

近代中國現代轉型的探索

——張灝先生的「五四」遺產

丘 為 君^{*}

摘 要

張灝(1937-2022)先生在1980年代以後，逐漸從晚清研究，向下走入「五四」研究，在這方面他完成了至少三項重要的成績：第一，解決了他的「轉型時代」理論的時間下限問題，將「近代中國的轉型時代」界定為1895-1925年，即是由甲午到「五四」結束。第二，逐漸走出早年得自殷海光的「五四」框架——高調的自由民主主義與高度化約的反傳統主義，並對各種道德理想主義——儒家大同思想、共產主義的絕對平等社會等等，抱持懷疑與戒慎恐懼的態度。第三，探索了「五四」思想內部的豐富性、歧異性與甚至陰暗面，並在這個基礎上思考現代中國知識分子所面臨的一些思想困境。

關鍵詞：張灝思想、「轉型時代」理論、「五四」反傳統主義、「五四」的兩歧性

^{*} 作者現為東海大學歷史學系兼任教授。

In Quest of China's Modern Transformation:

Mr. Hao Chang's Legacy of the May Fourth
Movement

Eugene W. Chiu^{*}

Abstract

After the 1980s, Mr. Hao Chang (1937-2022) gradually shifted his focus from late Qing Dynasty studies and delved into the exploration of the “May Fourth Movement.” In this regard, he achieved at least three significant accomplishments: Firstly, he resolved issue regarding the periodization of his “transitional era” theory, defining the “transitional era of modern China” as 1895-1925, encompassing the period from the First Sino-Japanese War to the end of the May Fourth Movement. Secondly, he gradually moved away from the earlier frame of the May Fourth Movement, as influenced by Haiguang Yin. He moved beyond the high-toned liberal democracy and highly simplified anti-

^{*} Adjunct Professor, History Department, Tunghai University

traditionalism, adopting a skeptical and cautious stance toward various moral idealisms, including Confucian utopian thought and the absolute equality society of communism. Thirdly, he explored the richness, diversity, and even the darker aspects within the May Fourth ideology. Building upon this foundation, he contemplated some of the intellectual dilemmas faced by modern Chinese intellectuals.

Keywords: Hao Chang's thought, "transitional era of modern China" theory, May Fourth anti-traditionalism, ambivalence of the May Fourth Movement

近代中國現代轉型的探索

——張灝先生的「五四」遺產^{*}

丘 為 君

一、前言

從思想挖掘的角度去看張灝（1937-2022）先生的學術建構，可以發現「五四」研究在他一生的知識系統當中，表面上看，並非屬於最耀眼的部分，例如當我們與他影響力深遠的「幽暗意識」學說比較來看。造成這種印象的原因，主要之一是他並非以「五四」專家的形象自立於學界，正如同他的博士論文是梁啟超（1873-1929）研究，但他也絕少以梁啟超專家自命。然而說「五四」研究在他的知識系統當中沒有占據重要位置，這卻又誤解了他學術事業的重要特質。今天「五四」研究的社群，要忽略他的研究成果，跳過他典範意義的成就，而進一步展開其學術探討，應該不是那麼容易。本文試圖從以上這個反省，來探索「五四」研究在張灝先生知識系統中的位置，以及其研究留下的時代意義。

^{*} 本文承蒙兩位匿名審查人指正，謹此致謝。

二、「五四」研究與「轉型時代」理論的完成

張灝先生的「五四」研究與他思想系統最直接與最關鍵的關涉，是完成其「轉型時代」（近代中國的轉型時代）理論建構。他所謂的「轉型時代」，概括地說至少包含兩層意義，一個是危機現象，另一個是傳統的現代轉型。前者又包含兩項：由民族救亡造成的政治危機意識——即是來自帝國主義的瓜分威脅與亡國滅種的憂懼，以及，更為深層的存在於知識分子之間的「取向危機」（orientation crisis）。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。「取向危機」主要由三種要素構成：道德取向危機、文化認同危機，與意義取向危機。在這項複合、多重危機裡，儒家傳統思想的基本價值如修身、經世、綱常名教等等在晚清開始快速解紐，而在「五四」達到高潮。¹至於傳統的現代轉型，這是指儒家傳統受到中西雙重衝擊下——西方衝擊與傳統衝擊，所展開的近代化運動。關於西方衝擊，它除了一方面有帝國主義者船堅砲利的物質性壓迫，另一方面也有西學如自由、平等、民主、進步觀等等非物質性的衝擊。在西方衝擊下，千年傳統的根深蒂固的「普世王權」（universal kingship）概念，不僅動搖起來，也甚至進入了危機之中。至於中國傳統的衝擊，這是指傳統自身也在時代環境的變異下，環繞著個體與群體生命一些基本問題而展開新的發展，例如宋明儒家的心性之學不僅在清朝、更是在晚清時期產生銳變，不僅考據學取代了先前的心性之學，而心性之學自身也有訓詁化發展的情況。晚清時期漢學與宋學之爭、古文與今文之爭，都是十分激烈的。相應於此，先秦諸子思想在晚清便有了

¹ 張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，《時代的探索》（臺北：聯經，2004年），頁116-117。

重振的趨勢。²

（一）「轉型時代晚清說」（1890-1911）

張灝先生最早提出「轉型時代」理念之處，是他博士論文改寫，於1971年哈佛大學出版的《梁啟超與中國思想的過渡，1890-1907》（*Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*）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。先生這裡所謂的「轉型期」，是指1890年至1911年前後大約20年左右的時間。必須指出的是，《梁啟超與中國思想的過渡，1890-1907》一書雖然在書名標舉（近代）中國的思想轉型（intellectual transition），但它並不是以轉型時代（過渡時代）這個議題作為探討核心；儘管梁啟超在1901年初夏提出的「過渡時代」概念，是張灝先生「轉型時代」理論的原型。³先生《梁啟超與中國思想的過渡，1890-1907》一書的重心，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。這些重要價值包括有：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《梁啟超與中國思想的過渡，1890-

² 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》第7期（1978年6月），頁476-477。

³ 1901年初夏，梁啟超在《清議報》停刊的這一年，正式發表了〈過渡時代論〉（1901年6月26日），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。梁啟超：〈過渡時代論〉，《梁啟超全集》第2卷（北京：北京出版社，1999年），頁464。

1907》一書分析的主要內容。⁴張灝先生具體地為「轉型期」劃出起點，是後來在中年之際於1978年在臺灣用中文發表的〈晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討〉一文。在這篇文章中，他有意識地將1895年視為「轉型時代」的起點。張灝先生指出，在甲午之前，中國大多數的士紳階級仍然生活在傳統的思想世界裡，但是到了1895年以後局面就改觀了，因為中國思想界內部起了重大的變化。在甲午戰敗與簽訂屈辱的馬關條約的刺激下，大多數中國的士紳階級在精神上已無法繼續活在有千年歷史的儒家傳統思想世界裡，而必須走出來正視外來的西學的意義與價值。⁵比較而言，1895年以前，中西接觸雖然日趨頻繁，但西方文化的衝擊基本上是局限於「用」的面向（科技與制度），對中國文化的「體」震撼不大。但是到了甲午以後，情勢為之丕變，中國文化之「體」遭逢重大的激盪。⁶

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，主要在於促發社會鉅大變革的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。新式學堂設立的結果，是將西學帶進由士紳主辦的教育機構。創辦學會是甲午到戊戌三年間士大夫間的新風氣，其宗旨主要在傳播西學。至於辦報，甲午以前，辦報者多為傳教士或商埠中有商業背景的知識分子，其輿論不為士紳階級所重視，影響層面小。甲午以後則不然，報紙多為士紳階級的知識分子所主辦，同

⁴ 參看丘為君：〈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》（臺北：聯經，2007年），頁507-530。

⁵ 參看丘為君：〈轉型時代——理念的形成、意義，與時間定限〉，頁507-530。

⁶ 張灝：〈轉型時代在中國近現代思想史與文化史上的重要性〉，《當代》第101期（1994年9月），頁90。

時具有高度政治社會意識。⁷ 在這些屬於硬體意義的外部因素下，真正在中國思想界帶來革命意義變化的，在先生看來，主要是軟體意義的內部因素，即是與 1895 年前後康、梁等人引進西方自由主義的基本概念有關：在他們以「救亡」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，及從中衍生的傳統秩序。⁸

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，先生便有意將轉型時代的起點，由先前設定的 1890 年延後為 1895 年。⁹

轉型時代的起點雖然已經定調，但是它究竟在什麼時候結束，對張灝先生來說，這個時候卻還是一個有待解決的問題。另一方面，晚清之後接續的「五四」與「前五四」世代有什麼重要的區別？兩者在現代轉型上扮演什麼相同與不相同的角色？政治團體將「五四」視為現代的起點，這種論點與先生的理論系統如何調適？在這些各式各樣大問題的背景考量下，我們看到他從 1980 年代起逐漸將研究旨趣由晚清下延至民國時期，其中尤以對「五四」的討論最具深意。此後直到他的晚年，「五四」相關議題的研究，例如共產主義大革命與烏托邦主義問題等等，都是植根於此。

⁷ 張灝：〈晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討〉，頁 480-481。

⁸ 張灝：〈晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討〉，頁 480-481。

⁹ 參看丘為君：〈轉型時代——理念的形成、意義，與時間定限〉，頁 507-530。

(二)「轉型時代晚清民初說」(1895-1925)

關於張灝先生的「五四」研究這方面，就與「轉型時代」這個概念攸關的，比較具有代表性的當屬〈五四運動的批判與肯定〉與〈形象與實質——再認五四思想〉兩文。必須指出的是，他後來於66歲之際在2003年6月發表的〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，與於75歲之際在2012年9月發表的〈五四與中共革命：中國現代思想史上的激化〉，以及其它若干論文，也都是與「五四」相關的重要著作，但因為與「轉型時代」理論建構較無相關，這裡先暫時不列入討論。¹⁰

1986年發表的〈五四運動的批判與肯定〉是他對「五四」宏觀的初步考察。這篇文章原先計畫投《中國時報·人間副刊》，後來因為主編金恆煒先生離開《中國時報》，遂發表在他新開辦的《當代》雜誌創刊號。本文指出，「五四」知識分子在當時所面臨的問題很多，但中心問題只有一個——「如何重建中國文化」？在張灝先生看來，「五四」知識分子「如何重建中國文化」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。他對比了「五四世代」與「前五四世代」的差異，說道：「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（例如漢學與宋學之爭、古文與今文之爭，以及儒佛之爭等等）。「五四」以後，以陳獨秀（1879-1942）與胡適（1891-1962）為代表的知識分子，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，「五四」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

¹⁰ 見張灝：〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，《新史學》第14卷第2期（2003年6月），頁1-42；張灝：〈五四與中共革命：中國現代思想史上的激化〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第77期（2012年9月），頁1-16。

「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。¹¹

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，就本文的主要議題「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分子〉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。」¹²這裡所宣稱的「五四是由傳統過渡到現代文化的轉捩點」，所謂「轉捩點」，事實上就是指「轉型時期」的意思。換言之，先生在1980年代下半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。¹³

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1990年發表的關於「五四」的另一篇論文〈形象與實質——再認五四思想〉（本文後來經過若干修訂，更名為〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，收入《時代的探索》），則具體地回應了轉型時代的問題。¹⁴〈形象與實質——再認五四思想〉比〈五四

¹¹ 張灝：〈五四運動的批判與肯定〉，《當代》創刊號（1986年5月），頁48-60。後收於張灝：《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經，1989年），頁139-170。另可參看丘為君：〈轉型時代——理念的形成、意義，與時間定限〉，頁507-530。

¹² 張灝：〈傳統與近代中國知識分子〉，《歷史月刊》第16期（1989年5月），頁44。後收於張灝：《幽暗意識與民主傳統》，頁172。

¹³ 參看丘為君：〈轉型時代——理念的形成、意義，與時間定限〉，頁507-530。

¹⁴ 張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁105-139。

運動的批判與肯定》一文晚四年出版，不過兩篇具有互補的性質，可視為姊妹作。

〈形象與實質——再認五四思想〉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」。本文指出，「五四」事實上是由幾個不盡相同的思想運動所組成：一、1915年由陳獨秀創辦《新青年》所發起的思想文化改造運動；二、1917年由胡適和陳獨秀所倡導的「新文學運動」；以及，三、1919年5月4日由北大學生運動所引發的民族主義運動。從這個分類觀察裡，作者提出了關於「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。

1990年發表的〈形象與實質——再認五四思想〉一文的重要性在於至少反應兩種意義，首先，它給「五四學」指出了一個新的研究方向——即是「五四」並非鐵板一塊，而是至少包含了思想文化改造運動、新文學運動，與民族主義運動等三項。這三者互相連動，但又甚至彼此衝突矛盾。例如思想文化改造運動強調理性啟蒙，而具有民粹主義特徵的民族主義運動則強調熱情行動。思想文化運動領袖陳獨秀與胡適，便是在1919年顯現出對過激的學生民族主義運動——五四運動，保持著若干距離。

〈形象與實質——再認五四思想〉一文更重要的意義在於，先生首次正式將轉型時代由晚清（1890-1911），延伸至「五四」時代。在此之前，轉型時代通常是指1890至1911年之間的晚清時期，並未下延進入民國時期。但是到了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十五年，延伸了十年左右，成為清末民初的二十五年期間。也就是，「轉型時代晚清說」發展成「轉型時代清末民初說」。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。」¹⁵ 這裡所謂的轉型時代兩大危機意識，是政治危機意識——國家存亡的焦慮和民族受侵犯的恥辱感，以及與傳統（特別是儒家傳統）有關的「取向危機」（orientation crisis）。政治危機意識容易理解，先生所謂的「取向危機」學說則包含比較繁複的理念。

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800-200BC「軸心時代」（Axial Age）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。¹⁶

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貫注在晚清思

¹⁵ 張灝：〈形象與實質——再認五四思想〉，收於章政通等：《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》（臺北：自立晚報社文化出版部，1990年），頁33-34。張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁116。參看丘為君：〈轉型時代——理念的形、成、意、義，與時間定限〉，頁507-530。

¹⁶ 張灝：〈形象與實質——再認五四思想〉，頁33-34。張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁116。

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。必須指出的是，作為理解「轉型時代」特徵之重要理論的「取向危機」概念，在1971年的《梁啟超與中國思想的過渡，1890-1907》一書裡，還未得到發展。但是到1987年出版的《危機中的中國知識分子——尋求秩序和意義，1890-1911》(*Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911*)中，則成為主要論旨。¹⁷《危機中的中國知識分子——尋求秩序和意義，1890-1911》為先生的第二本英文著作，它以康有為(1858-1927)、譚嗣同(1865-1898)、章太炎(1869-1936)，以及劉師培(1884-1919)等四位「轉型時代」代表性知識分子為中心，分析他們在中國傳統受到西力史無前例之挑戰的背景之下，其世界觀(Weltanschauung)與人生觀(Lebensanschauung)的變化與意義。此書是先生學術生涯中的重要分水嶺，它一方面展現了將近代西方基督教「危機神學」裡的「危機意識」概念，應用於中國近代思想史研究領域。另一方面，他在出版此書後，研究重點逐漸由晚清向下延伸，進入到民國時期。

〈形象與實質——再認五四思想〉一文於1990年發表後，張灝先生的「轉型時代晚清說」遂發展成了「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年看到他總結「轉型時代」研究之論文的出現——〈轉型時代在中國近現代思想史與文化史上的重要性〉。這篇文章對他的「轉型時代」說法基本上沒有太多新的論述，主要是總結先前的研究，並進一步地將「轉型時代」的結束時間點訂為1925年——「五四新文化運動」的結束。在1994年的這篇論文中，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的二十五年，向下延伸五年成

¹⁷ Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911* (Berkeley and LA: University of California Press, 1987).

為三十年，修正了先前的「轉型時代二十五年說」。五年後，另外一篇結構相近的〈中國近代思想史的轉型時代〉（1999）一文在香港發表後，再次確認「轉型時代三十年說」。至此「轉型時代三十年說」確定下來了。張先生後來在他的文集《時代的探索》（2004）裡，也將早期「轉型時代二十五年說」，陸續修訂為1895至1925年的「轉型時代三十年」。

值得一提的是，張灝先生發表於1994年的〈轉型時代在中國近現代思想史與文化史上的重要性〉與1999年的〈中國近代思想史的轉型時代〉這兩篇文字，對具有三重危機的「取向危機」有較多的說明，這對中文讀者認識他的「危機史學」特色，可以有比較簡易的途徑。根據張灝先生，「轉型時代」的「取向危機」包含三個面向：道德取向危機、文化認同危機，與意義取向危機。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。西方霸權（船堅炮利之外，還包含文化思想）不僅是外在的，而且也已深入中國人的意識與心理深處——一種愛與恨、羨慕與憤怒交織的扭曲的認同情意結。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」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。¹⁸

¹⁸ 張灝：〈轉型時代在中國近現代思想史與文化史上的重要性〉，原載《當代》第101期（1994年9月），頁86-93。後收於張灝：《張灝自選集》（上海：上海教育出版社，2002年），頁109-125；收於張灝著，任鋒編校：《轉型時代與幽暗意識：張灝自選集》（上海：上海人民出版社，2018

總結地看，張灝先生的「轉型時代」概念，至少經過四期的發展，有過四重轉折。第一期是將「轉型時代」定義為辛亥之前的中華帝國最後二十年左右，即是1890年至1911年。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。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。最後，第四期是正式確立「轉型時代三十年說」，「轉型時代」定義為1895年至1925年。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」。¹⁹從以上這個觀察來看，先生的「轉型時代」理論建構若沒有他後來從1980年代起的「五四」研究，則「轉型時代」的定限就將停留在晚清時期。由此可見他的「五四」研究對「轉型時代」理論的完善化，深具意義。

三、「五四」的反思與批判

張灝先生在完善化「轉型時代」理論的過程中，還同時發展他後來廣為流傳的「幽暗意識」。先生幽暗意識理論的醞釀，最早可以追溯到他1960年代的哈佛大學學習時期。1963年春，青年張灝陸續旁聽了美國宗教思想家尼布爾（Reinhold Niebuhr，1892-1971）「西方近代的民主理論與經驗」課程，開始正式接觸到西方民主思潮與尼布爾所代表的「危機神學」（crisis theology）——又稱「辯證神學」（dialectical theology）。比胡適小一歲的尼布爾的批判、反思民主的「幽暗意識」（sense of darkness），開始在先生思想

年），頁151-162。張灝：〈中國近代思想史的轉型時代〉，原載《二十一世紀》第52期（1999年4月），頁29-39。後收於張灝：《時代的探索》，頁37-60。

¹⁹ 參看丘為君：〈轉型時代——理念的形、意義，與時間定限〉，頁507-530。

中埋下種子。²⁰而這與他之前在臺灣大學就讀時期（1953-1957）拜師殷海光（1919-1969）所受到的「五四」高調自由主義的影響，形成巨大反差。在「幽暗意識」的基礎上，他後來開展了對「五四」的反思與批判。

（一）「五四之子」殷海光的影響

青年張灝從「五四之子」殷海光那裡獲得的五四自由主義，對他而言至少有兩層含義：一種是批判極權主義的抗議精神，另一種是道德理想主義精神。²¹殷海光事業的主要起點是1947年7月到《中央日報》工作，²²但是他事業的高峰是離開《中央日報》後，於1949年中加入臺灣大學哲學系，以及特別是在年底加入《自由中國》雜誌（1949-1960）編輯陣營的11年期間。²³在前一段期間，青年殷海光開始據有了一個有利的媒體平臺，可以在高處觀察從1946年4月以後爆發開來的驚心動魄的國共內戰。在這個《中央日報》主筆的位置上，他目睹了1948年6月之後急轉直下的國共內戰形勢；見識了國民政府為支付與共產黨軍隊作戰的軍費，任意發行法幣導致了法幣在1948年8月的崩潰。另外，他在金融危機之外也經歷了1948年底共軍如何在林彪（1907-1971）的強勢下奪取了東北，以及接下來的整個中國大陸的赤化。在這個階段裡，他書寫了《中國共產黨之觀察》（1948年9月）以及《馬克思主義與實際政治》（1948年10月），作為時代的批判性反省。

²⁰ 關於這方面的討論，請參見丘為君：〈張灝先生思想的形成與意義〉，《思想》第46期（2023年3月），頁103-135。

²¹ 張灝：〈殷海光與中國知識分子——紀念海光師逝世三十週年〉，《當代》第147期（1999年11月），頁114-117。後收於張灝：《時代的探索》，頁237-242。

²² 陶晉生編：《陶希聖日記，1947-1956》上（臺北：聯經，2014年），頁60。承蒙周樑楷教授提示此項資訊，特此致謝。

²³ 參看章清：《思想之旅——殷海光的生平與志業》（鄭州：河南人民出版社，2006年），頁128-139。《自由中國》雜誌在1960年9月4日停刊。

在離開大陸來到臺灣的第二段生涯當中——《自由中國》時期（1949-1960），殷海光以自由主義的代表性戰士出現：一方面他毫無懸念地繼續反共——即是他所謂的「反極權」；²⁴ 另一方面他也不吝於對國民黨政府提出刺耳讜言，主張「是什麼，就說什麼」：例如1957年的反對「政黨即是政府」與「政府即是國家」的論調，²⁵ 以及討論敏感的「反攻大陸問題」——即後來被曲解的所謂「反攻無望論」；1958年的「停止黨化教育」建言；1959年強調政治民主、經濟自由、與學術獨立；1960年討論組黨問題——所謂的「大江東流擋不住」等等，都是對國民黨政府獨裁統治化傾向的正面迎戰。非常簡略地說，殷海光對抗專制極權的武器是自由思想，他的思想核心便是建立在自由思想這個基礎上，認為只有個體意義的自由思想，才有可能達成集體意義的思想自由。「要實現思想自由，必須先要能夠自由思想」。²⁶ 這點在他於1949年《自由中國》創刊號所書寫的〈思想自由與自由思想〉一文裡表現得很清楚。

殷海光高調批判專制極權主義的抗議精神，不是太明顯地顯現在一向低調的張灝先生的行為上，儘管如此，他還是在1989年「六四天安門事件」時，參加了任教的俄亥俄州立大學（The Ohio State University）校園抗議示威遊行，以實際行動支持遠在北京的中國學生們的爭取自由民主運動。但是另一方面，殷海光以獨立自由思考為基礎的批判精神，則非常明顯地被張灝先生所繼承。例如在1982年發表的〈傳統與現代化——以傳統批判現代化，以現代化批判傳統〉一

²⁴ 殷海光1952年在〈我為什麼反共？〉一文說：「反共最實質的理由，就是反極權政治。」見殷海光：〈我為什麼反共？〉，《自由中國》第6卷第12期（1952年6月），頁30。

²⁵ 殷海光：〈是什麼，就說什麼〉，《自由中國》第17卷第3期（1957年8月），頁3-4。後收於潘光哲編：《是什麼，就說什麼：殷海光選集》上冊（臺北：臺大出版中心，2016年），頁187。

²⁶ 殷海光：〈思想自由與自由思想〉，《自由中國》創刊號（1949年11月），頁16。

文中，他批評韋伯（Max Weber，1864-1920）對中國傳統的看法，認為其見解與「五四」的反傳統主義是殊途同歸：後者是對傳統輕率地否定，前者是簡單地化約，兩者都未能認清傳統是一個多層多面的複雜建構。²⁷ 張灝先生富批判意識的思想風格，還可以舉1989年發表的關於傳統思想是否在近代中國發生文化斷層現象的文章為例證。在〈傳統與近代中國知識分子〉這篇文章中，他一方面批評美國列文森（Joseph Levenson，1920-1969）的「文化認同說」——即是在西方帝國主義的侵略與文化衝擊下，中國知識分子由挫折感與屈辱感，產生了文化自卑心理。這種自卑感心理，讓晚清以來的知識分子有美化傳統的需要。另一方面，這篇文章也批判了1970年代以後過分強調傳統對現代影響的論點。在這方面他駁斥了他的朋友墨子刻（Thomas A. Metzger）與金觀濤，認為前者的「儒家傳統在近代思想的持續論」，與後者的「馬克思主義儒家化」論點，都過分誇大了傳統在現代的影響。在張灝先生看來，傳統中國知識分子的宇宙觀，如「天人合一」思想，已因科學的自然主義的衝擊而破滅。因此近代思想的變局不但導致了價值內容的變化，也引發了對價值信念的強度的變化。²⁸

關於道德理想主義精神方面，殷海光除了作為一位廣為人知的公共知識分子，還是一位具有深刻思想魅力兼具道德魅力的大學教師——具有思想深度的人格者。雖然他極力避免在課堂上談論政治，但是他熱力四射的自由主義思想熱情，深刻地影響了1950年代與1960年代他周邊處於威權統治下、極度思想禁錮下的文化沈悶的臺灣學子。以1953-1957年在臺灣大學學習的青年張灝為例，來自殷海光最深遠的影響，主要便是人格上的——即他所謂的「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。在政

²⁷ 張灝：〈傳統與現代化——以傳統批判現代化，以現代化批判傳統〉，《幽暗意識與民主傳統》，頁117-138。

²⁸ 張灝：〈傳統與近代中國知識分子〉，頁44-50。

治和社會態度上，這種基調表現為強烈的責任感和正義感；在生命上它反映為真摯的情感和他那份脫俗的生活情調。張灝先生觀察到，殷海光的生命基調和思想主流之間，存有一種不可解釋的歧異和矛盾。一方面，他有一顆詩人的心靈，但這心靈卻以純知識的追求為企向。他的內心深處蘊藏著強烈的價值意識，但是另一方面在思想上，他卻堅守英美式的先知主義傳統。他的精神傾向是尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）式的生命哲學，他的治學方向卻朝著維也納的分析學派。不過張灝先生指出，在他逝世的前幾年中，這歧異似乎在縮短，矛盾似乎在消淡，他生命的基調和思想的主流，終於漸趨匯合。²⁹

（二）走出「五四」反傳統主義的框架

就思想內容來看，青年張灝在1950年代下半從當時被國民黨視為眼中釘的殷海光身上所吸收到的知識形態，是處於朦朧狀態的、五四時期的高調的自由主義。他的思想形態是屬於他自己所謂的「五四型」的——民主與科學是指導理念，中國傳統是批評的對象。³⁰但隨後告別了殷海光於1959年到了哈佛大學學習，在海外的新環境裡，他的思想內容迅速產生了重大的衝擊與改變。就發展特徵來看大致有三種硬性衝擊：一、中國民族主義；二、西方馬克思主義；以及三、中國文化大革命。另外則是還有兩種軟性衝擊：一、來自基督教的危機神學的啟示；二、對儒家傳統的重新認識。對照而言，前三種硬性衝擊帶給他較大的負面能量，衝撞了他青年時期還不是很穩固的認知架構，包含人生觀與世界觀。後二種軟性衝擊則帶來他緩慢但能穩固立足的正面能量，讓他在中年以後能建立起龐大的具有高度原創性的融匯中西的學說。

²⁹ 張灝：〈殷海光與中國知識分子——紀念海光師逝世三十週年〉，頁114-117。

³⁰ 張灝：〈自序〉，《張灝自選集》，頁1。

青年張灝在臺灣生活了十年之後（1949-1959），於22歲時帶著朦朧的自由主義出洋，但是到了海外接觸了共產黨包裝過的大量中國民族主義文宣，思想認同上遂起了重大變化。在臺灣求學時期，這位精神苦悶的青年所聽到的關於「新中國」的消息非常稀少，而且都是經過過濾和篩檢的。但是一旦到了海外新天地，特別是在學術資源極其豐富的哈佛校園，他開始接觸到大量有關中國大陸方面的近況，聽到了許多在臺灣聽不到的新中國消息。他在哈佛所接觸到的中國訊息，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年代的左翼文學。透過「祖國建設」一類的報導與1930年代左翼文學的影響，青年張灝從少年時期經歷的離鄉背井、顛仆流離的哀愁中，以及由此所造就出來的流亡漂泊心情，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詞所說的：「中國人站起來了！」³¹給他的民族主義思想帶來了前所未有的震懾：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。³²

在「祖國召喚」與「祖國認同」的中國民族主義衝擊下，哈佛青年張灝的思想進一步向左翼認同邁進。透過中國民族主義的召喚，他進入馬克思主義。青年張灝的馬克思主義思想有兩個源頭，一是前面提到的1930年代中國左翼文學，另一個是1960年代風行一時的馬克思「異化」觀念（alienation）。在美國流行起來的異化觀念，是馬克思（Karl Marx，1818-1883）從黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel，1770-1831）那裡借用過來的。在黑格爾早期著作

³¹ 開幕詞見：毛澤東：〈中國人民站起來了〉，《毛澤東選集》第5卷（北京：人民出版社，1977年），頁3-7。

³² 張灝：〈幽暗意識的形成與反思〉，《時代的探索》，頁229-230。

那裡，異化觀念，或者更精確地說「自我異化」(self-alienation)，是通往「絕對精神」(the Absolute)的必經過程。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；而要了解人，必須從人的社會實踐，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的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。³³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，無疑是帶有很深的憂患意識。³⁴張灝先生讚許馬克思異化觀念對人性的反思，對他後來的幽暗意識理論發展有一定的啟發。

青年張灝在哈佛的學習受到了中國民族主義的認同衝擊與批判資本主義之馬克思主義異化理論的洗禮，使得他的思想開始左傾，並與自由主義信仰者、臺灣大學恩師殷海光漸行漸遠。³⁵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，他雖然感到震撼，但卻沒有激起太高的衝動情緒。在結束哈佛的學業之後，29歲的他去了美國南方的路易斯安那州立大學(Louisiana State University)任教，那兒報紙很少登載中國方面的消息。然而隨著「文革」運動的展開，青年張灝的困惑卻日益加深，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，自然對少年之際經歷過戰亂之苦楚的他，在內心深處有很大的震撼。與海外許多華人不同，文革這激烈的群眾運動的烈火，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幻夢。³⁶這讓他覺得有重新檢討思想左

³³ 張灝：〈幽暗意識的形成與反思〉，頁234-235。

³⁴ 張灝：〈幽暗意識的形成與反思〉，頁229-230。

³⁵ 張灝：〈幽暗意識的形成與反思〉，頁230。

³⁶ 張灝：〈幽暗意識的形成與反思〉，頁232-233。

轉的必要。就在這番檢討中，他在研究所時期的學習經驗又重新湧現腦際，他一方面對文革進行反思，一方面對自己的思想作了一次重要盤整與調整，開始逐漸恢復了對自由民主的信念。³⁷

除了上面所提到的對青年張灝早期自由主義信念造成轉變的三種硬性衝擊，他還在哈佛校園經歷了兩種具有深遠影響的軟性衝擊：一、來自基督教的危機神學的啟示；二、對儒家傳統的重新認識。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 I. Schwartz, 1916-1999）教授學習，兩年前（1961）他已經完成哈佛的碩士學位。從1963年的春天開始，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、近代中國民主先驅梁啟超進行準備；另一方面，主要是為了他向這一門課的客座教授尼布爾（Reinhold Niebuhr, 1892-1971）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。³⁸ 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；後者是從前者的

³⁷ 張灝：〈幽暗意識的形成與反思〉，頁232-233。

³⁸ 關於張灝先生與危機神學之間關聯比較詳細的討論，請參見丘為君：〈張灝先生思想的形成與意義〉，頁103-135。

論述中延伸出來的。³⁹

尼布爾思想的核心是探討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，在於防止人性向作惡的方向傾斜。在政治生活上，尼布爾要人記住人的罪惡性——人對權力的無限貪欲。尼布爾特別重視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.)⁴⁰ 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.)⁴¹ 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

張灝先生對幽暗人性的檢視除了有基督教的資源，也有來自儒家的資源。在他進入哈佛沒多久，就認識了余英時(1930-2021)、杜維明與墨子刻這些朋友，他們都是在儒學上有一定根柢的人。在

³⁹ Gary Dorrien, Introduction to *The Children of Light and The Children of Darkness*, by Reinhold Niebuhr (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1944), xi.

⁴⁰ 張灝：〈幽暗意識的形成與反思〉，頁232。

⁴¹ Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and The Children of Darkness* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1944), xxxii.

⁴² 關於張灝先生與危機神學之間關聯比較詳細的討論，請參見丘為君：〈張灝先生思想的形成與意義〉，頁103-135。

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籍，青年張灝的思想內容發生了兩種變化，一方面漸漸走出了五四反傳統主義的框框，開始正視中國傳統的複雜性，深深體會到要認識一個古老的文明傳統，需要一定的耐性與同情地了解；另一方面，他開始接觸到新儒家內聖工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。張灝先生認為，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柢固，因此不認為人有體現至善之可能。但是儒家的幽暗意識，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，張灝先生觀察到，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」境界。⁴⁵至於幽暗意識，是指儒家思想中的某種自發性思維，其正視人性與

⁴³ 張灝：〈中研院張灝院士的學思歷程（上）〉，臺灣大學演講網：我的學思歷程，網址：<https://speech.ntu.edu.tw/ntuspeech/Video/id-1113>，檢索日期：2023年9月18日。

⁴⁴ 張灝：〈幽暗意識與民主傳統〉，《幽暗意識與民主傳統》，頁19-28。

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〉，《幽暗意識與民主傳統》，頁36。

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，前者認為任何人若能發揮自己來自上天的善性，都可以與超越的天形成內在的契合。⁴⁷

回顧地看，留美之後的青年張灝的思想蛻變，先是與其師殷海光相左、後來超越，甚至影響了晚年殷海光的思想轉變——亦即殷晚年對中國傳統文化由否定批判開始轉為抱持審慎的敬意，以及認識到科學不能完全解決人生價值問題。1969年9月16日殷海光以49歲的壯年過世，兩天後徐復觀（1904-1982）在9月18日寫下了著名的〈痛悼吾敵，痛悼吾友〉一文，在9月22日《自立晚報》被改掉標題刊出，文中透露了殷海光晚年為何有此重大轉變的原因。當時處於癌症末期的殷海光回答徐復觀的詢問說，他主要是受到近年來的文化人類學的影響。徐復觀在本文中接著指出，殷海光逝世前夕，在病榻上告訴學生陳鼓應，又多補出了三個轉變的原因：一、他對故鄉生活的回憶；二、他的學生張灝；三、半個徐復觀。⁴⁸陳鼓應在《春蠶吐絲——殷海光最後的話語》則記載說，殷海光晚年表示自己對中國文化好感的轉變，有四個原因：一、從思考反省中所得的了解；二、從生活中的經驗體會

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〉，頁56。

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〉，頁36。

⁴⁸ 徐復觀：〈痛悼吾敵，痛悼吾友〉，收於徐復觀：《無慚尺布裹頭歸·交往集》，《徐復觀全集》第25冊（北京：九州出版社，2014年），頁180-186。

出來；三、社會學家艾森施塔特（S. N. Eisenstadt，1923-2010）與帕森斯（Talcott Parsons，1902-1979）的影響；四、張灝與徐復觀的刺激。⁴⁹這裡提到的兩位外籍社會學家，以色列學者艾森施塔特是比較文明的先驅者，哈佛大學學者帕森斯則是將韋伯學術引入美國學術界的開山人物，兩位都是青年張灝在哈佛學習時期影響他最深遠的學者。⁵⁰因此這兩位影響殷海光晚年思想改變的外籍學者，極有可能也是透過1960年代前半葉醉心社會科學的青年張灝的介紹而來。這裡限於篇幅我們無法展開此一問題更深入的討論，但是這些零散的證據顯示，殷海光與張灝師生之間的思想發展與變化，是相互、雙向影響的。

四、「五四」的兩歧性

1966年中國「文革」的爆發，讓青年張灝回頭咀嚼得自尼布爾「危機神學」的啟示：「人行不義的傾向使得民主成為必要」，反思文革運動暴力革命的本質——暴力革命被浪漫化，以及對人性與人力的無限樂觀與自信。⁵¹在人性的陰暗裡，他找到了文革所展示的權力泛濫的根源。如此，他哈佛時期的特殊左傾經歷——左轉的迷夢被震醒，於是在思想上又作了一次重要調整，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」。在這樣的反思背景下，張灝先生在1980年代以後帶了新的視野與新的反省重訪了「五四」。

⁴⁹ 陳鼓應編：《春蠶吐絲——殷海光最後的話語》（臺北：榮泰印書館，1969年），頁56-57。

⁵⁰ 王汎森在他紀念張灝先生的文字，也提到這兩位學者對張灝先生的影響。見王汎森：〈流水四十年間——敬悼張灝院士〉，思想空間，網址：<https://www.linking.vision/archives/10965>，檢索日期：2023年9月10日。

⁵¹ 張灝：〈革命的教訓——中華人民共和國成立五十年有感〉，《時代的探索》，頁27-29。

在一般的看法裡，「五四」代表了一個新時代的起點，就經驗的意義來看，「五四」的實質精神「新文化運動」在兩方面改變了近代中國的面貌：一是語文工具，即一向由少數知識菁英掌控的文言文，進一步解放為識字的普羅大眾都能直接在生活中使用的白話文。這個變化帶來知識傳播與新思想傳播的有效性，從而加速了這個農業大國現代化的進程。另外一種更為深遠的改變是，確立了理性的地位——科學，並以此作為在新式學堂教育（即是取代舊的私塾）的新知識分子（即是取代了舊的士大夫群體）決定其新世界觀（以及新人生觀）的替代工具；與此相伴的則是在政治社會生活中推崇民主制度、崇揚個體自由的價值。後者這兩項由新文化運動領袖陳獨秀與胡適發揚的新價值，加速衝擊並解構了占據千年之久的以德性倫理為核心的中國儒家傳統。

張灝先生在他的「五四」研究裡，除了留意到作為新時代開端的新思潮不僅具備上述這些強力衝擊傳統的特徵，還發現這個思想運動內部有其相互矛盾的兩歧性以及甚至陰暗之處。在他的觀察裡，「五四」至少包含了四種互相衝突的具有兩歧性特徵的面向：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。⁵²

關於理性主義與浪漫主義，這是指「五四」受了西方啟蒙運動極大的影響，因此它的思想中一個很重要的成分，就是以啟蒙運動為源頭的理性主義。但是他又強調，「五四」思想中也包含有很強烈的浪漫主義。理性主義是強調理性的重要，而浪漫主義則是謳歌情感的激越。兩種衝突的元素同時並存於「五四」新文化運動裡。⁵³張灝先生指出，「五四」所呈現出來的理性主義乃承襲著西方啟蒙運動以來的趨勢，對於人類的前途，保持著高度的樂觀，認

⁵² 張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁105-139。

⁵³ 張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁105-139。

為隨著理性的進展，人類可以建立一個完美的社會。在他看來，這就是一種烏托邦精神的現象，但是他宣稱，「五四」的這種烏托邦精神並不完全來自它的理性主義，而是另外一個重要來源——浪漫主義。⁵⁴ 在張灝先生的研究裡，「五四」的浪漫主義情懷並不始於「五四」時代，而是更早的近代中國轉型時期（1895-1925），那時候的代表性知識分子例如譚嗣同與梁啟超的文字與思想，都常常閃爍著熾熱的情感。譚嗣同的烈士精神與梁啟超的無限奮進精神，都是浪漫主義精神的展現。「五四」便是沿襲這份浪漫情感而加以光大。「五四」代表性菁英像陳獨秀，一方面拒斥基督教的神學和制度，但另一方面又禮讚耶穌基督的十字架精神；另外像李大釗（1889-1927）歌頌青春、歡呼革命等等，都是激情和熱愛的表現。⁵⁵

關於懷疑精神與「新宗教」方面，張灝先生指出，「五四」兩員主將胡適與陳獨秀都是提倡懷疑精神最力的人。胡適的兩位思想導師是赫胥黎（Thomas Henry Huxley，1825-1895）與杜威（John Dewey，1859-1952），是使他明瞭科學方法的性質與功用的關鍵人物。根據胡適1930年寫的〈介紹我自己的思想〉，他自道：赫胥黎教他怎樣懷疑，教他不信任一切沒有充分證據的東西。杜威則教他如何思想，教他處處顧到當前的問題，教他把一切學說理想都看作待證的假設，教他處處顧到思想的結果。⁵⁶ 胡適提出「評判的態度」，認為這是五四新文化運動的精神。他還用這種「評判的態度」，引導出「整理國故」運動，針砭傳統思想，攻擊各種宗教迷信，要人多談問題，不要一窩蜂地空談各種主義。⁵⁷

⁵⁴ 張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁105-139。

⁵⁵ 張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁105-139。

⁵⁶ 胡適：〈介紹我自己的思想——《胡適文選》自序〉，收於鄭大華整理：《胡適全集》第4卷（合肥：安徽教育出版社，2003年），頁657-673。

⁵⁷ 張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁105-139。參看胡適：〈介紹我自己的思想——《胡適文選》自序〉，收於胡適著，鄭大華整理：《胡適全集》第4卷，頁657-673。

在陳獨秀那裡，他將懷疑精神推得更遠，除了在《新青年》上用孔德（August Comte，1798-1857）的實證論，去攻擊當時是否應該將孔教訂定為國教的憲政論辯，他還在1918年發表的著名文章〈偶像破壞論〉，⁵⁸批判了宗教迷信，也批判了國家這個所謂的「騙人的偶像」。陳獨秀比胡適講的更直白，主張打破虛偽的偶像，因為不如此的話，則「無法找到心坎兒裡徹底的信仰」，無法去發現「宇宙間實在的真理」。換言之，他認為偶像破壞是為了追求他所謂的「真實的、合理的信仰」。⁵⁹也就是說，對陳獨秀而言，破壞是一種手段，同時更是一種目的。

值得一提的是，陳獨秀的「偶像破壞」說在五四時期獲得不少迴響，例如周作人（1885-1967）在1920年發表的〈新文學的要求〉中便說道：「種族國家這些區別，從前當作天經地義的，現在知道都不過是一種偶像。」⁶⁰又說：「這新時代的文學家，是『偶像破壞者』。」⁶¹另外像郭沫若也有類似的說法。他在詩集《女神》中更是不諱言地說，他既是一個偶像破壞者，又是一個偶像崇拜者。1920年5月郭沫若這麼寫著：「我崇拜生，崇拜死，崇拜光明，崇拜黑夜；……我崇拜創造的精神，崇拜力，崇拜血，崇拜心臟；我崇拜炸彈，崇拜悲哀，崇拜破壞；我崇拜偶像破壞者，崇拜我！我又是個偶像破壞者喲！」⁶²

⁵⁸ 陳獨秀：〈偶像破壞論〉，《新青年》第5卷第2號（1918年8月），頁89-91。後收於陳獨秀：《獨秀文存》（合肥：人民出版社，1987年），頁154-156。

⁵⁹ 張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁105-139。參看陳獨秀：〈偶像破壞論〉，《新青年》第5卷第2號（1918年8月），頁89-91。後收於陳獨秀：《獨秀文存》，頁154-156。

⁶⁰ 周作人：〈新文學的要求〉，《藝術與生活》（上海：上海書店，1990年），頁39。

⁶¹ 周作人：〈新文學的要求〉，《藝術與生活》，頁41。

⁶² 郭沫若：〈我是一個偶像崇拜者〉，《女神》，《郭沫若全集》文學編第1卷（北京：人民文學出版社，1982年），頁99。

五四知識分子一方面從懷疑主義去崇拜破壞，另一方面又近乎以宗教的精神將破壞視為信仰。張灝先生指出，明乎此，便可以了解為什麼「五四」是一個懷疑的時代，也是一個信仰的時代。他強調，「五四」的理性主義與懷疑精神已經廣為人知，但是「五四」也是一個信仰的時代，卻是一個大家忽略的事實。「五四」時期的知識分子面對著雙重危機：一方面是政治秩序的危機，另一方面是「取向秩序」的危機。在這種雙重危機的壓力下，他們急切需要新的價值觀和宇宙觀——即是新的信仰。

對「五四」時期知識分子的這種新的信仰，張灝先生本於周作人的著作創造了一個名詞——人本主義的「新宗教」。周作人在1920年1月6日給「少年中國學會」演講〈新文學的要求〉，在結尾處說：「這新時代的文學家，是偶像破壞者。但他還有他的新宗教——人道主義的理想是他的信仰，人類的意志便是他的神。」⁶³這裡周作人透露了「五四」知識分子兩項重要信息：一、新宗教——即人道主義的理想；二、以己為神。其它類似周作人想法的例證還有。例如著名「五四」作家、上海《時事新報》副刊《學燈》主編宗白華（1897-1986），也在周作人之後提出相近的看法。受泰戈爾（Rabindranath Tagore, 1861-1941）「泛神論」影響的宗白華，在1922年9月13日發表的一首短詩〈信仰〉中便這樣寫道：「我信仰太陽，如我的父！我信仰月亮，如我的母！我信仰眾星，如我的兄弟！……我信仰，一切都是神；我信仰，我也是神。」⁶⁴「五四」知識分子這種「宗教的人化」轉變為「人的神化」的趨向，在張灝先生看來，最佳的歷史見證便是青年毛澤東所說的：「服從神，何不服從己。己之外尚有神乎？」半個世紀後，文化大革命爆發，毛澤

⁶³ 張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁105-139。周作人：〈新文學的要求〉，《藝術與生活》，頁41。

⁶⁴ 張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁105-139。宗白華：〈信仰〉，《宗白華全集》第1卷（合肥：安徽教育出版社，1994年），頁383。

東在1968年8月18日登上北京天安門，接受百萬紅衛兵膜拜，一時紅旗似海，印證了毛當年說的「已即神也」。⁶⁵

關於個人主義與群體意識問題，在「五四」以前，個人主義基本上是一個相對負面的概念。例如魯迅（1881-1936）在光緒帝（1871-1908）和慈禧太后（1835-1908）相繼逝世的1908年發表的〈文化偏至論〉中指出：「個人一語，入中國未三四年，號稱識時之士，多引以為大話，苟被其諡，與民賊同。」⁶⁶魯迅此文其實是作於1907年，他受到尼采的影響，宣揚個人主義，但是並未獲得有識之士的積極回應，可見當時社會中的保守勢力依仍強大。十年之後到了「五四時期」，社會氛圍已經有所不同。根據張灝先生，對個體價值的強調，成了「五四」時期最突出的特徵之一。他舉《新青年》為例，這個新文化運動的代表性刊物在1917年連出兩期專號以彰顯易卜生主義，便是以個人解放來彰顯自由民主思想。

張灝先生指出，除了宣揚個人主義，「五四」又是一個高唱民族主義的時代——「五四運動」本身就是一個強調群體意識的「救亡」思想。需要注意的是，「五四」的群體意識不僅來自民族主義，它也來自以社會為本位，以有機體為模式的集體心態。以陳獨秀為例，他1915年的文章〈東西民族根本思想之差異〉，便認為西方文化的特色跟優點就是以個人為本位。他說：「西洋民族以個人為本位，東洋民族以家族為本位。」⁶⁷但是到了1916年2月在〈人生真義〉，陳獨秀就透露出他的個人主義裡已經參雜著一些群體意識。他說道：「社會是個人集成的，除去個人，便沒有社會。」又

⁶⁵ 張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁105-139。參看毛澤東：《倫理學原理》批註，收於中共中央文獻研究室、中共湖南省委《毛澤東早期文稿》編輯組編：《毛澤東早期文稿1912-1920》（長沙：湖南人民出版社，1990年），頁230。

⁶⁶ 魯迅：〈文化偏至論〉，收於吳曉明、王德峰編選：《文化解剖與社會批判——魯迅文選》（上海：遠東出版社，1996年），頁27。

⁶⁷ 陳獨秀：〈東西民族根本思想之差異〉，《青年雜誌》第1卷第4號（1915年12月），頁1。

說：「個人生存的時候，當努力造成幸福，享受幸福；並且留在社會上，後來的個人也能夠享受。遞相授受，以至無窮。」⁶⁸ 陳獨秀逐漸將個人放入社會來考量，到了1920年1月〈自殺論〉這篇長文時，他說得更透徹：「我們個體的生命，乃是無空間時間區別的全體生命大流中底一滴；自性和非自性，我相和非我相，在這永續轉變不斷的大流中，本來是合成一片，永遠同時存在，只有轉變，未嘗生死，永不斷滅。」充分展露陳獨秀對群體意識的重視，而不是獨大個體意識。⁶⁹

與陳獨秀的思想狀況類似的有其新文化運動的合作夥伴胡適。張灝先生指出，胡適的〈易卜生主義〉是五四早期宣揚西方個人主義最傾動一時的文章，但是他的個人主義裡頭也摻雜著濃厚的社會意識。而這社會意識的一部分是來自於杜威自由主義的淑世精神，一部分則是來自中國傳統思想中的群體意識。最能表達胡適思想中的群體意識是他1919年2月刊載於《新青年》的那篇著名文章〈不朽——我的宗教〉。張灝先生認為胡適的不朽觀近乎社會有機論，即是個人只有在作為社會的一個成員時，才有價值，個人本身並無獨立而終極的價值。⁷⁰ 胡適「社會不朽論」的論點是這樣的：一、個體意義的「小我」不是獨立存在的，是和無量數小我有直接或間接的交互關係的；是和社會的全體和世界的全體都有互為影響的關係的；是和社會世界的過去和未來都有因果關係的。二、這種種過去的「小我」，和種種現在的「小我」，和種種將來無窮的「小我」，代代相傳，由點到線，由線到面，這便是一個「大我」。「小我」是會消滅的，「大我」是永遠不滅的。三、「小我」雖然會死，但是每一個「小我」的一切作為，一切功德罪惡，一切語言行事，無論大小，無論是非，無論善惡，一一都永遠留存在那個「大

⁶⁸ 陳獨秀：〈人生真義〉，《新青年》第4卷第2號（1918年2月），頁92-93。

⁶⁹ 陳獨秀：〈自殺論〉，《新青年》第7卷第2號（1920年1月），頁9；張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁105-139。

⁷⁰ 張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁105-139。

我」之中。⁷¹ 陳獨秀與胡適在新文化運動初期一方面大力凸顯新時代的價值個人主義，另一方面又呼籲社會意識的必要。張灝先生宣稱，到了五四後期，學生運動展開，民族主義白熱化，同時，馬列主義也開始大規模散布，個人主義相形之下遂大為減色，但是它在「五四」思潮中一直處於與群體意識對立之勢，不曾消失。⁷²

最後是關於民族主義與世界主義問題。張灝先生認為「五四運動」與民族主義的關係相當微妙。一方面民族主義從甲午以後開始在中國知識分子間大規模散布，到「五四」時期進入一個新高潮。另一方面作為新文化運動的主要刊物《新青年》，其民族主義的聲浪卻相當低沉。就此而言，我們很難說「五四」時期的思想空氣是受到民族主義的全面壟罩；因為刻意超越民族意識的世界主義，也是「五四」時期新思潮的一個特色。⁷³ 張灝先生指出，胡適受了英美自由主義的影響，對於民族主義的流弊相當敏感。因而有二十年不談政治的誓言，以專心於文化的改進。⁷⁴ 就這個角度而言，胡適可以算是愛國主義者，但卻不是民族主義的信徒。至於到了陳獨秀

⁷¹ 胡適：〈不朽——我的宗教〉，《新青年》第6卷第2號（1919年2月），頁96-106。

⁷² 張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁105-139。

⁷³ 張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁105-139。

⁷⁴ 張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁105-139。關於這一點，胡適自己在1922年6月的說法是這樣的：「1917年7月我回國時，船到橫濱，便聽見張勳復辟的消息；到了上海，看了出版界的孤陋，教育界的沉寂，我方才知道張勳的復辟乃是極自然的現象，我方才打定二十年不談政治的決心，要想在思想文藝上替中國政治建築一個革新的基礎。」但是到了五四學生運動爆發後的1919年6月中，陳獨秀被捕，胡適接辦《每週評論》，他開始有了不能不談政治的感覺。特別是《每週評論》在1919年8月30日被查封，胡適等了二年八個月後，決定不再沈默決定開始談政治，他說：「我現在出來談政治，雖是國內的腐敗政治激出來的，其實大部分是這幾年的『高談主義而不研究問題』的『新輿論界』把我激出來的。我現在的談政治，只是實行我那『多研究問題，少談主義』的主張。」見胡適：〈我的歧路〉，《胡適文存》第2集（合肥：黃山書社，1996年），頁328-337。

那裡，他對於民族主義則有更露骨的反感。他視作為民族主義具體象徵的國家為一種騙人的偶像，本身並無什麼真實能力。他在1918年8月15日發表的那篇〈偶像破壞論〉，便曾激烈地批判國家與宗教，宣稱要破壞虛偽的偶像！至於如何定義偶像，陳獨秀說：宗教上，政治上，道德上，自古相傳的虛榮欺人不合理的信仰，都算是偶像，都應該破壞！對陳獨秀而言，破壞只是手段，其目的則在建立他所謂的「以真實的合理的為標準的信仰」——「此等虛偽的偶像倘不破壞，宇宙間實在的真理和吾人心坎兒裏徹底的信仰永遠不能合一！」⁷⁵ 他在一戰尾聲之際嚴厲批判作為偶像的國家之論述，是基於國家會造成國際競爭，而競爭則是引發戰爭的元兇。「世界上有了什麼國家，才有什麼國際競爭；現在歐洲的戰爭，殺人如麻，就是這種偶像在那裏作怪。」⁷⁶ 他這種帶有烏托邦主義傾向的論點，認為只要揚棄國家這種偶像，人民便可以獲得幸福，世界便得以進入大同境界。「各國的人民若是漸漸都明白世界大同的真理，和真正和平的幸福，這種偶像就自然毫無用處了。」⁷⁷ 在張灝先生看來，陳獨秀這種超越國家主義的想法並不足怪，這與他帶有世界主義色彩的「愛的宗教」有關。陳獨秀在1919年從獄中出來後，留下一篇帶有濃厚基督宗教氣息的詩，其中說：「受過洗禮的弟兄，自然會放下槍，放下祖宗牌，自然會和作工的不說假話的弟兄，一同走向光明裏。弟兄們，姊妹們！我們對於世上同類的姊妹弟兄，都不可彼界此疆，怨張怪李。」詩的末尾處，他以耶穌基督似的口吻說：「愛我的、我愛的姊妹弟兄們，還在背著太陽那黑暗的方面受苦，他們不能和我同來，我便到那裏和他們同住。」⁷⁸

⁷⁵ 陳獨秀：〈偶像破壞論〉，頁154-156。

⁷⁶ 陳獨秀：〈偶像破壞論〉，頁154-156。

⁷⁷ 陳獨秀：〈偶像破壞論〉，頁154-156。張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁105-139。

⁷⁸ 陳獨秀：〈答半農的《D ——！》詩〉，《陳獨秀通信集·第一卷（1915-1922）》電子書（長沙：湖南省青蘋果數據中心，2012年），頁258-264。

除了胡適與陳獨秀都有超越民族主義、面向世界的傾向，「五四」時期代表性知識分子如李大釗與周作人也有類似的看法。根據張灝先生，李大釗在還沒有成為馬克思主義者的「五四」早期，也不能被單純地被歸類為民族主義者。他這一時期的代表性著作〈青春〉（1916）除了鼓舞與期待「青春中華」，更要青年為人類造幸福；除了要締造青春之國家，青春之民族，也更要創建青春之人類，青春之地球，青春之宇宙。他說道：「青年循蹈乎此，本其理性，加以努力，進前而勿顧後，背黑暗而向光明，為世界進文明，為人類造幸福，以青春之我，創建青春之家庭，青春之國家，青春之民族，青春之人類，青春之地球，青春之宇宙，資以樂其無涯之生。乘風破浪，迢迢乎遠矣，復何無計留春望塵莫及之憂哉？」⁷⁹李大釗在五四前夕寫出的名著〈新紀元〉（1919年1月）曾經高歌新紀元的來臨。在他心目中，這個時代的新紀元——一戰結束，俄國大革命爆發，除了讓黑暗的中國得到一線曙光，它更是「世界革命的新紀元，是人類覺醒的新紀元」。並且期待青年們「趁著這一線的光明，努力前去為人類活動，作出一點有益人類工作。」⁸⁰至於受到墨子與耶穌基督影響的周作人，他的世界主義傾向更為明顯。他提倡的「人性的文學」、「人生的文學」、「人道主義」的文學，便很具體地顯現在他1918年底於《新青年》發表的文章〈人的文學〉以及稍後發表的若干文章例如〈平民文學〉（1919年1月）、〈新文學的要求〉（1920年1月）等。張灝先生指出，他這些主張，歸納起來大約有兩點：一、文學是人性的，不是獸性的，也不是神性的。

⁷⁹ 李大釗：〈青春〉，《新青年》第2卷第1號（1916年9月），頁11-12。後收於李大釗：《李大釗全集》第1卷（北京：人民出版社，2006年），頁182-192。

⁸⁰ 李大釗：〈新紀元〉，《每週評論》第3號第2版（1919年1月）。後收於李大釗：《李大釗全集》第2卷（北京：人民出版社，2006年），頁266-268。

二、文學是人類的，也是個人的，卻不是種族的、國家的、鄉土的、及家族的。⁸¹

五、結語

我們在上文對張灝先生在「五四」研究方面以及他自己在「五四」自由主義的傳承上做了一個簡約的回顧。大抵說來，他在1980年代以後，逐漸從晚清研究，向下走入「五四」研究，在這方面他完成了至少三項重要的成績：第一，解決了他的「轉型時代」理論的時間下限問題，將「近代中國的轉型時代」界定為1895-1925年，即是由甲午到「五四」結束。第二，逐漸走出早年得自殷海光的「五四」框框——高調的自由民主主義與高度化約的反傳統主義，並對各種道德理想主義——儒家大同思想、共產主義的絕對平等社會等等，抱持懷疑與戒慎恐懼的態度。第三，探索了「五四」思想內部的豐富性、歧異性與甚至陰暗面，並在這個基礎上思考現代中國知識分子所面臨的一些思想困境。

但如果說張灝先生在「五四」研究方面僅完成這三項工作，這便又不是事實。舉例而言，他在關於民族主義、共產主義大革命與烏托邦主義等等問題上，都有過人的洞見。像他在2012年75歲之際發表的〈五四與中共革命：中國現代思想史上的激化〉，便是對「五四」後期激進主義引發的革命問題，做了深入的探索。⁸² 這裡限於篇幅，無法將這些精彩的探索全部納入來討論。儘管他在「五四」

⁸¹ 張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁105-139。張灝先生所歸納的周作人論述的這兩點，其出處是他1920年1月6日在北平「少年學會」講演的〈新文學的要求〉。該文收錄在周作人的《藝術與生活》一書。

⁸² 張灝：〈五四與中共革命：中國現代思想史上的激化〉，頁1-16。

思想研究方面有標竿性的成績，其成就不下於他在晚清思想研究方面的突破，但必須指出的是，他並不以「五四」專家自詡，一如他不以梁啟超專家自任。他關注的是更大的面向，例如時代危機的本質，以及傳統的現代轉型等大問題。

另一方面要注意的是，張灝先生在開展他「五四」研究的同時，也在發展他更廣為人知的幽暗意識理論。幽暗意識的提出，與臺灣《中國時報·人間副刊》主編高信疆（1944-2009）先生有因緣。1982年7月先生應《中國時報·人間副刊》之邀，參加在宜蘭棲蘭山莊的學術思想研討會「近代中國的變遷與發展」。由此機緣，他將蓄之有年的若干問題與想法寫成後來影響深遠的〈幽暗意識與民主傳統〉一文。必須指出的是，完成該文後，並不意味著作者已經停止此一問題的探索。與此相反，自那時起，這些問題與想法便一直縈迴在先生腦際，形成其思想發展的一條主軸。⁸³ 由此我們可以斷言，先生在1980年代以後雖然一直沉潛於「五四」研究，但因為幽暗意識問題一直縈繞於心，此一意識便在某種程度上左右了他「五四」研究的方向與取徑。受到尼布爾「危機神學」影響與文化大革命群眾暴力現象衝擊的幽暗意識，乃是一種具有文化保守主義特徵的理論，它協助了先生修正「五四」高調的自由主義，並進一步批判了「五四」時期的激進主義（這裡激進主義被理解為是對現實世界做全面徹底的否定），⁸⁴ 尤其是在激進主義推進下的群眾暴力革命思潮。

關於幽暗意識對他「五四」研究的影響，我們可以舉他1993年56歲之際所完成的〈中國近代轉型時期的民主觀念〉為例說明。本文指出在「近代中國的轉型時期」，民主一開始是從富強的功利主義角度被中國知識分子理解的。例如梁啟超和嚴復（1854-1921）都

⁸³ 張灝：〈幽暗意識的形成與反思〉，頁229。

⁸⁴ 張灝：〈五四與中共革命：中國現代思想史上的激化〉，頁1-16。

曾在他們的言論和著作中，強調民主是民族獨立、國家富強所不可少的條件。到了「五四」時期的中國知識界那裡，民主的涵義被擴大，但籠罩著「五四時期」的民族主義情懷，對中國人的民主觀仍有其重要影響。⁸⁵ 張灝先生還注意到，民主在「五四時期」經常與民族主義結合，並進一步地有發展成集體主義的傾向。造成這種現象的重要因素之一，是中國近代知識分子常常以社群取向為出發點來認識民主。在他們看來，民主是代表一種大公無私的精神，這種精神可以與民族主義結合；另一方面，他們也視民主為一種群策群力、團結愛國的思想。如此以來，民主也可以與烏托邦主義結合，民主被視為代表一個民胞物與的大同社會。張灝先生指出，這種具有集體傾向的高調民主觀，常常表現為全民主義（即民粹主義“populism”）。在「轉型時代」，這種全民主義是以反抗傳統儒家的菁英權威主義的思想面貌出現的。⁸⁶

張灝先生對於「五四」高調民主觀極具洞見的剖析，可以在新文化運動的領袖陳獨秀身上獲得印證。陳獨秀在對日抗戰爆發近一年後，於1938年5月的一篇紀念五四運動的文章〈「五四」運動時代過去了嗎？〉中提到，近乎20年前的「五四運動」時代所追求的目標是什麼？在他看來不過是下列這幾項：民族主義（反帝）、反傳統主義（反禮教、反封建）、啟蒙運動（思想解放，婦女解放、提倡白話文）、提倡科學，宣揚民主（民權）。用他的話說：「反對日本帝國主義的侵略及賣國賊。反對舊禮教的束縛，提倡思想解放，婦女解放，以掃蕩封建的殘餘。提倡科學，破除迷信，建設工業。反對古典文，提倡語體文，以為普及教育和文化的工具。提倡民權，反

⁸⁵ 張灝：〈中國近代轉型時期的民主觀念〉，《二十一世紀》第18期（1993年8月），頁11-18。後收於張灝：《時代的探索》，頁61-74；收於張灝著，任鋒編校：《轉型時代與幽暗意識：張灝自選集》，頁307-315。

⁸⁶ 張灝：〈中國近代轉型時期的民主觀念〉，頁11-18。

對官僚政治。」⁸⁷ 他追問道：這些要求現在已經過去了，或完全過去了嗎？在他看來，「五四」的精神乃是一種「民主革命」，而這個革命不是孤立的，是持續的運動：

「五四」運動時代不是孤立的，由辛亥革命而「五四」運動，而「五卅」運動、北伐戰爭，而抗日戰爭，是整個的民主革命運動時代之各個事變。在各個事變中，雖有參加社會勢力廣度之不同，運動要求的深度之不同，而民主革命的時代性，並沒有根本的差別。⁸⁸

陳獨秀高調宣稱，離開了民主革命的要求，便不必推動什麼革命了，並且連規模較大的運動也不會有。他強調，「民族獨立也是民主革命的要求之一」。⁸⁹ 非常明顯地，「五四」時期發展起來的民主概念，到了1930年代下半的來自對日抗戰的民族危機背景下，都已經變質地與集體主義意義的民族主義聯結在一起，同時也被與激進主義意義的革命連結起來。民主的核心理念，像是對個體權益的保障與國家機器需要分權監督的概念，至此則是完全被稀釋淡化。

⁸⁷ 陳獨秀：〈「五四」運動時代過去了嗎？〉，收於陳獨秀：《陳獨秀文章選編》下冊（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1984年），頁597-598。

⁸⁸ 陳獨秀：〈「五四」運動時代過去了嗎？〉，頁597。

⁸⁹ 陳獨秀：〈「五四」運動時代過去了嗎？〉，頁597-598。

徵引書目

- 毛澤東：〈中國人民站起來了〉，《毛澤東選集》第5卷，北京：人民出版社，1977年，頁3-7。
- 毛澤東：〈《倫理學原理》批註〉，收於中共中央文獻研究室、中共湖南省委《毛澤東早期文稿》編輯組編：《毛澤東早期文稿1912-1920》，長沙：湖南人民出版社，1990年，頁230。
- 丘為君：〈張灝先生思想的形成與意義〉，《思想》第46期，2023年3月，頁103-135。
- 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》，臺北：聯經，2007年，頁507-530。
- 李大釗：〈青春〉，《新青年》第2卷第1號，1916年9月，頁11-12。後收於李大釗：《李大釗全集》第1卷，北京：人民出版社，2006年，頁182-192。
- 李大釗：〈新紀元〉，《每週評論》第3號第2版，1919年1月。後收於李大釗：《李大釗全集》第2卷，北京：人民出版社，2006年，頁266-268。
- 周作人：〈新文學的要求〉，《藝術與生活》，上海：上海書店，1990年，頁31-42。
- 宗白華：〈信仰〉，《宗白華全集》第1卷，合肥：安徽教育出版社，1994年，頁383。
- 胡適：〈不朽——我的宗教〉，《新青年》第6卷第2號，1919年2月，頁96-106。
- 胡適：〈介紹我自己的思想——《胡適文選》自序〉，收於胡適著，鄭大華整理：《胡適全集》第4卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，頁657-673。

- 胡適：〈我的歧路〉，《胡適文存》第2集，合肥：黃山書社，1996年，頁328-337。
- 徐復觀：〈痛悼吾敵，痛悼吾友〉，收於徐復觀：《無慚尺布裹頭歸·交往集》，《徐復觀全集》第25冊，北京：九州出版社，2014年，頁180-186。
- 殷海光：〈我為什麼反共？〉，《自由中國》第6卷第12期，1952年6月，頁13-17、30。
- 殷海光：〈思想自由與自由思想〉，《自由中國》創刊號，1949年11月，頁14-16。
- 殷海光：〈是什麼，就說什麼〉，《自由中國》第17卷第3期，1957年8月，頁3-4。後收於潘光哲編：《是什麼，就說什麼——殷海光選集》上冊，臺北：臺大出版中心，2016年，頁185-191。
- 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》第7期，1978年6月，頁475-484。
- 張灝：〈五四運動的批判與肯定〉，《當代》創刊號，1986年5月，頁48-60。後收於張灝：《幽暗意識與民主傳統》，臺北：聯經，1989年，頁139-170。
- 張灝：〈幽暗意識與民主傳統〉，《幽暗意識與民主傳統》，臺北：聯經，1989年，頁3-32。
- 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〉，《幽暗意識與民主傳統》，臺北：聯經，1989年，頁33-78。
- 張灝：〈傳統與近代中國知識分子〉，《歷史月刊》第16期，1989年5月，頁44-50。後收於張灝：《幽暗意識與民主傳統》，臺北：聯經，1989年，頁171-185。
- 張灝：〈傳統與現代化——以傳統批判現代化，以現代化批判傳統〉，《幽暗意識與民主傳統》，臺北：聯經，1989年，頁117-138。

- 張 灝：〈形象與實質——再認五四思想〉，收於韋政通等：《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》，臺北：自立晚報社文化出版部，1990年，頁33-34。
- 張 灝：〈中國近代轉型時期的民主觀念〉，《二十一世紀》第18期，1993年8月，頁11-18。後收於張灝：《時代的探索》，臺北：聯經，2004年，頁61-74。又收於張灝著，任鋒編校：《轉型時代與幽暗意識：張灝自選集》，上海：上海人民出版社，2018年，頁307-315。
- 張 灝：〈轉型時代在中國近現代思想史與文化史上的重要性〉，《當代》第101期，1994年9月，頁86-93。後收於張灝：《張灝自選集》，上海：上海教育出版社，2002年，頁109-125。又收於張灝著，任鋒編校：《轉型時代與幽暗意識：張灝自選集》，上海：上海人民出版社，2018年，頁151-162。
- 張 灝：〈殷海光與中國知識分子——紀念海光師逝世三十週年〉，《當代》第147期，1999年11月，頁114-117。後收於張灝：《時代的探索》，臺北：聯經，2004年，頁237-242。
- 張 灝：〈自序〉，《張灝自選集》，上海：上海教育出版社，2002年，頁1-10。
- 張 灝：〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，《新史學》第14卷第2期，2003年6月，頁1-42。
- 張 灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，《時代的探索》，臺北：聯經，2004年，頁105-139。
- 張 灝：〈幽暗意識的形成與反思〉，《時代的探索》，臺北：聯經，2004年，頁229-236。
- 張 灝：〈革命的教訓——中華人民共和國成立五十年有感〉，《時代的探索》，臺北：聯經，2004年，頁27-29。
- 張 灝：〈五四與中共革命：中國現代思想史上的激化〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第77期，2012年9月，頁1-16。

- 梁啟超：〈過渡時代論〉，《梁啟超全集》第2卷，北京：北京出版社，1999年，頁464-466。
- 章 清：《思想之旅——殷海光的生平與志業》，鄭州：河南人民出版社，2006年，頁128-139。
- 郭沫若：〈我是一個偶像崇拜者〉，《女神》，《郭沫若全集》文學編第1卷，北京：人民文學出版社，1982年，頁99。
- 陳鼓應編：《春蠶吐絲——殷海光最後的話語》，臺北：榮泰印書館，1969年，頁56-57。
- 陳獨秀：〈「五四」運動時代過去了嗎？〉，收於陳獨秀：《陳獨秀文章選編》下冊，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1984年，頁597-598。
- 陳獨秀：〈人生真義〉，《新青年》第4卷第2號，1918年2月，頁90-93。
- 陳獨秀：〈自殺論〉，《新青年》第7卷第2號，1920年1月，頁1-14。
- 陳獨秀：〈東西民族根本思想之差異〉，《青年雜誌》第1卷第4號，1915年12月，頁1-4。
- 陳獨秀：〈偶像破壞論〉，《新青年》第5卷第2號，1918年8月，頁89-91。後收於《獨秀文存》，合肥：安徽人民出版社，1987年，頁154-156。
- 陳獨秀：〈答半農的《D ——！》詩〉，《陳獨秀通信集·第一卷（1915-1922）》，電子書，湖南：湖南省青蘋果數據中心，2012年，頁258-264。
- 陶晉生編：《陶希聖日記，1947-1956》上，臺北：聯經，2014年。
- 魯 迅：〈文化偏至論〉，收於吳曉明、王德峰編選：《文化解剖與社會批判——魯迅文選》，上海：遠東出版社，1996年，頁22-33。
- 王汎森：〈流水四十年間——敬悼張灝院士〉，思想空間，網址：<https://www.linking.vision/archives/10965>，檢索日期：2023年9月10日。

張 灝：〈中研院張灝院士的學思歷程（上）〉，臺灣大學演講網：我的學思歷程，網址：<https://speech.ntu.edu.tw/ntuspeech/Video/id-1113>，檢索日期：2023 年 9 月 18 日。

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

Dorrien, Gary. Introduction to *The Children of Light and The Children of Darkness*, by Reinhold Niebuhr, ix-xxvi. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1944.

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