

# 《幽暗意識與民主傳統》研討會之摘要報導

朱曉海

新竹清華大學中國文學系所

## 前 言

張先生灝 1937 年生，1957 年進入台大歷史系，為殷先生海光即門弟子。畢業後赴美國哈佛大學歷史研究所攻讀，以 *Liang Chi-chao and Intellectual Transition in China, 1890-1907* (《梁啟超與中國 1890—1907 年的思想轉折》) 獲得博士學位。1968 年起，在俄亥俄州立大學歷史系任教。1992 年榮膺中央研究院院士。1998 年自美退休，隨即應聘至香港科技大學人文學部任教。

張先生專攻中國近代思想史，於中國思想通史方面，尤重政治思想。1989 年 5 月臺北聯經出版事業公司出版了張先生的《幽暗意識與民主傳統》。

### 一·張書論點概略

中國傳統的政治理想期盼道德成就卓越者擔任政治領袖，其極致即聖人為王，這意味著政治領袖不但應該管理政治事務，而且要作精神導師。如此期盼的前提在於相信人人與生具有道德資質，可以成聖成賢。西歐、北美思想家首先釐清政治、道德／宗教是兩個各具特質的範疇，各有職司者按其特質處理這兩個不同範疇的事務。其次，受到基督教對人性幽暗面觀照的影響，西歐、北美思想家認為：人不可能擺脫墮落的趨勢，權力使他腐化加劇，腐化的人性更加貪嗜權力，因此設法使「政府分權，互相制衡」的觀念衍生。

按照張先生的理解，發展至明朝末葉，儒家對人性中幽暗勢力的體認「簡直可以和其同時代西方清教徒的罪惡意識相提並論」。主導中國傳統文化的儒學雖然並非無視於人性中的幽暗面，只是整體而言，大多屬於「間接的映襯與側面的影射」，有別於「基督教是作正面的透視與直接的彰顯」。更重要的是：儒學始終未放棄人能成聖成賢的信念，認為政治權力可由內在德行的培養去馴化。傳統儒者雖表現出極高的「抗議精神與批判意識」，但並未能將此精神與意識轉為客觀制度的構想。

1958 年初，海外中國四位著名新儒家 (New-Confucian) 學者於香港《民主評論》與《再生》元月號發表〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉。他們承認中國傳統文化沒有發展出民主，但認為這並非意味中國傳統文化本身沒有朝此發展的潛能。理據之一：儒學既認為人人可成聖賢，等於承認每個人都有道德的自主性及尊嚴，因此人人都應有平等地位的權利。張先生除了指陳：四位學者舉出的其他理據與民主制度的真正意涵不相契，同時對上述的理據委婉地提出針砭：西歐、北美式的民

主一大思想預設不在人人都具有良心，而是人的良心都極可能被鐵烙了。

## 二·張書論點補正

### (一)「德」這觀念在中國上古時期的巨變

期盼道德成就卓越者擔任政治領袖，其極致即聖人爲王，並非傳統中國獨有，否則，Karl Popper 何至於將標舉 philosophical king 的 Plato 列爲開放社會的首席敵人？<sup>1</sup>。如果放在神話史與人類文化學的脈絡中，就更可看出：聖王觀不但是人類極普遍的思考方式，而且極遠古已見。德者，得也，得自上天的特殊資質，所以在遠古並非人人都具有德，它乃菁英份子的專利或者說上天的恩寵。上天所以賦予某些人這種特殊資質，乃是便於上天將天上的諸般福份流注萬民，所以這種人實居於天、人間的中保地位。從原始宗教來說，他乃大巫<sup>2</sup>；從政治結構來說，他是王。戰國諸子興起，在這方面起了一重大轉變：人人都稟受天命而有德。這種打破菁英份子獨具、普遍化的趨勢，布衣出身的劉邦居然登九五，雖然人人都有可能作帝王，但政治意義的受命至終仍止於一人可獲得，並非人人都是帝王。用挖苦的話來說，那種平等只是讓皇帝以外的人都淪爲僕役，與近代民主截然不同。

### (二) 理念與實際間鴻溝的解困模式

儒學論及聖人的時候，有時是將他當作一個純理型 (ideal form) 的表述詞，從未表示過聖人不會犯錯。但那只是「如日月之食焉」<sup>3</sup>。儒學既認爲人與生具有道德資質，惡的出現當然被視爲違反人本質的不正常現象，但那就像各方面都健康的人偶而感冒一樣，不會導致難以收拾的局面。只要一覺，立刻又從迷中回頭。不像基督教，亞當墮落之後，人與生就有罪性，有罪性的人不犯罪，那才反常。然而只要儒學未捨棄人人可成聖的信念，讓他不受限地掌握大權，乃持之有故的推論。問題不在權力本身，而在誰掌握權力。若說教義與實際間的鴻溝需要信心超越，則千古以來的儒生們在理想與現實嚴重抵牾的情況下，始終維持信心，也就不足爲異了。儒學自己也承認：它所說的聖人是人，不是神；上帝的全權是自有的，不同於聖人的全權是被賦予的，但將宗教激情降溫點，未始不會看出雙方思路的近似處。

### (三) 幽暗意識界說的含混處

張先生雖界定：「幽暗意識是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省悟：因爲這些黑暗勢力根深柢固，這個世界才有缺陷，才不能圓滿，而人的生命才有種種的醜惡、種種的遺憾」，此外未多加闡釋。對於基督教教義來說，「與始俱來」只能指靈界、亞當墮落之後，上帝起初的創造都是好的，罪

<sup>1</sup> Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies* (Princeton: Princeton University Press, 1950), ch. 7, pp. 119-20.

<sup>2</sup> 中國上古認爲在政治社群中，這種特殊資質的表徵之一爲先知先覺，以一個詞表示，即是聖，唯有這種人才可擔任溝通神、人二界的巫。

<sup>3</sup> 《四書集注·論語集注》，卷十〈子張〉，頁 135。食，蝕也。

或惡乃後起者。換言之，基督教絕不能接受善惡二元論。基督教教義也從未以肉體、物質、有形世界為惡，它們都被視為展現上帝榮光的重要場域。唯有在罪的轄制下，淪為抵擋上帝的工具，這才成為需要對治的，使徒約翰、保羅使用世界、肉體這概念符號時，內涵的負面意義都得放在這種脈絡下解釋，才不至偏差。

#### （四）基督教幽暗意識的特質之一

除了異端，基督教各大宗共通認定人性徹底墮落。它乃是強調：與生的罪性會污染、奴役一切其他天賦的資質，而人遭逢的各種境遇都會淪為它展現的管道，最核心的論點，而且是最可怕的結果是：徹底墮落的人性卻導致人絕不會主動尋求上帝。即使是重生的基督徒，人性結構已起了重大改變，但老亞當的人性仍隨時會使基督徒逃避、厭棄、抵擋上帝。當然，每個基督徒之具有聖徒、罪人的雙重地位，是因為他們兼具老亞當與新亞當的性情。

### 三·幽暗意識與民主制度的關係

除了上文的補正，仍有幾項觀念需要進一步釐清。

#### （一）性惡論可以衍生出反民主制度的思想

對人性採取徹底墮落的觀點，並不保證會出現民主制度，甚至會出現反民主的制度。在中國傳統思想史中，《荀子》與基督教一致，也認為人與生有極幽暗深邃的劣根性，會污染、奴役其他所有的天賦資質，但居然繼續認為人人都可經由後天的努力成聖，因此堅持儒門聖王之治的故調。至於荀子的弟子韓非更奇對於人的劣根性及其表現，《韓非子》一書中剖析備至。由於他站在君主的角度，竟愈發強調君主專制，以便掌控這億萬邪惡臣民。

#### （二）民主制度不必然以正確的人性觀為先決條件

臺灣的民主制度非傳統文化演化下的產物，乃道地移植過來的，雖然今日仍然在萌芽階段，而且還有開倒車的情況，但無論如何，如果認為那些提倡者、支持者、推行者都從未積極、深刻思考過人性觀這問題，恐怕並未厚誣他們。那些提倡、支持、推行民主的人士絕大多數非基督徒，縱使臺灣民主運動中有長老會的某些基督徒參與其間，恐怕他們也不是基於基督教的人性觀，方採取那般的政治主張。再退一步說，縱使民主制度需要正確的人性觀為某種助緣或理論根據之一，也不一定非要基督教式的人性觀，只要正視人性幽暗面，且認清政、教處理的不是同一範疇的事務，能夠不循心靈改造的途徑即可。

#### （三）非基督教思想對民主的貢獻

一般總認為：基督教文明曾經對民主制度有甚大貢獻，在某種程度內，這是事實，但根據英國名學者 Isaiah Berlin 對歐洲文藝復興時期 Niccolo Machiavelli 主張的研究，非基督教的傳統曾辯證地促成自由主義以至民主制度的發展<sup>4</sup>。西歐、北美的民主傳統乃是極為複雜的演化結果，其中自由主義雖頗有貢獻，但自

<sup>4</sup> Isaiah Berlin, "The Originality of Machiavelli", in his *Against the Current* (Oxford: Oxford University Press, 1981), pp. 25-79.

由主義先賢當初萬萬沒有料到：與自由主義衝突的傳統居然也會促進他們揭櫫的理想，進而推動了民主。

#### （四）本地基督教界可有的省思

以筆者淺薄見聞，臺灣的基督教界面臨個人生活、社會問題時，走的路徑往往是中國人傳統的模式：不尋求改變別人及外在環境，而反求諸己。消滅外在的罪惡，被視為其次，甚至微不足道，要緊的是制服內在的罪性；破除家庭中供奉的外在有形偶像，雖屬必要，卻非究竟義，要緊的是肅清心裏的偶像。用到處理政治上，極可能產生的推論是：如果自己就是當政者，努力讓聖靈作主，制服肉體中的腐化力量；如果自己非當政者，或者期望向當政者傳福音，以便上帝讓他成為基督徒。簡言之，根據基督教人性徹底墮落的觀點，至少在本地基督教界中，不但未必因此尋求制度的改進，而且可能更加不尋求制度的改進。

### 四·中國思想、基督教教義中有無民主觀

#### （一）作人民之主還是人民作主

對於中國傳統來說，民主是道地的舶來品。《尚書》卷十七〈多方〉是西周初年成王時期對被征服的商朝及其同盟邦國貴族發佈的詔令，其中曾說：「天惟時求民主」、「以爾多方簡代夏作民主」，但那是說作人民的主人，而不是人民作主。至於《孟子》卷七〈盡心下〉：「民為貴，社稷次之，君為輕」，那不過是說維繫政權最要緊的基礎在有人民及得民心，因此最高當政者應最看重人民，雙方的關係像牧人愛護、照顧羊群一樣。究極而論，最高當政者關切的是自己的政權、利益，迥別於民主此一觀念包含的人民為自己謀福利。

那麼，民主在希伯來傳統政治中有其根苗嗎？我們同樣不能以《舊約》中祭司、君王各自一個系統妄相比附。因為祭司掌管的是宗教事務，不是政治事務，耶羅波安、希西家妄行祭儀，被上帝責罰，僅代表政、教分離。民主制度實行的分權制衡是剋就政治領域在說。《舊約》的君王坐在城門口審案聽訟，以行政官兼司法官；徑行決定稅收多少，可以完全不需要取得獨立於王權之外的另一機構的同意，所以人民只能訴諸羅波安的憐憫之心，以期降低稅收。民主制度哪是靠官員有無惻隱之仁來運作的？寄望當政者是仁人，本其仁心，施仁政，乃是中國傳統道地的思考模式，與民主制度的寄望南轅北轍。

民主的基本意義是：在政治社群中，主權在民（popular sovereignty），所以應由人民自治。申言之，政權的合法性非來自血統身份、武力優勢、道德知識卓越，而是來自人民的同意、委派。在傳統中國，政權的合法性來自天命，上天任命誰作天下共主，誰才合法，所以《尚書》卷十九〈呂刑〉稱天下共主是「天牧」、《孟子》卷二〈公孫丑上〉說天子是「天吏」，意思是說世間最高的統治者是上天派來「牧」養萬民的官「吏」。單就這點說，傳統中國這種天命的政治觀與基督教的君權神授說一致。

（

## 二) 基督教的君權神授觀

根據筆者膚淺的理解，基督教的上帝不僅是創造主，是救贖主，也是歷史的獨一主宰。希伯來歷史中品質優良的領導人摩西、約書亞、大衛固然是上帝揀選的，品質惡劣的亞哈、瑪拿西也是上帝揀選的。而上帝既是全宇宙的獨一真神，不是僅作希伯來的主宰，也是列邦的主宰，所以外邦的君王也全是祂揀選的，所謂尼布加尼撒是祂手中的杖、古列是祂的僕人。儘管他們不自覺，但他們身為上帝的棋子這事實並未因此改易。《但以理書》就明言：祂興王廢王。從這個角度來說，民主制度下的民選不過是上帝從十八世紀以來設立祂揀選的君王以及其他領導者的漂亮包裝。

竊以為：面對上帝何以揀選那些昏、暴、魔君，最好承認那是奧秘，這也就涉及基督教最要緊的核心之一：信心。必須相信上帝不是昏庸的老王，祂充分知道祂在作什麼。當耶穌在十字架上斷氣的那瞬間，至終勝負已定，目前屬靈、屬世的幽暗力量雖然甚囂張，但本質上不過是待殲滅的敗兵殘勇。我們面臨上帝揀選的那些昏君、暴君、魔君，在別無他途之後，僅能以信心所生的耐心承受他們的統治，並盼望會在有生之年看到撥亂反正。有生之年盼不到，就盼望那有義住在其中的新天新地吧！

## (三) 基督教教義與中國思想在君權神授觀上的差異

《孟子》卷五〈萬章上〉曾稱引一份古代文獻〈泰誓〉：「天視自我民視，天聽自我民聽」。大意是說：在政治領域中，天意透過民意展現，但有必要對這段話的含意進一步辨析。如果申釋為民心歸趨的某人，由上天印可，就如同英國下議院多數黨推選出組閣者，然後由傀儡式的英王任命，這非基督教的思路，它尊奉的不是被動的上帝，而是凡事主動、創始成終者。

中國經典中那些話的內涵以君王有德為預設，所以強調人民歸趨的現象，可是基督教則認為無德、人民歸趨的君王同樣是天意的展現，因為人民會瞎眼、受誘惑，上帝從不瞎眼、受誘惑。不但如此，而且認為無德、人民不歸趨的君王也是上帝的揀選任命。君王是否有德與上帝是否揀選他沒有本質關連。傳統中國思想中上天的揀選是根據被揀選者的道德成就而定。

基督教教義允許在敗壞政權下的人民革命嗎？革命相對於授命，授命是上天授與，則革命也是上天革除不適任者。這是中國天命說的另一面，也是基督教君權神授說必涵的成分。如果基督教的上帝允許人透過選舉過程完成祂揀選的人為領導者，看不出有什麼理由不能透過人來革命。否則，至少就理論的一致性來說，不免前後齟齬了。

## 五・如何看待民主

### （一）爲何要採取民主制度

上從浪費社會資源的尺度來說，在轉移政權這事上，民主政治是最經濟的。簡言之，數點人頭遠比打破人頭來得划算。我們不要以每次選舉每個候選人平均都要耗資幾千萬來反駁，比起戰爭帶來各層面的破壞、戰後重建經年的開銷，實微不足道。

### （二）民主與自由

民主的基本意義是：在政治社群中，主權在民，所以應由人民自治。政府大小官僚是需要向人民負責的公僕。公僕要辦事，當然得有一定的權力，這些權力是由該社群的成員讓渡出去的。權力讓渡出去之後，還是隨時可收回，定期檢核果效，決定是否留任既有的公僕，或另覓高明，因為既然人民才是法理上真正有權的股東，經理人員不稱職，當然可更換。而大小官僚有任期、定期選舉等也就成爲必然的後續落實步驟。

從上帝准許每個人擁有主權來說，民主與自由有時幾乎可以相替換；從它作爲一種制度來說，民主本身確實不是終極價值所在，它僅是工具，服務於一價值位階更高的目的：自由。少數固然需服從多數，但多數的決議不得與天賦的基本人權抵觸，開列基本人權、表述自然法的憲法位階遠高於其他一切法律、行政命令、規章。這就是一般所說尊重少數的實質意義。生死權操之於上帝，因此人不能剝奪自己的生命，也不能賦予他人權力剝奪自己的生命。同理，上帝賦予人的自由並不包括受制他人意志支配的自由，人也不能自甘將那些天賦人權永遠讓渡。

整體來說，按照自由主義先賢的看法，民主制度雖不是最好的，但就保障自由的目的來說，相較於其他制度，是缺點較少的。

## 六・對民主制度的省思

### （一）民主文化的弊病

既說以保障自由爲目的，落實民主，才選取民主制度，民主制度的優點只具有相對性的工具意義，言下之意，民主制度有很多缺點。效率低落、推諉責任、動輒和稀泥等固毋庸言，經由民主制度選出來的人經常庸庸碌碌，才是最令人疾首的現象。這一點不難理解。大眾若不俗氣、易煽動、短視近利，就不叫大眾。可是要當選，就得獲到他們的選票，豈能不迎合大眾的口味？說迎合，好像還有點俯就卑微既悲壯又高貴的情操，事實上，他往往本身就有相當庸俗的成分，才會同聲相應、同氣相求。

以上偏重在民主制度下當政者這方面的流弊，從人民這方面來說，民主與平等這兩個觀念密切相關，認定每個人應有充分的權利決定自己的事，但有充分的權利並不同於有相對充分的能力，而平等也應止於法律意義的平等，不代表衆人資質都一致，然而人們經常會將兩者混淆。混淆的表現之一就是：不論什麼

權威、傳統都不信服。這也就是何以年輕人雖然經常抗議：我有話要說，等讓他盡情地表達，若非無話可說，就是不知所云，或人云亦云。因此，若將民主聯繫平等在內的價值當成社會、文化的主導力量，這個社會、文化勢必以膚淺、趨附流俗為最大特質。

## （二）基督教教會應採取民主制度嗎

在基督教教會中採取分權制衡等措施呢？因為不論基督教教會如何看待自己，它還是權力組織。現代教會雖然不同於中古歐洲的梵諦崗教會，擁有軍隊，也不同於政府擁有司法權，保羅講的會友間出現世務爭執，應向教會長老訴訟，由他們裁決，根本不具法律上的強制力，只是調停；開除會友社團意義的會籍、判為異端，逐出大公教會宗教意義的宣判，也都不能拿來相提並論，但就教會內部運作而言，仍有人事任命、經費支配、行政等權力。而只要涉及權力，就必然有腐化危機。

### 1·從廣義的基督教教義著眼

基督是教會獨一、絕對的元首，所以誰對教會擁有主權的問題根本不存在。所有僕人、使女的合法性固然可以使徒統緒來分判，但究極而論，都是由祂決定、差派。設立的使徒、先知等職分、功能乃是相輔相成，非彼此防閑、約束。祂要眾肢體相互輔佐，以愛聯繫，而非彼此各懷私心，在結黨、傾軋中求得危險的平衡。是以單從這個角度，在教會中實施民主制度的制衡要義，似乎與基督教教義有悖。

民主觀在實際運作層面事先假定了：社群成員對於最根本的問題具有共識，近於 Rousseau 所說的 *general will*，在此基礎上，才能允許不同意見的發表，也才能指望少數服從多數，否則，民主甚容易流於亂民政治。而這種共識是在傳統中衍生、不易明言化的。對基督教教會來說，這種共識也許不僅是《以弗所書》所提的七個形式層面的一：一神、一主、一靈、一信、一望、一洗、一體，恐怕也不能止於三一論、基督論、救恩論等核心教義，而是得真正深入先知、使徒傳統以及它流衍形成的諸宗派的精髓，方能獲致。

### 2·從人世經驗層面著眼

中、外教會的實際組織、會務運作紛紜。至少按照本地的世間法規，教會是非營利的社團法人身份，所以會友被視為教會主權所有者，會友大會是最高權力組織。誠然，絕大多數的會友不大關切會務，甚至很少參加年度的會友大會，但是有無法理上的權利與是否行使權利、善用權利是兩碼子事。某些教會的執事由會友選出，且有任期，但選舉長老的似不多見，而長老一經按立，終身職似乎是常態。牧師、傳道人經由代表會友大會的長、執會決定是否聘請，也有任期。許多教會的牧師雖然會向長、執會提出年度預算，但大都不經手財務。簡言之，世間許多教會已經在一定程度內實施民主制度中的分權措施，以防範在上者的腐化。

個人宗教景況與教會問題分屬兩個領域，縱使在屬靈國度內，個人宗教景況與作為一社群組織的教會也可分為兩截。上文也指出：《舊約》已顯示政、教

應分離——宗教管的是內在秩序；政治管的是外在秩序。以使用的方法來說，宗教必須符合自由意志抉擇、接受者心悅誠服的要件；後者得訴諸強制。以是非尺度來說，宗教講求黑白分明，某些基本戒律不容打折扣；政治必須講求妥協，泰半在灰色地帶進行。自言行評判而言，宗教一定得要求動機、心態純化；政治則只管現實果效，政策、政務推動者居心如何，不予追究——這觀念流行成爲後世西歐、北美多元自由社會及民主制度一重大思想基礎。

如果接受上述觀點，政治應該被視爲道德、宗教之外的另一領域，才能獲得較健全的發展，將宗教、道德領域的原則沿用到政治領域，將導致兩傷的局面，則同樣也不宜將政治領域的運作原則悉數移用到宗教領域，使後者徹底政治化、世俗化。中古歐洲羅馬公教的墮落與此混淆有莫大關係。

## 結 語

我們盼望的不是今世的國度會有多好，更不應該糊塗到指望在今世地上建立天國，但基督徒確實活在奧古斯丁提出的兩個國度中，盼望將來的城與改進眼前的城彼此之間未必有不相容之處，就如同盼望將來不朽壞的身體與保養目前必朽壞的帳棚、改進醫療技術不相衝突。我們盡可不屑、不花工夫改進眼前的政治制度及狀況，但如果要從事改進，不僅要嚴守政、教分離的原則，竭力抵擋透過政治實現宗教理想的誘惑，也不應誤用宗教領域的方式來改進政治領域的狀況，因爲那就像找個心理醫生，藉由談話治療黴菌感染的皮膚病。

理解基督教的教義，固然全仗上帝的恩典，理解世間的學問亦然。理解對象的差異並不意味所需恩典有何本質之別。若說真正進入基督教教義堂奧者鳳毛麟角，能理解純粹理性批判、相對論等重大理論的不也向來都是極少數的人？從事中國、基督教思想、文化的比較時，應力求切要，也應力求仔細。因爲不僅基督教神學多樣，基督教文化更有時、空、民族、社群的差異，中國思想、文化的複雜性絕不遑多讓。此外，竊以爲最好不要動輒標榜基督教文化在人類文化史上的貢獻，因爲這不僅貽笑大方，非基督教的民族、文化、宗教對人類文化的貢獻豈在少數？上帝沒有讓絕大部分的華人信徒生長在基督教文化中，如果真心相信上帝凡事有祂的美意，確實奉行凡事感恩，那麼若不能爲自己生長在中國文化中正面地感恩，並且體會到恩典的具體痕迹，未免缺乏一貫性。

至於說期望透過基督教與中國思想、文化的對比，從事某種福音預工，讓華人便於從習慣的課題門徑，接觸真理，確實看不出有何可反對的理由。不過，似乎很少基督徒是弄清了基督教核心教義之後，才重生得救的，反倒是重生得救之後，繼續弄不清基督教核心教義的大有人在，則上述那種對比在宣教上究竟能發揮多少功能，不禁令人狐疑。然而話又要說回來，我們憑什麼來限制上帝的作爲？祂永遠是最有創意的主宰，焉知上帝不會也採取這種管道，作爲祂向某些人施恩的管道之一？只是筆者多年來無日或忘《哥林多前書》那激動心靈的引文：上帝要廢掉智慧人的智慧、聰明人的聰明，以顯示一切救贖恩典單單因乎祂，國

度、權柄、榮耀都當歸於祂，則在攻陷人心堅固營壘的福音大業上，高舉耶穌並祂釘十字架是萬世有效的獨一正途。