

# 張灝先生思想的特色與價值

## The Characteristic and Value of Professor Chang Hao's Thought

丘為君 (Eugene W. Chiu) \*

先師張灝先生於2022年4月20日，在美國舊金山灣區以85高齡謝世，留下了他長期關注世局的珍貴思想遺產——特別是百年來中國的曲折發展與奇特命運。他生長於一個戰亂的時代，一生經歷了20世紀中葉中國所發生的兩場大動亂：日本侵華戰爭，與共產主義大革命。在流離困頓的時代背景中，他於1949年12歲之際隨父母輾轉來臺，1957年在臺大歷史系畢業。兩年後於1959年，離開居住十載的臺灣，去了美國進入哈佛大學，開始接觸到波瀾壯闊的學術天地，發展自己獨特的思考方法與治學風格。1966年中國「文革」爆發之際，張灝先生以梁啟超（1873-1929）的研究完成哈佛大學博士學位，開始在美國學術界發展，這年他29歲。1968年起，他在美國中西部的俄亥俄州立大學歷史系任教，在該校服務了30年。期間於1992年榮獲第19屆中研院院士，學術研究獲得肯定，時年55歲。1998年俄亥俄州大退休後，接受香港科技大學人文學部教席邀約，來到亞洲任教7年，於2005年返回美國定居。<sup>1</sup>

張灝先生的學術思想體系以卓越的原創性著稱，其學術內容精密龐大，建構繁複，在不同時期當中展現不同的特色與風格。但大約而言，有兩條主軸貫穿他的思想體系，一個是關於近代中國「轉型時代」的研究，另一個是關於「幽暗意識」的探索。前者的研究成果已經

被海內外學術界所肯定，並視為探討近代中國思想的研究典範。後者的社會效應則還在激盪當中，其價值已經溢出學術界，擴及到當代政治社會文化思想，在可見的未來，還會是當代中國研究的重要議題。這篇短文並打算全面性地探討張灝先生深厚的學術思想內涵，只能簡略地勾畫他代表性理念形成的特色與價值。

### 一、轉型時代

轉型時代 (the transitional era of modern China) 是張灝先生最早在學術界獲得矚目的一個研究理念，產生了研究典範的效應，為全世界研究近代中國的知識社群提供一個有效的探索框架。就定義而言，轉型時代是指「甲午」到「五四」約三十年間（1895-1925），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。最能完整呈現張灝先生在這方面的見解，是他在1990年代發表的兩篇文章〈轉型時代在中國近現代思想史與文化史上的重要性〉（1994，以下簡稱〈轉型時代〉），與〈中國近代思想史的轉型時代〉（1999）。<sup>2</sup> 這兩篇文章的論點是發表

\* 作者現為東海大學歷史系兼任教授。

1 2004年退休，後來因故延退一年。

2 〈轉型時代在中國近現代思想史與文化史上的重要性〉，《當代》101（1994.9）：86-93；〈中國近代思想史的轉型時代〉，《二十一

在他從美國退休後來到亞洲任教、50至60歲之際的思想成熟期。若干重要論點，其實都在他之前的不同學術作品中表達過，特別是1987年出版的《危機中的中國知識份子：尋求秩序與意義》（*Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911*），但是沒有像這兩篇用中文如此完整與系統地呈現在中文讀者世界。

### （一）「轉型時代」的特質

〈轉型時代〉發表於先生的57歲，5年後於62歲之際，又發表了〈中國近代思想史的轉型時代〉，這兩篇論文主要論旨基本相同，但是後者表達更完整與具體。

根據張灝先生的論述，在轉型時代，無論是思想知識的傳播媒介或者是思想內容本身，均有突破性的巨變。就前者而言，主要變化有二：一為制度性傳播媒介的大量湧現：報刊雜誌、新式學校及學會等等；一為新的社群媒體——知識階層（*intelligentsia*）的出現。至於思想內容的變化也有兩面：文化取向危機與新的思想論域（*intellectual discourse*）。

關於制度性傳播媒介的大量湧現，是指在這一時期，報章雜誌、學校與自由結社三者同時出現，互相影響，彼此作用，使得新思想的傳播達到空前未有的高峰。長遠看來，這三種制度媒介造成兩個特別值得一提的影響：一個是它們的出現是20世紀文化發展基礎建構（*cultural infrastructure*）的啟端，另一個就是公共輿論（*public opinion*）的展開。

在關於新的社群媒體——現代知識階層的形成方面，主要是在對比傳統士紳階層與現代中國知識分子。傳統士紳來自鄉土，是當地社會的菁英，在地方上有各種影響力，而且參與地方政府，發揮許多不可少的行政與領導功能。而現代知識分子多半脫離了他們本鄉的鄉土社會，聚居於沿江沿海的幾個大都市，變成社會上脫離了根的游離分子。在傳統文化方面，士紳階層的文化認同較高。他們自認把文化傳統維持與繼續下去是他們

的天職，因此他們大致而言是「衛道」與「傳道」之士。而現代知識份子的文化認同就薄弱得多，主要因為西方文化進入中國，使得他們常常掙扎、徘徊於兩種文化之間。他們的文化認同感也就難免帶有強烈的游移性、曖昧性與矛盾性。

制度性傳播媒介是外部意義的，先生認為倒是內部意義值得多加注意。內部意義是指思想內涵方面發生的鉅大變化：「取向危機」（*orientation crisis*）與新的思想論述。所謂取向危機是指文化思想危機深化到某一程度以後，構成文化思想核心的基本宇宙觀與價值觀隨著動搖，因此人的基本文化取向感到失落與迷亂。他分析了三種取向危機：價值取向危機、精神取向危機，與文化認同危機。

所謂「道德取向危機」，是指維持中國傳統社會的儒家倫理體系——特別是「三綱五常」的中國傳統核心價值，在轉型時代受到空前衝擊。至於「文化認同危機」，意指中國知識分子在轉型時代兩大潮流——帝國主義與民族主義——激盪下，產生的文化認同焦慮。最後的「意義取向危機」，是指中國文化獨有的「天人合一」宇宙觀，在此一時期經歷了解體所帶來的危機。先生宣稱，中國文化同其他高級文化一樣，自「軸心時代」（*Axial Age, 800-200 B.C.E.*）以來便自成一個意義系統（*order of meaning*），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，自有獨特的闡述與解釋。但在西學的衝擊下，此一意義系統在轉型時代相繼解體。

轉型時代在思想內容的變化上，除了有「取向危機」的特徵外，也逐漸形成一套新的思想論域。在這方面，主要討論兩個共同點：一、使用新的語言，二、討論常常是環繞一些大家所關心的問題而展開。先生認為這一新的思想論域，主要是圍繞在危機意識而展開的。他指出，知識分子的危機意識就結構而言，可以看出明顯的「三段式構造」：現實的憂患感、對美好未來的期盼，以及由黑暗邁向光明未來的途徑。他指出，中國知識分子普遍相信，意志與信心可以改變中國當下的悲慘

世紀》52（1999.4）：29-39。

現象，透過改革與革命，國家社會的命運是可以被改變的，光明的未來是可以被期待的。而這危機意識的三段結構，反映出所謂的「歷史理想主義」心態。

## （二）「轉型時代」理論的形成

張灝先生轉型時代的概念並非一步到位，而是歷經數年的發展才確定下來。總結地看，它至少經過四期的發展，有過四重轉折。就時代劃分而言，第一、二期可以歸類為「轉型時代晚清說」，第三、四期則是向下延伸進入民初的「五四」時期，成為「轉型時代晚清民初說」。

第一期是將轉型時代定義為辛亥之前中華帝國最後二十年左右，即是 1890 年至 1911 年，代表性著作是《梁啟超與中國思想的過渡》（*Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907* (1971)）。第二期是正式確立 1895 年的甲午戰爭（或者更精確地說，甲午戰敗）為轉型時代的起點，轉型時代的概念由 1890 年至 1911 年修正為 1895 年至 1911 年，在這方面代表性的作品是〈晚清思想發展試論——一個基本論點的提出與檢討〉（1978）。第三期是「轉型時代二十五年說」的出現，轉型時代由晚清延伸進入民初，由甲午到「五四」——1895 年至 1920 年，代表性的作品是〈形象與實質——再認五四思想〉（1990）。最後，第四期是正式確立「轉型時代三十年說」，定義為 1895 年至 1925 年，代表性的作品是收錄在 2004 年出版的《時代的探索》中的論文。<sup>3</sup>

張灝先生最早提出「轉型期中國」（轉型時代）理念之處，是他博士論文改寫、於 1971 年出版的《梁啟超與中國思想的過渡》一書。他在〈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啟超的思想轉變，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。此書雖然正式標舉了「轉型期」的概念，但張灝先生並未具體明定「轉

型期」的時間點，因為本書係以梁啟超早期的思想發展為中心（1890-1907），探討重點為甲午前後的晚清思想界。他具體地為「轉型期」劃出起點，是後來發表的〈晚清思想發展試論〉一文。該文指出，中國士紳階級大多數仍然生活在傳統的思想世界裡。然而 1895 年以後，在甲午戰敗與簽訂屈辱的馬關條約刺激下，大多數人已無法只活在儒家傳統的思想世界裡，而必須正視外來的西學的意義與價值。為什麼西學能在 1895 年以後開始深入中國的知識界？根據先生的見解，主要在於下列三項新式傳播媒介的出現：一、舊書院改制和新學堂設立；二、學會的設立；三、由士紳階級所主辦的報紙。<sup>4</sup>

新式傳播媒介雖然造就了西學在 1895 年後逐漸深入中國的知識界，但這並非張灝先生論斷轉型時代起源的唯一理由；他將 1895 年視為轉型時代的起點，主要更因甲午後中國思想界內部起了重大的變化。在先生看來，這種思想界的巨大變化，主要與康、梁等人引進西方自由主義的基本概念有關：其以「救亡意識」為訴求的政治社會活動中，宣揚自由、平等、權利和民主等自由主義價值，由此撼動建立在「君／臣」、「父／子」、「夫／妻」等二元權威體制之上的綱常名教，及從中衍伸的傳統秩序。從思想史的角度為 1895 年定調後，近代中國在鴉片戰爭以降的發展，就不是一成不變的美式「西力衝擊說」（theory of impact-response）或左派的「封建殖民說」所能含括解釋，而具有了發展的層次可言：1840 年到 1895 年是近代思想大變局的序幕，而 1895 年至 1911 年則是近代思想大變局的正式揭幕。至此，先生似乎有意將轉型時代的起點，由 1890 年延後為 1895 年。

張灝先生在 1980 年代以後日漸將研究旨趣下延至民國時期，其中尤以對「五四」的討論最重要。關於這方面，比較具有代表性的要屬〈五四運動的批判與肯定〉（1986）與〈形象與實質——再認五四思想〉兩文。<sup>5</sup>前一文指出，「五四」知識份子在那時所面臨的

3 關於此一議題較詳盡的討論，請參看拙作〈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》（臺北：聯經出版事業公司，2007），頁 507-530。

4 張灝，〈晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討〉，《中央研究院近代史研究所集刊》7（1978）：480-481。

5 〈五四運動的批判與肯定〉，《當代》創刊號（1986.5）：48-60。〈形象與實質——再認五四思想〉，收於韋政通等著，《自由民主

問題很多，但中心問題只有一個——「如何重建中國文化」？在他看來，這不是一個書齋裡的學術問題，而是時代所帶給他們的一個迫切而實際的問題。張灝先生對比了「五四世代」與「前五四世代」的差異。他解釋說：「五四」以前，對大多數知識分子而言，中國傳統並不是一個單純的整體，裡頭有其複雜性，其中包括許多不同的學派和思潮。「五四」以後，知識分子一方面將中國傳統視為一個單一的整體而與西方近代文明對立起來——即這兩種文化之間只有矛盾抵觸而不能融合匯通；另一方面，知識分子又將西方近代文明簡化為科學與民主兩個要素。作者最後歸結到，儘管「五四世代」對時代的認識有這樣的限制，但他們要「重新發現人」與「重新估定一切價值」的嘗試，在今天看來，仍然深具意義。

基本上，本篇並沒有提到轉型時代的概念，因為它主要並非從這個角度來檢討「五四」。雖然如此，就該文的主要議題「如何重建中國文化」來看，它事實上是與轉型時代的核心概念——傳統的崩潰與重建——相連接的。試以先生在1989年發表的〈傳統與近代中國知識份子〉一文中的說法加以說明：「五四是由傳統過渡到現代文化的轉捩點，而五四是以激烈的反傳統主義為其特徵，因此造成一種印象；五四以後，在激烈的反傳統思想的衝擊之下，傳統發生文化斷層。」<sup>6</sup>這裡的所謂「轉捩點」，事實上就是指「轉型時期」的意思。換言之，先生已經逐漸擴大轉型時代的時間範圍，由晚清的最後約15年左右，下延至「五四」時期。不過下延到「五四」時期的哪個年代？先生尚未對此加以明確地解釋。

雖然〈五四運動的批判與肯定〉一文沒有正面討論轉型時代的概念，但先生在後一文則具體地回應了轉型

時代的問題。兩文相差四年出版，具有互補的性質，可視為姊妹作。

〈形象與實質〉主要論旨是在檢討「五四」思想中的一些對立發展的趨勢，即作者所謂的「兩歧性」。該文指出，「五四」事實是由幾個不盡相同的思想運動所組成。它提出了關於「五四」幾個具有兩歧性特徵的「實質」面向：一、理性主義與浪漫主義；二、懷疑精神與「新宗教」；三、個人主義與群體意識，以及四、民族主義與世界主義。此文的重要性在於至少反映兩種意義：首先，給「五四學」指出了一個新的研究方向。其次，先生頭一次正式將轉型時代由晚清（1890-1911）延伸至「五四」時代。關於第一點，這裡無法詳細討論，<sup>7</sup>我們將僅僅扣住轉型時代議題上。他如此論道：「所謂轉型時代是指甲午至五四（1895-1920）大約25年的時間。在這一段時間裡，兩種思想危機開始湧現。」<sup>8</sup>這裡所謂的轉型時代兩大危機意識，是指政治危機意識和與傳統有關的「取向危機」。作為理解轉型時代特徵之重要理論的「取向危機」概念，在《梁啟超與中國思想的過渡》一書裡還未得到發展。但是到了《危機中的中國知識份子》中則成為主要論旨。大體而言，先生關於轉型時代的「取向危機」觀念，在1980年代中期已經得到闡明。因此雖然他那時的精力主要是灌注在晚清思想的研究中，但一旦轉入民初的探討後，他發現此一解釋模式對作為轉型時代一部分的「五四」依然有效。

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，我們終於看到他總結轉型時代研究之論文出現：〈轉型時代〉。在這篇論文中，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二十五年，向下延

的思想與文化——紀念殷海光逝世二十週年學術研討會論文集》（臺北：自立晚報出版，1990）。〈形象與實質——再認五四思想〉後來改為〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，收入張灝，《時代的探索》（臺北：聯經出版事業公司，2004），頁105-139。

6 張灝，〈傳統與近代中國知識份子〉，《歷史月刊》16（1989.5）：44。後收於《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經出版事業公司，1989），頁172。

7 關於這一點較詳細的討論，請參閱丘為君，〈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》，頁507-530。

8 張灝，〈形象與實質——再認五四思想〉，收於韋政通等著，《自由民主的思想與文化——紀念殷海光逝世二十週年學術研討會論文集》，頁33-34。〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，收入張灝，《時代的探索》，頁116。

伸五年成為三十年，修正了先前的「轉型時代二十五年說」。之後〈中國近代思想史的轉型時代〉正式發表，再次確認「轉型時代三十年說」。張先生後來在他的文集《時代的探索》裡，也將早期「轉型時代二十五年說」，陸續修訂為 1895 年至 1925 年的「轉型時代三十年說」。

### （三）轉型時代理論的意義與價值

張灝先生提出轉型時代理論的靈感，應該是來自梁啟超。1901 年初夏，梁啟超在《清議報》停刊的這一年，正式發表〈過渡時代論〉，宣稱「今日之中國，過渡時代之中國也」，提出了中國正在步入轉型時代的論點。<sup>9</sup>他指出，廣義而言，人世間無時無地不在過渡當中，歷史上所有的時代都是處於過渡時代。狹義而言，一個群體當中，常有停頓時代與過渡時代兩個時代並存，互相起伏，波波相續。梁啟超宣稱，對照歐洲自 18 世紀就已經脫離「停頓時代」進入「過渡時代」，中國則是到了 20 世紀初，才告別幾千年的「停頓時代」，開始步入「過渡時代」。他從進步史觀的角度，區分時間意義上的兩個世界：舊世界與新世界，並斷言眼前在西方挑戰下的中國，無論是政治制度、知識體系、倫理系統或教育制度等等，都是處於邁向新世界的過渡階段中。

梁啟超指出，過渡時代有美好的希望，但也有難以意料的危險。就希望而言，第一、過渡時代意味著進步，即是這個世代不願意駐足於停頓時代，對未來有美好的期待；其次、過渡時代意味著生命有奮鬥的方向，這個世代願意朝向黃金世界前進；第三、過渡時代意味著大機會，是英雄豪傑難得的大舞臺，也是一個民族由死而生，由剝而復，由奴隸變成主人，由窮困到富裕之路。在危險方面，梁啟超認為過渡時代也是一個恐怖時代，原因有二。首先，過渡時代意味著青黃不接，社會處於不穩定狀態。一個時代用大力氣離開了舊有的生存

系統，但新的又還未建立起來，時代陷入危機之中。其次，過渡時代常常面臨方向的不確定性，而方向若有錯誤，則民族常陷入大浩劫之中，代價高昂。

不論是希望還是危險，根據梁啟超，眼下的中國正處於過渡時代之中的事實是無法否認的，這可以在幾個現象上看出端倪。一、政治上之過渡時代：人民對戕害人權之專制制度不滿，但新政體還未出現；二、學問上之過渡時代：士子對箝制思想的考據詞章之學不滿，但新教育還未形成；三、理想風俗之過渡時代：社會上厭惡繁文縟節的三綱五常，但新道德還未到來。

梁啟超的過渡時代意識不僅在其追隨者當中有廣泛的迴響，同時也在他的敵對陣營如革命派當中發酵。例如，在排滿革命運動中具有廣泛影響力的鄒容（1885-1905）《革命軍》一書（1903），便如此說道：「革命者，天演之公例也；革命者，世界之公理也；革命者，爭存爭亡過渡時代之要義也；革命者，順乎天而應乎人者也；革命者；去腐敗而存良善者也；革命者，由野蠻而進文明者也；革命者，除奴隸而為主人者也。」<sup>10</sup>這裡，這位才十九歲的激進主義革命派思想家借用了梁啟超的過渡時代概念，將革命看成是過渡時代的必要條件。<sup>11</sup>

梁啟超書寫〈過渡時代論〉的時間背景，是 1900 年義和團運動引發八國聯軍之役之後，在慈禧太后（1835-1908）首肯下所展開的第三波政治變革（庚子新政）期間。這段時間，滿清經歷了最黑暗的時刻，但也迎來了變革的希望。就歐洲的情況來說，新的歐陸強權德意志帝國在 1871 年統一後正在快速崛起，同時海上強權英國則在 1901 年初遭逢在位長達 64 年之久的維多利亞女皇（Queen Victoria, 1819-1901）過世。就時代局勢而言，中西不論在政治秩序或文化秩序上，都站在從傳統過渡到後來所謂的「現代」位置。1900 年夏尼采（Friedrich Nietzsche, 1844-1900）的逝世，如所周知，更是被我們當代視為「後現代主義」的開端。

9 梁啟超，〈過渡時代論〉，收入《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999），頁 464。

10 鄒容，《革命軍》，收入張枬、王忍之編，《辛亥革命前十年間時論選集》第一卷下冊（北京：三聯書店，1960），頁 651。

11 關於梁啟超〈過渡時代論〉比較詳細的討論，請參見拙著《啟蒙、理性與現代性：近代中國啟蒙運動，1895-1925》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2018），頁 33-40。

必須指出的是，張灝先生 1971 年由博士論文改寫出版的《梁啟超與中國思想的過渡》一書，並不是以轉型時代（過渡時代）議題為其探討核心，雖然梁啟超之過渡時代概念，是張灝先生轉型時代理論的原型。該書的重心主要是討論梁啟超 1902 年至 1906 年期間所發表的名著《新民說》。《新民說》是從進化（evolution）與進步（progress）兩個角度為「新中國」灌注核心價值，以成為一個將來能與西方同步互動的現代化國家。這些重要價值包括：公德、國家思想、進取冒險精神、權利思想、自由、自治、進步觀、自尊、合群、生利分利、義務思想、尚武精神、私德、政治能力等等。這些《新民說》中的重要論點，都是張灝先生分析的主要內容。張灝先生自然瞭解梁啟超與他的時代處於「過渡」意義，但是整體而言，作為一位審慎的研究者，他用了長達 33 年（1971-2004）的時間，即是從《梁啟超與中國思想的過渡》，到 2004 年出版的《時代的探索》，才真正完成轉型時代理論這個大工程。

在價值方面，張灝先生在轉型時代理論的研究，對我們瞭解形塑近代中國思想面貌的幾個重要理念的特質，例如改革與革命、自由與民主、理性主義與浪漫主義、個人主義與群體主義，懷疑與信仰，保守主義與激進主義，以及傳統與現代等等，都有非常大的幫助。我們可以舉當下十分熱門的中國民族主義問題為例，來說明他的轉型時代理論對這個關鍵時代議題有價值的洞見。張灝先生指出，在 20 世紀發生的驚天動地事件，如兩次大戰以及在亞非地區所發生的一連串大革命，都與民族主義有密切的關係。至於在近代中國歷史上扮演舉足輕重角色的民族主義，則是 1895 年以後對當時形成的政治與文化危機的一種回應。在他看來，民族主義不是中國傳統文化的特徵，而是中國近現代歷史發展的產物，是在轉型時代才出現的。但張灝先生認為，它的形成仍然受到中國傳統積澱的影響，尤其是傳統漢族的族群中心意識。另一方面，中國現代民族主義有其複雜

性，表面上它是多元族群的凝聚，但事實上它是以漢人族裔中心意識為主體，同時其表現形式可以是政治的激進主義，也可以是文化的保守主義。從他的觀察來看，中國的民族主義也與現代世界其他地區的民族主義一樣，有其不穩定的危險性，特別是隱藏其中的漢族文化霸權意識、華夏情結與大我心態。它在政治與文化上可能引發的偏執與激情，仍然是中國在 21 世紀的前途的一大隱憂。<sup>12</sup>

## 二、幽暗意識

根據張灝先生，所謂幽暗意識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。<sup>13</sup>張灝先生在哈佛學習時期所體悟的幽暗意識，主要是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（Crisis theology）的啟示。青年張灝在 1963 年正式接觸危機神學，這一年他 26 歲，在博士班課程中跟隨名師史華慈（Benjamin Schwartz, 1916-1999）教授學習，兩年前（1961）他已經完成哈佛的碩士學位。一向對社會科學保持濃厚興趣的他，前去旁聽一門西方近代民主理論的課程。他這樣做可能是一方面為他即將進行的博士論文課題進行準備，另一方面主要是為了向這一門課的客座教授、名重一時的尼布爾學習，特別是關於基督教德性倫理與西方民主發展之間交錯複雜的問題。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。在這一方面，他主要是受到了在哈佛學習所認識的余英時（1930-2021）、杜維明（1940-）與墨子刻（Thomas Metzger, 1933-）等在儒學上有一定根柢朋友的影響。

<sup>12</sup> 張灝，〈關於中國近代史上的民族主義的幾點省思〉，收入洪泉湖、謝政諭編，《百年來兩岸民族主義的發展與反省》（臺北：東大圖書公司，2002），頁 231-244。收入《時代的探索》，頁 75-91。

<sup>13</sup> 張灝，〈幽暗意識與民主傳統〉，《幽暗意識與民主傳統》，頁 4。

### （一）幽暗意識：危機神學與傳統儒學

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氛圍的所謂「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受到現代化運動影響的「自由神學」(Liberal Christianity) 解釋。青年張灝觀察到，危機神學或辯證神學 (Dialectical theology) 是一次大戰後在歐洲基督教內興起的。<sup>14</sup> 這派神學後來傳到美國，經尼布爾大力發揮，在 1930 至 1950 年代的美國思想界造成很大影響。

帶有悲觀主義特徵之危機神學崛起，主要是受到一戰期間人類互相殘殺所造成大量傷亡的刺激，而對啟蒙運動以來所推崇的理性主義與自由主義做出反動，強調神的超越性，要人們重新回到耶穌基督的教誨本意來。這個教派的創始人是瑞士籍巴斯 (Karl Barth, 1886-1968)。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，人的本原是好的，因為上帝造人是根據他自己的形象，但是本原的善很快就因人背叛上帝而淹沒。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。而在新大陸發揚危機神學的尼布爾，其思想貢獻主要就是對西方自由主義以及整個現代文明提出質疑與批判。<sup>15</sup>

張灝先生對尼布爾危機神學的體會是，在政治生活上要記住人的罪惡性——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。<sup>16</sup>

張灝先生在進入哈佛沒多久，就認識了余英時、杜維明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。<sup>17</sup>

在他看來，基督教是以人性的沉淪和陷溺為出發點，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。<sup>18</sup>

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，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——即到達理想但具有神秘主義意義的「天人合一」

14 田立克 (Paul Tillich) 認為將巴斯 (Karl Barth) 的神學歸結為辯證 (Dialectical) 是一種誤導。關於這方面的論辯，可以參看 Paul Tillich, *A History of Christian Thought from its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism* (New York: Touchstone book, 1967), pp. 538-539.

15 張灝，〈幽暗意識的形成與反思〉，《時代的探索》，頁 231-234。

16 同上註，頁 232。

17 張灝，〈我的學思歷程〉，臺大演講網，<http://speech.ntu.edu.tw>，2005/4/8。

18 張灝，〈幽暗意識與民主傳統〉，收於《幽暗意識與民主傳統》，頁 19-28。

境界。至於幽暗意識，是指儒家思想中的某種自發性思維，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。<sup>19</sup> 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，在這套系統中以「天人合一」的超越意識為前提。儒家的「天人合一」觀與基督教的人的不可超越迥異，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。<sup>20</sup> 《中庸》開卷所說的：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」<sup>21</sup> 其中「天命之謂性」——天命下貫謂之性，就是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，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。<sup>22</sup> 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、心理學與演化論等各類決定論。<sup>23</sup>

## （二）幽暗意識理論的形成

張灝先生的幽暗意識思想在他早期階段發展過程，大體而言，可以從中西方兩個角度來予以說明：共產中國革命的衝擊，與西方危機神學的衝擊。

### 1. 共產中國革命的衝擊

張灝先生在臺灣生活了 10 年之後（1949-1959），22 歲時（1959）帶著朦朧的自由主義出洋，但是到了海外，思想認同上產生了重大變化。就發展特徵來看，我們大致可以區分出三重互相關聯的、有層次的衝擊：一是中國民族主義的衝擊；二、馬克思主義的衝擊，以及第三，文革衝擊。

在臺灣求學時期他所聽到的關於「新中國」的消息非常稀少，而且都是經過過濾和篩檢的。但是到了海外新天地，他開始接觸大量有關中國大陸方面的近況，聽到許多在臺灣聽不到的消息，主要可以分為兩類：一是從畫報上看到的「祖國建設」一類的報導；一類是 1930 年代左翼文學。「祖國建設」報導肩負有海外宣傳的使命，通常是官方機構出版的宣揚社會主義偉大建設的刊物，透過圖文並茂的說明，介紹當下中國的各類最新建設發展情況，讓海外青年找回民族自豪感。除此之外，透過 30 年代左翼文學的影響，青年張灝在強大祖國意識的溫情召喚下，開始醞釀出新的國族認同變化。特別是毛澤東（1893-1976）1949 年 9 月在中國人民政治協商會議第一屆全體會議上的開幕致詞所說的「中國人站起來了！」，給他的民族主義思想帶來了前所未有的震撼。在晚年的回憶裡他回顧說，他在海外第一次真正發現了中國和做中國人的意義，也第一次感到做中國人是值得驕傲的。<sup>24</sup>

除了中國民族主義的衝擊，青年張灝也經歷馬克思主義的衝擊，特別是 1960 年代在美國崛起的新思潮「新

19 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》，頁 56。

20 同上註，頁 36。

21 宋天正註釋，《中庸今註今釋》（臺北：商務印書館，1977），頁 2。

22 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》，頁 33-34。

23 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/

24 張灝，〈幽暗意識的形成與反思〉，《時代的探索》，頁 229-230。

馬克思主義」(Neo-Marxism)。將馬克思主義的衝擊放在共產中國的脈絡裡來討論，並不盡恰當。但就青年張灝左翼思想的發展過程中，中國因素確實是一個催生劑。

1954年麥卡錫主義(McCarthyism)時代結束，左翼思想在美國獲得發展空間，馬克思「異化觀念」(alienation)在美國流行起來。異化觀念是馬克思從基督教那裡借用過來的。在基督教中，人是神所創造的，但是人與神的親密關係卻因為神所賜與人的理性能力，而讓人逐漸疏離(alien)了神，甚至否定了神。這是異化理論的基督教根源。在馬克思那裡，經濟生產的物質雖然是人所創造的，但是它一旦成為商品(特別是在大量生產的意義上)，便在「物化」(reification)的意義上產生了疏離現象，與作為創造者的「人」沒有情感。在青年張灝的理解中，他特別留意到馬克思異化觀念的人性問題，他認為疏離這個觀念的前提是，普遍人性是不存在的，要了解人，必須從人的社會實踐(social praxis)，特別是生產活動去觀察。但是在生產過程中，作為創造者意義的人不但無法主宰與享有自己勞動成果與生產成品，反而產生本末倒置的現象，落入生產過程的枷鎖，變成它的奴役。對青年張灝來說，馬克思所提出的異化現象，就了解人的社會而言，無疑帶有很深的憂患意識。<sup>25</sup>

在二戰期間，歐洲的「新左派」(New Left，又稱西方馬克思主義 Western Marxism)由於受到法西斯主義的壓迫，大舉西移到美國。與斯大林主義所代表的「老左派」(the older Left)有所區別的是，美國戰後學院裡的新左派是以「法蘭克福學派」(Frankfurt School)為主流，代表性人為霍克海默(Max Horkheimer, 1895-1973)、阿多諾(Theodore Adorno, 1903-1969)，與馬庫色(Herbert Marcuse, 1898-1979)等三位。法蘭克福學派理論家在很大的程度上避免了「老左派」的教條化討論方式，而回歸到馬克思學說中的根本問題——「人是什

麼」與「人應該是什麼」。正因為對問題的本質而不是教條有所深入，以批判西方資本主義文明為特徵的法蘭克福學派理論家，在啟蒙理性的研究上比起其他學者取得了更大的成績。霍克海默與小他八歲的阿多諾在二戰結束前夕於美國洛杉磯完成的《啟蒙的辯證》(*Dialectic of Enlightenment*, 1944)，一方面樹立了對社會研究的「批判」風格，同時也奠定了有關啟蒙研究的新里程碑。

青年張灝在哈佛時期從法蘭克福學派吸收的「批判」風格，也在日後中年張灝的思想裡隱約浮現，但是他並沒有像《啟蒙的辯證》這本造成當代文化研究先聲的著作那樣，走向文化研究的方向去；雖然如此，他日後卻吸收了這個學派所強調的「實踐」(praxis)的概念，用以研究儒家「內聖」問題。

在中國民族主義與馬克思主義的衝擊之外，張灝先生在青年時期也經歷了文革衝擊。就在他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，奇特的是，剛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。在結束哈佛的學業後，29歲的他去了美國南方任教，那兒報紙很少登載中國方面的消息。隨著文革運動的展開，在美國偏遠南部初拾教鞭的青年張灝，其困惑卻日益加深。

1966年5月毛澤東《五一六通知》發出，文革啟動，不出一個月，北京就出現知識分子不堪迫害受辱而自殺的案例。<sup>26</sup>1966年8月18日毛澤東在天安門廣場接見百萬紅衛兵，鼓動他們「要武」，隨後紅衛兵的暴力活動升級，在「破四舊」的號召下，產生了著名的文革「紅八月」大屠殺。此後，紅衛兵啟動的文鬥與武鬥，使整個中國都陷於混亂。茲舉兩件發生在1966年8月份的駭人聽聞報導為例：康有為(1858-1927)在青島的墓地被紅衛兵掘開，屍骨在青島市博物館被批鬥拷打，事後將其頭顱棄置地上。<sup>27</sup>另外，老舍(1899-1966)因不堪

25 張灝，〈幽暗意識的形成與反思〉，《時代的探索》，頁229-230。

26 例如傅斯年侄子傅樂煥是英國倫敦大學博士，1951年從英國回到中國大陸。1966年5月23日傅樂煥在文化大革命中自殺身亡，成為文革最早的一批受害者。

27 吳天任，《康有為先生年譜》下(臺北：藝文印書館，1994)，頁792。

紅衛兵迫害，選擇在北京西北的太平湖自殺，震動文化思想界。青年張灝在偏遠的美國南方或許當時沒有即時與完整的中國資訊，但是對陸陸續續獲知的那些瘋狂不可理喻的全國性的、由政府部門所鼓動的群眾燒殺擄掠行為，自然在內心深處有很大的震撼。與海外許多華人不同，文革這激烈群眾運動的烈火，沒有讓他對這個暴力革命抱持同情或幻想，相反地，卻震醒了之前的左轉迷夢。<sup>28</sup> 這讓他覺得有重新檢討思想左轉的必要。

## 2. 西方危機神學的衝擊

1978年文革結束後，擔任中共中央副主席、十大元帥之一的葉劍英在中共中央的一個會議上說，文革期間「死了2000萬人，整了1億人，浪費了8000億人民幣。」<sup>29</sup> 這些文革破壞的真正數據很難證實，但從官方核心人物所說出來的真相，不難想像其非理性行為造成多大的社會經濟破壞。而在當時，文革一方面大力鼓吹仇恨鬥爭與集體暴力，另一方面推動了盲目的領袖崇拜與造神運動，這確實讓不少海外隔岸觀火的人產生革命的浪漫主義情懷。然而這些瘋狂的反智主義現象，讓青年張灝警醒自己左傾思想的盲目性、局限性甚至是危險性。能扭轉他這種左傾思想的重要資源之一，是他在哈佛時期所學習到的西方危機神學。

危機神學探討的核心是人性與民主制度之間的關聯，人性有行善的一面，也有作惡的傾向。民主制度的設計在於如何防止人性向作惡的方向傾斜。而當下在共產中國展開的文革集體暴力行為，一個重要的特徵是泯滅人性。它首先是針對人而出發的，對事物的破壞是附帶的。從毛澤東啟動文革的動機來看，如所周知，他是針對威脅其獨裁權力的第二號政治人物、自己所欽點的權力接班人劉少奇與其背後的集團而出發。費解的是，被毛利用的紅衛兵何以在喪失人性的狀況下，展開與中共權力鬥爭不相干的瘋狂社會鬥爭——鬥爭社會菁英、父母、老師、朋友

等等，甚至連死人不放過。這個數千年來以德性倫理著稱的東方古老民族，何以一夕間人性徹底崩潰？對幽暗人性的檢視，如此便成了青年張灝檢視自己（自己也是這個傳統裡的一部分）與中國思想成分的學術事業。

美國危機神學的先驅是尼布爾。尼布爾受到齊克果（Soren Kierkegaard, 1813-1855）思想的影響，認為人性具有自由發展的無限潛能，但是另一方面，不能過分樂觀地誇大人的能耐，因為人性中明顯具有缺陷性意義的限制（finitude）。尼布爾早年的社會主義傾向相當強烈，經常為弱勢的勞工階級發聲。1920年代，他在二、三十歲之際是一位和平主義者與社會福音派（Social Gospel）的理想主義者。1930年代，他卸下和平主義與社會福音派理想主義，從戰鬥的社會主義者角度抨擊羅斯福總統（Franklin D. Roosevelt, 1882-1945）為對抗經濟大蕭條產生的大量失業人口所施展的「新政」（New Deal）措施。到了1940年代中年之際，他逐漸放棄左派理念，離開了社會黨，轉型為一個積極入世的民主黨意見領袖，採取政治社會的「介入主義」路線。到了1940年代末50年代初，他已經變成積極對抗共產主義的美國冷戰辯護士。在1960年代初，他支持美國對越南的介入。但是到了1966年，他突然轉變成反戰的急先鋒，認為越戰不道德且破壞美國利益。<sup>30</sup>

1963年當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，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*），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

28 張灝，〈幽暗意識的形成與反思〉，《時代的探索》，頁232-233。

29 維基百科〈文化大革命〉條，2022年8月15日查閱。<https://zh.m.wikipedia.org/zh-tw/%E6%96%87%E5%8C%96%E5%A4%A7%E9%9D%A9%E5%91%BD%E4%BA%BA%E9%81%93%E4%B8%BB%E4%B9%89%E7%81%BE%E9%9A%BE>

30 Gary Dorrien, "Introduction," in Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and The Children of Darkness* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1944), pp. ix-x.

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，但是卻有關聯性；後者從前者的論述中延伸出來。<sup>31</sup>

青年張灝在斷斷續續旁聽尼布爾講課的過程中，吸引他的並不是其神學系統，而是尼布爾在人性與民主問題的批判性反思。由於當時他對西方思想史的背景很不足夠，對美國政治社會裡關於自由民主問題的主流論辯掌握有限，因而在堂上討論的問題，常常不能清楚地掌握它們的意義。但是他對尼布爾在堂上反覆提出的要點，對民主問題的辯證性思考，與他從殷海光那裡獲得的高調樂觀的道德理想主義民主理念，有非常大的差距，因此他決心要探究一下尼布爾的思想。就這樣，青年張灝開始探索他以前一直未注意的西方民主思潮發展與精義。而隨著中國文革驚心動魄的暴力主義持續擴大，尼布爾對民主裡的人性陰暗面反覆提醒與警告，一直在心中盤旋不去。他開始思考文革所展示的權力泛濫的根源，終於讓他對自由民主在近代中國的脈絡裡有了新的開悟。<sup>32</sup>

危機神學對張灝先生幽暗意識思想形成的影響是，在他的體認中，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，但並不逃避。幽暗意識強調社會公義在公共生活中的必要，但是與西方現代的功利主義和道德唯我論 (ethical egoism) 在價值觀上是迥異其趣的。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。<sup>33</sup> 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，暴露出自我的本質，其實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。對照來看，張灝先生的「幽暗意識」理論，主要是從西方的基督教傳統或者說是基督教神學中推出來的，並企圖跟中國傳統（尤其是宋明理學傳統）裡的苦行理論 (asceticism) ——即是天理人欲二元論述相連接。就這點而言，幽暗意識具有非常濃郁的宗教特徵，尤其是在基督教的原罪 (sin) 傳統裡面。

### 三、小 結

以上對張灝先生思想特徵的簡略回顧，只是個人粗略的觀察，不足以涵蓋他非常多元與體系宏大的思想系統特質，例如他思想發展後期階段對軸心時代問題的探索、中國革命問題的思考、烏托邦主義的研究、民族主義問題的批判，乃至激進主義與中國共產黨崛起的反思等等，雖然在數量上不是很大，但是每篇論文都是對時代重大思想文化議題的具體回應，擲地有聲，發人深省。

在張灝先生過世後的今天，我們要如何看待他的思想與學問價值？首先，他的思想學問與一生的生命經歷是連結在一起的。他的思想探索，多半是圍繞著這個時代的大問題——西方衝擊、改革與革命，現代化——而展開的。以 1895-1925 年之間的近代中國轉型時代為例，他觀察到在這 30 年之間，中國千年之久的各種重要傳統「解紐」了，特別是他借用「危機神學」的「危機」概念，來探索傳統文化在西方思想衝擊下產生的各種各樣的深層危機。在他看來，這個西方衝擊造成中國傳統解體的現象，就是造成日後百年中國文化危機的重要根源。

在這方面，張灝先生發明一個重要而深刻的概念「取向危機」，來解釋轉型時代的危機特質。英文中的

31 Gary Dorrien, "Introduction," in Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and The Children of Darkness*, p. xi.

32 張灝，〈幽暗意識的形成與反思〉，《時代的探索》，頁 231-234。

33 張灝，〈幽暗意識與民主傳統〉，《幽暗意識與民主傳統》，頁 3-5。

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機構，包括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「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、自成一個的「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。然而這樣一個綿密、體系宏大，甚至是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。構成文化思想核心的基本宇宙觀與價值觀動搖以後，人的基本文化取向便要感到失落與迷亂。

思想與時代的關係，在張灝先生的幽暗意識方面更是表現具體。青年張灝於1959年初到哈佛大學學習時，與不少港、澳、臺的青年學者一樣，在中國共產黨的民族主義號召下經歷了左傾的經驗。不過，在1966年初夏文革爆發，青年張灝準備就業之際，此時他已經從文革的暴力主義火焰中看見激進主義的嚴重問題，對所有以烏托邦主義為號召的意識形態均戒慎恐懼，也逐漸看清了人性裡與生俱來的神性與魔性的糾葛，以及政治事務上獨裁權力對社會帶來的難以估計的災難。就時代而言，青年張灝的海外左轉經驗並非少數個案。當文革在中國蔓延開來後沒多久，保釣運動於1971年初在美國爆發。這個社會運動見證了更多海外熱血華裔青年，在民族主義號召下放棄學業，前仆後繼地投入這個國際性的社會抗爭運動去。青年張灝並沒有走上那一條路。

他覺醒的資源主要受惠於他接觸到的尼布爾及其危機神學。

張灝先生最喜歡援引尼布爾的這一段話：「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.)<sup>34</sup> 尼布爾這句名言，其原始出處是《光明之子與黑暗之子》的首版〈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.) 雖然尼布爾原文與先生的詞句有些微差距，但是基本精神是一致的。這樣的信念，使得他對五四以來高調的民主觀保持警惕，也對當代新儒家在「民主開出論」裡的道德理想主義提出質疑。

張灝先生一生思想學問關注近代中國文化的深層問題，但是他的低調，使得他不願像他的老師殷海光，走向「公共知識分子」的道路。但是他也不自鳴清高，更不孤芳自賞。他帶有「先知型知識份子」的氣味，使得他深刻的時代論述吸引了眾多才智之士的共鳴與回應。在當下瘟疫橫行世界三年，至今超過七百萬人為之喪命；年初開打的俄烏戰爭，傷亡數萬，殺戮仍舊在繼續著。在亞洲，中國共產黨領袖以戰狼的姿態提出戰鬥意味的民族主義訴求、高度理想主義的「中華民族偉大復興」口號，宣稱不排除以武力來實踐這一民族復興的神聖使命，而與維護世界自由民主秩序的西方領袖美國霸權直接衝撞。在這樣二戰以來最凶險的時刻，張灝先生一生對中國文化思想傳統與現代化經驗的反思，對「時代的探索」所留下的批判性思考與別具洞見的智慧，無疑地還會是未來世代知識分子在探索中國與世界前途時的重要思想資源。

34 張灝，〈幽暗意識的形成與反思〉，《時代的探索》，頁232。