政治科學論叢／第五十九期／民國 103 年 3 月／頁 1-26

中國無政府主義、民族主義與世界主義

——探析近代中國政治思想中的一種思維模式*

安井伸介**

摘　要

在民族革命言論盛行的辛亥革命前夕，中國無政府主義者反對民族主義而提倡世界主義，相信這才是拯救中國和人類社會的方法。他們依據什麼樣的理論反對民族主義？民族和世界的關係如何？他們所提倡的世界主義之含義爲何？這是本文的主要關懷所在。

本文首先探討中國無政府主義者的民族概念，以及他們所提出的克服民族主義之方法。他們認爲民族是具有民族特性的實際存在，而依據傳統中國的公私論認定民族主義是私心的表現，最終會導致民族帝國主義。其次，本文分析中國無政府主義的世界觀呈現出來的思維模式，進而指出，中國無政府主義沒有將自主性當作核心理論，由此在終極的理想世界觀當中呈現出無法維持個體多元性的一元世界觀。

關鍵詞：無政府主義、民族主義、世界主義、國族主義、劉師培

---

* DOI:10.6166/TJPS.59(1-26)。本文之研究與寫作，獲得國科會研究經費之補助（NSC 101-2410-H-263-001-），作者謹致謝忱。作者並感謝三位匿名審查人提供之寶貴意見。

** 致理技術學院應用日語系助理教授，E-mail: shin0629@mail.chihlee.edu.tw。

收稿日期：102 年 8 月 22 日；通過日期：103 年 3 月 11 日

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、導論

國族主義（nationalism）[1]是現代世界的重要特色之一，現在的世界版圖基本上以國族國家（nation state）爲單位，沒有形成強烈國族意識，就趨於弱勢或遭淘汰。亞洲各國自從西方的衝擊之後開始面對國族主義的問題，中國則是其中之一國。由此近代中國就成爲思考國族主義的重要時空背景，提供給我們探討國族主義的分析材料。

清朝開始認知自身劣勢的地位之後，爲了對抗西方勢力，尋求富強之方法，洋務運動、中體西用等嘗試都是其表現。然而，有些知識分子開始注意到，中西的差異不僅在於技術上面，「師夷之長技以制夷」並不足以對抗西方勢力，而精神、思想、文化等因素也是導致其差異的重要因素，如果不重視這些抽象的面向，就在生存競爭的世界裡無法生存下去。國族意識就是其中最爲重要的因素之一，孫中山（1986：210）曾經如此說道：「民族主義這個東西，是國家圖發達和種族圖生存的寶貝。」開宗明義地指出國族主義的正面作用，即凝聚力。中國面臨存亡危機之際，團結是拯救中國的重要因素之一，此時國族主義極有正面意義。

然而，現代人已發覺國族主義亦有其危險性，即強烈的排他性，容易導致沙文主義（Chauvinism）、恐外症（xenophobia）等，也會成爲引發戰爭的原因（Heywood, 1998: 154）。納粹（Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei）利用雅利安民族意識屠殺猶太人的事件銘刻在歷史記憶中，我們見證國族主義發展爲種族主義（racism）的傾向，國族主義從此無法擺脫負面形象。同時，在國族國家中成長的現代人往往將國族意識視

[1] 「民族主義」和「國族主義」都被當作 nationalism 的翻譯詞，也可見混用「民族」和「種族」的情形，由此導致用詞混亂的狀況。鑒於 nationalism 的相關研究，本人認同 nation 爲現代現象的觀點，所以爲了與基於 ethnicity 的「民族」概念區隔，傾向於將「國族」當作 nation 的翻譯詞。然而，由於近代中國的語境中常出現的是「民族主義」一詞，而當時的知識分子也幾乎沒有意識到 nation 的現代意義，所以使得近代中國的相關研究在用詞上增加困難度。是故，本文在近代中國的脈絡中使用「民族」一詞，而意識到現代 nationalism 研究的理論視角時，作爲 nation 的翻譯詞使用「國族」一詞。另外，引述或轉述他者言論時，亦保留原作者的用詞。

臺灣大學學術期刊資料庫

爲自然，在國際糾紛發生時，時常可見情緒性的反射言論。我們到底該如何面對國族主義？這是現代人無法避免的難題。

在如此的問題意識之下，中國無政府主義可成爲思考國族主義的一個途徑。在民族革命盛行的近代中國情境裡，中國無政府主義者積極提出反對民族主義的言論，這一點值得讓人反思，因爲中國無政府主義者並非反對「救國」。現代人深受國族意識的洗禮，自然而然地將現代的國族意識投射到過去歷史當中，所以將當時的「救國」理解成拯救國家，但是在尚未形成國族主義的時代，救國的意思也並不一樣，因此出現保種、保國、保教等各種說法。無疑地，中國無政府主義者並不是要拯救國家，那麼，他們如何結合「救國」與無政府主義理論？這是值得研究的問題。而在其相關議題當中，他們如何面對民族主義，則是最爲重要的議題，因爲孫中山等人將救國和形成國族等量齊觀，假設中國無政府主義不認同民族主義，那就必須提出其他救國的方法。他們爲何反對民族主義？依據什麼樣的理論反對？這就是本論文的主要關懷之一。那麼，採取什麼樣的視角才能有效分析中國無政府主義與民族主義的關係？不妨在此先參照西方無政府主義如何看待民族主義，以便進一步思考無政府主義與民族主義的理論關係。

一、西方無政府主義與民族

在許多西方無政府主義者當中，巴枯寧（Mikhail Bakunin）最爲適合當作此議題的分析對象，因爲巴枯寧早期站在被壓迫民族的立場從事過斯拉夫民族解放運動，這一點可比擬於近代中國的處境。年輕時代巴枯寧深受黑格爾思想的影響，也很早就與另外一位無政府主義者蒲魯東（Pierre Joseph Proudhon）交流過，但是巴枯寧並非一開始就自覺成爲無政府主義者。雖然此時巴枯寧已經崇尚自由而反對依賴政府，但是身爲斯拉夫民族的熱情與驕傲勝過自由理論的理性探討，也不反對斯拉夫民族形成自由的政治組織。

後來巴枯寧對民族解放運動失望而改變原有立場，開始形成無政府主義思想。那麼，在他的思想中「民族」到底佔有什麼樣的位置？無政府主義與民族情緒有無衝突？巴枯寧並沒有集中討論過相關問題，但是他對於

臺灣大學學術期刊資料庫

「愛國」、「民族」等概念的觀點散落在各種文章，從中可見其思想的一端。西方無政府主義的理想社會型態基本上可以用「聯合」來形容，連極端強調個人自由的施蒂納（Max Stirner）都論及過唯一者的聯合（1995, 198-199）。巴枯寧就在〈聯合主義、社會主義以及反神學主義〉當中提出十三項聯合主義的原則，而第十二項提到：「聯盟承認民族性是一種自然的事實，理所當然地擁有自由生存和發展的權力，但是不把它視爲一種原則，因爲所有的原則必須帶有普遍性，但民族性卻具有排他性而不具普遍性」（Bakunin, 1980: 106）。巴枯寧承認民族性存在的事實，但是反對「民族主義」或「民族自決」等將民族性當作原則的主張，因爲這種主張暗中否定國內各別組織的自治權。對巴枯寧來說，追求自由原則的結果導致民族解放才是自然的理路，故無政府主義不反對民族，但其原則必須放在自由的基礎上面。

實際上，巴枯寧從事斯拉夫民族解放運動時已經將自由當作最高原則，並非將民族當作原則，但是我們在此可見巴枯寧已經降低民族的重要性。我們在 patriotism 的討論中亦可見類似的思維。[2] 在聯合主義的第十三項提到：「統一是人類由無法抗拒的力量被引導的偉大目標，但是……忽視自由而追求統一的 patriotism 是不好的 patriotism……聯盟能夠承認的統一是，擁有自治權的個體聯合而自由形成的統一」（Bakunin, 1980: 106-107）。巴枯寧在此區分兩種 patriotism，一種是出自自然情感的 patriotism，這就好比民族性存在的事實，每個人對故鄉（the Fatherland）擁有 patriotism 的情感（Bakunin, 1953: 324）。但是，如果 patriotism 和國家意識重疊，那就是不自然的 patriotism，因爲國家並不等於故鄉。這種 patriotism 是爲國家和特權階級服務的 patriotism，把它當作每個人的道德義務時，自由被剝奪，個人的自主性失去意義。

從以上的論述可見西方無政府主義處理無政府主義和民族主義關係的一種方式。巴枯寧反對民族主義，但是並不否定民族本身，承認民族的存

[2] Patriotism 通常翻譯爲愛國主義，但實際上 patriotism 的情緒和國家的範圍不一定重疊，巴枯寧也並沒有將 patriotism 的對象預設爲國家，因此，爲了避免誤解，在此使用英文詞彙的方式呈現。

臺灣大學學術期刊資料庫

在和 patriotism 的情感是自然的存在。然而，如果把它提升爲原則（即民族主義），就會出現 patriotism 和國家的重疊，由此出現壓迫個人自由的情形，因此反對民族主義。我們的確可以理解，將「自己是某國人」當作某件事的判斷標準時很容易出現失去理智的判斷，這是一種情感上的判斷。用情感判斷的時候失去自主判斷能力，因此站在自由、自主的原則上，無政府主義無法接納民族主義。

巴枯寧一個人的思想不一定能夠代表整個西方無政府主義，但是我們從中獲得西方無政府主義反對民族主義的關鍵，即：自主性。民族主義所呈現出來的排他性往往基於情感，民族主義者以刺激情感的方式操控群眾的行爲，而對於無政府主義者來說這就是剝奪個人自主判斷能力的手段。也就是，我們可以說，剝奪自主性也是民族主義的重要弊端之一。

巴枯寧認爲對於己身所屬的民族情感是自然的，此時所說的民族是實際存在的民族。但是，現代的國族主義研究指出「國族」往往是人們的想像所形成，與實存的「民族」不一定完全重疊。民族主義者和學者對於民族（國族）概念的認知和主張有所差異，這一點使得國族主義研究更加複雜。爲了深入探討中國無政府主義對民族主義的批判，在此先回顧並參照現代國族主義研究。

二、過去有關國族主義的研究

目前爲止，學術界出現過不勝枚舉的國族主義研究著作。有關國族主義的起源論大致上可以分爲兩派：一派將國族主義視爲現代現象，認爲國族主義是 18 世紀末以後才出現；另外一派則認爲國族的起源在於古代，注重種族因素（ethnicity）。在學術界採取前者立場者居多，尤其 1983 年安德森（Benedict Anderson）的《想像的共同體》和葛爾納（Ernest Gellner）的《國族與國族主義》問世之後，其趨勢變得更加明顯（Anderson, 1991；Gellner, 1983）。現在總結過去的研究成果，我們可以得出以下四點有關國族主義的討論重點：一、國族主義乃是現代的產物，與現代性（modernity）具有密切的關係；二、在形成國族主義之際，需要人爲地創造國族性（Hobsbawm & Ranger, 1983）；三、國族主義往往訴諸於種族、語言、文化等因素；四、形成國族的成員要抱有共同體的想像。在此值得注意的是

臺灣大學學術期刊資料庫

國族主義和現代性之間的關係，看似非理性的國族主義爲何與現代性有關聯，這一點我們需要留意。

關於國族的起源論，其實早在 19 世紀時，已出現過注重種族因素的立場和將國族視爲現代現象的立場。前者是費希特（Johann Gottlieb Fichte）從 1806 到 1807 年期間進行的一系列演講「告德國國民（Reden an die Deutsche Nation）」，後者則是勒南（Joseph Ernest Renan）1882 年進行的演講「什麼是國族（Qu'est-ce qu'une nation?）」中提出的見解。

費希特強調國族意識的社會背景與近代中國相似，就是當時的德國正處於被拿破崙佔領的危機時期。費希特強調「自私」是瓦解德國的根本原因，因而提倡國族教育。在討論教育的重要性的同時，費希特也強調德國國族的特殊性，試圖鼓舞愛國心（Fichte, 1978）。美化德國國族的論述容易使人聯想到希特勒，但是其實費希特在另外一面非常強調自由，個人並不是在國族中被掩沒。南原繁指出，早期的費希特深受 18 世紀啓蒙時代「世界主義」思潮之影響，而他所認爲的國族其實並不是歷史上具體的存在，而是高度觀念化的概念，於是他的國族概念能夠與世界主義結合，而其理論基礎是獨立自主的個人（1959：263-320）。若是如此，獨立自主的德國人才能夠認知德國的特殊性而覺醒，在「德國國族」當中，個人與群體完美結合。也就是，理論上國族主義和個人的自主性並不互相衝突。

勒南強調國族的觀念性，他認爲遺忘與歷史的誤解是創造國族的因子，過去的史實與國族之間並沒有絕對的關係。對他而言，國族是精神原理，大家共享連帶情感的時候國族誕生，而即使國族往往訴諸於過去，但實際上其連帶心來自現在當下的需要，所以國族的存在才堪稱爲「每天的公民投票」（ルナン（Renan, Ernest）著，鵜飼哲譯，1997：62）。我們在此可見勒南已經明確地點出現代國族主義研究的核心觀點，即：國族是想像的共同體。勒南所說的「每天的公民投票」與其說國族的本質，還不如說是勒南的期望。國族的凝聚力往往讓人失去自主判斷，但是由於國族並非實際存在，人們的幻想所建構，所以理論上國族的形成本身已經包含個人的判斷，勒南就希望形成國族後每個人維持個人的判斷能力，這就是「每天的公民投票」的意思。

如此看來，無論費希特還是勒南，自主性是形成理想國族的重要因素。

臺灣大學學術期刊資料庫

然而，現實上群眾往往失去自主性而表現出強烈的排他性，巴枯寧就認爲這是必然的結果，維持自主性的理想國族無法存在。可見，自主性是國族主義研究不可或缺的觀點，能否發揮並維持自主性乃是國族主義研究的關鍵之一。

三、過去有關近代中國、中國無政府主義與民族主義的研究

關於近代中國與民族主義的關連性，也有不勝枚舉的研究結果，其研究範圍涉及到：近代中國民族主義思想的演變、形成國族主義的過程、梁啓超、章太炎、孫中山等代表人物的民族主義思想等（周陽山、楊肅獻編，1980；朱浤源，1993；劉青峰編，1994；黃克武，2000；張汝倫，2001：109-244；沈松僑，2002；鄭大華、鄒小站編，2007；金觀濤、劉青峰，2009：226-251；楊瑞松，2010；小野寺史郎，2011；吉澤誠一郎，2003；Levenson, 1964；Laitinen, 1990；Dikötter, 1992）。其中，國族主義與「天下－世界觀」關係的研究與本文的相關性較深。研究近代中國知識分子時，許多學者注意到他們呈現出民族主義情緒的同時，也抱有世界主義的理想（Meisner, 1967: 176-194；Cohen, 1974: 232；羅志田，1998：193-221）。我們在近代中國的知識分子身上常可見這種現象，那麼乍看之下相衝突的民族主義和世界主義爲何在他們思想中同時存在？其理論關係爲何？這是值得研究的問題，本文從中國無政府主義的角度進一步探討。

中國無政府主義與民族主義之間關聯性的研究也有豐富的成果。在日本學術界，中國無政府主義與民族主義的關連很早就成爲討論議題，這可能是因爲劉師培等中國無政府主義者在日本展開活動，而與日本無政府主義者深入交流的關係。竹內善作回憶當時的情形時說道，與劉師培一起出版《天義》的汪公權委託竹內撰寫愛用國貨的宣傳文件時，日本無政府主義者大杉榮笑著說他們還沒眞正理解社會主義（1948：84-85）。面對如此的交流情況，日本學術界的評價分爲兩種：第一種認爲，無政府主義貶低民族主義的重要意義，對於中國革命的進展沒有起到積極的作用（石母田正，1963：392；狹間直樹，1976：200-201）；另外一種肯定無政府主義給予他們「反帝」的面向，但也有注意到其侷限性（丸山松幸，1982：93-94；小島晉治，1978：80-84；森時彥，1978：167）。

臺灣大學學術期刊資料庫

以上的回顧與討論表示，有關國族主義研究成果汗牛充棟。不過，相較於已有許多採取國族主義研究成果的近代中國研究，在中國無政府主義研究中較少看到採取理論視角的研究。尤其是考慮到中國無政府主義是最爲積極提倡「世界主義」的思潮，我們不可忽略中國無政府主義、民族主義和世界主義的關係。鑒於此，本論文首先探討中國無政府主義者的民族（種族）概念，以及他們所提出的克服民族主義的方法，而後分析中國無政府主義克服民族主義之後想像的世界呈現出來的思維模式。在分析其思維模式的過程中，本論文將自主性當作重要的分析視角，而認爲中國無政府主義沒有將自主性當作核心理論，由此最後出現無法維持個體多元性的一元世界觀。

中國無政府主義並非具有統一性的分析對象，每位無政府主義者和團體都有其思想特色。本論文將在辛亥革命前出現的天義派和新世紀派當作主要的分析對象，這是因爲辛亥革命後有關民族主義的討論急速減少，如師復發行的《晦鳴錄》發刊詞列舉的綱要中，沒有「反對民族主義」一項（師復，1984a：33），可見辛亥革命後，民族主義沒有成爲中國無政府主義所討論的重要議題。雖然如此，本論文認爲中國無政府主義依然擁有某種共同特色，點出其思維模式乃是本論文的目的所在。

貳、民族概念與克服民族主義之方法

正如前述，巴枯寧認爲民族是實際存在，並沒有如同現代國族主義研究所指出的「國族是想像的共同體」觀點。將民族視爲「實存」還是「想像」，直接影響到其克服民族主義的方法。對巴枯寧而言，由於民族是實際存在，所以無法直接否定或批判民族本身，熱愛自身民族是自然的情感。因此，批判的重點轉移到思想原則上面，反對將民族主義當作思想原則，而批判民族主義妨礙人們的自主性和自由的聯合。我們在此以劉師培爲例，探討中國無政府主義的民族概念，並如何批判民族主義。

20 世紀初無政府主義傳入中國，1907 年在東京和巴黎出現專門宣傳無政府主義的刊物之前，在各種刊物上可見零散的介紹。其中，1903 年馬敘倫發表的〈二十世紀之新主義〉較爲詳細地介紹無政府主義，而此篇

臺灣大學學術期刊資料庫

已經論到無政府主義與民族主義的關聯：「夫自 19 世紀以來，民族主義大張，而且侵進於民族帝國主義，若英、若美、若法、若德、若意、若奧，莫不歡迎而鼓舞之……彼無政府黨者，其宗旨高，其識見卓，其希望偉，帝國主義遇之而卻步，民族主義遭之而退走」（1984：6）。這表示，一開始傳入中國之際，無政府主義早已被視爲抵抗民族主義的新主義，而民族主義與帝國主義同樣被賦予負面的形象。

不過，大部分的中國無政府主義者並非一開始就對抗民族主義，而早期反而堅決提倡民族主義者甚多，劉師培是其中最爲典型的一位。劉師培早期的民族意識以漢族爲中心，例如：「所謂叛逆者，叛同種之謂也，叛祖國之謂也……同種者，即吾漢族是也。祖國者何？即吾中國是也……中國者，漢族之中國也。叛漢族之人即叛中國之人，保漢族之人即爲存中國之人」（1998：1-2）。在此除了強烈的漢族意識之外，也可見作爲祖國的「中國」意識，這種言論堪稱爲名符其實的民族主義。

然而，劉師培赴日轉爲信奉無政府主義之後，開始批判民族主義。在中國無政府主義者的各種言論當中，劉師培涉及到民族（種族）的言論較多，可能是因爲劉師培當時居住在東京，中國留學生的主流爲民族革命，所以爲了宣傳無政府主義，必須打破民族革命的論點。我們分析劉師培如何批判民族主義之前，先確認劉師培的民族概念爲何，因爲我們確定他的認知之後，才能深入討論其克服的方法。

劉師培信奉無政府主義期間撰寫許多文章，其中在〈論種族革命與無政府革命之得失〉之內，我們可見他的民族概念。文章標題使用「種族」，但文中也有使用「民族」之處，如「民族之革命，即弱種對于強種之抗力耳」（1984b：91）。他傾向於在論及民族革命派言論的脈絡之下使用「民族」一詞，但是實際上也並沒有嚴格區分「種族」和「民族」的用法，利用這些概念來強調的都是「漢人」和「滿人」之分，如「今之僅言種族革命者，欲顛覆滿州政府，代以漢族政府」（1984b：92）。

那麼，「種族」或「民族」的含義爲何？劉師培是使用這些概念來區分漢人與滿人，這就表示其概念依據於語言、文化、習俗等民族性。也就是，劉師培雖然從民族主義者轉爲無政府主義者，但是對民族或種族的理解一貫沒有變化。這種理解與孫中山相差不遠，孫中山也將漢人稱爲歷史

臺灣大學學術期刊資料庫

形成的「民族」：「就中國的民族說，總數是四萬萬人，當中參雜的不過是幾百萬蒙古人，百多萬滿洲人，幾百萬西藏人，百幾十萬回教之突厥人。外來的總數不過一千萬人。所以就大多數說，四萬萬中國人可以說完全是漢人。同一血族、同一言語文字、同一宗教、同一習慣，完全是一個民族」（1986：188）。也就是，劉師培和孫中山都將民族視爲具有民族特性的實際存在，而依據其特性的差異區分民族。這種理解也與巴枯寧的民族概念相差不遠。

民族是實際存在，那麼由此而來的民族主義該如何克服？首先我們確認中國無政府主義者所認定的民族主義之弊端。劉師培反對民族革命的時候強調，無政府主義針對的是強權，並不是將「異族」當作反對的理由：「夫滿人之當排，非以其異族而排之也，特以其盜竊中國、握中國之特權。故僅言民族問題，不若言民族特權問題」（1984b：90）。劉師培並不是反對排滿，排滿的立場並沒有改變，但是信奉無政府主義之後，排滿的理由出現極大的轉變。之所以要排滿，並不是因爲異族，而因爲他們在濫用特權。與張繼等人共同舉辦的社會主義講習會當中，劉師培更爲明確地提到無政府革命和民族革命（排滿革命）的差異：

> 惟無政府優于排滿者，亦有三端：僅言民族主義，則必貴己族而賤他族，易流爲民族帝國主義。若言無政府，則今日之排滿，在于排滿人之特權，而不在于仲漢族之特權，其善一也。僅言民族革命，則革命之後，仍有欲得特權之希望，則革命亦出于私。若言無政府，則革命以後，無絲毫權利之可圖，于此而猶思革命，則革命出于眞誠，其善二也。今之言排滿革命者，僅系學生及會黨，倘成功由于少數之民，則享幸福者，亦爲少數之民；若言無政府，必以勞動組合爲權與，使全國之農工，悉具抗力，則革命出于多數人民，而革命以後，亦必多數人民均享幸福，其善三也。大約僅言無政府，則種族革命該于其中；僅言種族革命，決不足以該革命之全。此吾輩所由以無政府爲目的也。（汪公權，1984：21）

在巴黎展開活動的吳稚暉、李石曾等新世紀派的言論中，我們亦可見對於排滿的相同看法：「更思吾輩之革命，因其爲滿而排之耶？抑因其爲皇而排之耶？若因其爲滿而排之，設皇帝非滿人即不排之耶？若因其爲皇而排

臺灣大學學術期刊資料庫

之，則凡皇皆排之也。故與其言排滿，不若言排皇」（李石曾，1984b：167）。如此看來，中國無政府主義者認爲，民族主義將民族的差異性當作排滿的主要理由，這就是最大的問題所在。換句話說，民族主義將民族性當作思想原則，所以無政府主義者反對。我們發現，對民族主義弊端的認知上，巴枯寧和中國無政府主義者又有共同之處。

然而，再進一步探討民族主義導致問題的根源的時候，中國無政府主義有關民族主義的討論，開始呈現出中國思想之特色。在上面所引述的第二點提到「（民族）革命亦出于私也」，這種對「私」的思考乃是中國無政府主義反對民族主義的根本原因。無論滿清政府還是排滿後建立的政府，只要以民族爲核心的政體，必定會出現特權問題，因爲民族主義無法克制人心中的私：

> 君統屬于滿人，滿猶私其同族，故滿人之特權，均援君統而起。即使清廷頒布憲政，去滿漢之界，然既以滿人爲君，則對于滿族，即不能禁其無所私……故吾人之對于滿洲，惟當復其君統，廢其政府。（劉師培，1984b：90）

> 既欲他族受制于漢族，則與今日漢、蒙、回、藏受制滿洲者奚異？且民族帝國主義之說，亦將因此而發生。（劉師培，1984b：91）

從私的角度看待民族革命就發現，民族主義者的心態與滿人的私心大同小異，最終會導致排外的民族帝國主義，自身變成自己所批判的壓迫者。民族革命無法眞正解決人類社會的根本問題，故不應該採取民族主義的學說。

其實，劉師培此前發表〈利害平等論〉、〈人類均力說〉、〈無政府主義之平等觀〉等文章時，討論過有關人類私心的問題和解決的方法。劉師培認爲人心有利己心、羞忌心、良善心的三種因素，而爲了克服人心導致的問題，一方面提出「無我」的工夫，另一方面設計「人類均力說」的社會藍圖。在此值得注意的是，相較於巴枯寧堅持維護個人自由，劉師培採取「無我」的途徑，這是其他中國無政府主義者討論自由之際也可見的特色（安井伸介，2013：51-76、13-49）。

劉師培從私的角度批判滿清政府與民族主義者，我們在新世紀派的言

臺灣大學學術期刊資料庫

論當中也可見類似的立論方式。筆名爲「民」[3] 的作者撰寫〈伸論民族、民權、社會三主義之異同〉而主張，社會主義並不違背民族主義與民權主義，但是也有與民族主義不同的地方，即社會主義沒有「民族主義之自私」：

> 夫排滿，則私矣。……因其滿人，不分善惡，而一網打盡，其私一。……因其漢人，不分善惡，而置之不問，其私二。……不憑公道眞理，而惟各以非吾族類者互相仇，其私三。之三私者，彰彰可見，吾不能爲主民族主義者諱也。故曰：民族主義者，復仇主義也；復仇主義者，自私主義也。（民，1984a：174-175）

「民」與劉師培同樣認爲民族主義具有自私的成份，因此他主張「至公無私」的社會主義，透過此一主張才能避免私心的擴大。新世紀派表明其主要無政府學說的〈無政府說〉中，亦有提到民族主義爲私的言論：「愛國保種者，固不可與愛身保家者同日語也。然愛國保種者，對于一國一種則爲公，對于世界則仍爲私。能利吾國而不得不害彼國，害彼種而不得不利吾種，公于一國一種而不能公于世界，不得謂之至公」（民，1984c：173）。新世紀派的公私觀極爲強烈，幾乎將公私之別視爲衡量一切問題的標準：「世事無善惡，惟視其歸納之公私以爲斷。同一事也，不論大小久暫，其爲一身一家一國一種族計者，則爲惡；其爲全世界眾生計者，則爲善。蓋我利而人害，事之最不公也」（民，1984b：102）。在這種公私觀之下克服私的方法是，除了廢除政府等之外，也要無我的工夫（安井伸介，2013：127-128）。

如此看來，劉師培和新世紀派呈現出極爲相似的思維，即：民族主義乃是私心的表現，在滿族在壓迫漢族的情況下，提倡民族主義而奪權就有可能自己變爲壓迫其他民族的民族帝國主義者，故反對民族主義。我們在此可見無政府主義的重要觀點：抵抗權力的人奪取權力的瞬間自身淪落爲原本反對的強權者。將同樣的邏輯套用在民族主義的問題上，就能推論出抵抗滿清的民族主義產生民族帝國主義的理路。

中國無政府主義從公私論的角度批判民族主義，而歷來學術界盛行明

[3] 關於「民」是誰，沒有定論，《無政府主義在中國》認定「民」爲李石曾，而《無政府主義思想資料選》則認定爲褚民誼。

臺灣大學學術期刊資料庫

清公私論和近代中國的相關討論。眾所周知，在中國思想中「公私」乃是具有價值偏向的一對概念，一直以來「私」、「欲」等被賦予負面意義。然而，在明末清初時期似乎開始出現肯定「私」的言論，溝口雄三就把這種變化當作出發點，[4] 認爲即使中國思想沒有發展出西方式近代觀念，但是具有倫理意義的公私觀念催生中國獨特的近代思想，而其思想脈絡最後連接到孫文等人的國際主義或社會主義思想。那麼，在這種中國式的近代思想當中，個人有什麼樣的意義？溝口雄三（1995：34）指出：

> 由於這種私的主張否定的是皇帝的私，即暗藏反對自私的內涵，所以民權的主張所說的私無法指涉個體一般，而被迫配合「私中國」或將中國視爲「我的中國」的多數國民或民族所代表的公。也就是，民權並不代表民的私權即公民權利，而是國民或民族整體的公權。換言之，民權＝私的主張否定皇帝個人等於公的同時，沒有私的狀態下發揚爲國民性質的天下公（要注意的是，與明末時期不同，它是政治層次的，即反專制體制的公）。總而言之，螺旋發展的情況下依然可見的是沒有個體的天下公。

溝口雄三反對將近代視爲只與西方思想連接的觀念，他追求的是中國獨特的近代，從肯定的角度看待中國。這是因爲近代以來在日本學術界主流的觀點將中國視爲停滯社會，就此意義而言，溝口雄三在日本學術界投入另外一種視角。不過，如果我們排除「西方＝近代」或「中國式近代」等「近代情結」，而純粹關注思想特質，就發現溝口雄三的分析——中國思想沒有個體的觀點——不超出過去對中國思想的理解。

其實，在溝口雄三的討論中更值得關注的是，沒有個體的中國思想容易將「民族」與「公」等量齊觀，進而產生強烈的民族主義。黃克武也同樣指出清末的「公」含有對現代國家的認同之意涵（2000：65）。如果沒有個體的中國公私觀在近代情境下形成民族主義是一條思想發展之路，那麼，另外一條思想脈絡是「無我」的「公」意識崇尚的世界主義，而中國無政府主義就是最爲體現其世界主義的思想。下文我們在民族主義的關係之下，分析中國無政府主義的世界主義呈現出來的思維，由此檢視中國無

[4] 也有學者質疑這種變化的重要意義（翟志成，2000：46）。

臺灣大學學術期刊資料庫

政府主義沒有重視個體與自主性的思想特色。

參、世界主義的思維

在民族主義言論盛行的時期，中國無政府主義提出反對民族主義的言論，因爲民族主義是私心的表現，最終有可能擴大私而導致民族帝國主義。取而代之，中國無政府主義者大力宣傳世界主義，以此對峙於民族主義，如《新世紀》發刊詞明確宣示：「本報純以世界爲主義」（作者不明，1984：15），《天義》的簡章也提到：「破除國界種界實行世界主義」（作者不明，1907：332）。從世界主義的角度觀察中國無政府主義時，我們容易發現，中國無政府主義者幾乎都提倡世界語（Esperanto），這是所謂世界主義的具體表現之一。世界語是居住在波蘭的猶太人柴門霍夫（L. L. Zamenhof）創造的國際語，世界語傳到中國之後，中國無政府主義者就成爲最爲積極提倡世界語的一群人。例如，在文字改革的討論當中，我們可見劉師培、吳稚暉等人介紹並提倡世界語的痕跡，師復利用世界語和各國無政府主義者進行交流，巴金也積極宣傳世界語的精神（安井伸介，2013：139-182）。

在中國無政府主義者對帝國主義的批判中，我們亦可見世界主義的一端。中國無政府主義者批判民族主義而認同民族的存在，在此他們就批判現實世界而提倡世界主義。對中國無政府主義者來說，「今日之世界，強權橫行之世界也」（劉師培，1984a：120），現實世界並非公正的世界。基於這樣的認知，劉師培在〈亞洲現勢論〉中強烈批判帝國主義的盛行：「蓋帝國主義乃現今世界之蟊賊也」（1984a：122）。現今的世界是強者壓迫弱者的世界，但是只要弱者聯合抵抗強者，可以改變世界。而世界主義乃是改變世界的關鍵：「蓋既持世界主義，必以扶弱鋤強爲天職，即對於本國屬地之獨立，亦必深表同情」（1984a：128）。可見，世界主義乃是從民族帝國主義瀰漫的「私」世界，進入以「公」爲主導的大同世界之思想原則，促進人類進入「公」世界的思維，並非代表「私」的民族主義，而是代表「公」的世界主義。

中國無政府主義者提倡世界主義是不容置疑的事實，但是世界主義的

臺灣大學學術期刊資料庫

含義到底爲何？爲了進一步探討中國無政府主義的世界觀，在此從民族的角度分析中國無政府主義提倡的世界主義之思維模式。鑒於「天下」、「世界」與「民族」觀念的關係是學術界的熱門議題之一，我們先回顧過去學術界的討論，以便深入理解中國無政府主義的世界觀。

關於由天下觀向民族主義的轉變，列文森（Joseph R. Levenson）提出的論點影響力較大。他認爲，在傳統中國，知識分子持有文化至上的天下觀，然而面對西方現代國家的衝擊，中國知識分子將效忠的對象從天下轉移爲國家，此時中國的民族主義誕生。在此背後可見民族主義與傳統之間微妙的關係，一方面民族主義的起因在於與傳統的疏離，即文化至上論挫敗時，民族主義才開始興起，但另一方面民族主義和傳統又有融合的一面（Levenson, 1964: 95-116）。[5]

雖說由天下觀轉向民族主義，但這並不代表兩者僅是二擇一的選項，而實際上近代中國的知識分子或多或少同時持有民族主義與世界主義的情緒。羅志田一向關注世界主義與民族主義的議題，他分析胡適思想而指出，胡適基本上嚮往大同的世界主義，也不太講民族主義，但是身爲近代中國的知識分子，實際上胡適也相當關注中華民族的未來，心中隱藏著民族主義的情感（1998：193-221）。他在〈理想與現實——清季民初世界主義與民族主義的關聯互動〉中進一步探討兩者的關係而指出，近代中國知識分子徘徊於國家與世界之間，或多或少嚮往超人超國的學說，但又不得不思考如何「進入」現實的世界（羅志田，2007）。

由於一般而言民族主義和世界主義讓人覺得互相排斥，所以我們似乎在兩者的選擇中看見近代中國知識分子遇到的煩惱。然而，透過數據庫的分析，金觀濤與劉青峰指出世界與民族的觀念並不衝突。他們的研究顯示，近代中國有關世界的用詞從「天下」經由「萬國」而最後轉爲「世界」，而其用詞變化與思想潮流的演變相對應。其中最引人矚目的是，1900 年以後「民族」一詞的使用率暴增，而同時「世界」的使用率也暴增。這表示，「民族」與「世界」是一套概念群，都是「天下」瓦解之後出現的新

[5] 就現在學術界的研究成果來看，能否將傳統的天下觀定義爲文化至上論是一個問題，如張其賢指出戰國時期形成的天下概念是一種政治地理概念（2009：241-242）。

臺灣大學學術期刊資料庫

世界觀之組成因素。也就是，如果說華夏中心主義的「天下」只有一個中心點，「世界」是各個民族扮演中心點的多元世界，因此，「世界」與「民族」並非衝突的觀念（金觀濤、劉青峰，2009：226-251）。

其實，類似的討論在中國無政府主義研究中也可見。伯納爾（Martin Bernal）分析劉師培思想之際，論到從「天下」轉爲「世界」的變化。他指出，1907 年以後，在有些中國知識分子當中開始出現懷疑西方社會的觀點，此時原本的「傳統主義」開始轉爲「保守主義」。作者認爲，保守主義是自覺地認知自身傳統價值的態度，亦即，同時承認與中國並立的其他價值，才堪稱爲保守主義。在世界觀的層次上，華夏中心主義的「天下」概念轉爲多元的「世界」，而在此轉變過程中，「國粹」思想開始出現。也就是，主張國粹的劉師培同時主張世界主義並非矛盾，雖然劉師培的政治態度多次轉變，但是在他的思想中依然有一貫的國粹思想（Bernal, 1976）。

以上的研究表示，近代中國知識分子面臨以往單一中心主義的「天下」觀瓦解的危機，重新建構「世界」觀的同時，也將自己規範爲與其他各國並立的「民族（國族）」，進而追求民族主義。換言之，由於世界是多元並存的觀念，民族就是世界的組成單位，因此爲了在這樣的世界中生存，民族主義是必然之路，建立現代國家，中國才被世界認同。世界與民族可以並存，這個理論關係讓我們想起前述的國族與獨立自主的個體可以並存的討論，在世界與民族的關係當中，民族是獨立自主的存在，並非互相矛盾的概念。只是，在此我們必須注意的是，作爲世界組成因素的民族，已經不是實體存在的民族，而是人爲形成的國族，因此並非漢族或滿族成爲世界的單位，只有重新建構出的「中華民族」才能夠成爲世界的一部分，這就是國族主義研究提供的重要視角。

那麼，接下來的問題是，處在同樣的時空環境，批判民族主義並拒絕形成國家的中國無政府主義，如何建立世界與民族的理論關係？如前所論，中國無政府主義將民族當做實際存在，無論是天下還是世界，民族一直都存在。因此，他們即使反對民族主義，也沒有要廢除民族本身，在未來的理想社會中，民族依然可以存在。然而，這並不代表他們承認滿清的正當性，因爲他們擁有特權，不正當地壓迫漢民族。民族可存在，但是每個民族都不該被壓迫，這是中國無政府主義者的出發點，基於此一原則便

臺灣大學學術期刊資料庫

將反對「民族主義」，因爲民族主義使得民族的私心膨脹，最終必定導致民族帝國主義。也就是，只要民族不成爲國家的主要動力，在無政府的世界中，民族是可以多元存在的。在前述的〈亞洲現勢論〉中，劉師培也提到如此的理想世界：「故弱種獨立之後，必行無政府之制，利用人民大同之思想，或採巴枯寧聯邦主義，或實行苦魯巴金自由結合之說，庶人民之幸福得以永遠維持」（1984a：131）。在此，並列論及大同思想和西方無政府主義的聯合思想，也可以想像其世界爲弱勢民族獨立後，民族並存的世界。在此點上，劉師培和巴枯寧的世界觀大同小異。

然而，我們進一步分析中國無政府主義的最終理想世界觀時，讓人懷疑「公」的世界是否爲一個多元並存的世界。換言之，在中國無政府主義者想像的理想世界中，民族的差異性是否依然存在？之所以產生這樣的疑問，是因爲中國無政府主義者不時呈現出一元的思維，例如在民族的問題上，他們將民族視爲實際存在，承認民族的雜居，但是又不反對少數民族被主要民族併吞：

> 及少數之強族失其特權，勢必與多數之民族同化。執此例以律滿，則君統既覆以後，有不與漢人同化者乎？（劉師培，1984b：90）

劉師培並沒有堅持民族的多元存在，這種思維在語言問題上亦可見。如前述，中國無政府主義者幾乎都同時提倡世界語。柴門霍夫強調世界語的中立性，世界語並沒有意圖代替民族語言，世界語的目標在於各民族保持自己的語言的同時，使用世界語於不同民族之間。然而，劉師培主編的《衡報》介紹世界語的時候提到：「非言文統一，不能躋世界於大同」（作者不明，1908），可見最終的理想是歸於統一性的大同世界。

我們還可以從中國無政府主義對家族的討論中，看見同樣的問題與思維。孫中山在〈民族主義〉中批判中國人只有家族主義和宗族主義而沒有國族主義，家族主義和宗族主義不但對於救國沒有幫助，也是導致散沙狀態的原因，因爲家族和宗族是私人利益導向。其實，反對家族主義是原先中國無政府主義提倡的論點，李石曾早在 1907 年發表〈三綱革命〉而批判中國的家族觀念：「慈孝者私之別稱也」（1984a：129），從而主張家庭革命。繼承此觀點的師復明確提倡反對家族主義。對師復來說，家族和

臺灣大學學術期刊資料庫

國家是連接的概念：「由一家而至於村於邑於國，重重畛域，聯環而生。國界種界於是乎起……人人皆私其家，而社會之進化遂爲之停滯」（1984b：234-235），在此也可見從「私」的角度批判家族主義的討論方式。也就是，對中國無政府主義者而言，民族主義和家族主義都是擴大私的觀念。那麼，如何解決家族主義？師復說：

> 世界進化，國界種界，不久將歸於消滅，故家庭必先廢。（1984b：234）

師復主張消滅阻礙人類聯合的邊界，所以選擇的解決方式是廢除家庭，因此師復也廢除自身的姓「劉」而只稱爲「師復」。而將同樣的邏輯套在民族主義的問題上，就會出現種界也要消滅的結論。雖然暫時沒必要廢除語言、文化等民族性，但是在最終體現「公」的世界裡，民族似乎沒有多元存在。

無政府主義不相信良性的政府，認爲只要國家政府存在，必定壓迫人們，故主張廢除國家政府。依據此邏輯推論，家族或民族必定擴大私心而出現家族主義或民族主義？可是，西方無政府主義者並沒有主張類似的觀點，對他們而言，批判的重點在於制度與組織機構，雖然巴枯寧批判過俄國的家父長制，但只提倡開放性的共同體，而從不主張廢除家族（Bakunin, 1990: 211）。我們在此可見中西無政府主義的差異以及中國無政府主義的思維特徵。如果家族和民族是自然的存在，沒有必要主張廢除，但是由於中國無政府主義者並沒有持有多元的世界觀，因此最終想像的是一元的統一體世界。

與現代的普世主義（cosmopolitanism）相比較時，更能凸顯中國無政府主義的這種特色。在現代西方思想界出現的有關普世主義的討論當中，納思邦（Martha Nussbaum）與其他論者展開的有關愛國主義（Patriotism）的討論極有參考價值。納思邦批判愛國主義的理由酷似於中國無政府主義者對民族帝國主義的批判，亦即，問題在於自私的愛國主義或國粹主義（jingoism）等自我中心的思考。實際上，納思邦並非建立嶄新的普世主義理論，而她的用意只在於向美國公民提出警告。不過，在普世主義的理論問題上，納思邦不斷地強調：普世主義並不否定地區性的、個別的認同

臺灣大學學術期刊資料庫

感（Nussbaum, 1996: 9）。之所以她強調這一點，是因爲普世主義的反對者往往批判普世主義否定世界的多元性，進而不接受個別的愛國精神。實際上這是對普世主義的誤解，其他著名的普世主義者如赫爾德（David Held）、Daniele Archibugi 等人，都主張普世主義並不否定個別性，甚至承認現代國家的存在，在此前提之下提倡建立全球範圍的道德規範（Held, 2010；Archibugi, 2008）。如此看來，雖然在一般人的認知中，普世主義往往被誤以爲擁有否定多元性的一元思維，但是實際上普世主義者主張的是，在維持多元性的前提之下，屏除自私自利的心態，建立國際社會的遊戲規則。

無論西方無政府主義還是普世主義，我們發現他們堅持多元性。多元性的基礎是獨立自主的個體，雖然個體的單位有其思想的差異性（個人或國家），但是有了堅固的個體思想，才能出現對於多元性的堅持。如果此邏輯無誤，中國無政府主義傾向於想像一元世界的原因在於沒有個體的思想，也就是，中國無政府主義呈現出來的特色與過去學術界討論公私觀之際對於中國思想的性質做出的結論相一致。對中國無政府主義者來說，天下瓦解後出現的並不是民族多元並存的世界，在終極的思維當中嚮往的是一元的世界。作爲近代中國出現的主要政治思想，中國無政府主義呈現出來的思維模式我們值得關注。

肆、結論

本文參照過去近代中國的相關研究以及國族主義、普世主義等理論，以中國無政府主義與民族（主義）的關係爲主軸，探討中國無政府主義提倡的世界主義之思維模式。

相較於民族主義者往往訴諸於民族自古至今的一貫性，現代國族主義研究傾向於將國族視爲現代現象，與種族因素做區隔。我們分析中國無政府主義者的用例就發現，中國無政府主義所說的民族（種族）並不含有現代意義的國族含義，而是具有習俗、文化、語言等民族性的民族（種族），所以可以說中國無政府主義者與民族主義者持有同樣的民族概念。但是，中國無政府主義卻批判民族主義，這是因爲他們認爲民族主義會導致帝國

臺灣大學學術期刊資料庫

主義。支撐這個論點的理論是在傳統中國思想中常見的公私觀，中國無政府主義將民族主義和帝國主義都視爲私的表現，進而提倡公的世界主義。許多相關研究表示，理論上世界與民族或民族與個人之間，並沒有排他性關係，兩者是可以並存的概念。中國無政府主義者提倡世界主義，也並不等於排斥民族的存在，而他們批判的是民族主義將民族的差異性當作排滿的理由，這種論法看似重視民族的多元性。可是，進一步分析他們的思維就發現，中國無政府主義想像理想世界時，無法停留在差異性共存的階段，而時常說出差異性融合爲一體的大同理想，無論在語言、家族還是民族的議題上，都呈現出崇尚統一性的言論。在此背後可能隱含著，學術界長期以來討論的中國思想內沒有個體思想的文化特質，相較於西方無政府主義將維護自由爲思想原則，中國無政府主義的理論出發點在於對私的批判，這是中西無政府主義的世界藍圖出現差異的原因。

在中國無政府主義的世界觀當中，民族並不扮演主要的角色，所以處在民族主義盛行的時代，中國無政府主義者往往被認爲降低民族主義的效用，對於中國革命沒有起到積極的作用。但是，實際上中國無政府主義者想要拯救中國的意識不亞於民族主義者，他們只是試圖提出另外一種方式來拯救而已。也就是，在天演論的影響之下生存競爭的世界觀瀰漫全中國，而在此前提之下，民族主義才是中國生存的有效方法。不過，如克魯泡特金以互助論來修正達爾文主義的生存競爭觀，中國無政府主義就提出「互助－世界主義」的模式對抗「生存競爭－民族主義」的模式。他們認爲互助是「優劣俱勝」的方式，互助就能保護每個民族，這才是不擴大私心的同時，能夠拯救中國的方法（民，1984c：183）。也就是，對中國無政府主義者來說，無政府主義兼顧拯救民族的課題和世界主義，兩者並非互相矛盾的關係。現代人生活在國家與國族重疊的環境裡，所以將此種觀念投射到近代中國的時空時，容易誤以爲無政府主義與民族概念互相衝突，但是在還沒有形成國族的世界裡，無政府主義與民族能夠共存。

然而，從自由、自主的的角度來看待中國無政府主義時，他們所提倡的世界主義，總會讓人產生是否最終會導致極權主義的疑慮。因此，探討近代中國思想之際，個體與全體的關係就成爲討論焦點。例如，在劉師培的研究上，石井剛探討在劉師培身上能否可見處理中國思想史上的難題——

臺灣大學學術期刊資料庫

協調每個人的欲（私）和調和的秩序（公）——，但是他的結論是劉師培沒有有效處理此問題（2003：41），楊貞德則指出，劉師培在《中國民約精義》中介紹盧梭民約論時，如何協調「自利」和「公意」成爲理論關鍵。雖然劉師培並沒有明確討論此問題，但楊貞德認爲劉師培採取了道德上的解決方法（2004：114-122）。本論文的分析結果也無法屏除對中國無政府主義的疑慮，其思維確實呈現出危險性，或許這是當時時空背景下的局限性。

不過，我們不需要由此下結論認定中國思想缺乏個人或自由自主的思想。我們觀看古代中國思想就發現，古代中國思想中並不是沒有自由自主的思想，而正如狄百瑞（William Theodore de Bary）在宋儒中發現自發性思想之痕跡（1983：43），其實自發性乃是古代中國思想中佔有極爲重要的地位。例如，孟子將「身體感官」和「心」設定爲二元對立的因素而說：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此爲大人而已矣」《孟子・告子上》。在此孟子給予心極爲重要的角色，而其關鍵在於心有思考能力。荀子也同樣將身體和心對立起來說：「心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也」《荀子・解蔽》。荀子在此不但給予心主導的地位，也明確指出其自主能力。顯然這種自主能力是「化性起僞」的關鍵，就此意義而言，自主性是荀子思想中不可或缺的因素。可見在孟荀的心性論當中心的自主能力是理論關鍵，而慾望就是妨礙自主性的因素之一，由此出現克制慾望的必要。我們在《管子》四篇當中，可見有關心與欲的討論，例如：「心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。……虛其欲，神將入舍」《管子・心術上》。在此與荀子同樣給予心主導身體的地位，而將「虛其欲」當作一種功夫。如果我們在此觀點上套用公私概念的話，阻止發揮自主能力的「欲」，無疑地屬於「私」的範疇，若是如此，心的自主能力就是實現「公」的能力。正如諸多論者所論，或許中國思想沒有發展出西方意義的個人觀念，但是假設心的自主能力是實現「公」的前提的話，我們依然在中國思想中找得出來自主性的重要意義。但本文限於篇幅無法充分處理相關議題，值得未來繼續投入研究。

臺灣大學學術期刊資料庫

參考書目

一、中文部分

民，1984a，〈伸論民族、民權、社會三主義之異同再答來書論《新世紀》發刊之趣意〉，葛懋春、蔣俊、李興之（編），《無政府主義思想資料選（上冊）》，北京：北京大學出版社，頁 172-177。

民，1984b，〈金錢〉，陳敬（責任編輯），《無政府主義在中國》，長沙：湖南人民出版社，頁 101-107。

民，1984c，〈無政府說〉，陳敬（責任編輯），《無政府主義在中國》，長沙：湖南人民出版社，頁 161-212。

安井伸介，2013，《中國無政府主義的思想基礎》，台北：五南圖書出版公司。

朱浤源，1993，〈再論孫中山的民族主義〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，22: 325-356。

作者不明，1907，〈簡章（《天義》第 16-19 號合刊）〉，編不詳，《中國資料叢書（第六卷中國初期社會主義文獻集）》，東京：大安，頁 332。

作者不明，1908，〈勸同志肄習世界新語 ESPERANTO（《衡報》第一號）〉，坂井洋史、嵯峨隆（編），《原典中国アナキズム資料集成（第七卷）》，東京：綠蔭書房，頁不詳。

作者不明，1984，〈《新世紀》發刊之趣意〉，陳敬（責任編輯），《無政府主義在中國》，長沙：湖南人民出版社，頁 15-16。

李石曾，1984a，〈三綱革命〉，陳敬（責任編輯），《無政府主義在中國》，長沙：湖南人民出版社，頁 126-132。

李石曾，1984b，〈革命〉，葛懋春、蔣俊、李興之（編），《無政府主義思想資料選（上冊）》，北京：北京大學出版社，頁 167-171。

汪公權，1984，〈社會主義講習會第一次開會紀事〉，陳敬（責任編輯），《無政府主義在中國》，長沙：湖南人民出版社，頁 19-22。

沈松僑，2002，〈近代中國民族主義的發展：兼論民族主義的兩個問題〉，《政治與社會哲學評論》，3: 49-119。

周陽山、楊肅獻編，1980，《近代中國思想人物論：民族主義》，台北：時報文化出版社。

金觀濤、劉青峰，2009，《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》，北京：法律出版社。

臺灣大學學術期刊資料庫

孫中山，1986，〈三民主義〉，廣東省社會科學院歷史研究所、中國社會科學院近代史研究所中華民國史研究室、中山大學歷史系孫中山研究室（合編），《孫中山全集（第九卷）》，北京：中華書局，頁 183-427。

師　復，1984a，〈《晦鳴錄》發刊詞〉，陳敬（責任編輯），《無政府主義在中國》，長沙：湖南人民出版社，頁 32-33。

師　復，1984b，〈廢家族主義〉，陳敬（責任編輯），《無政府主義在中國》，長沙：湖南人民出版社，頁 234-240。

馬敘倫，1984，〈二十世紀之新主義〉，葛懋春、蔣俊、李興之（編），《無政府主義思想資料選（上冊）》，北京：北京大學出版社，頁 6-16。

張汝倫，2001，《現代中國思想研究》，上海：上海人民出版社。

張其賢，2009，〈「中國」與「天下」概念探源〉，《東吳政治學報》，27(3): 169-257。

黃克武，2000，〈從追求正道到認同國族——明末至清末中國公私觀念的重整〉，黃克武、張哲嘉（主編），《公與私：近代中國個體與群體之重建》，台北：中央研究院近代史研究所，頁 58-112。

楊貞德，2004，〈從「完全之人」到「完全之平等」——劉師培的革命思想及其意涵〉，《臺大歷史學報》，44: 93-152。

楊瑞松，2010，《病夫、黃禍與睡獅：「西方」視野的中國形象與近代中國國族論述想像》，台北：政大出版社。

翟志成，2000，〈宋明理學的公私之辨及其現代意涵〉，黃克武、張哲嘉（主編），《公與私：近代中國個體與群體之重建》，台北：中央研究院近代史研究所，頁 1-57。

劉青峰編，1994，《民族主義與中國現代化》，香港：香港中文大學出版社。

劉師培，1984a，〈亞洲現勢論〉，葛懋春、蔣俊、李興之（編），《無政府主義思想資料選（上冊）》，北京：北京大學出版社，頁 120-133。

劉師培，1984b，〈論種族革命與無政府革命之得失〉，葛懋春、蔣俊、李興之（編），《無政府主義思想資料選（上冊）》，北京：北京大學出版社，頁 86-98。

劉師培，1998，〈論留學生之非叛逆〉，李妙根（編），《劉師培辛亥前文選》，北京：三聯書店，頁 1-2。

鄭大華、鄒小站編，2007，《中國近代史上的民族主義》，北京：社會科學文獻。

羅志田，1998，《民族主義與近代中國思想》，台北：東大圖書公司。

羅志田，2007，〈理想與現實——清季民初世界主義與民族主義的關聯互動〉，

臺灣大學學術期刊資料庫

王汎森（編），《中國近代思想史的轉型時代》，台北：聯經，頁 271-314。

二、日文部分

ルナン（Renan, Ernest）著，鵜飼哲譯，1997，〈国民とは何か〉，《国民とは何か》，東京：インスクリプト。譯自 “Qu’est-ce qu’une nation?” In *Œuvres Complètes*, Vol. 1. N.p.: Calmann-Lèvy. 1887.

丸山松幸，1982，《中国近代の黎明》，東京：研文出版。

小島晋治，1978，〈中国人最初の日本帝国主義批判——劉師倍『亜州現勢論』——〉，小島晋治（編），《アジアからみた近代日本》，東京：亞紀書房，頁 75-112。

小野寺史郎，2011，《国旗・国歌・国慶—— ナショナリズムとシンボルの中国近代史》，東京：東京大學出版會。

石井剛，2003，〈分かれてある人倫——劉師培の倫理秩序観——〉，《中国哲学研究》，19：1-55。

石母田正，1963，〈幸徳秋水と中国——民族と愛国心の問題について——〉，竹內好（編），《アジア主義》，東京：筑摩書房，頁 384-410。

吉澤誠一郎，2003，《愛国主義の創成—— ナショナリズムから近代中国をみる》，東京：岩波書店。

竹內善作，1948，〈明治末期における中日革命運動の交流（明治末期的中日革命運動的交流）〉，《中国研究》，5: 74-95。

南原繁，1959，《フィヒテの政治哲学》，東京：岩波書店。

狹間直樹，1976，《中国社会主義の黎明》，東京：岩波書店。

森時彥，1978，〈民族主義と無政府主義—— 国学の徒、劉師培の革命論——〉，小野川秀美、島田虔次（編），《辛亥革命の研究》，東京：筑摩書房，頁 135-184。

溝口雄三，1995，《中国の公と私》，東京：研文出版。

三、西文部分

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: New York: Verso.

Archibugi, Daniele. 2008. *The Global Commonwealth of Citizens: Toward Cosmopolitan Democracy*. Princeton: Princeton University Press.

Bakunin, Mikhail. 1953. *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*. Maximoff, G. P. ed. Glencoe III.: Free Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Bakunin, Mikhail. 1980. *Bakunin On Anarchism*. Trans. Sam Dolgoff. Montrèal: Black Rose Books.

Bakunin, Mikhail. 1990. *Statism and Anarchy*. Trans. Marshall S. Shatz. New York: Cambridge University Press.

Bernal, Martin. 1976. "Liu Shih-p'ei and National Essence." In *The Limits of Change: Essays on Conservation Alternative in Republican China*, ed. Charlotte Furth. Cambridge: Harvard University Press, 90-112.

Cohen, Paul A. 1974. *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China*. Cambridge: Harvard University Press.

de Bary, William Theodore. 1983. *The Liberal Tradition in China*. Hong Kong: Chinese University Press.

Dikötter, Frank. 1992. *The Discourse of Race in Modern China*. Calif: Stanford University Press.

Fichte, Johann Gottlieb. 1978. *Reden an die Deutsche Nation*. Hamburg: Meiner.

Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.

Held, David. 2010. *Cosmopolitanism: Ideas and Realities*. Malden: Polity Press.

Heywood, Andrew. 1998. *Political Ideologies: An Introduction*. Hampshire: Palgrave Macmillan.

Hobsbawm, Eric & Terence Ranger ed. 1983. The *Invention of Tradition*. New York: Cambridge University Press.

Laitinen, Kauko. 1990. *Chinese Nationalism in the Late Qing Dynasty: Zhang Binglin as an Anti-Manchu Propagandist*. London: Curzon Press.

Levenson, Joseph Richmond. 1964. *Confucian China and its Modern Fate*. Berkeley: University of California Press.

Meisner, Maurice J. 1967. *Li Ta-Chao and the Origins of Chinese Marxism*. Cambridge: Harvard University Press.

Nussbaum, Martha C. 1996. "Patriotism and Cosmopolitanism." In *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, ed. Joshua Cohen. Boston: Beacon Press, 2-17.

Stirner, Max. 1995. *The Ego and its Own*. David Leopold ed. New York: Cambridge University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Chinese Anarchism, Nationalism, and Universalism:

An Inquiry into an Intellectual Approach within Modern Chinese Political Thought*

*Shinsuke Yasui***

Abstract

In the years before the Xinhai Revolution, Chinese anarchists rejected nationalism, and instead advocated universalism and anarchism as the only way to save China and human society as a whole. What kind of theories were used to counter nationalism? What did they have to say about relations between individual nations and the world as a whole? What did the universalism they advocated mean? These are the main questions that this article tries to answer.

First, this article explores the concept of the nation and the way to overcome nationalism as argued by the Chinese anarchists. They recognized a nation as being a substantial entity with distinct characteristics, and claimed that nationalism was a reflection of egoism and was prone to induce imperialism. These arguments were made under the influence of the *gongsi* theory (公私) that was popular in traditional Chinese thought. Second, this article analyzes the worldview of Chinese anarchism and points out that Chinese anarchists did not take autonomy as their core theory. Therefore, their vision of the ideal society was one of uniformity, without space for individual diversity.

Keywords: Anarchism, Nationalism, Universalism, Liu Shipei

---

* DOI:10.6166/TJPS.59(1-26).

** Assistant Professor, Department of Applied Japanese, Chihlee Institute of Technology.
E-mail: shin0629@mail.chihlee.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫