LA, University of California Press, 1987).

Schwartz, Benjamin I.. 1964, *In Search of Wealth and Power Yen Fu and the West* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), pp.1-2.

Schwartz, Benjamin I.. "Some Polarities in Confucian Thought, "in David S. Nivison and Arthur F. Wright ed. *Confucianism in Action* (Stanford, California: Stanford University Press, 1959), pp.50-62.

Dorrien, Gary. 1944, “Introduction” in Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and The Children of Darkness*, p.xi.

Voegelin, Eric. Wikipedia https://en.wikipedia.org/wiki/Eric_Voegelin 2023/5/13 查閱。

Voegelin, Eric. 2011, *Autobiographical Reflections* (revised edition with glossary made by Ellis Sandoz) (Columbia and London: University of Missouri Press, 2011), pp.316-327.

Voegelin, Eric. 2011, *Autobiographical Reflections* (revised edition with glossary made by Ellis Sandoz) (Columbia and London: University of Missouri Press, 2011), p.141.

Voegelin, Eric. 2011, *Autobiographical Reflections*, p.184.

Voegelin, Eric | Philosopher of Consciousness | Documentary https://www.youtube.com/watch?v=KjKxAyrjDm8

Webb, Eugene. 1981, *Eric Voegelin: Philosopher of History*(Seattle, WA: the University of Washington Press, 1981), p.107.

Niebuhr, Reinhold. 1944, *The Children of Light and The Children of Darkness* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1944), p.10.

Niebuhr, Reinhold. 1944, *The Children of Light and The Children of Darkness*, p.1.

Niebuhr, Reinhold. 1944, *The Children of Light and The Children of Darkness*, p.3.

Personalism 條：關於人格主義的定義與發展，可以參見Stanford Encyclopedia of Philosophy 的Personalism 條。https://plato.stanford.edu/entries/personalism/2023/4/20 查閱。

Jaspers, Karl. 1953, *The Origin and Goal of History* (New Haven: Yale Univ. Press, 1953), pp.1-22.