

激進主義、現代情境 與中國無政府主義之崛起*

楊 芳 燕**

提 要

近代中國無政府主義崛起於一九〇〇年代，民國成立之後並蔚為新文化及五四時期激進思潮的一脈主流勢力。本文的主旨即在於闡明無政府主義作為一種近代激進主義的結構性特質，並在現代情境的兩個基本面向的脈絡下，探討其崛起的原因、意涵及意義。本文的主要論旨是：近代中國無政府主義雖奠基於一種有關「自然秩序」的原始主義式信念之上——亦即：相信在國家的組織興起之前，人類社會的發展有一個人人自由、平等、獨立而社會和諧的「原人」時代——但它乃是道地的現代情境下的歷史產物；它既是對傳統社會政治秩序解體的回應，也是對近代西方資本工業文明之擴張的回應。本文認為，無政府主義所回應的這兩方面的問題，相當關鍵地界定了中國所遭逢的現代情境的基本樣態。惟其如此，無政府主義遂得以吸引大批的信徒，同時也藉由它對社會革命理念、理想的持續論述，而為日後共產主義的興起發揮了積極助援的作用。然而由於近代西方資本工業文明之擴張，乃是以帝國主義軍政勢力入侵的形式對中國造成威脅，因此營建國族的民族主義政治目標，自始即是內蘊於此一情境的一個重大問題環節，但無政府主義者對之卻是無力回應的。此一無力回應的事實，不僅使得無政府主義漸失言論市場上的競逐力，同時它所導致無政府主義者的虛空、焦慮之感，亦為共產主義的興起發揮了一定的消極助援作用。

關鍵詞：中國無政府主義 激進主義 現代情境 民族主義 共產主義

* 本文初稿發表於「公民社會基本政治社會觀念研究」第一次 workshop（2002.3.22~23，中央研究院中山人文社會科學研究所）。本文定稿的完成，受益於本刊兩位不具名審查人的建設性批評和建議，盡量改舛補遺，謹致謝忱。

** 國立臺灣大學中國文學系助理教授。

- 一、前言
- 二、主要團體
- 三、基本理念
- 四、無政府主義與現代情境

一、前言

全盤的否定、全面的重生、全新的個人、全善的社會——這是二十世紀初期無政府主義者所體現的一種近代中國史上，典型的激進心態、情緒、嚮往與世界觀。這種激進主義是中國步入近代世界的一個典型的方式，世界因它而一度更令人著迷。透過知識分子的論述與實踐，它曾以不同的形式現身於二十世紀的中國，並以巨大的災難性後果收場。¹如果說，二十世紀前半期，大量知識分子對於全盤否定、全面重生、全新個人、全善社會的殷切期待，是將中國步步推向一九四九年後極權社會主義國度的一股不可或缺的歷史能量，那麼，活躍於二十世紀初的無政府主義思想與運動，不過是這股歷史能量第一階段的累積與釋放。

無政府主義的思想與運動，興起於反滿的共和革命運動正迅速蔓延的一九〇〇年代。此後二十年間不斷後繼有人，從而蔚為晚清以降、馬克思主義興起之前，近代中國激進主義思潮中的一股主流勢力。²一九

1 余英時先生曾謂晚清以降中國歷史的進程，基本上即是一連串「激越化」的過程。見 Ying-shih Yu (余英時), "The Radicalization of China in the Twentieth Century," in Tu Wei-ming, ed., *China in Transformation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), 125-150。

2 歷史文獻的集結，見：高軍等編，《無政府主義在中國》（長沙：湖南人民出版社，1984）；葛懋春、蔣俊、李興芝編，《無政府主義思想資料選》（北京：北京大學出版社，1984）。相關研究繁不勝舉，可參見：徐善廣、柳劍平，《中國無政府主義史》（長沙：湖南人民出版社，1989）；路哲，《中國無政府主義史稿》（福州：福建人民出版社，1990）；蔣俊、李興芝，《中國近代的無政府主義思潮》（濟南：山東人民出版社，1990）；李怡，《近代中國無政府主義思潮與中國傳統文化》（武昌：華中師範大學出版

二〇年代，隨著中國共產黨的成立，馬克思共產主義的勢力節節上升，無政府主義漸遭邊緣化，新中國成立後更淪為官方正統批鬥的對象。儘管如此，孕育於新文化時期（1915~1919）的中國第一代馬克思主義者，卻是在無政府主義思想與團體活躍參與及形塑的時代氛圍中，應運而生。許多重要分子，如李大釗（1888~1927）、毛澤東（1893~1976）、鄧中夏（1894~1933）、惲代英（1895~1931）、周恩來（1898~1976）、瞿秋白（1899~1935）、施存統（1899~1970）等人，甚至曾一度誠服於其理念、理想。不僅如此，無政府主義作為一套意識形態，後雖遭馬克思主義者所拒斥，但是它的若干理念卻仍具深遠的影響力。延安時期（1937~1945）以及一九四九年之後，毛澤東所主導的社會重構與現代化進程，對於「互助」（相對於「競爭」）的社會組織原理，以及廢除勞心、勞力之分的強調，甚至是文化大革命時期的反官僚主義，在理念上與無政府主義皆有一脈相承之跡。³衡諸激進主義、馬克思主義以及毛澤東思想在近代中國社會、政治，以及文化、思想領域的樞紐位置，無政府主義的重要性不言而喻。

本文主旨不在於條分縷析無政府主義在中國之發展的淵源、內容及歷程，而在於整理出其作為一種近代激進主義的結構性特質，並在現代情境的兩個基本面向的脈絡下，探討其崛起的原因、意涵（implications）及意義。本文主要論旨是：近代中國無政府主義雖奠基於一種有關「自然秩序」的原始主義式的（primitivist）信念之上——亦即：相信在國

社，2001）；曹世鉉，《清末民初無政府派的文化思想》（北京：社會科學文獻出版社，2003）；Peter Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture* (New York: Columbia University Press, 1990); Arif Dirlik, *The Origins of Chinese Communism* (Oxford: Oxford University Press, 1989); Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1991); Ming K. Chan and Dirlik, *Schools into Fields and Factories: Anarchists, the Guomindang, and the National Labor University in Shanghai, 1927-1932* (Durham: Duke University Press, 1991); Edward S. Krebs, *Shifu: Soul of Chinese Anarchism* (Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998).

3 參見前引 Dirlik 的著作。Dirlik 認為，無政府主義既是廣義的中國革命運動進程的產物，同時也扮演了形塑締造者的角色：透過它，中國知識分子（包括共產主義運動的締造

家 (the state) 的組織興起之前，人類社會的發展有一個人人自由、平等、獨立而社會和諧的「原人」時代——但它乃是道地的現代情境下的歷史產物；它既是對傳統社會政治秩序之解體的回應，也是對近代西方資本工業文明擴張的回應。本文認為，無政府主義所回應的這兩方面的問題，相當關鍵地界定了中國所遭逢的現代情境的基本樣態。惟其如此，無政府主義遂得以吸引大批的信徒，同時也藉由它對社會革命理念、理想的持續論述，而為日後共產主義的興起發揮了積極助援的作用。然而由於近代西方資本工業文明之擴張，乃是以帝國主義軍政勢力入侵的形式對中國造成威脅，因此營建國族的民族主義政治目標，自始即是內蘊於此一情境的一個重大問題環節，但無政府主義者對之卻是無力回應的。此一無力回應的事實，不僅使得無政府主義漸失言論市場上的競逐能力，同時它所導致無政府主義者的虛空、焦慮之感，亦為共產主義的興起發揮了一定的消極助援作用。

二、主要團體⁴

清末時期介紹無政府主義的文字，最早見於一八七〇至一八九〇年代專事報導外國事務的書刊，如《西國近世匯編》及《續編》、《泰西各國采風記》、《泰西新史攬要》、《萬國公報》等。這些早期的零星報導文字，雖有傳播相關訊息——如歐洲社會黨、無政府黨，以及俄國虛無黨的暗殺活動——的功能，但並不具宣傳無政府主義的意義。直到一九〇二至一九〇三年間，一則因戊戌政變（1898）失敗後，越來越多人（包括對後起的革命派人士深具影響力的梁啟超），開始正視中國與歐美、日本歷史發展與現勢的差異，遂轉而重視中國與俄國的類似性；再則因一九〇三年夏蘇報案的爆發，促成大量知識分子與青年學生的激越化，無政府主義才在清末思想系譜裏漸顯身影。

者）認識到許多新觀念，其中最重要的即是社會革命以及「勞動神聖」的理念。

4 配合本文宗旨，底下對於無政府主義團體的綜述僅止於一九二〇年代初期。

一九〇二年《俄羅斯大風潮》（英人克喀伯著，馬君武譯）以及《廣長舌》（日人幸德秋水著）兩部譯著的出現，一九〇三年馬敘倫（1884~1970）撰〈二十世紀之新主義〉、張繼（1882~1947）編譯《無政府主義》，以及日人煙山專太郎原著《近世無政府主義》不同節譯本——如〈俄國虛無黨源流考〉、《自由血》——的刊行，在在說明了這波驟起的無政府主義宣傳風潮。然而仔細檢視這些譯作論述將會發現，無政府共產社會作為人類歷史未來必然走向的理念，雖然已經浮現，少數的作者甚至進而質疑共和制度與共和革命的合理性及可欲性，並且提出剷除階級差異的現階段激進目標；但大體而言，其反權威、反專制、行革命破壞的實質意義，實遠多過於提倡無政府主義社會革命的成分。⁵惟其如此，此時人們乃傾向於從俄國虛無黨、破壞主義，以及暗殺手段等事項，來片面地理解無政府主義的內容及意義。總而言之，此期間的無政府主義宣傳，雖已明確揭示君主立憲與民主共和之外的第三條發展路向，但眾目所矚的當下目標，仍在於「愛國革命」與「民族建國」。

如果說，前述的無政府主義宣傳浪潮，是反滿共和革命運動的一支左翼潛流，那麼，一九〇七年夏東京與巴黎兩個無政府主義團體的成立，則標示了這支潛流的嶄新發展。不僅對於無政府主義思想較完備的理解開始見於漢語世界，並且反資本主義、反國家的激進革命主張，至此也真正進入實踐的時間表。這些早期的無政府主義者，並不否認同盟會的革命主張具有反壓迫、爭平等的進步意義；不過，相對於後者的「國家社會主義」（state socialism）——亦即：希望透過國家制定社會政策而達成社會主義目標，以避免階級鬥爭的發生——他們更進一步，提出消滅私有財、階級，以及民族國家的目標，作為瓦解資本主義以及建立共產社會的前提。⁶以劉師培（1884~1919）為首的東京派人士，先後發

5 如一九〇四年蔡元培（1867~1942）發表的科幻小說〈新年夢〉，傳達的基本訊息即是：「實在還沒有完全的國，哪裡能講到世界主義？」轉引自《無政府主義思想資料選》，上冊，42。

6 同盟會社會主義者與無政府主義者對於資本主義的歧見，相關討論參見 Arif Dirlik, "Socialism and Capitalism in Chinese Thought: The Origins," *Studies in Comparative Communism* 21.2 (1987, Los Angeles)。

行《天義》、《衡報》兩種刊物，其他成員包括何震（1885~1919?）、張繼、章太炎（1868~1936）等人，出版及宣傳的活動維持約一年半，終因劉師培的轉向而停止。⁷相對於巴黎派人士的西方中心取向，劉師培等人對於中國農村社會的歷史條件，以及西方帝國主義全球性擴張的現實，顯然有較深刻的觀察與體會，並且對於追求無限發展的近代工業資本主義文明持有高度的疑慮。因此，劉師培所構想的社會革命是以農民為主體，反映出他對農民自發性革命潛能的信念；並且他所理解的無政府共產社會，雖不拒斥科技與工業文明，卻是以儉樸的田園生活為雛型。劉氏甚至聲稱，中國深厚的農村社會條件以及崇尚無為的政治文化傳統，將使她在無政府世界革命中扮演先鋒的角色。⁸

在近代中國無政府主義的傳統裏，劉師培帶有反現代主義（antimodernist）取向的農民革命論，雖然後繼無人，卻與日後影響深遠的李大釗及毛澤東的民粹主義，有著清楚的相承之跡。⁹另一方面，巴黎派人士的西方中心傾向，以及他們所提倡的「以教育為革命」的和平漸進主張，則幾乎籠罩了民國時期無政府主義的發展。

以《新世紀》雜誌為中心的巴黎無政府主義者，代表人物包括吳稚暉（1865~1953）、李石曾（1881~1973）、褚民誼（1884~1946）等人。¹⁰相對於東京派以農民為行動主體的革命論，他們提倡的「以教育為革命」的主張，是以全民為訴求的對象。雖然他們肯定共和革命的進步性，但他們認為，真正的革命，目標當不只在於摧毀不良的制度，還在於改造

7 參見楊天石，〈天義報、衡報〉，收入丁守和主編，《辛亥革命時期期刊介紹》（北京：人民出版社，1985），冊3，334~358。另見楊天石輯，〈「社會主義講習會」資料〉，《中國哲學》（北京：三聯書店），1輯（1979）、9輯（1983）。

8 詳見本文第四節第三部分的討論。

9 參見 Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution*, 100-109。另見拙作：Fang-yen Yang, "Nation, People, Anarchy: Liu Shih-p'ei and the Crisis of Order in Modern China" (Ph.D. dissertation, University of Wisconsin, Madison, 1999), 279-295; 王汎森，〈反西化的西方主義與反傳統的傳統主義——劉師培與「社會主義講習會」〉，收入氏著，《中國近代思想與學術的系譜》（臺北：聯經，2003），221~239。

10 參見胡繩武，〈新世紀〉，《辛亥革命時期期刊介紹》，冊3，359~385。

人心，根除不良的第二天性，後者並為革命的究竟。在他們看來，結合勞心與勞力的普及教育，既是改造人心、摧毀惡制度，以及創造新道德的手段，也是與打破強權、建立自由社會的終極目標不相悖離的最佳手段。其次，相對於東京派的反現代主義傾向，巴黎派人士雖以瓦解資本主義為終極目標，但對於它所成就的科學技藝文明仍高度肯定，並相信科學的進步將帶來道德的進步。由於他們所構想的教育革命是一個長期的漸進過程，而他們又肯定共和革命的進步性，因此他們認為，民國的成立與社會革命的目標並非絕不相容，同時也不排斥與政治勢力合作的可能性。民國之後，吳稚暉等多位成員皆返國繼續從事相關活動，影響力持續至一九二〇年代。五四之前，他們成立世界社、進德會以及留法儉學會等組織，致力於「勤工儉學」以及工人組織的活動，首度為學生與工人的結合創造了契機。¹¹一九二〇年代他們與國民黨並有所謂的「安國合作」，對國民黨的工人運動理念及組織多所影響。¹²

民國之後，無政府主義團體開始見於中國境內。新文化運動之前最重要的團體，除了返國的若干巴黎派人士之外，一是以上海為中心的社會黨，一是以廣州為中心的晦鳴學社（後改為民聲社）。社會黨成立於一九一二年十一月，成員包括太虛法師、憤憤、重憂、魯哀鳴、徐安鎮、華林等人。他們原是江亢虎（1883~1954）創立的中國社會黨的一個流派，自稱是「極端社會主義者」或「純粹社會主義者」。成立於一九一一年十一月的中國社會黨，是一組織鬆散、成員複雜的團體。除了前述的無政府主義者之外，尚有殷仁、蔡鼎成等國家社會主義者，立場承繼清末同盟會的改良主義。江亢虎個人的思想亦頗駁雜，但基本立場實近國家社會主義。他組黨的用意之一，在於創造一個無所不包的「廣義的

11 相關的史料見張允侯、殷敘彝、李峻晨編，《留法勤工儉學運動》（上海：上海人民出版社，1980）。相關研究見：黃利群，《留法勤工儉學簡史》（北京：教育科學出版社，1982）；森時彥，《留法勤工儉學運動小史》（鄭州：河南人民出版社，1985）；鄭名楨，《留法勤工儉學運動》（太原：山西高校聯合出版社，1994）；鮮于浩，《留法勤工儉學運動史稿》（成都：巴蜀書社，1994）。

12 一九二七至一九三二年間，無政府主義者協助國民黨成立的上海勞動大學，即是一個顯例。見Chan and Dirlik, *Schools into Fields and Factories*。

社會主義」學派，但由於內部的兩派立場分歧甚大，加上江氏個人與袁世凱的政治交涉，無政府主義者終告退出，另成立社會黨。他們出版《社會世界》及《良心》雜誌，以「消滅階級」（貧富、貴賤、智愚的階級）以及「破除界限」（國家、家庭、宗教的界限）為創黨宗旨，思想雜揉了佛教色彩。

社會黨與國家社會主義者之間的複雜關係，反映了民國之後無政府主義思想與運動所面臨的一個新處境：各式各樣的社會主義——包括國家社會主義、基爾特社會主義，以及馬克思主義等等——的勃興與相互競逐。¹³面對這樣的處境，無政府主義者必須在思想上和實踐上，更自覺地釐清自身的特質。在這方面，廣州晦鳴學社的劉師復（1884~1915）所扮演的角色，意義最為深遠重大。¹⁴事實上，新文化及五四時期最活躍的無政府主義者多是劉氏追隨者，學者稱其思想為「中國無政府主義的主要形式和典型型態」。¹⁵

劉師復雖不反對暴力，但他的主要理念及所從事的活動，乃上承清末巴黎派的教育革命論，並延續了後者的西方中心取向。雖然他亦受佛教思想的影響，但他認為中國的傳統與無政府主義絕不相容，並相信「將來世界革命起點必在歐洲」。不過，不同於巴黎派人士在政治上的妥協作風，劉氏堅決拒斥政治，因此也徹底否定共和政治的價值。晦鳴學社是他成立於一九一二年五月的一個小團體，成員多是其親屬及好友，旨在實驗互助、勞動、共產的團體生活，希望透過實際的示範與宣傳而促成社會改造。同年七月，劉氏並與彼岸、紀彭發起心社，標舉「道德救世」，奉行托爾斯泰式的禁欲主義以抵制資本主義式的生活方式。次年八月劉氏創立《晦鳴錄》週刊，出刊二期後改稱《民聲》，開始積極從事無政府主義的宣傳活動。一九一四年初《民聲》遷往上海，晦鳴學社

13 關於新文化及五四時期的社會主義，相關討論可參見Dirlik, *The Origins of Chinese Communism*, 60-145; *Anarchism in the Chinese Revolution*, 116-147, 197-247。

14 關於劉師復的研究，參見：Edward S. Krebs, *Shifu: Soul of Chinese Anarchism* (Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998)。

15 蔣俊、李興芝，前引書，192~193。

改稱民聲社，同年七月劉氏並於上海成立無政府共產主義同志社，嘗試與世界各國的無政府主義者取得聯繫。除了出版、宣傳的活動之外，劉氏尚致力於世界語的推展。一九一四年他在上海所提倡的工團主義，則開啟了華南地區工人運動的先河。

一九一五年三月劉師復病逝之前，在他的影響之下，廣州、香港、南京、常熟等地，紛紛成立無政府主義團體。在新文化及五四時風起雲湧的社會主義思潮中，這些團體成了傳播無政府主義的重鎮。劉氏的追隨者遍佈各地，如廣州民聲社與心社的梁冰鉉、劉石心、譚祖蔭、謝英伯，北京實社的黃凌霜、區聲白、華林、震瀛，另外在上海、南京兩地亦有追隨者。一九一七年五月成立於北大的實社（出版《自由錄》），尤其扮演了承先啟後、匯集勢力的功能。一九一九年一月，它與民聲社以及南京的群社、山西的平社合併為進化社，出版《進化》月刊，勢力更為凝聚，有助於五四前後無政府主義傳播的蔓延擴大。一九二〇至一九二二年間與馬克思主義者的論戰中，黃凌霜與區聲白即是其中的代表人物，¹⁶一九二一年三月於廣州復刊的《民聲》則成了論戰的主要陣地之一。

一九一九年「五四」前後，隨著《新青年》集團對於馬克思主義的熱烈討論，以及知識分子與青年學生普遍的政治化，新文化時期的社會主義思潮開始邁向一個新階段。一九二〇至一九二一年間中國共產主義團體的逐步發展，一方面是糾結了前此馬克思主義的傳播以及知識分子政治化這兩股勢力，¹⁷另一方面則促成了一九二〇至一九二二年間社會主義論戰的展開。馬克思共產主義崛起的最初幾年，無政府主義的勢力仍持續發展。事實上，現有的資料顯示，一九一九至一九二八年間無政府主義者陸續成立的九十二個團體，在一九二二至一九二三年間達到高峰；直到論戰結束後，他們的勢力才開始銳減。¹⁸高峰期所出現的主要

16 論戰發生之前，黃凌霜即對馬克思主義展開批駁。一九一九年《新青年》的馬克思研究專號，即收有他的〈馬克思主義批評〉一文。

17 詳見本文第四節的第四部分。

18 參見《無政府主義思想資料選》，下冊，1059~1087；張允侯等著，《五四時期的社團》

團體，包括北京的奮鬥社（1920）、學匯社（1922）、互助社（1923），以及廣東新會的民鍾社（1922），其中最為突出的是北大學生所成立的奮鬥社。該社創於一九二〇年一月，同時出版《奮鬥》旬刊，主要成員包括朱謙之、易家鉞、郭夢良等人。《奮鬥》的宗旨之一是反對馬克思主義和布爾什維克主義，因此在論戰展開之前，它即成為討論相關議題的一個重鎮。其次，他們的無政府主義具有濃厚的虛無主義色彩。朱謙之（1899~1972）提出的「宇宙革命」論堪稱其中代表。朱氏透過對佛教空無信念的轉化，將無政府主義的破壞理念推演到極致——他以「革掉宇宙的牢籠」，直至「虛空平沈，大地破碎」，「天翻覆地，人類絕種」，作為革命目標的究極。他甚至提倡自殺作為人類絕種的一個辦法。¹⁹一九二〇年代後期，朱氏雖大幅修正他的激烈言論，試圖在國民黨的三民主義信仰之下安頓他的大同理念，但就其早期的虛無主義而言，他可謂近代中國激進主義極致的代言人。²⁰

除了上述這些主要團體之外，一九一九年至一九二〇年代初期，全國各地還出現了眾多小團體，如後來合併入進化社的南京群社與山西平社，其他包括上海道社、民眾社、廣東真社、素社、火焰社、長沙安社、星社、漢口安社、雞鳴社，以及南京民鋒社、江蘇微明學社等等。這些大多有著自己刊物的團體，雖然成員較少，存在時間亦較短，但其存在仍見證了無政府主義傳播、滲透之廣遠。

三、基本理念

從清末至五四時期，林林總總的無政府主義團體可謂各具特色，然其成員皆有一個基本信念：相信無政府主義是當今世界上「最圓滿」、

（北京：三聯書店，1979），冊4，325~351。

19 見朱謙之，〈宇宙革命的預言〉，《無政府主義思想資料選》，上冊，477~488。

20 參見王遠義，〈宇宙革命論〉，收入呂芳上、張哲郎主編，《五四運動八十週年學術研討會論文集》（臺北：國立政治大學文學院，1999），546~597。

「最進步」的學理，能為人類情境（the human condition）的主要問題（如勞動、工作、衝突、組織、權威、自主性等等），提供最終且最完善的根本解決辦法。由於無政府主義追求的是全人類最終的解放，因此他們否定的不只是中國傳統的社會政治秩序及相關價值，並且是近代歐美工業資本主義秩序，以及民族國家的世界體系。這種追求根本的普世解放的信念，有其特定的歷史生成背景，下節將詳。底下本節將簡要綜論在此信念之下，不同無政府主義團體所共同持有的若干基本理念，以及其間所涉的流派差異。

首先，無政府主義的世界觀是一革命的世界觀，而其革命的內核則在於：全面根除現今世界上存在的一切形式的權威，包括社會、政治、經濟、文化、思想、倫理、道德、精神，以及宗教上的權威。無政府主義者相信，欲根除這些權威，必須全盤地改造現存的社會政治秩序，而改造的關鍵，則在於剷除這套秩序所植基的核心制度，包括私有財、家庭、婚姻、社會分工、階級、政府與國家。

無政府主義者這樣的全盤革命觀——全盤改造現存的社會政治秩序——乃奠基於一種對「自然秩序」的原始主義信念。他們相信，人類社會發展之初有一個「原人」的時代，此時既無國家亦無法律，人人享有「自然」（或謂「天然」）的自由、平等與獨立權，社會中亦無尊卑、上下、貴賤、貧富之分。²¹相對於原人的狀態，人類社會自陸續發展出私有財、家庭、婚姻、社會分工、階級，以及國家等制度，即步步陷入重重違反「人性自然」（詳下）的人人相倚、相役的壓迫網絡。換言之，在無政府主義者看來，人類文明的進化史即是一長卷社會壓迫的歷史，同時也是人類個體自我異化的歷史。在這樣人人自我異化、而又人人相倚相役的文明體系之下，權威——即所謂「人為」或「人造」的權威，亦即「強權」——必然是壓迫的，而種種權威的壓迫，則是人類情境中

21 例如劉師培在〈無政府主義之平等觀〉一文中說道：「原人之初，人人肆意為生，無所謂邦國，無所謂法律，而人人均獨立，人人均不為人所制，故人人平等，此即原人平等之說也。」該文收入李妙根編，《劉師培論學論政》（上海：復旦大學出版社，1990），382~396。其他例證繁不勝舉，可參見本文註26。

主要問題的來源。權威的壓迫不只造成人性普遍的扭曲，也造成了社會中諸多不公不義的罪惡。社會中最基本的罪惡，莫過於以私有財、社會分工以及階級制度為基礎的國家的權威系統所鞏固的，統治者與被治者、富民與貧民、有產者與無產者之間的不平等及壓迫，因此國家是「萬惡之源」。國家之為惡，尚在於強行將人類整體作人為的區隔，從而導致國與國之間的紛爭。革命的目的，即在於剷除扭曲人性以及製造社會罪惡的根基性源頭，進而建立一個合乎人性自然的至善社會，亦即無婚姻、無家庭、無私財、無階級、無政府、無國家的共產社會。總之，無政府主義者相信，他們所提倡的革命是「二十世紀之革命」，可以一勞永逸地根絕人類歷史上的一切罪惡之源，從而使人類得到真正的、最終的解放。

除了對於自然秩序的信念之外，無政府主義革命的世界觀尚預設了兩個彼此關聯的信念：其一，人性本善；其二，惡主要源自後天環境。所謂「人性本善」，未必意指人性全善，而是指人有向善的先天潛能。無政府主義者往往對性善的內容有著相當實質的界定，並傾向於將其主張的價值，如自由、平等、博愛、互助、勞動等，甚至是整個無政府共產社會的理想，看成是人心自然的嚮往與欲求。²²必須指出，部分無政府主義者亦明確指出人有為惡的先天潛能。²³但這樣的認識，並不妨礙他們持續對人性抱以極度樂觀的信念。關鍵在於，他們乃將人的為惡潛能之實現，歸因於後天環境的誘引。在他們看來，後天環境裏的種種不良制度，不只壓抑人心自然的嚮往與欲求，使其不得充分發展，同時亦

22 如劉師復在辯駁無政府主義之「難行」時即說：「凡事不合天然之公理者其傳播難，合於天然公理者其傳播自易。今無政府共產主義，實人人良心上所同具之公理，其傳播又豈極難，但視吾人之毅力如何耳！」劉師復，〈無政府共產黨之目的與手段〉，《無政府主義思想資料選》，上冊，317。

23 例如，劉師培即認為，人人天生除了有良善心之外，尚有自利心與嫉忌心兩端。它們的本質是反社會的，其外顯乃由對待起，社會紛爭因是而生。但劉氏同時也認為，自利心與嫉忌心實反映了人人天生欲與人齊的平等天性，故只要社會不平等消除了，人們即可將之因勢利導，終而有助於社會平等之實現。見氏著，〈無政府之平等觀〉，《劉師培論學論政》，388~389。

誘使人們的為惡潛能外顯，從而導致不良的第二天性之生成。

就無政府主義世界觀的成立來說，對於惡乃源自後天環境之觀點的堅持，至關緊要，因為革命的主張以及理想社會之願景的合理性，乃皆建築在性善論的道德基設之上。的確，或簡或繁，部分無政府主義者亦持有一套歷史觀，論述社會分工、私有財產、階級、國家、政府、法律等制度，如何隨著文明的演化而成為罪惡之源。然而這套歷史論述的道德意義，實多過於社會分析的意義；²⁴因其所述的人類歷史過程，最終往往被化約成一套（道德上值得譴責的）生活型態或價值系統，其間不同歷史時期之間的差異，只是壓迫程度或形式的差異。換言之，無政府主義者眼中的歷史，基本上是一齣善惡交戰的道德劇；²⁵而其對於種種制度與壓迫（包括資本主義的壓迫）之反抗，乃是基於一種道德的憤怒，其革命主張與社會理想，則是源於道德的熱情與想像。

道德主義的傾向，亦反映於無政府主義者對至善社會以及物質文明的看法。至善社會之所以至善，不只是因惡的外在環境被取消了，代之以合乎人性自然的嶄新制度——如打破勞心、勞力之分的平均的普遍勞動，以及以自由結社為基礎的去中央化的社群；並且是因個人自身，以及個人與個人之間的社會關係的道德品質，有了充分發展的空間。²⁶換言之，社群中的諸般人際網絡，因為權力及壓迫關係的取消而完全被道

24 這點十分生動地反映於他們的階級分析中慣用的籠統範疇：「富民」與「貧民」；二者既不具特定的歷史指涉內涵，則無政府主義者的階級分析之非歷史的（a-historical）意味不言可喻。

25 茲舉一個顯例：清末巴黎派人士的進化史觀中，歷史的發展被解釋為互助與競爭兩股基本歷史動力的消長，而隨著文明的進化，互助關係即越來越壓倒競爭關係，到了無政府共產世界，則互助關係將完全代替競爭關係。

26 舉例而言，一九一八年區聲白在〈平民革命〉一文中說道：「無政府之世，人人道德高尚，人人皆以工作為榮，無業為恥，良心上之制裁，其效力遠勝於國家之法律，宗教之信條。」以道德良心的自律代替國家的法律——區聲白的這種看法，乃直接導自他對自然秩序的信念。他認為私有財、政府成立之前，社會即有一套人人自由、平等、幸福的自然秩序。「秩序何以有擾亂？實由於幸福不均，未得者則欲攫獲之，已得者則欲保守，此相爭所以起也。若政府既去，則財產歸於社會所公有，人人皆得而使用之，尚何爭之有？」見《無政府主義思想資料選》，上冊，357。

德化了。同樣地，無政府主義者對於近代科技及工業文明（通稱「物質文明」）的控訴，並非純粹基於對自然秩序的原始主義信念，而是著意於揭穿它在有政府的文明（或曰「偽文明」）社會的條件下，吋吋蝕盡社會的道德內核之非理性本質。²⁷他們相信，無政府之世的新社會條件，可以使物質文明從這種非理性的桎梏解放出來，而解放後的物質文明，則可幫助社會克服原始共產社會在生產力上的限制，從而使得新社會以及「真文明」的建立與維持成為可能。正因為無政府主義者對近代西方物質文明有這般的肯定，所以，他們所提倡的終極目的，並非回到原人的「自然狀態」，而是一個物質上更高層級的社會發展階段。

既然無政府主義者認為惡是源自後天環境，那麼善的實現，契機就在於後天環境中的障礙之剷除，包括不良的文化、制度，及其所造成的人的第二天性。剷除障礙的最完善、最根本的方式，即是「社會革命」。至於至善社會的建立，無政府主義者雖積極提出平等、互助、共產、普遍勞動、自由聯合等一般性組織原則，甚至有人亦嘗試為之勾勒理想藍圖，²⁸但是他們共同關注的焦點並不在於未來的建設（因此亦疏於談論革命的時間表），而在於當下此刻的破壞，認為革命的主要內容即是破壞。²⁹這樣的革命具備兩個條件：第一，最終將完成社會組織的全盤重構；第二，革命的參與者是全體平民。無政府主義者認為，結合這兩者的社會革命，才是最圓滿的革命。他們並將社會革命與政治革命比較，評斷後者是「昔之革命」、「少數者之革命」，因而是徹底的革命。

根據這樣的對於革命的理解，不同的無政府主義團體，又隨其對於

27 即使是有復古、崇農傾向，並且批駁資本工業主義文明最力的劉師培亦說：「西人物質文明均宜效法，惟宜用之於無政府之世。若處有政府之世，為人民幸福計，則有不若無。」見劉師培、何震合撰，〈論種族革命與無政府革命之得失〉，前引書，上冊，95。

28 參見劉師培，〈人類均力說〉，《劉師培論學論政》，374-381。

29 虛無主義者朱謙之將破壞論推行到極致。他認為革命的目的在於追求絕對的真善美，而「真正的真善美是自己如此的，是不待建設的」，因為「破壞就是更新，就是創造」，「破壞是歸於自然的美的善的動機，建設只是反於自然」，是以「革命除破壞外沒有什麼」。參見朱謙之（署名A.A.），〈革命底目的與手段〉，《無政府主義思想資料選》，上冊，447-451。

兩件事情的看法不一而提出不同的革命策略。其一，政治以及政治革命之進步性；其二，暴力之使用。

整體而言，清末東京派對於二事皆採取了最激進的立場：他們完全拒斥政治以及政治革命，並主張群眾立即進行「直接行動」，以暴力手段行革命破壞之事。以劉師培為例，他所反對的「政治」，一如其他無政府主義者所認知的，是與「社會」相對舉的，亦即是指以國家為前提架構的權威及權力的相關現象。從反國家、反政治的道德立場出發，劉氏批評當時同盟會所提倡的共和革命是少數者的革命，而革命後所行之共和政治仍由少數者把持，獲利者亦是少數者，因此是「自私自利」的革命。相對於政治革命，劉氏認為，無政府主義者所提倡的革命，是多數者的革命，而革命之後獲利者亦是多數者，因此是「最公正」、「最真誠」的革命。³⁰其次，劉師培贊成以暴力手段行破壞之事，提倡農工群眾的「直接行動」（包括農民革命與總同盟罷工兩種形式）。他認為，暴力革命之前，需由「先知先覺」的革命菁英從事一個宣傳、啟蒙的階段。不過他相信，群眾具有莫大的自發性革命潛能，只要稍事啟蒙即能釋放這種潛能，從而激發大規模的群眾運動。³¹

東京派反對政治以及贊同暴力的立場，民國初年由劉師復稍作修正後繼承。劉師復認為，政治是骯髒污濁的，政治鬥爭只是政客奪權的手段，而一切政治組織則是鞏固政權的工具。³²其次，劉師復認為革命將分兩階段：其一、傳播階段，包括文字宣傳的和平手段，以及抵抗（抗稅、抗兵役、罷工、罷市）、擾動（暗殺、暴動）的激烈手段；其二、平民革命階段，亦即世界革命的階段，將以歐洲為起點，中國隨之。³³

30 見〈論種族革命與無政府革命之得失〉。

31 參見劉師培，〈無政府主義之平等觀〉、〈論中國宜組勞農協會〉、〈無政府革命與農民革命〉等文。

32 見劉師復，〈無政府淺說〉、〈政治之戰鬥〉、〈無政府共產主義釋名〉等文，《無政府主義思想資料選》，上冊，270~283。值得注意的是，在〈政治之戰鬥〉一文中，劉氏對於討伐袁世凱帝制運動的政治鬥爭，亦基於反政治、反國家的立場而全盤否定其進步的意義。

33 劉師復，〈無政府共產黨之目的與手段〉，前引書，上冊，314~318。值得順帶一提的

必須指出，劉師復雖提倡抵抗、擾動的激烈手段，但他認為中國社會的條件尚不足以行之。因此，不同於清末東京派的人士，他反對平民的立即行動，雖然他始終相信革命「必由平民之自覺，以平民自己之實力行之」。³⁴在劉氏的影響之下，新文化時期的無政府主義者都專注於從事教育啟蒙的活動。事實上，整個新文化時期的無政府主義運動，大方向即是「以教育為革命」，與此方向相呼應的則是當時普遍的反政治立場。對於反政治立場的堅持，正構成了一九二〇至一九二三年間鄭賢宗、黃凌霜、區聲白等人與陳獨秀辯論的一條主線。

「以教育為革命」的理念最初是由清末巴黎派人士所提出的，所謂「日日教育，日日革命」的「普及革命」是也。少數無政府主義者甚至寄望於教育以行完全和平之革命，認為一旦社會上人人都信服無政府主義了，革命將不費一槍一彈即可完成。雖然大多數的無政府主義者認為，在革命的最後階段暴力手段將無可避免，但藉教育以行完全和平之革命的想法，卻是合乎無政府主義教育觀的邏輯推論。關鍵在於，這種教育觀對於教育的性質有其特定的理解，亦即：教育在改造人心、根除不良的第二天性的同時，亦促成了人們對於惡的制度環境的抵抗與破壞，從而達到改造社會的目標。換言之，這是一種強調思想（啟蒙）與行為（實踐）之辯證關係的教育觀；因此無政府主義者所提倡的普及教育，就單純的思想啟蒙而言，是要宣傳新價值（如人道、理性、公理、自由、平等、互助、博愛、真理、科學等），但在方法上則以勞心、勞力之結合為基本原則。這種教育原則既是「勞動神聖」理念的延續，也

是，劉師復以歐洲為中心的世界革命觀，恰與劉師培的中國中心觀形成對比。後者認為，中國社會階級對立的嚴重性未及歐美日，並且「中國一切之政治，均生於學術」，而儒道二家皆以「非干涉為宗旨」，因此中國的政府「以消極為治，以不干涉為賢，雖有政府之名，其去無政府也幾何哉？」據此他推論：「實行無政府主義，以中國為最易，故世界各國無政府，當以中國為最先。」劉師培，〈論種族革命與無政府革命之得失〉，《無政府主義思想資料選》，上冊，87-89。相關討論參見拙作：“Nation, People, Anarchy: Liu Shih-p’ei and the Crisis of Order in Modern China,” 289-294；另見本文第四節第三部分。

34 轉引自蔣俊、李興芝，《中國近代的無政府主義思潮》，183。

是意圖打破社會分工及階級的社會革命理念的投射，在實踐上則展現為「勤工儉學」以及成立工人學校的運動。即便是熱衷從事人心改造的劉師復，一九一二年在創立以「道德救世」為宗旨的心社之前，即組織了以實驗共產主義式生活為宗旨的晦鳴學社。一九一四年他更明白指出社會改造的優先性。他說：「個人道德，在無政府共產主義之根本論據，以為必社會改良，然後個人道德可以改良。」「若欲人人於有政府之世先具無政府之道德，此可決其不能亦可不必也。」³⁵雖不必以無政府之世的新道德，期於有政府之世，但透過足以顛覆現存價值、規範、制度與秩序的思想傳播與實踐，新文化及五四時期的無政府主義者，多期待教育能發揮既立又破的社會革命作用，藉以取代以奪權及建立新政權為目標的政治革命。

對於政治革命的拒斥，充分表現於無政府主義者對馬克思共產主義者的駁斥。³⁶雙方的諸多歧異，涉及兩種社會革命觀的對決。簡言之，陳獨秀等馬克思主義者所提倡的社會革命，是一結合了政治革命的雙重過程，亦即：以階級鬥爭為社會革命的內容，並以這樣的社會革命，作為奪權及建立新國家的前提與手段。陳獨秀指出，無產階級專政除了消極的維持秩序之外，尚有兩個積極的革命性作用（因而其專制性質是「開明」的）：防止資產階級復辟，以及改造人的第二天性。³⁷他認為「中國改造非經過開明專制的程敘不可」，³⁸亦即必須建立以共產黨為「無

35 劉師復，〈答恨蒼〉，《無政府主義思想資料選》，上冊，322。

36 雖然無政府主義者已於一九一九年展開對馬克思主義的批判，但與中國馬克思主義者的直接交鋒，要到一九二〇年九月陳獨秀發表〈談政治〉一文之後。

37 陳氏承認國家、法律與政治並非萬古不易的神聖之物，但他同時強調，在達到共產社會之前的過渡期間（包括革命的過程），它們仍屬必要而且正當。陳氏指出，無產階級建立的新國家乃是以「鏟除罪惡」——包括階級的罪惡——為目的，因而在性質上代表了國家的進化，亦即揚棄過去它在階級社會中，作為階級掠奪工具的性質。參見〈談政治〉、〈答鄭賢宗（國家、政治、法律）〉、〈社會主義批評〉、〈討論無政府主義——答區聲白的三封信〉等文，收入《陳獨秀文章選編》（北京：三聯書店，1984），中冊。

38 陳獨秀，〈答張崧年（中國改造）〉，前引書，中冊，137。

產階級底先鋒隊與指導者」的「少數人專政」。³⁹根據這樣的革命觀，陳氏指出，終極理想再怎麼崇高，社會改造只可能是循序漸進，以「建設最近的將來比較善良的社會」為當下的目標。⁴⁰他並批評無政府主義者的「根本改造」論是妄想一勞永逸，彷彿意圖「用符咒把現世的社會沉到海底，突然另外出現一個嶄新的無政府社會。」⁴¹

對於陳氏及其他馬克思主義者的主張，無政府主義者從自由、平等、互助等基本理念出發，相當準確掌握了其中的威權主義意涵，並指責作為新文化運動領導者的陳氏，已背叛了自己先前的理想。除了堅持反國家、反政治以及自由聯合的前提信念之外，他們的批判始終緊扣目的與手段的一致性。他們力斥階級鬥爭作為社會革命之手段的錯誤，認為它不只會製造更多的階級紛爭，並且也不可能達到廢除階級的目的，反而方便勝利的階級建立新政權。同理，對於無產階級專政，他們質疑陳氏所謂「過渡時期」的說法，推斷它會「久假不歸」而成為一種新政治，終將悖離建立無政府共產社會的終極目的。針對陳獨秀所提的「開明專制」論，鄭賢宗更直接質疑它究竟是「賢人政治」還是「勞農政治」。⁴²

必須指出，並非所有的無政府主義者都堅決反對政治與政治革命。前文已提及的清末巴黎派人士即是顯著的例外。吳稚暉、李石曾等人咸認為，依照社會進化的歷史規律，社會革命的確是更高階段的革命，但相較於專制時代的政治，共和革命以及共和政治是進步的，因此也更有利於無政府主義諸價值的推展。基於這樣的歷史觀，加上他們所構想的「以教育為革命」是一長期的漸進過程，巴黎派人士遂不忌諱與政治勢力謀求合作。⁴³

39 參見陳氏，〈卓之無甚高論〉、〈答黃凌霜（無產階級專政）〉等文，前引書，中冊。

40 陳獨秀，〈答鄭賢宗（國家、政治、法律）〉，前引書，中冊，44。

41 陳獨秀，〈討論無政府主義——答區聲白的三封信〉，前引書，中冊，145。

42 太朴（鄭賢宗），〈質陳獨秀先生〉，《無政府主義思想資料選》，上冊，523~527。

43 參見Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution*, 248-285; Chan and Dirlik, *Schools into Fields and Factories*。

綜合以上的討論，我們可以歸納出無政府主義作為一種近代激進主義的三大結構性特質。第一，全盤主義。這個特質一方面表現於全盤否定現存的社會政治秩序，另一方面表現於在面對人類生存情境的問題時，相信有一個「根本解決」的辦法。換言之，無政府主義者相信，社會政治秩序中的基本制度及組織，包括婚姻、家庭、私有財、社會分工、階級、政府與國家等，乃形成一個有機的整體，而社會革命對於這些制度及組織的破壞剷除，則是要帶來一個終極的歷史大裂變。

第二，環境決定論與對於人心之樂觀信念的吊詭性結合。前者集中表現於對過去歷史的分析：在人性本善的前提下，將惡的根源歸諸於外在環境及其所造成的不良的第二天性。後者表現於對未來歷史大裂變的期待：相信一旦惡的環境全盤剷除了，人的道德與理性本能將可充分發展，進而創造出合乎人性的至善社會。前者透露了一種對於人心的悲觀態度，與後者顯然有所衝突；兩者的吊詭性結合因而意涵了社會中有一超越的啟蒙精英的存在。換言之，在無政府主義者的平民主義底下，實潛藏著一個精英主義的信念。

第三，道德主義與反政治傾向的結合。前者表現於對現存的社會政治秩序，及其所造成的人的不良第二天性的道德性譴責與拒斥，以及對歷史進化的理解與對至善社會的構想。後者表現於對以國家為前提的政治之拒斥，以及對社會革命的堅持。兩者的共同點在於將「社會」視為優位於「國家」的一個獨立自主的領域，並傾向於將前者的一切罪惡歸因於後者。

上述無政府主義思想的這些結構性特質，在上世紀初中國特定的歷史脈絡下，匯聚成一套反思傳統及現代性的解放論述。而不管就其個別的結構性特質而言，或者就其作為一種解放論述而言，無政府主義都預設了一個現代情境的浮現。下節將在這個情境的歷史脈絡下，探討無政府主義崛起的原因、意涵及意義。

四、無政府主義與現代情境

近代中國的無政府主義基本上是西方無政府主義橫向移植的結果。它的崛起以及上節所述的結構性特質，固然有著中國傳統思想的淵源可循，⁴⁴更有其根植於當代特定環境背景的原因。礙於篇幅所限，底下的討論將集中在後者，旨在闡明無政府主義作為現代情境之歷史產物的意涵及意義。

在中國歷史的脈絡裏，現代情境的浮現，就思想層面而言，乃肇端於一個劃時代的世界觀的轉變，亦即從「天下國家」觀到「民族國家」觀的歷史轉折。這個史無前例的大轉折，一方面是近代西方工業資本主義文明擴張及入侵的結果，另一方面，它也導致了中國傳統社會政治秩序的解體。在這樣的歷史情境下，無政府主義的崛起，既是對傳統社會政治秩序之解體的回應，也是對近代西方資本工業文明之擴張的回應。無政府主義所回應的這兩方面的問題，相當關鍵地界定了中國所遭逢的現代情境的基本樣態。惟其如此，無政府主義遂得以吸引了大批的信徒，同時也藉由它對社會革命理念、理想的持續論述，而為日後共產主義的興起發揮了積極助援的作用。然而由於近代西方資本工業文明之擴張，乃是以帝國主義軍政勢力入侵的形式對中國造成威脅，因此營建國族的民族主義政治目標，自始即是內蘊於此一情境的一個重大問題環節，但無政府主義者對之卻是無力回應的。此一無力回應的事實，不只使得無政府主義漸失言論市場上的競逐能力，同時它所導致的無政府主義者的虛空、焦慮之感，亦為共產主義的興起發揮了一定的消極助援作用。

（一）傳統社會政治秩序的解體以及正當性危機的浮現

Arif Dirlik在探討中國無政府主義的崛起時，極力強調民族主義的歷史作用。他認為，民族主義對於國家的正當性、人民的政治角色，以

44 這方面的相關討論可參見：Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, 1-30；李怡，《近代中國無政府主義思潮與中國傳統文化》。

及國家與社會的關係，都提出了全新的構想。民族主義否定傳統皇權的正當性以及人民作為臣民的被動角色，代之以「國家作為民族之代表」的新理念，以及以國民參與作為國家成立之先決要件的訴求。國家既然代表民族，而人民又是國家的主體，因此民族主義要求社會更緊密地向國家整合，以便激發人民積極地為全國的共同目標效力。此即「國族」社群的營造過程。這是一個從社會到國族社群的轉化，目標在於建立國家與社會之間的一種有機的關係。不過，透過這套論述的開展，民族主義同時也提出了國家與社會之關係的問題。而這個問題的提出，加上全球意識（global consciousness）所催生的世界主義（cosmopolitanism）與民族主義之間的緊張（tension）甚至是衝突，正為無政府主義的崛起創造了一個歷史的可能性。Dirlik認為，近代民族主義的興起乃是以全球意識為前提條件，兩者並形成一種如影隨形的關係。在中國，民族主義雖打破了傳統的天下國家觀，但伴隨著它的全球意識卻使得傳統的大同思想有所依託而得以延續，從而導致以普世價值為取向的世界主義的興起。⁴⁵

Dirlik的說法可謂獨具慧眼，發人深省。這裏要指出的一個相關問題是：全球意識所衍生的世界主義，以及它與民族主義之間的緊張，邏輯上固然有可能導致反民族國家的立場，但無政府主義者所批評否定的，並非止於民族國家的正當性，尚且包括了家庭、婚姻、私有財、階級、社會分工等現存社會秩序裏的核心制度；而這些核心制度，卻不只為傳統儒家的大同思想所肯定，同時也在民族主義的框架下得到庇護及延續。換言之，即使我們承認無政府主義是新興的世界主義的一個展現，但它的全盤主義——全盤拒斥現存的社會政治秩序，卻是民族主義所導致的社會與國家之關係的問題之浮現，民族主義與世界主義之間的緊張，或者是世界主義本身，所無法充分解釋的。相反地，我們必須從民族主義以及全球意識興起的共同歷史背景，亦即傳統社會政治秩序的崩解，尋求更完備的解釋。其次，如果我們同意Dirlik的詮釋，承認民族主義辯證的歷史作用，但同時我們也必須進一步考慮它對無政府主義所發生的鉗制作用，以及個別的無政府主義者思想裏兩者間雜揉並存的

45 Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution*, 47-63.

複雜情況，而這個問題則是Dirlik疏於論析的。

林毓生先生與張灝先生的研究已指出，中國傳統的皇權乃奠基於一套以天命觀為中心的宇宙論信念之上。在這套宇宙觀之下，家族與皇權被看作是宇宙秩序有機的一部分，而皇權則同時扮演了整合人間秩序與自然秩序，以及整合人間的社會與政治秩序的雙重樞紐角色，它的正當性來源即是天命的信念。隨著這套宇宙觀以及皇權正當性的崩解，不只傳統的「天下國家」觀開始發生動搖，進而為「民族國家」觀所取代；同時，傳統的社會政治秩序也產生了結構性危機，反映於實際的訴求，即是「衝決網羅」、三綱革命、家庭革命等反傳統言論的湧現。⁴⁶

針對無政府主義之崛起的議題，對於上述這個史無前例的發展之後果，我們可以進一步提出兩項觀察。第一，自此而後，以國家、家族為樞紐的社會政治秩序，以及這套秩序所涵蓋的諸多權威及權力的現象，不再被理所當然地認定為自然、神聖的宇宙秩序的一部分。一八九五年之後「群」理念、進化論，以及社會契約論的勃興，見證了人們開始普遍地轉而將它們視為社會、歷史進化發展的結果，同時亦至社會、歷史中去索求它們的正當性（或不正當性）的來源。換言之，國家、家族、社會秩序、政治秩序，以及它們所涵蓋的一切權力、權威的正當性，變成了一個開放性的問題。民族主義與無政府主義先後接連的出現，以及此後二十餘年間的同時並存，正充分彰顯了這個問題的開放性。民族主義提出「國家代表民族」的命題，致力於民族國家的正當化，以及在這樣的正當性原則下現存秩序的重構。無政府主義則代表了去正當化的邏輯選項——它要求這套秩序的全盤瓦解。

第二，無政府主義者雖全盤地否定了現存社會政治秩序的正當性，但他們的全盤否定並非建立在單純的否定邏輯之上，而是奠基在一套嶄

46 參見張灝，《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經，1989），36-41；林毓生，〈二十世紀中國的反傳統思潮與中式馬列主義及毛澤東的烏托邦主義〉，《新史學》6卷3期（1995.9，臺北），95-154；Lin Yu-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1979), 11-18; Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search of Order and Meaning, 1890-1911* (Berkeley: University of California Press, 1987), esp. 5-8。

新的正當性論述之上。如前所述，無政府主義者革命的世界觀，預設了一種對於客觀的「自然秩序」的信念。相對於歷史中（包括當代的中國與西方）以國家及家族為樞紐的社會政治秩序，他們提出了無家庭、無婚姻、無階級、無政府、無國家的自然秩序與之對反，由此而發展出他們的批判及解放論述，認為前者的「人為」秩序，是對「自然」秩序的悖離及異化。不僅此也，他們相信，無政府主義既是客觀的「自然公理」的展現，同時也是內蘊於自然人性的良知良能。⁴⁷而對於那些相信進化論的無政府主義者而言，自然秩序還是宇宙進化之理的一部分。

（二）樂觀的烏托邦主義：「激越化」與天人合一式的世界觀

不管是否相信進化論，無政府主義者的自然秩序觀，在在反映了一八九五年之後湧現的一個重大轉變：相對於隨著儒家倫理的崩解而失去效力的傳統「天理」，「公理」開始成為清末知識分子論證價值合理性的客觀理據。⁴⁸這個轉變與進化論之興起的匯結，導致了傳統有機式宇宙觀的一個現代變型的誕生——進化論被提升到宇宙論的層次，成為解釋宇宙萬物之生成與運作的一種天人合一式的（cosmic-ethic）原理。⁴⁹

47 劉師復將無政府主義視為「人人良心上所同具之公理」，即是一個典型的例子。見本文註22。

48 金觀濤與劉青峰曾對一八九五至一九〇五年間「公理」及「公例」語詞的用法做過統計研究，結果發現一九〇一年之後蘊含「物競天擇，適者生存」之義的例句有顯著的增多，反映了此時社會達爾文主義影響力的不斷增加。見氏著，〈天理、公理和真理：中國文化「合理性」論證以及「正當性」標準的思想史研究〉，《中國文化研究所學報》10期（2001，香港），423~462，特別是442~454。金、劉二人並指出，此時人們所理解的公理或公例大都有道德涵義。惟其如此，「即使對社會達爾文主義和權利觀念，人們都經常用道德合理性加以論證。」前引文，449。另見氏著，《中國現代思想的起源——超穩定結構與中國政治文化的演變（第一卷）》（香港：香港中文大學出版社，2000），345~355。

49 參見金觀濤、劉青峰，前引書，289~303，345~355。另見拙作，〈情欲政治學——梁啟超的兩種愛國論及其意涵〉，收入熊秉真、張壽安主編，《情欲明清——達情篇》（臺北：麥田出版社，預定2004年6月出版），227~234；陳衛平，〈世紀末的新世界觀：近代中國進化論思潮〉，收入高瑞泉編，《中國近代社會思潮》（上海：華東師

而無論形諸這種進化論式的宇宙觀與否，無政府主義者主客合一的信念，與傳統天人合一的信念，都有著清晰可辨的同構性。雖然前者的確切思想來源尚待進一步探究，但根據這樣的同構性，我們可以說，對無政府主義者而言，傳統價值及宇宙觀的解體雖引發了正當性危機的問題，但客觀的世界並未因而變成一個純粹物質性的機械體，反而仍蘊含了生命意義、價值、目的與秩序的終極來源。這樣的信念，正攸關著無政府主義者所展現的樂觀的烏托邦心態。

無政府主義者相信他們的主義是世界上「最圓滿」、「最進步」的學理思想，並可為中國及全人類的主要問題，提供一勞永逸的根本解決，為人類帶來最終的解放。在這個信念上，無政府主義堪稱近代中國激進主義的一個典型，反映了余英時先生所說的「激越化」（radicalization）的歷史經驗。余先生以兩種平行的「邊緣化」——亦即：民族主義興起後，中國在新的世界秩序裏的邊緣化，以及知識分子在社會政治權力結構中的邊緣化——解釋清末以降知識分子不斷激越化的過程，及其所促成的「趨新」心態。⁵⁰余先生的說法，精要地道出了近代中國思想的一個重大發展進程。根據他的洞見，我們可以進一步追問：如果說，邊緣化、激越化的經驗促使人們「趨新」，從而傾向於熱衷追逐最新的思想學理，那麼問題是：人們為何相信最新的思想學理——例如無政府主義——確實可以實現？

欲回答這個問題，我們必須離開余先生所提示的知識社會學的角度，進入激進主義世界觀的內在理路，方能獲致解答。王遠義在討論近代中國激進主義時，曾以「宇宙革命」的概念，以章太炎、朱謙之、毛澤東三人為例，描述、界定激進主義所體現的一種「思想模式」（mode of thought）。所謂「宇宙革命」是指底下一種信念：

中國當下所該進行的革命，不論就動力、方向或目標而言，皆須循

範大學出版社，1996），72~131；Charlotte Furth, "Intellectual Change: From the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895-1920," in Denis Twitchett and John K. Fairbank, eds., *The Cambridge History of China*, vol. 12, part 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 322-405.

50 Ying-shih Yu, "The Radicalization of China in the Twentieth Century," 125-150.

序按宇宙進化的根本法則與歸向而起動、而發展。人所以能發現(而非創造)或悟識到宇宙進化的法則與目的,全繫乎人心的力量或有意識的作用。一旦人能發現宇宙進化的大法和歸宿,人便具有改變歷史巨大的潛能,以及創建造出新的、(較為)完美的社會的可能。⁵¹

這裏所描述的進化論式的世界觀,其天人合一式的倫理預設,清晰可辨。從這個倫理預設來理解無政府主義者,則可以說,他們之所以相信無政府主義是可以實現的,不只因為它是最新、最圓滿的學理,並且是因為它是既內蘊於人心,又植基於客觀世界的「天然公理」的展現,而他們自己則是這套公理的發現者。由於他們的發現,全善、全新的世界之創造因而成為可能;而這樣的創造,並非恣意、主觀的,而是有著客觀、超越的基礎與泉源的。換言之,對無政府主義者而言,邊緣化並沒有將意義自這個世界驅逐。邊緣化之後,在激越化的道路上發現了通往至善的門徑,世界因而更令人著迷——宇宙無限,人的可能性也無限。至於宇宙、世界、人類終究是否能邁進完美新境地,並非由某種超越人心的非人格的(impersonal)客觀歷史法則所決定,而是端賴人心意願的作用。

(三) 反帝的民族主義、民粹主義、反國族的新文明論述

無政府主義以全人類的解放為目標,正體現了前述Dirlik所謂的以普世價值為取向的近代世界主義的發展。綜合稍前對於傳統社會政治秩序解體的討論,我們可以說,這個新興的世界主義,或者說它與民族主義之間的緊張衝突,是在秩序解體所導致正當性危機的前提背景下,取得了發展至無政府主義充分的結構性條件。換言之,是在這個特定的背景下,民族主義與無政府主義之間產生了Dirlik所描述的辯證的歷史因果關係。其次,民族主義還可能透過它所導致的反帝國主義,發揮了間接催生無政府主義的觸媒作用。Maurice Meisner曾指出,由於中國的民族主義是在帝國主義入侵的條件下誕生的,因此它容易催生出因反帝而

51 王遠義,〈宇宙革命論〉,574。

反資本主義，以及欲求超越西方現有成就與弊病的傾向。⁵²反帝的民族主義，一方面使得人們容易被各式各樣的社會主義（包括無政府主義、馬克思主義）所吸引；另一方面，它也造成了社會主義與民族主義相結合的奇特現象，李大釗著名的「普羅中國」說即是一個顯例。⁵³

Meisner所指出的民族主義與社會主義的雙重歷史關係，充分說明了在近現代中國史的脈絡下，兩者所欲回應的當代歷史問題，原本就糾纏成結或互有重疊之處。除了帝國主義入侵，以及更廣泛的傳統秩序解體所帶來的正當性危機的問題之外，兩者共同面對的尚有社群重構的問題。在這個問題上，民族主義與社會主義思潮之間也呈現了Meisner所指出的雙重歷史關係。

前文提到，Dirlik認為，透過營建國族之議程的提出，民族主義也提出了國家與社會之關係的問題。不過，營建國族要求的是社會向國家緊密地整合，以便落實「國家代表民族」的主權聲稱。因此若要在國家與社會之關係的問題上，論證民族主義對於無政府主義之興起的助援作用，則顯然還差一著，還須說明促使其從有機關係轉變成對立關係的原因。筆者認為，與其說民族主義凸顯的是國家與社會之關係的問題，不如說它凸顯了時人認為先於「國家」而在的「人民」概念與意象；畢竟時人對於國家與社會這組近代概念的熟悉度，遠不如對於「民」或「人民」的熟悉度。同樣地，回到前述更廣泛的正當性危機的歷史背景來看，雖然此危機使得國家的正當性變成一個開放性問題，但它並未瓦解人們對於人民的信念，反而促使人們去思考：人民要組成怎樣的社群？怎樣的才是合乎理想的社群？針對這些問題，民族主義所揭示的「民族國家」不過是當時被提出的答案之一，而從世界主義立場提出的「大同世界」，亦是選項之一。無政府主義所提倡的無政府共產世界，即是後一選項的一個具體歷史展現。

52 Maurice Meisner, *Marxism, Maoism and Utopianism* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1982), 28-75.

53 Maurice Meisner, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism* (New York: Atheneum, 1979), 144-46, 151-54, 188-94.

然而對於「人民」的共享信念，在近現代中國史的脈絡下，卻也潛藏了使無政府主義者向民族主義傾斜的動因。更精確地說，由於無政府主義是一種激進的民主主義（或稱「民粹民主」），⁵⁴而這種民主主義，在概念上與現實上，皆與民族主義有著合拍的可能，從而導致兩者某種形式的結合，或者單純地是無政府主義者的保守轉向。首先，在概念上，兩者所談的「人民」都是有機的整體，都指向一個統一의共同體——前者整合於「國魂」（或說「國粹」、「立國精神」），後者整合於「公意」（或說「民意」、「總意志」），而國魂與公意都是既內在又超越於個體成員的某種「精神」。其次，就現實層面而言，特別是面對外來威脅與侵犯時，「民族」與「民主」所指涉的「人民」主體，自然地結合為一。無政府主義者所追求的終極目標固然是全人類的解放，但一旦他們在手段上或者「反民族國家」的信念上作某種妥協，便有可能輕易倒向含括建國目標的民族主義。清末劉師培的保守轉向，以及民國時期（特別是「五四」之後）無政府主義者之紛向國民黨或共產黨靠攏，皆可從這個角度去理解。

社會主義思潮與民族主義的結合，意義最為深遠重大的例子即是前述李大釗的「普羅中國」說，而它正是晚清以降一線不絕如縷的「落後即是歷史優勢」之說的一個翻版。⁵⁵李大釗從世界資本主義的角度界定中國與西方先進國的關係，從而將相對落後的整個中國，看成是一個普羅階級，由是證成社會主義革命立即在中國實現的正當性，以及中國民族革命運動的社會主義性格，與它作為全球社會主義革命之一部分的本質。

「落後即是歷史優勢」之說，清末時期的劉師培可謂其開創者。他認為，正因為中國尚未經歷工業資本主義以及近代國家的洗禮，因此她原有的社會、政治、文化傳統，將使得無政府主義在中國的落實，具有

54 參見張灝，〈中國近代轉型時期的民主觀念〉，《二十一世紀》18期（1993，香港），11~18。

55 持「落後即是歷史優勢」之說的人士認為：相較於先進國家，中國發展落後的情況，反而使其具有優先實現社會主義革命的歷史條件。相關討論參見王遠義，〈儒學與馬克斯主義：析論梁漱溟的歷史觀〉，《臺大文史哲學報》56期（2002，臺北），147~195。

比西方國家更優越的歷史條件。一如李大釗，劉師培也將前說與反帝、反殖民的論述相結合。他從亞洲（包括中國、印度、朝鮮、越南）被殖民者與西方資本帝國主義者的關係，論證前者（相對落後的國家）的民族獨立運動之社會主義性格，以及作為無政府世界革命之一部分的歷史潛能。⁵⁶必須指出，劉師培雖如李大釗一般，從世界革命的角度肯定落後國家的民族解放運動，但不同於後者之出以明言的民族主義修辭而對獨立建國的目標加以肯定，他明確地反對此一目標，因此他的無政府主義思想裏的民族主義成分，或可謂之文化的（相對於政治的）民族主義。換言之，劉氏乃是在批判民族國家的世界體系的前提下，提出他對民族文化或民族獨立運動的肯認。

除了落後即是優勢說，劉氏猶開創了另一種反制西方資本帝國霸權（capitalist-imperialist hegemony）的論式，亦即先前已提到的，普遍見於中國無政府主義者的真文明、偽文明論述。這兩種皆是以超越近世西方文明、創建「新（世界）文明」為宗旨的論式，既是對近代西方工業資本主義文明的價值批判，也是對作為其驅動力的民族國家體系下的民族主義及帝國主義的歷史批判。值得玩味的是，這樣的三重批判，正指向Prasenjit Duara於近作中所指陳的，西方現代性的全球性擴張、征服過程中，民族主義、帝國主義，以及文明論述三者間環環相扣的歷史及功能關係。⁵⁷Duara並指出，二十世紀世界各地的民族主義，即便是最反帝的，以及社會主義國度的民族主義，都因受到民族國家體系、全球性文化，以及全球性資本主義的鉗制、攏絡，而難以產生長期的系統性反制。⁵⁸從這個角度來看，無政府主義者在近現代中國史上的意義，除了是作為社會革命論述的先驅者、奠基者之外，猶在於他們基於批判民族國家體系的立場而開拓出的反國族的新文明論述。

56 劉師培，〈亞洲現勢論〉，《無政府主義資料選》，上冊，120~131。

57 Prasenjit Duara, *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asian Modern* (Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003), esp. 9-40, 89-130. 筆者要感謝審查人之一指出這個關聯性。當然，這裏論述所有不足之處，全責在於筆者。

58 前引書，33。

（四）無政府主義、共產主義、極權主義

無庸置疑，就反近代西方資本工業文明或反帝國主義的目標而言，無政府主義與民族主義確有相容的可能性。然而，一如前述Duara所指陳的二十世紀民族主義的普遍發展模式，在遭逢西力入侵的近現代中國，民族主義亦以建立民族國家為一大使命；相對地，無政府主義開宗明義反對國家的權威，並將國家以及近代民族國家體系的瓦解，視為通往共產主義的至善世界之前提。因此就建國目標而言，無政府主義是無力回應的，反而與之處處相左。

無政府主義與民族主義之間的衝突，攸關著「五四」之後共產主義思想與運動的興起。本文開頭已指出，許多第一代的中國馬克思主義者，先前或多或少都受到無政府主義的影響。那麼，是什麼因素使得他們轉向馬克思主義？馬克思主義為他們提供了什麼樣的改造中國社會的新契機？

首先，在民族主義的問題上，相對於無政府主義者，馬克思主義者有極大的優勢。以前述李大釗的思想為例，透過「普羅中國」說，他不僅為中國在世界歷史進程及資本主義體系裏的位置，提出一套系統性的說明，從而證成社會主義革命在中國推行的可欲性與可行性；同時，他也將民族解放運動的獨立建國目標，排入革命的議程裏。在這方面，清末的劉師培雖稍可望其項背，但在獨立建國的目標上，卻留下無可彌補的空白。

其次，誠如上節所言，貫穿近代中國無政府主義者的世界觀，是一種道德主義及反政治的傾向。這種傾向既造就了無政府主義者推動社會革命的批判及實踐內涵，並直接影響到當時的時代氛圍，從而為馬克思主義的興起製造了有利的歷史條件。另一方面，這種傾向也反映了在面對客觀歷史情境時，無政府主義者自身的若干侷限。這種侷限所衍生的焦慮，亦對馬克思主義的興起發揮了消極的助援功能。

無政府主義者堅持的社會革命，是自發性的群眾革命，但他們也確知革命過程需要知識菁英扮演普羅米修斯傳遞火種的角色。這樣的革命

觀，其實蘊含了平民主義與精英主義之間的一種緊張；⁵⁹然而在無政府主義者的世界觀裏，這種緊張關係卻被性善論及反政治的基設給沖淡或掩蓋住了，無政府主義者因此從未真正面對它，從而也注定將群眾與精英之間的政治關係的問題，排除在革命的議程之外。事實上，在近代世界的社會主義傳統裡，馬克思雖舉足輕重，卻也未嘗面對這個問題，只有留待列寧來補足。在中國，大批無政府主義者先後陸續轉向，或者是與當權者、政黨合作，亦正暴露了這個問題的關鍵性。以劉師培為例。劉氏從道德的角度反對政治的立場，堅持群眾自發性的直接行動，拒絕與群眾做政治的連結。而最終這種激進民粹主義的反政治立場，卻有其代價：面對無動於衷的群眾之幻滅。所幸他於提倡無政府主義期間，即開始另外構想一套保守選項。一九〇九年之後，當他另謀保守選項的出路——先是投靠滿清官僚端方，民國後則支援袁世凱帝制運動——便由原先從道德角度反政治的立場，移轉成基於道德意識而投入政治。從激進到保守，其轉變不可不謂激烈；前後他面對政治時卻只有一種倫理，亦即韋伯所說的「意圖倫理」：未將政治看作一個獨立自主的領域，而從人的道德動機來理解政治，因此相信政治不是不道德的東西，就是道德的東西。此又是劉氏道德主義的一個顯現。

總之，無政府主義為新文化激進分子提供了一套社會理想及社會革命的理念，從而為馬克思主義的興起做了預備。但最終，特別是一九二〇年工讀互助運動宣告失敗之後，他們意識到，無政府主義缺少一種將其理念理想與中國社會現實做有生機的連接方式。是以「空有理想而無方法」的虛空焦慮，普遍見於稍後轉而信仰馬克思主義的激進分子。消極而言，這種虛空焦慮亦為馬克思主義的興起做了預備。相對於無政府主義者的弱點，在五四之後知識分子普遍政治化的氛圍之下，⁶⁰共產主

59 這種緊張關係，與上節所述無政府主義思想裏，環境決定論與樂觀人性論之吊詭性結合所蘊含的衝突，互為表裏。

60 一九一九年是這波政治化的關鍵門檻。可以說，一九一一年辛亥革命之後沈寂多年的「革命暴力」手段，此刻又死灰復燃，重新進入人們思考如何解決中國問題的議程裡。舉例而言，在這一年裡，中共日後的兩位建黨人李大釗與陳獨秀，在馬克思主義的影

義者的革命綱領所具有的政治現實感，加上列寧式革命政黨的組織使得知識分子與群眾的連結有了一個具體的方法，無怪乎許多人很快地自無政府主義的影響裡清醒過來。⁶¹

最後，無政府主義既然是促成馬克思共產主義興起的一大因素，而後者向來又廣被認為是促成二十世紀共產極權體制（totalitarianism）的要因之一，並且無政府主義者的至善主義、價值一元論，以及烏托邦等傾向，似乎又與極權主義有著某種思想上的親近性（affinities）；因此在本文的結尾，我們或可作此提問：上述的這些思想傾向，是否意謂了無政府主義本身即具有極權主義的意涵？若是，則此意涵落實為歷史真實的條件為何？這些是極其繁複的問題，本文無能亦無意深究。這裏僅就無政府主義者社會革命的理念特質，簡要地提供一個思考方向。

無庸置疑，無政府主義對於現存社會政治秩序的全盤否定，以及它對理想社會的至善主義式（perfectionist）的理解，與極權體制所展現的

響之下，各自從不同方向的考量，不約而同地走向同樣一個結論：當下要解決中國問題，只有優先訴諸於政治革命。李大釗傾向於從中國與世界的關係來思考解決中國問題的辦法，從而得出中國革命在世界革命中的關鍵位置。陳獨秀從「救國」、「建國」的愛國主義立場論證共產主義革命的可欲性。參見楊貞德，〈到共產主義之路——陳獨秀愛國主義中的歷史和個人〉，《中國文哲研究集刊》16期（2000，臺北），263~338；王遠義，〈李大釗到馬克思主義之路〉，《人文及社會科學集刊》13卷4期（2001，臺北），477~513。另見 Meisner, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*, 90-121, 176-194；林毓生，〈「問題與主義」論辯的歷史意義〉，收入《中國歷史轉型時期的知識分子》（臺北：聯經出版事業有限公司，1992），63~71。

61 鄧中夏在發表於《共產黨》創刊號（1922.1.25）的〈共產主義與無政府主義〉一文裡寫到：「共產主義與無政府主義終極的目標沒什麼兩樣，無政府主義的好處，共產主義都有；共產主義的好處，無政府主義卻沒有了。共產主義有目的，實行有步驟、有手段、有方法；反之，無政府主義除開他視為掌上珠、圖案畫、繡花衣的最美妙的理想目的以外，卻空空毫無所有了。」轉引自蔣俊、李興芝，《中國近代的無政府主義思潮》，241。另外，瞿秋白在《多餘的話》裡談到他接受馬克思主義以後的心情時寫道：「記得當時懂得了馬克思主義的共產社會同樣是無階級、無政府、無國家的最自由的社會，我心上就很安慰了，因為同我當初無政府主義、和平博愛世界的幻想沒有衝突了，所不同的是手段。」

全盤主義，有著清楚的思想親近性。⁶²邏輯上，任何形式的全盤主義都意涵了一個外在於秩序的超越觀點。然而在共產極權體制裏，這個超越的觀點，乃由作為無產階級之先鋒的共產黨所壟斷，並且透過國家對社會的全盤控制的力量，實現它所揭示的理想秩序的藍圖。相對的，無政府主義者所提倡的社會革命，雖然仍預設了一個啟蒙精英的存在，但他們始終是以反政治、反國家為前提，並且他們認為無政府主義的理想是人心自然的嚮往；因此他們在邏輯上，即完全杜絕了一個可以宣稱代表「人民意志」的精英集團出現的可能性。

在近代中國的歷史條件之下，無政府主義者因堅持反國家、反政治的立場而無法與共產主義運動相抗衡，遑論影響中國社會未來的走向。不過，無政府主義者根據這樣的立場所發之言論，也未必全無正面意義。相較於一九四九年後中共官僚所展現的社會工程師魔力，無政府主義者對於至善社會的憧憬與構思，充其量只能說是透顯一種相當隱微的社會工程心態，其主要的意義反而是道德性的。歷史證明，這種社會工程師的心態，猶待強制力及其代理者（coercive agents）的中介，方能發揮大規模的重構社會秩序的破壞力與創造力；此強制力對於社會的滲透與控制越全面，隨之而來的破壞自然也就越全面。在這方面，無政府主義者對於布爾賽維克主義以及無產階級專政的駁斥，反倒是承載著一些先見之明。總之，烏托邦的社會設計的確蘊含一種全盤控制的欲念或心態，但這種欲念或心態並不必然會在歷史現實裡催生出極權體制。另外，對於至善社會的嚮往，也不必然會有此結果。關鍵在於：有人認為至善的社會可以實現，並動用了強制力嘗試去實現它。至於為什麼二十世紀的中國社會蘊藏著有利於這類政治實踐的客觀條件，則是一個千頭萬緒的歷史問題。極權體制的誕生因而是一個真正的歷史問題。

（責任編輯：賴玉玲 校對：林易澄 汪正翔）

62 相關討論可參見劉季倫，《現代中國極權主義的思想根源》（臺北，國立臺灣大學歷史系博士論文，1998）。

Radicalism, the Modern Condition, and the Rise of Chinese Anarchism

Yang, Fang-yen *

Abstract

This paper explores Chinese anarchism as a strain of modern radicalism, in the context of the modern condition that began to emerge around the turn of the twentieth century. An overview of the anarchist groups and their fundamental ideas and beliefs is provided, followed by a discussion on the appearance of Chinese anarchism, as well as its implications and significance, against two contemporary backgrounds that characterized the emergent modern condition confronted by China: the disintegration of traditional Chinese sociopolitical order, and the expansion and intrusion of the capitalist-industrial order stemming from the West. The paper argues that anarchism owed much of its appeal to the answers its Chinese believers were able to produce in response to these imminent historical developments. However, since the expansion of the capitalist-industrial order on the Chinese soil took the form of military-political imperialist intrusion, the goals of nation-and state-building became imperative and integral to the modern condition faced by China, whereas the anarchists were prevented by their anti-statist and anti-political premises to produce an adequate response. As a result, the anarchists were gradually marginalized in the 1920s, even although they had exerted, by way of propagating the idea/ideal of social revolution, a dynamic assisting force in the rise of Chinese communism.

Keywords: Chinese anarchism, radicalism, the modern condition, nationalism, communism

* Assistant Professor, Department of Chinese literature, National Taiwan University