政治科學論叢／第四十一期／民國 98 年 9 月／頁 111～150

一元的倫理秩序
──中國無政府主義倫理觀的一個面向

安井伸介*

摘　要

本文旨在分析中國無政府主義如何建構倫理方面的建設性理論。無論西方還是中國，無政府主義（Anarchism）的主要作用在於強烈的批判性，而至於其建設性理論，往往被視爲烏托邦。可是，如果當時的無政府主義者真正相信「烏托邦」的到來是可能的話，我們必須要問：「烏托邦」爲何能夠成立？我們探索其理論依據之後，才能評斷它是否爲「烏托邦」，也才能夠瞭解其理論缺陷何在。我們在中國無政府主義的倫理觀上也可見這種批判性與建設性的兩種層面。在中國無政府主義者的言論中，針對三綱、宗教等「僞道德」的批判尤爲激烈，有時甚至出現連「道德」本身都否定的言語。然而，此時他們所說的「道德」實際上是作爲外在規範的道德，而他們拒絕外在道德規範的結果，倫理秩序變得更加依賴每個人的內在道德性，由此他們呈現出道德主義者之面貌。中國無政府主義論及人性的時候，一方面利用西方科學知識主張科學式倫理觀，另一方面依然依照傳統思維表達以「無我」、「良心」等概念爲核心的倫理觀。本文針對後者的傳統思維進行分析時發現，其倫理思維爲解消衝突而融合爲一體的一元思維，進而與以多樣衝突爲前提的現實之間出現隔閡。在此可見中國無政府主義的烏托邦性質。

關鍵詞：無政府主義、中國無政府主義、倫理秩序、無我、朱謙之

---

* 國立臺灣大學政治學研究所博士候選人，E-mail: d93322002@ntu.edu.tw

非常感謝三位匿名審查人費心地審閱以及極有幫助的意見。

收稿日期：98 年 4 月 6 日；通過日期：98 年 9 月 7 日

臺灣大學學術期刊資料庫

導　論

無政府主義（Anarchism）出現在十九世紀的歐洲，它對於資本主義的萌芽、中央集權體制的現代國家出現等狀況提出強烈的批判。同時，無政府主義在科學文明的影響之下，勾勒出美好的理想社會。無政府主義者不僅以此突顯現狀的弊端，也真正相信理想的無政府社會能夠實現。也就是無政府主義具有「批判」與「建設」的兩種層面。不過，無政府主義往往被認爲是批判性較強的思想，而建設的一面通常被視爲「烏托邦」。可是，如果當時的無政府主義者真正相信「烏托邦」的到來是可能的話，我們必須要問：「烏托邦」爲何能夠成立？在探索其理論依據之後，才能評斷它是否爲「烏托邦」，也才能夠瞭解其理論缺陷何在。

無政府主義十九世紀末開始傳入中國，於清末民初期間廣爲流行，毛澤東曾經描述當時中國思想界的情形說：

> 近數年來，中國的大勢頭轉。蔡元培，江亢虎，吳敬恆，劉師復，陳獨秀等，首倡革新。革新之說，不止一端。自思想，文學，以至政治，宗教，藝術，皆有一改舊觀之概。甚至國家要不要，家庭要不要，婚姻要不要，財產應私有應公有，都成了亟待研究的問題（1990：364）。

毛澤東列舉的人物當中，江亢虎、吳敬恆與劉師復爲當時著名的無政府主義者，而「國家要不要」、「家庭要不要」、「婚姻要不要」、「財產應私有、應公有」等問題，都是無政府主義者提出來討論的問題。可見當時的無政府主義，確實在中國思想界佔有不可忽視的勢力。

中國無政府主義與西方無政府主義同樣積極批判當時在中國國家社會中可見的種種弊端，其中，中國無政府主義對於道德的批判尤爲激烈。中國無政府主義不僅批判三綱、宗教等「僞道德」，甚至有時候講出猶如連「道德」本身的存在都否定的言語。[1] 然而，當我們考慮到無政府主義

[1] 爲了區分我們一般所使用的道德概念與當時中國無政府主義者所使用的道德概念，指

臺灣大學學術期刊資料庫

的建設層面的時候，就得去分析中國無政府主義者何以相信理想社會能夠實現，尤其是看到他們否定「道德」的言語之後，我們必須提出疑問：如果在未來的理想社會中沒有「道德」的話，倫理秩序如何保持？我們以此角度來分析中國無政府主義時，發現雖然中國無政府主義者有時宣稱否定「道德」，但是他們所說的「道德」實際上是作爲外在規範的道德，而至於內在資質的道德，他們反而抱有根深蒂固的道德主義，而在此道德主義之基礎上建立未來的理想社會。李怡在《近代中國無政府主義思潮與中國傳統文化》中論到，克魯泡特金（Peter Kropotkin, 1842-1921）的互助論之所以在中國如此流行，是因爲互助論與中國傳統的「道德萬能」倫理觀一致，而中國無政府主義者恰好也是「道德改造世界」的信奉者（2001：113-128）。基本上，本人同意李怡的觀點，但是由於李怡只是指出傳統思想與中國無政府主義的相似點而已，所以本人在此想要進一步分析：中國無政府主義者如何批判「道德」？他們的「道德萬能」觀建立在什麼樣的人性論上？在這個問題上他們呈現出什麼樣的思維？本人認爲，回答這些問題，才能完整解釋中國無政府主義的道德主義之內涵。

在進入本論之前，先闡述本文對倫理與秩序的關係之討論前提，以便理解「思維」在此問題上呈現出什麼樣的意義。「秩序」往往是政治思想的出發點，政治思想可以說是思考如何保持秩序的思想；[2] 反過來說，「亂」的狀態是討論秩序的前提，否則就無秩序問題。中國傳統思想基本上從三個角度來回答有關秩序的問題：[3] 一、禮治。由於人們不遵守人倫，所以出現「亂」，因此在人們心中建立尊重別人的「心」，再配合不帶有懲罰的外在規範「禮」，以此解決「亂」；二、法治。法治不期待依靠人們的心來保持秩序，而依賴外在的命令（賞罰）來控制人們的行爲以保持秩序；

涉後者時使用方括弧「道德」。

2 中國傳統思想尤其有此傾向，如「無君臣上下長幼之節，父子兄弟之禮，是以天下亂焉」《墨子・尚同中》、「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉」《荀子・性惡》等，他們往往探索亂之起源，進而建立防止亂象之思想。

3 本篇論文所說的「傳統思想」是指先秦時代出現的規範並影響整個後代之思維。馮天瑜在《中華元典精神》中指出先秦時代的元典（五經）如何影響到近代思想（1994），而本人著重先秦時代的諸子之思維對近代思想之影響。關於著重思維分析的研究方法，請參見拙著（2006）。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、無爲。秩序並非必須經過人爲努力才能保持，相反地，去掉人爲才能出現真正的秩序，這就是無爲之治。此三者並不是絕對衝突的觀點，就儒家而言，誠然禮治是其中心思想，但絕無完全否定法的作用，而人們在心中建立人倫基礎之後出現的理想狀態也是無爲。不過，其中最爲與倫理有關的還是儒家式的禮治，在禮治思想中，秩序與倫理呈現出表裡一體的關係。竊嘗論之，之所以秩序與倫理之間產生如此密切的關係，是因爲兩者皆以「複數人」的存在以及「衝突」爲前提，進而探討解決衝突而實現和諧的方法。[4] 倘若只有一個人，沒有秩序或倫理可言，正是「人與人接倫理始生」（劉師培，1997：2026）。換言之，人類社會的多樣性是討論秩序和倫理的前提。誠然人人都有相似之處，但人們的同質性並無法保證秩序，因此討論的出發點必須是多樣性。本人在此問題意識之下對於中國無政府主義者之倫理觀進行分析時發現，他們的倫理觀呈現出「一元」的思維，[5] 以此解消多樣性之倫理前提。本人認爲，此乃中國無政府主義的道德主義之表現之一。

本論文首先在第一節論述中國無政府主義者如何批判他們所說的「道德」；其次，在第二節探討中國無政府主義如何論述人性問題；最後，在第三節分析朱謙之的一元倫理觀。本人在此特別關注朱謙之的原因有二：一、在過去的研究當中，中國無政府主義的主要分析對象是劉師培、吳稚暉、李石曾、師復等人物，而針對朱謙之進行研究的著作鮮少，因此本篇試圖彌補這一點；[6] 二、如前述，無政府主義的言論是批判性質的較多，中國無政府主義者的言論也是如此。不過，在諸多中國無政府主義者當中，朱謙之是最有系統地論述自身思想的人物之一，因此朱謙之是較適合

4　關於複數人的存在而出現的衝突，墨子提出「人異義」《墨子・尚同上》的觀點，認爲每個人以爲對的事情不同就會發生衝突。此外，每個人的價值觀、意見、利益之不同都有可能導致衝突，此爲人類的多樣性前提。

5　「一元」一詞取自朱謙之的言論（請參照頁 140 的引用文）。

6　在中英日語言界當中出版的相關專著如下（依照年代排序）：Scalapino and Yu (1961)、玉川信明（1974；1981）、徐善廣、柳劍平（1989）、路哲（1990）、Zarrow (1990)、蔣俊、李興芝（1991）、湯庭芬（1991）、Dirlik (1991)、Chan and Dirlik (1991)、胡慶雲（1994）、嵯峨隆（1994）、Krebs (1998)、李怡（2001）、曹世鉉（2003）、孟慶澎（2006）、白浩（2008）等。

臺灣大學學術期刊資料庫

的分析對象。當然，過去朱謙之不受矚目有其原因，就是雖然朱謙之自認爲是無政府主義者，但由於朱謙之與其他中國無政府主義者的思想性質往往被視爲有所差異，所以朱謙之能否代表中國無政府主義即是問題。然而，既然他是中國無政府主義者，他的思想可視爲中國無政府主義的一種表現。本人認爲，即使朱謙之的思想不能完全代表中國無政府主義，也能夠呈現出中國無政府主義之某種特徵。

壹、要不要家庭？──否定外在規範的「道德」

一、否定「道德」？

上面提到無政府主義具有批判層面與建設層面，但平心而論，中國無政府主義多半致力於對「道德」的批判，而很少論及倫理的建設層面。那麼，中國無政府主義者如何批判「道德」的呢？如前面所述，中國無政府主義者時而講出否定「道德」本身的言語，朱謙之如下的言語足以代表如此的「道德」言論：

> 我們相信道德，都是虛僞的假面具，無論是宗教的道德，樂利派的道德，習慣的道德，只要叫做道德，都要破壞他的。何則根據於道德法則而制行的道德信念，儘管怎樣變遷，也不過名詞變了，而道德的本身，還依然在那裡作怪，總之凡一切道德，直截說都是以命令規定我們的行爲，以權威示我們以當爲的事，那末我爲什麼還要道德呢（2002d：304）？

在此朱謙之不接受一切「道德」，認爲「道德」是「虛僞的假面具」。無政府主義不僅否定國家，原則上否定一切束縛人的強權，就此意義而言，朱謙之感到「道德」爲這種強權的表現之一，因此如此強烈地否定「道德」。在劉師培的身上也可見如此將強權與「道德」聯繫在一起的言論：

> 蓋人之初生，本無一定奉行之準則，風俗習慣各自不同，則所奉善惡亦殊……況制定善惡，別有一因。上古之初，一國之權操于

臺灣大學學術期刊資料庫

> 強者，民遵其命，罔敢或違，非惟握制定法律之權也，並握制定道德之權（劉師培，1984：60）。

劉師培認爲，無論法律還是道德，都是上古時代的強權者所制定，所以世界上並沒有與生俱來的善惡標準，善惡只不過是強權者強迫給人們的概念而已。可見，劉師培也將法律與「道德」等量齊觀，將「道德」視爲強權的表現之一，進而否定「道德」。當我們看到如此言論之後不由得想問：假如「道德」不可存在的話，秩序如何可能？他們真的在否定我們所理解的道德？

相較西方無政府主義，我們發現中國無政府主義對「道德」的批判格外激烈，這表示在中國「道德」的壓迫力相當大。在西方無政府主義當中，道德固然是主要的議題之一。西方無政府主義者雖然也會批判強權或宗教賦予的僞道德，但是他們並不否定道德本身的存在。這是因爲西方無政府主義者從演化論的角度來探討道德的起源，所以對他們來說，道德的存在是不容置疑的事實。例如，克魯泡特金說：

> 再來論人類道德，達爾文以爲：雖然現今存在的人只有很少的社會本能，然而他究竟是一個社會性的生物，必然保存著從遙遠的古代，所遺留下來一定程度對同胞之本能的愛和同情……我們必然得出以下的結論：如果人的道德和蜜蜂的道德之差別是一個深刻的生理分歧的結果，那麼這兩者在「其他本質特徵」上引人矚目的相似，則指明它們的來源是相同的（克魯泡特金，1997：73-75）。

西方無政府主義者完全接受演化理論，只是因爲後來的達爾文主義者曲解達爾文的本意而極端主張生存競爭的一面，所以克魯泡特金也特別強調動物具有互助本能的一面，以此試圖證明動物與人類之間的道德起源相同。

中西無政府主義的有關道德言論呈現出如此的差異，然而，當我們仔細分析其內涵之後發現差異並沒有想像中那麼大。也就是，相對於西方無政府主義尋找的道德起源爲內在的道德資質，中國無政府主義者所批判的「道德」實際上是指作爲外在規範的道德。朱謙之所說的「總之凡一切道

臺灣大學學術期刊資料庫

德，直截說都是以命令規定我們的行爲，以權威示我們以當爲的事」，還是劉師培所說的善惡標準，都指的是外在規範的道德，而對於三綱或家庭的批判可以說是其顯著的例子。中國無政府主義者有時候以「僞道德」一詞來批判的也是基本上意味著某權力者或習慣給予的外在道德。如此區分之後發現，不管西方還是中國，無政府主義從不否定人類內在的道德心，而兩者皆不接受外在規範之道德。只是，兩者之間還是有些差異，亦即，在未來理想社會的成立條件上，相較於中國無政府主義直接依賴道德而呈現出道德主義的面貌，西方無政府主義依賴的則是另外一種人類的內在資質──理性。這一點在後面進一步討論。

中國無政府主義者給予「道德」作爲外在規範的道德意義，由此講出否定「道德」的言語。這是一種具有技巧性的概念使用方法，亦即，他們故意用極端的言語來吸引讀者的矚目，由此使讀者認識「道德」的僞裝性與真正道德的必要性。在此，我們進一步分析他們的倫理觀之前，先討論他們如何批判家庭。中國無政府主義極端批判「道德」的原因在於在中國社會中「道德」的壓迫力相當強大，甚至有可能比法律更會束縛人。這種認知的出發點可能在於家庭，在中國社會，家庭是組成社會的基本單位，也可以說是小社會，正如三綱所代表，家庭倫理直接與國家倫理接軌，所以國家與家庭具有連帶關係。因此，中國無政府主義者批判國家時自然聯想到家庭，而對於家庭倫理的不滿直接影響到他們的道德言論。因此，批判家庭的言論可以視爲中國無政府主義否定「道德」的一種表現。

二、西方無政府主義的共同體式社會

對於家庭的強烈批判是中國無政府主義的特徵之一，這一點相較於西方無政府主義更加明顯。無論西方還是中國，否定國家的無政府主義將「社會」視爲人們生活的場所，具體而言，西方無政府主義所說的社會是「共同體」的聯合狀態，所以也可以說西方無政府主義的社會是以共同體爲單位。不管該被推翻的舊社會還是未來的理想社會，共同體依然是社會的基本單位，但是其性質必須改變。簡言之，必須由「封閉性」共同體轉爲「開放性」共同體。在此藉由巴枯寧（Michael Bakunin, 1814-1876）對共同體的論述瞭解西方無政府主義的觀點。

臺灣大學學術期刊資料庫

巴枯寧爲俄國人，跟西歐諸國相比，俄國的社會情況比較接近中國。巴枯寧認爲，俄國人民具有走向社會革命的理念，其特徵有三：一、人民都確信土地屬於自己；二、土地利用權不屬於個人而屬於共同體；三、共同體具有絕對的自治權，由此與國家之間產生敵對關係。然而，巴枯寧認爲，與此同時俄國人民還有三種特徵在阻礙理念的實現，即：一、家長制主義；二、共同體吞沒個人；三、對沙皇的信賴。而其中家長制主義是延伸出其他兩種問題的根源：

> 共同體是他的世界，共同體無非是由家庭或氏族擴展而來的。所以與家庭同樣，家長制原理、邪惡的專制主義以及卑賤的服從都橫行在共同體裡面，也因此固來的不公平與個人權利的極端否認也橫行在共同體裡（1990：210）。

家庭與共同體雖是規模不同，但支配原理完全相同。這種對家庭的批判意識與中國無政府主義者相差不遠，那麼，巴枯寧對共同體提出的解決方法如何？他說：

> 每個共同體形成自己封閉的統一體，所以──這是俄國主要的不幸之一──沒有一個共同體跟其他共同體持有自主有機的結合關係，甚至他們也沒有感到這個必要。……因此，青年革命家的主要責任之一是，無論付出任何犧牲，盡可能在分散的共同體之間建立起活生生的叛亂連結關係（1990：211）。

舊共同體最嚴重的問題在於封閉性，封閉性維持著家長制的專制體制，所以革命家首要的任務是使得共同體開放。由此可見，同樣認識到家庭以及共同體的弊端，但巴枯寧並不因此而主張廢除共同體。這表示，對西方無政府主義來說，在理想社會中共同體依然是社會的基本單位。然而，中國無政府主義走向廢除家庭的路線，而其論述方式可分爲三種：一、從男女平等的角度來批判家庭；二、從強權結構的角度來批判家庭；三、從公私的角度來批判家庭。接下來分別討論此三種觀點。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、中國無政府主義對家庭的批判

男女平等是劉師培與何震提倡無政府主義的同時大力宣傳的項目，而他們發行的《天義》報實際上是「女子復權會」的機關報，該報起初給人彷彿以女子復權爲主、以提倡無政府主義爲輔的印象。不過，這是因爲他們認爲提倡男女平等是社會革命的第一步：

> 欲破社會固有之階級，必自破男女階級始（何震，1984b：17）。

如果說無政府主義的主旨是抵抗強權，那麼，在女子受壓迫的社會裡提倡男女平等的確是抵抗強權的表現之一。何震作爲女子深深感受到中國女子被束縛的情況，因而藉由無政府主義的理論提倡男女平等。何震在〈女子復仇論〉中利用古代文獻一一列出古代中國如何壓迫女子，也在〈女子宣布書〉中提出種種需要改革的地方，例如：實行一夫一妻制、結婚後不取夫姓、男女均受相等教育等。這些改革方案的多半西方已開始進行，所以何震也承認西方的情況比中國好。可是，她認爲西方還僅止於肉體上的解放，還沒達到精神上的解放：

> 中國之婚姻，禮法之婚姻也。若歐美諸國，則昔日之婚姻爲宗教婚姻之制，近世之婚姻爲法律婚姻之制。其制之勝於中國者，一則結婚離婚，均可自由，兼可再嫁；二則行一夫一妻之制；三則男女同受教育，男女同入交際場。就表面觀之，不可謂非解放女子也。然吾謂此等之制，仍屬肉體上之解放，非復精神上之解放。何則？解放者不受束縛之謂也。今觀歐美婚姻之制，一縛於權利，再縛於道德，三縛於法律（1984a：100）。

何震批判歐美的婚姻制還受縛於「權利」、道德與法律。在此所說的「權利」是爲了「權勢」與「利益」而結婚之意，而現行的一夫一妻制也表面上以法律與僞道德來掩飾的結果，實際上常發生外遇等情形，所以不能說是在實行真正的一夫一妻制。何震認爲實現「真自由」與「真平等」，男女關係才能和諧。那麼，到時候家庭變成什麼模樣？何震並沒有論述，但由於何震認爲將來爲免女子養育小孩之苦而將嬰兒交給公育所，到時候社

臺灣大學學術期刊資料庫

會的生產模式也變爲共產，所以家庭只是名義上的團體，並不具有實體。

相較於何震的主要論點在於女子復權，師復更加注重婚姻以及家庭的強權結構，直接批判其原理。師復在發行《民聲》雜誌開始宣傳無政府主義之前，爲了破壞「僞道德」組織「心社」，規定十二項條約，而其中有兩項「不婚姻」與「不稱族姓」的有關家庭的條約，這表示師復早已注意到廢除家庭的重要意義。[7] 師復認爲國的起源在於家，所以爲了廢絕國家必須先廢除家庭：

> 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。世界進化，國界種界，不久將歸於消滅，故家庭必先廢（1980b：115）。

正如「國家」一詞表示，在中國「國」與「家」是相連接的概念，在此也可見如此的觀點。家庭以及婚姻都以束縛人爲原理，專制也從此產生。在中國無政府主義者當中，師復最爲分明地指出這一點：

> 婚姻制度無非強者欺壓弱者之具而已……質言之則不過夫防其婦之苟合，婦又防其夫之苟合，借婚姻之名義，以互相牽制而已……夫結婚儀式，不過借力於法律宗教及社會制裁；以拘制二人之自由（1980c：107-109）。

> 支那人有恆言曰：有夫婦而後有父子，有父子而後有君臣。故家族者專制政體之胚胎也（1980b：116）。

男女之間產生戀情是自然之事，但何必需要制度來牽制？在以自由結合爲原則的無政府社會中，並不需要以任何強制力來約束結合。何況由婚姻而產生的家庭中，充滿著專制色彩，這一點與巴枯寧的認知一樣。可是，師復等中國無政府主義者並不是只否定家庭的封閉性，進而直接批判家庭的存在。家庭沒了之後，社會與個人的關係變得如何？相較於巴枯寧依然以「社會—共同體—個人」的方式來理解社會，師復只允許社會與個人的直

[7] 心社的規約如下：不食肉、不飲酒、不吸煙、不用僕役、不乘轎及人力車、不婚姻、不稱族姓、不作官吏、不作議員、不入政黨、不作海陸軍人、不奉宗教。

臺灣大學學術期刊資料庫

接關係存在：

> 社會者，當以個人爲單純之分子者也。自有家族，則以家爲社會之單位。個人對於社會，不知有直接應負之責任，而惟私於其家。人人皆私其家，而社會之進化遂爲之停滯（1980b：115）。

在師復的認知中，家庭穿插在社會與個人之中，妨礙著進步。之所以有如此的認知，是因爲在「公私」二元觀點中，家庭被歸納爲「私」的一方。

從「公私」的角度出發，批判家庭最力的是吳稚暉、李石曾等新世紀派。實際上，師復是在他們的影響之下展開無政府主義的主張的。他們深受科學文明的影響，就此展開以「公理」爲核心的論述。基本上公理意味著客觀法則或真理，但他們在其中添加中國傳統的公私概念。他們批判家庭時，首先以公理概念來展開論述：

> 與科學乃公理爲反對者，即迷信與強權也。于宗教中，用禍福毀譽之迷信，行思想之強權。于政治中，用僞道德之迷信，行長上之強權。于家庭中，兼用以上之兩種迷信，行兩種之強權，故家庭遺毒至深，人類蒙害甚切（李石曾，1984c：94）。

違背公理的迷信與僞道德都存在於家庭中，所以家庭的毒害比宗教與政治更嚴重，如此更需要積極批判家庭。這種迷信與僞道德表現在三綱上面，所以李石曾提倡三綱革命。相對於「君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱」，李石曾提出「人人平等，父子平等，夫妻平等」的相對觀念批判三綱。就公理的角度來看，三綱以及家庭是僞道德的表現所以需要否定，但同時，新世紀派也從「公私」的角度來強烈批判家庭。

中國無政府主義批判僞道德，那麼如何判斷它是「僞」的呢？新世紀派明確表明其標準在於公或私：

> 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（李石曾，1984b：102）。

臺灣大學學術期刊資料庫

李石曾否定道德，認爲世上並沒有作爲最終判斷依據的絕對「善惡」。取而代之，公與私成爲判斷一切善惡的標準。當然，這種說法根本不是否定善惡，而是按照不同標準來重新規定善惡而已。不過，由於他們認爲「公」就是客觀標準「公理」的表現之一，所以採取如此矛盾的說法來展開論述。由「公私」的標準來判斷，家庭無非是充滿「私」的場所：

> 既有家庭，則易公而爲私，愛己而忌人。曰我之子故我愛之，于是慈之說出，推此以求，則人之子遂不愛。曰我之父故我愛之，于是孝之說出，推此以求之，則人之父母遂不愛。所以愛我之父，我之子，是因其與我近也。然父之與我近，子之與我近。究不若我之與我近。故孝也，慈也，猶不若其自私之爲甚（李石曾，1984a：129）。

家庭是個圈子，與家庭外的人相較，人們總會重視家庭內的人，這就是私。若是如此，「公」的社會無法形成。甚者，如此推論的結果，人最終只重視自己，連家族也不重視。因此，一旦依照舊道德使人重視家庭，就會出現嚴重的「私」之情況，所以家庭必須廢除。

由以上的論述得知，中國無政府主義者一概認爲在未來的理想社會中家庭不可存在，此與承認共同體的西方無政府主義之間有所差異。一方面由於家庭是私的場所因而不可存在，另一方面，維繫家庭的是三綱等僞道德與強權原理，因此對於家庭的批判成爲中國無政府主義主要的論點之一。那麼，家庭沒有了之後，剩下的是個人與抽象的社會，社會是由複數人而成立的群體，此時人與人之間的關係到底變怎麼樣？這一點中國無政府主義沒有明確的回答。然而，他們在各種言論中有時候論及到人性的問題，而人性論的出發點往往是人倫秩序之考量，因此，爲了探討他們的倫理觀，可以從他們的人性論著手。

臺灣大學學術期刊資料庫

貳、科學與傳統──人性論的偏斜線

一、「惡」的起源與人性

中國無政府主義者否定外在道德的規範，其理由與其說是秩序上的考量，不如說是完全基於無政府主義的信念或價值觀而提倡的主張。也就是，他們不接受人們被束縛於強權之下的秩序。這種抵抗精神在某種程度上來自於不願意被束縛的人性，但也會自然產生如此的疑問：沒有外在規範的情況下，人類真能保持秩序？顯然，這種疑問的背後存在人性會導致「亂」、「惡」或衝突的觀點，所以在人們的心中產生對無政府主義的質疑。因此，無政府主義必須回答兩種問題：一、爲什麼出現「亂」的狀態？；二、人性爲何能夠保證秩序？

對於第一個問題，首先中國無政府主義將「惡」的原因歸諸於外在環境。也就是，外在環境不僅作爲「道德」束縛我們，同時也是產生「惡」的原因：

> 不知人類道德之不良，由於社會之惡劣；社會之惡劣，由於有政府。若萬惡之政府既去，人類道德必立時歸於純美，不必俟久遠高深之教育者也……其他種種，凡今日所稱爲不道德云云罪惡云云，苟一考其所以致此之原因，必由於惡劣之社會有以致之，而非其人之罪（師復，1980e：4-5）。

在此師復認爲，看似是我們人性中的惡，實際上是社會以及政府所導致，所以只要政府等惡劣的外在環境消滅，人類自然趨於純美。這是極端單純的論述方式，而實際上師復也沒有由此充分地展開人性論，唯有後述的以飲食衛生來改善人類的觀點而已。

師復將一切「惡」的原因歸諸於政府，但如果人性中沒有「惡」的因子，外在環境的「惡」是怎麼出現的？就自然的順序而言，先有人類後有政府，那麼，政府的起源爲何？關於此問題，在許多中國無政府主義者當中，只有李石曾在〈無政府說〉中描述得最爲清楚。他說：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 于原人時代，人各無自助自治之能力，以致渙散而乏互相扶助之心，且獸性未脫，戰鬥力甚大，終日相殺，而無已時。有人焉，創立有政府主義，以團結人民。凡事大者，一人之力所不能爲，則政府任之。內則助人民自營力所不能逮，外則防人民自由權之被侵。眾望所托，可使自助有餘力者助人，自治者有餘時者治人。互相治助，而戰鬥心自稍殺，獸性自稍脫矣。于此時也，以有政府爲合于公道、眞理，則必始之，雖欲不始之，而亦不能不始之也。既始而有之，久而生弊，其能力亦漸失。雖經多番之政革，由酋長而封建，由封建而郡縣，郡縣爲專制矣，又由專制而立憲，由立憲而共和，至共和而政府爲末路，可以使之終矣（1984d：164）。

原始人沒有自治能力，也缺乏互助之心，所以有人組織政府幫助人民，從此人性改變。因此，一開始政府的出現符合公理。只是，久而久之，政府的功能逐漸消失，弊端出現，經過幾次政體的轉變之後，最後政府需要廢除。有趣的是，雖然他主張無政府主義，但並不是一概否定政府存在的意義。這種對於政府起源的解釋不一定能夠代表中國無政府主義的觀點，可是我們從中可見「變化」觀以及進步論之影響。也就是，不能說政府是絕對的惡，政府的出現有其合理的原因，但由於隨著時間的變化，政府的功效也出現變化，而現在政府的作用只剩壓迫人們，因此現在就要廢除政府。在論述政府起源之後，李石曾與一般無政府主義者同樣指出種種政府的弊端說：

> 有政府而反害人民之自治、自助，使其有不能自營、不能自由之大原因者，則何取乎政府之有哉！（1984d：166）

> 政府無，人民始有自治、自助之能力；非人民有自治、自助之能力後，而始可無政府也（1984d：170）。

一開始爲了彌補人類自助自治之能力建立政府，但後來政府反而妨害人類的自助自治能力，這是何故？在此我們要關注的是，其原因除了政府功效的變化之外，還有人類自身的進步。正如李石曾描述，政府的建立一開始

臺灣大學學術期刊資料庫

有助於人性的進步。由此推論，既然人性可以進步，也可以進步到不需要政府的地步，到時候再也不需要外在的約束。若是如此，人性進步的依據成爲支撐無政府社會的關鍵。也就是，透過進步的觀點，「惡（政府）」的起源與人性爲何能夠保證秩序的問題都可以從人性的角度來展開論述。換言之，即使將「惡」的原因歸諸於外在環境，卻不得不論及人性問題。由此可見，中國無政府主義對於政府、家庭、僞道德等的否定最終必須連接到最根本的人性問題。

二、科學式人性進步論

中國無政府主義者的人性言說可以分爲兩種：一種是在西方進化論與科學思想的影響之下展開的人性改良論；另一種是在傳統思想的影響之下展開的人性論。首先討論中國無政府主義如何在科學思想的影響之下展開人類進步的論述。所謂科學式的進步，並非「人性」等抽象心理因素的進步，而是利用能夠具體衡量的事物來追求進步。具體而言，由衛生飲食方面的改善來求進步。這種論述的開端是巴黎新世紀派，而師復在其影響之下大力展開論述。李石曾說：

> 蓋信上帝，由于不知天地之學；信祖宗，由于不知生物之學。凡科學不明，皆腦髓之未改良；腦髓之未改良，由于人類之未進化（1984c：95）。

李石曾論及政府起源的時候提起原始人獸性未脫，缺乏自治自助的能力，他從科學的角度，認爲由於原始人腦髓尙未改良，所以輕易相信上帝、祖先等。至於如何改良，師復撰寫〈素食主義淺說〉、〈不飲酒不吸煙與衛生〉等文章仔細討論。師復說：

> 吾人以衛生爲改良人格之一要事……吾輩希望社會之改良，而先望社會之分子（即個人）各自改良其人格，舉一切違背眞理之事，摧陷而廓清之，今衛生亦其一端也（1980a：93）。

飲酒和吸煙影響腦髓與身體的健康，也由此影響到人格，所以要禁止。另外，肉品也包含很多毒素，所以素食才能改良人格，這就是師復所說的「醫

臺灣大學學術期刊資料庫

學的素食主義」。這些是試圖借用科學知識而保證人格進步的觀點，這種論述方式確實有新鮮感，但基本上也沒有成爲中國無政府主義的主要觀點，只是表現出其科學觀的一端而已。

另外在科學思想的影響下展開的是「知識道德論」，亦即，認爲知識的多少等於道德的高低。筆名爲前行的人在《新世紀》上發表一篇〈論智識以外無道德〉的文章，開宗明義地說：「不知知識以外，實無道德，知識既高，道德自不得不高」（1991b：219），對於此言，吳稚暉也回應說：「吾人之篤信無政府主義，即篤信世界上止有單純的一件事──即增進億兆『個人』之智識是也」（1991b：219），李石曾也說：「知識愈益發達，道德愈益真正。知識由鄙塞而開展，道德由虛僞而真正」（1984d：186），可見當時在巴黎新世紀派當中，知識道德論是一種相當有力的論點之一。那麼，知識與道德之間有什麼樣的關係呢？李石曾說：

> 道德本於行爲，行爲本於心理，心理本於知識。是故開展人之知識，即通達人之心理也，通達人之心理，即眞誠人之行爲也；眞誠人之行爲，即公正人之道德也（1984d：194）。

道德表現在行爲上，行爲受心理的影響，而心理本於知識，李石曾以如此的方式論證知識爲道德的根源。正因爲如此，新世紀派格外重視教育，也出現吳稚暉〈無政府主義以教育爲革命說〉的主張。[8] 李石曾將知識當作影響心理的本原，也就是「認知」本身會改變人的行爲。如果認知是一種理性的能力，那麼，乍看之下他與西方無政府主義同樣將理性視爲理論依據，可是，實際上兩者之間會有很大的差異。相較於葛德文（William Godwin, 1756-1836）將理性視爲斟酌感情而做出判斷的能力，李石曾卻將知識的多寡當作道德高低的依據，也就是，西方無政府主義的依據是遇到問題時下判斷的理性動態能力，而李石曾依賴的是「知不知道」或「有無知識」的靜態。對深受科學思想的李石曾來說，知識代表無色無味的真理，知識並沒有人的主觀性，所以才能夠以「多寡」的方式來保證人類的進步。換言

[8] 吳稚暉認爲無政府主義的主要任務在於喚起人民的公德心，無政府主義與其說提倡革命，還不如說提倡教育。

臺灣大學學術期刊資料庫

之，李石曾在這裡巧妙地從人的問題中去掉人的因素，由此將道德問題轉換爲科學問題。

無論醫學式的人格改良論還是知識道德論，這些觀點實際上避開討論真正的人性問題。這是由於他們受到科學思想的影響而迴避哲學性的抽象討論，但實際上，他們並不是完全否定傳統式的人性探討方式。相反地，每位中國無政府主義者依然持有傳統的人性觀，只是，除了朱謙之，沒人系統地將傳統觀點當作無政府主義的核心論點而已。不過，即便如此，還是到處可見傳統觀點的痕跡。例如，在《新世紀》上有一篇投稿文認爲「知」有害處，而將「行爲病」的原因歸於「知」：

> 行爲病之起原：人莫不知有身，知有身則自私自利之心起，知有甘苦，必避苦就甘，知有利害，必遠害趨利。擴而充之，遂本其愛身之心，在一羣則私其羣；在一國則私其國；生一種族，則私其種族。夫利己則必害人，于自羣、自國、自種族爲功，則對于他羣、他國、他種族即不能無罪（作者不明，1969：140-141）。

這位作者在此論述「知」爲導致「私」的原因，進而主張如此的自私之心導致危害他人。那麼，這種「行爲病」如何才能拯救呢？這篇文章的作者採取傳統中國的觀點來回應：

> 夫今日之世界，極不道德不文明之世界也。不道德不文明，于是行爲病，愈受而愈深，愈播而愈遠。醫之于疾，必就其受病之原，而施以拯救之術。行爲病之原，在不道德，則惟道德可以已之。道德之界說雖廣，切于用者有二義：一曰無我，一曰博愛（作者不明，1969：142）。

在此，作者將行爲病的原因歸諸於不道德，亦即，將秩序混亂的原因歸納於每個人的道德上。也就是，他並沒有將亂的原因全部歸諸於外在環境，而承認人性的缺陷導致了行爲病。因此，作爲醫治行爲病的方法，作者提出「無我」與「博愛」的方式。中國傳統思想往往給予「私」負面評價，

臺灣大學學術期刊資料庫

而爲了克服「私」，提倡「無」或「公」的方法，[9] 可以說這位作者的觀點也繼承如此的傳統思路。那麼，針對這篇文章，吳稚暉如何回應呢？眾所周知，吳稚暉對傳統的批判尤其嚴厲，他是否依照「知識道德論」的觀點反駁這種傳統觀點？答案是否定的，他完全同意這篇作者的觀點：

> 作者抉出行爲病之不可不加醫治，乃重且急于體質病，其論正當精確，允爲進化學界之巨製。即以無我博愛，爲療治之惟一方法，亦復確乎不拔，與本報同人之意，毫無間然（作者不明，1969：144）。

吳稚暉同意「無我」與「博愛」的道德觀點。後來，有人提議由「宗教道德」來提升人格品質的時候，吳稚暉也將「無我」與「博愛」對峙於宗教的僞道德，由此批判宗教道德之說法（1969：156）。如此看來，吳稚暉、李石曾等新世紀派一方面同意「知識道德論」，認爲客觀真理的「知識」能夠導致真正的道德，但另一方面又同意行爲病的原因在於「知」，由此提倡「無我」與「博愛」的道德觀點。「知識」是道德的根源，而「知」爲非道德行爲的原因，這兩種觀點是否矛盾？當然，客觀的「知識」與人的認知能力不能相提並論，但「無我」與知識的增進的觀點絕不能融合爲一。例如，《老子・四十八章》曰：「爲學日益，爲道日損。損之又損，以至於無爲」，可見「知識」的增加與「無」的思路是互相衝突的。其實，這兩者與其說矛盾，還不如說是來自於不同系絡的偏斜線（skew lines）。知識道德論是在西方科學思想的影響之下展開的論點，而行爲病的問題完全符合傳統中國思想的觀點。從「私」的觀點來批判非道德行爲，這是傳統中國常採取的觀點，也是吳稚暉、李石曾等新世紀派的主要觀點之一。總之，關於秩序與人性的問題上，中國無政府主義者絕不承認外在的規範，所以，無論是「亂」的起源問題還是維護秩序的問題，都必須從人性的問題上展開討論。一方面，他們在科學思想與進化論的影響下，採納人性進步的觀點，提倡衛生飲食改良人格、知識增進道德等主張，由此解決

[9] 例如，「天地設而民生之。當此之時也，民知其母而不知其父，其道親親而愛私。親親則別，愛私則險，民眾而以別、險爲務，則民亂。……故賢者立中正，設無私，而民說仁」《商君書・開塞》。

臺灣大學學術期刊資料庫

人性產生惡卻能保證秩序的兩難問題。但另一方面，依然沒有擺脫中國傳統的人性觀點，認爲人性中還是有導致「惡」的因素，因此需要「無我」與「博愛」。換言之，爲了消滅惡的原因而保證秩序，「人性的完美化」或「我的消滅」成爲中國無政府主義採取的兩種途徑。這種思維在其他無政府主義者身上也可見，而朱謙之尤爲明顯。不過，在分析他們的人性觀之前，先論述西方無政府主義的理性主義以茲對照。如此更能清楚地認識到中國無政府主義之特色。

三、西方無政府主義的理性主義

西方無政府主義與中國無政府主義同樣批判現存的外在環境，同時也建立人性變化的理論來確保未來理想社會的到來。西方無政府主義爲人性變化利用的是當時流行的演化論，認爲人類與動物的道德心原本一樣，人類的道德心是從動物時代演變過來的，例如，克魯泡特金在《互助論》中論述動物與人類當中存在的「互助」的事實，由此證明動物與人類都持有本能上的連帶意識。那麼，人類與動物之間爲什麼會出現差異呢？蒲魯東（Pierre-Jpseph Proudhon, 1809-1865）以三個階段來解釋人類與動物的差異：第一階段是動物與人類共享的社會性，也等於克魯泡特金所說的連帶意識。在此階段，動物與人類之間完全沒有差異可言；第二階段是實行正義（平等）的階段。蒲魯東認爲，動物是個體之間的天賦沒有太大的差異，不需要特別去認知差異，所以可以按照本能自然而然的實現正義。可是，一方面人類是每個人的天賦有所差異，另一方面人類擁有比較高等的智慧，所以對人類來說第二階段意味著每個人「承認別人具有一種和我們平等的人格」（1963：245）；第三階段才是動物所沒有的、人類特有的社會性「公道（humanity）」。[10] 蒲魯東認爲「公道是被理智和正義提高到理想境界的社會性；它的最普通的表現就是謙恭或彬彬有禮」（1963：255），「它是我們的辨別能力和理想化能力的混合產物」（1963：256）。蒲魯東認爲第三階段的特殊情感才是人類與動物之間的決定性差異，而第二階段還不能說是兩者之間的差異，因爲兩者都在實現由第一階段而來的

[10] 此翻譯詞取自孫署冰之翻譯。

臺灣大學學術期刊資料庫

社會本能而已。可是，實際上動物自然而然地在實行的「正義」，人類卻需要「認知」才能實現，且不一定能實現。如此看來，動物與人類之間存在本能上的差異，而人類運用智慧與認知能力來彌補其差異的。所以，認知能力才是人類發展出第三階段的關鍵。在西方思想的脈絡中，認知能力的依據就是理性，因此西方無政府主義在人性問題上最後的依據可以說是理性主義。

這種對理性的依賴是在其他無政府主義者身上也看得到，例如，葛德文在《政治正義論》的概要中，明確地表示：

> 人們的自覺行動是受感情支配的。
>
> 理性並不是一個獨立的因素，而且沒有刺激我們去行動的傾向；從實際觀點看來，它不過是對不同感情的一種比較和平衡。
>
> 理性雖然不能刺激我們去行動，卻能按照它對不同刺激所給予的相對評價來支配我們的行爲。
>
> 因此我們要從理性的提高上來尋求社會的進步（1980：12）。

除了科學文明帶來的物質上的變化之外，理性能夠確保人性上的變化，由此可以邁進未來的理想社會。理性不僅能夠保證人性的變化，也保證獨立完美之人格，施蒂納（Max Stirner, 1806-1856）所說的「唯一者」可以說是極端獨立的完美人格之表現。總而言之，西方無政府主義的人性論以理性主義爲重要依據。

在西方無政府主義當中，「獨立完美的個人」的出現是能夠實現無政府主義的重要理論依據之一，假如人類保持現在的模樣，即使環境有所改變也無法達成理想社會。換言之，只要人能夠成爲獨立完美，秩序再也不成問題。這種方式的論述也可見於中國無政府主義，如衛生改良人格或知識增進道德等論述即是其中一部分。當我們回顧到中國傳統思想的時候，也可以發現相似的說法。例如，王陽明的良知說即是在人性中尋找正確的是非判斷能力，王陽明徹底相信每個人自己心中的良知，進而可以呈現出彷彿是個人完美主義之模樣。正因爲如此，在「理性」的西洋詞彙進入中

臺灣大學學術期刊資料庫

國的時候，馬君武等人將它翻譯成「良知」。[11] 雖然「理性」與「良知」的含義不見得相同，但兩者皆具備使人完美的潛力，因此中國無政府主義者利用這種中國傳統的觀點也並不意外。而朱謙之就是利用中國傳統的思維來展開無政府主義的代表人物。以下首先列舉中國無政府主義者有關傳統思維的言論而確認他們都持有傳統思維之後，進一步討論朱謙之的思想。

四、中國無政府主義者的「良心」言說

觀看中國無政府主義者有關人性的論述時，容易觀察到他們常用「良心」、「良德」、「擴充」、「蒙蔽」或「回歸」等字眼。可見，他們有意識到孟子式的擴充善端的方法或者道家與宋學式的回歸本性之方法。[12] 不過，他們似乎沒有特別意識到這兩種觀點之差異，有時候同一個人身上可見兩種方法的言語。但無論如何，他們並沒有依據這些觀點來展開深入的人性論，我們在此列舉他們的相關言論，以確認他們具有這些觀點，而之後在朱謙之身上探討其發展型態即可。首先，劉師培說：

> 況即世人之心理觀之，人類之心，約分三種：一爲自利心，二爲嫉忌心，三爲良善心……（關於良善心）如不義之人，思遂害人之念，欲行頓止。又如一人向隅，滿堂爲之不樂，孺子入井，乍見者皆思援救。是則良善之心，由自然而生。中國儒家謂之仁，歐人康德謂之博愛，苦魯巴金則謂之互相扶助之感情，其名雖殊，均執此良善之心言（1998：123）。

劉師培認爲人心中有不好的成分（自利心與嫉妒心）與好的成分（良善心），因此並不是認爲人心天生完美。但是，他引用「孺子入井」的例子

[11] 馬君武在〈赫克爾之一元哲學〉，《新青年》第二卷二號～五號中的翻譯詞（有田和夫，2004）。

[12] 孟子的人性論強調的是人性中確實存在善的因子（善端），而重點在於如何讓它發展（擴充），故可稱爲性向善觀。與此相比，道家呈現出「性本善」之觀點，故它強調的是如何回歸原本的狀態。可以說，就人性論的思維來說，宋明理學深受道家式的思維之影響。

臺灣大學學術期刊資料庫

證明良善心自然而生，進而認爲此良善心就是克魯泡特金展開互助論的依據。事實上，克魯泡特金的確重視「孺子入井」時在人心中產生的感情，但他在《互助論》中試圖證明的是這種感情爲人類與動物所共有，所以道德起源能夠追溯到動物身上。至於人類能否利用這種感情而成爲完美，克魯泡特金也沒有詳細地討論。

> 夫人各有善惡是非之心也，其能辨別之，一若物之輕重長短。然而善惡參差、是非顛倒者，非不能辨別也，實有所蒙蔽耳（李石曾，1984d：170）。

> 各盡其所能，憑良心而衡世事之是非善惡於公道、眞理中（李石曾，1984d：203）。

李石曾在〈無政府說〉中論及知識道德論，但也有講出如上列的話。人都有善惡是非之心，這也可以說是良心。假如人類沒能發揮良心，那是因爲它被蒙蔽。

這種觀點猶如王陽明的良知說，只是李石曾將是非善惡的標準與從科學思想而來的公道與真理相連接而已。

> 良德言擴充，此即進化。社會主義之所以能成立，全恃着「擴充」兩字。粗率言之，不擴充者便是宗教主義；能擴充者便是社會主義（吳稚暉，1991a：165）。

> 合於道理者爲道德，所以能合於道理者爲良德；良德乃進化公理，隨萬物之有生而自賦（吳稚暉，1991a：166）。

吳稚暉在批判宗教主義而提倡社會主義時，講到擴充良德就是社會主義。良德是「萬物」與生俱來的，也是進化的公理。其實，倘若想要將進步觀應用在中國傳統思想的話，「擴充」是最爲合適的觀點。良德越擴充越進步，而最後能達到完美的境界。只是，不知吳稚暉有沒有想到這一點，他也沒有展開系統的論述。

> 廢去一切宗教及一切信條。道德上人人自由，無所謂義務與制

臺灣大學學術期刊資料庫

> 裁，使『互助』之天然道德，得自由發達至於圓滿（師復，1980d：47）。
>
> 互助爲本來之良德（師復，1980d：48）。

師復認爲人類實行「互助」是因爲人類具有如此的天然道德，可見師復也並不是只依靠衛生改良人格的方式，他相信只要外在規範不干擾，此良德能夠自由發展。這是師復列出的無政府共產主義的十四條最終目標之一。

由以上引文可見，劉師培、吳稚暉、李石曾、師復等中國無政府主義的代表人物皆認爲人性天生具有良心、良德等因素，而無論擴充還是回歸，此良德便是在未來的理想社會中人類站得住腳的重要依據。然而，他們並沒有由此發展系統性的理論，這些言語往往在一篇論述文當中忽然出現而已。暫且不論現實上真的能否如此，但即使在理論上，這些中國無政府主義者也沒能提供能夠說服非無政府主義者的討論，因此引起對於無政府主義的批判。在這些質疑當中最有代表性的是陳獨秀提出的疑問，而由此展開區聲白與陳獨秀之間的有關無政府主義之討論。陳獨秀有一次假設問，如果爲了公共利益必須拆毀住屋，但住民不肯遷移，此時該怎麼辦？如果不拆就妨礙公共利益，如果拆，個人自由何在？針對此問題，區聲白按照「公私」的原理來回答說，必須優先公共利益。但在此要注意的是，區聲白認爲無政府共產實現的時候，這種「個人主義的頑固派」會很少。即使遇到這種人，只要用「誠懇的態度」來告訴他理由，一定會同意。對此，陳獨秀再度提問說，如果他仍然固執怎麼辦？所謂的「誠懇的態度」的效果到底如何呢？區聲白回答說：

> 人之所以固執，皆因沒有知識，和不知合群的道理的緣故；如果與公眾沒有妨礙的，准可聽他自由，但是如果與公眾有妨礙的，就拉他到學校去教訓他，對於教育上更要加倍的注重，不到兩三個月他便不固執了。至於我對於嶺南學生用誠懇的態度把正當的理由告訴他們總比用武力強迫他們信從我的主張效果大得多。因爲我對於他們用一種誠懇的態度，他們對於我便有感情，既有感情，那麼我所講的說話，他們便可相信，如果我對於他們怒目相

臺灣大學學術期刊資料庫

> 視，他們對於我必發生一種惡感，那麼我無論講什麼他都不聽了（1984：413）。

由於區聲白一直強調教育對於實現無政府社會的重要意義，所以在此再度強調以教育的方式來改善個性。至於「誠懇的態度」，他強調誠懇的態度比武力有效，這是因爲「誠懇的態度」能夠在對方心中產生感情，這就成爲互相溝通的基礎。這種觀點也猶如中國傳統思想中的「感應」說，針對解決衝突的方法，區聲白也在根本的地方只好拿來傳統中國的觀點回答，這也表示中國傳統思想對中國無政府主義者的影響不小。

陳獨秀發問的出發點，是對方與你持有不同的觀點，由此出現衝突時該如何處理。可是，區聲白的邏輯是只要自己誠懇，對方也不會不瞭解。如此的思維只考慮到自己如何，並沒有真正地在意對方的感受。這種以自己爲出發點的倫理觀也可以在「己所不欲，勿施於人」這句話上可見。事實上每個人的感受不一定相同，自己不願意承受的事他人不見得不願意接受，反之亦然。可是以自己爲出發點的倫理觀不去思考人的異質性，而在「性相近」的前提之下，只要求自己一個人當「君子」。從區聲白的例子來看，中國無政府主義也深受如此思維的影響。

總而言之，他們並沒有將這些觀點系統地論述，這也是因爲無政府主義的主要任務在批評，再加上中國無政府主義者重視實踐，不太喜歡抽象的理論性討論。不過，後來出現的一位無政府主義者熱愛傳統思想，從而建立具有系統性的中國式無政府主義。這位無政府主義者就是朱謙之，下面探討朱謙之的理論以及倫理觀。

參、朱謙之的一元倫理觀

朱謙之的學思歷程相當複雜，當今在學術界他以《老子校釋》的作者聞名。誠然古代中國思想研究的確是他最擅長的領域，但他的研究還涉及到：文化研究、音樂研究、歷史研究、日本儒學研究、宗教研究等等，因此他常常被稱爲「百科全書式的學者」。他的思想也多次轉變，他年輕時主張「虛無主義」，容納無政府主義的同時，提倡「宇宙革命」。接下來，

臺灣大學學術期刊資料庫

他轉爲承認「宇宙」，由此放棄虛無的立場，積極在現實世界中尋求安身立命的理論，而最終主張「大同共產主義」。這兩個階段的轉變猶如由道家式思想轉爲儒家式思想，但其間貫穿的是不承認政府以及強權的無政府主義之原則。此後，在抗戰時期他再也不提出政治主張，而投入到文化研究裡。本人在此要討論的是第一階段以及第二階段的部分。

一、虛無主義時代

就朱謙之的回憶，中學時代他早已抱有「唯我主義」，撰寫過《英雄崇拜論》（2002c：44）。他進北京大學之後，進一步深化他的唯我主義，而將它又稱爲「虛無主義」。他在一九二〇年撰寫的《現代思潮批評》，在書中以懷疑存在的、主觀的批評方法來批評：「新庶民主義（Democracy）」承認政府；「廣義派主義（Bolshevism）」承認強權；「無政府共產主義」承認組織；「實際主義（Pragmatism）」不重形而上思想，而最後發揚他的虛無主義。朱謙之的虛無主義不同於俄國的虛無主義（nihilism），他認爲俄國虛無主義缺乏確切的宇宙觀與人生觀。他的虛無主義並不是對世界或宇宙失望而陷入漂浮狀態，而是具有本體的、唯心的、進化的、無我主義的、覺世主義的虛無主義。他說虛無的意思是：

> 至於「虛無」兩字的意義，「虛」是表明宇宙全體爲「虛而不屈動而不出」的，「無」是表明現在宇宙進化的傾向的，合此兩個根本觀念，纔成虛無主義，所以我說的虛無主義，並不是斷滅，而是能夠做媒擺渡的眞理（1920：172）。

「虛而不屈動而不出」是《老子・第五章》裡出現的句子，而「無」是道家思想的核心概念。可見，他的虛無主義深受道家思想的影響。

由於朱謙之在《現代思潮批評》中批判無政府共產主義，由此引起黃凌霜的反駁。朱謙之首先批判無政府共產主義承認組織：

> 強權非他即在組織之中，組織之有，「力」爲之維繫也，舍「力」即無所謂組織，舍組織亦無所謂「力」，「力」即強權，故我之主義乃根本廢棄組織，即欲根本廢棄強權不願以變形之伎倆欺

臺灣大學學術期刊資料庫

> 人，豈遂以新社會之組織爲滿意耶？（1920：60）

朱謙之認爲只要有組織，必定有「力」即強權，因此根本不承認組織。對此，黃凌霜主張無政府主義的組織爲自由聯合的組織，所以組織中不會有強權。朱謙之再度回應說，虛無主義持著不可「調和」的態度，而無政府主義帶有「調和」的態度，這是兩者的差異。由此可見，朱謙之的虛無主義帶有超越現實的、徹底的觀點，所以能夠進行更爲根本的批判。這種態度在人性善惡問題上也看得見。

他批評無政府共產主義的一個項目叫做「性善說不可能」。他認爲，克魯泡特金的思想前提爲性善說，但性善說不可能成立，其原因有三：

> 使人性果善者，即不當惡；政府道德宗教何能爲，必人性有傾於惡之可能也，此其一。復次可自惡而善者，必可自善而惡，今即脫離政府道德宗教而以人類之本能的爲善事，安知不自以本能的爲善事，而復立所謂政府道德宗教者乎？何則此可彼，則彼亦可此也，此其二。復次可善則可惡，今謂人性爲善，則不無惡也，此其三（1920：66）。

有善即有惡，善惡是不可分離的兩面性，所以不會轉爲惡的「絕對善」是不存在的。這種觀點使人想起《老子》第二章的「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已」的相對論觀點。朱謙之依照如此的觀點否定以性善說爲基礎的無政府主義。其實，認爲克魯泡特金的前提是性善說，顯然是一種誤解，正如黃凌霜回答，克魯泡特金只是認爲人類道德來自於同情的「本能」，並沒有展開性善論。由於朱謙之從中國傳統思想的觀點來看待克魯泡特金思想，所以出現如此的誤解。不過重點是朱謙之否定人性基礎上建立理想社會的可能性。

由於朱謙之有時候將本體說成「我」而主張「唯我主義」，所以他往往被分類成無政府個人主義者。這種說法無非參考西方無政府主義的分類方式，譬如，施蒂納主張要成爲「唯一者」，由此展開極端強調個人的無政府主義。不過，無論是無政府共產主義還是個人無政府主義，西方無政府主義在理論上都依賴突顯個人的理性主義，因此理性主義成爲建立理想

臺灣大學學術期刊資料庫

社會的基礎。與此相比，到底朱謙之以什麼樣的理論基礎主張容納無政府主義的虛無主義？此處朱謙之與吳稚暉等人相差不遠，他就主張：無我主義。在朱謙之的思想裡，「唯我」與「無我」是同樣意義，簡言之，「無我」的「我」並不是本體意義的我，可以說成「小我」的我，而「唯我」的「我」是本體意義的我即「無」，可以說成「大我」。因此，朱謙之雖說「唯我主義」，但這絕不是西方無政府主義所說的個人無政府主義。這一點朱謙之也有自覺到，所以他說：「因虛無主義的人生觀，是主『無我』的，所以很反對 Stirner 所謂『凡物都是我』的獨產主義」（1920：164）。

那麼，抱有如此思想的朱謙之如何看待道德問題呢？如前述的引文（第 114 頁），他與其他中國無政府主義者同樣否定「道德」之後，進一步主張「無」：

> 推理到了極端，可說「無善便是大善」或是說「無就是善」。總而言之，無善的善，還是無善，要是嫌這樣的辨證還未曾窮微盡妙，要把他再推下去，那自然是愈無愈善，歸結下去，還是我所說的「無就是善」的本旨（1920：167）。

> 眞正的道德，只是自然如此，反之人造的道德，便是大亂的根源，所以常人所說的道德，就是不道德；而革命家所說的道德，就是常人所認爲不道德。總之他能脫盡常人的道德觀念，而另有他們赤裸裸的道德；而這赤裸裸的新道德，也不能別求，打破現實的道德便是。因他要破壞現實的道德，所以關心於世道人心的老人們，都說他是無道德，其實無道德，就是新道德（2002d：376）。

對否定一切存在的虛無主義來說，「無道德就是新道德」是自然的理路，既然「無」是本體，連宇宙都需要破壞。雖然朱謙之的虛無主義脫離現實，不過是紙上談兵，但猶如施蒂納的「唯一者」理論極端發揚西方思想中的重要資源「理性主義」，以此爲西方無政府主義提供一種理論性依據，朱謙之的虛無主義也使我們認知到中國無政府主義的理論境界，也使我們發現中國無政府主義的思維也深受中國傳統思想的影響。在此朱謙之認爲人造的「道德」是大亂的根源，與其他中國無政府主義者一樣否定僞道德。

臺灣大學學術期刊資料庫

那麼，真道德何在？他並不從積極的層面去論述真道德，而認爲破壞現實的道德之後，出現新道德，即無道德。如果從倫理秩序的角度來看待朱謙之的虛無主義的話，面對「亂」的時候，他沒有思考如何去調和複數人的存在，而主張損之又損之，以致「無」的境界。在「無」的世界，沒有衝突，也沒有多樣性，只要能夠達到無的境界，倫理秩序不成問題。而爲了達到此境界，需要的是個人的頓悟。如此看來，雖然與西方無政府主義的個人主義不盡相同，但其思維確實以個人爲出發點。

朱謙之的虛無主義是在道家思想的影響之下展開的論述，但其實中國傳統思想還有另外一種儒家思想的層面，如果中國無政府主義試圖利用儒家思想的思維，也可以建立另外一種中國無政府主義的理論。這就是許多中國無政府主義者無意之中提起的「良德」之「擴充」的方法，而放棄虛無主義立場之後的朱謙之也完全按照儒家之思維試圖建立另外一種中國式無政府主義。

二、承認宇宙以致大同共產主義

朱謙之大約一九二一年之後離開革命運動的第一線，而在放浪的生活中逐漸改變之前的認知，轉爲拋棄懷疑的態度，而強調信仰的力量。換言之，由懷疑一切存在而實行宇宙革命的虛無主義，轉爲承認宇宙以及現實世界。隨著如此的改變，他一向強調的本體之內涵也有所變化，亦即，「無」再也不是本體的本質，由此出現道德意義的本體「良心」：

> 我說的良心，就是眞情，是生命的活動體，行爲的原動力，所以遷流轉變……須知這個情，在形而上學上叫做本體，在道德哲學上就叫良心，所以良心不是別的東西，實在是宇宙萬物的本性自然性（2002e：429）。

給予良心如此的地位，這猶如王陽明的良知說。良知說是孟學的發展型態，王陽明將孟子所說的「善端」、道家的「道」與理學家的「理」等合在一起，認爲良知等於善端、理、心、性以及道。他在《傳習錄》當中討論到許多功夫問題，而其中最重要的就是「無我」的方法，這是因爲王陽明認爲「私欲」就是遮蔽良知的最大原因。在孟子的思想中，善端並沒有

臺灣大學學術期刊資料庫

與無我連在一起，但王陽明將兩者在良知說中有效連接。這種連接也可見於朱謙之的思想中。朱謙之到這個階段已經放棄本體爲無的觀點，可是他依然保持「無我」的觀點：

> 眞我，也可以說是無我，雖然“萬物皆備於我”，然而有我則私……就是時時刻刻的拋棄我們的小自我，由這無限的拋棄，才能發見“眞我”，而這種拋棄，卻不是厭棄，是完全發於愛的，完全出於至誠的一點“情”（2002a：484）。

拋棄小我而出現的真我就是本體，也是「情」，這觀點本身從虛無主義時代沒有改變，但是在道德意義上，這個「情」再也不是單純的「無」，而是能夠擴充的、保證人性之善的良心：

> 人性固自好的，只有時遮蔽不通，便生出不善來，然一擴充，便即“自我解放”而復歸本來的“情”了（2002a：487）。

可見，朱謙之雖說「擴充」，其意義並不是孟子所說的擴充，而與良知說同樣是回歸式的觀點。如此看來，拋棄虛無主義之後的朱謙之的道德觀點與其他中國無政府主義者的觀點相差不遠，也只是沿用傳統中國的倫理觀而已。朱謙之的倫理觀從虛無主義時代的道家式「無」的觀點轉爲儒家式的「擴充」的觀點，但其中一貫的是以個人修養的方式解決「亂」，亦即，多樣的秩序問題轉爲一元的個人之問題。除此之外，朱謙之進一步借用「戀愛」的觀點，討論到如何不同的兩個人「調和」的問題。在虛無主義時代朱謙之批判無政府主義抱有「調和」的態度，但現在他反而積極討論建構調和的理論。

調和觀的資源也來自於中國傳統思想，即陰陽調和而產生萬物的觀點。朱謙之討論到善惡問題的時候，一方面採取上述的觀點認爲「（小）我」就是惡的根源而主張無我，進而完全發揮「情」的狀態爲善，而另一方面從調和的觀點來討論善惡問題：

> 宇宙原理是有二元性的存在，一陰一陽的“調和”，便是道，繼繼承承都是這個“調和”，便是善，成就這個“調和”，便是性。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 所以性無體只是以調和爲體，是以愛爲體（2002a：486）。

原來人性道德的討論並不是爲了確立完美的個人，而爲了調和兩種不同主體。而朱謙之認爲「戀愛」就是一切調和的出發點。

其實，朱謙之抱有虛無主義的時候，已經很重視戀愛。當時朱謙之主張先進行無政府革命，再來實現宇宙革命，但由於從無政府到宇宙革命的路遙遠，中間還需要進行無人類、無生物等階段，以致無宇宙。顯而易見，朱謙之的這種觀點明顯地受到章太炎〈五無論〉的影響。朱謙之爲實現無人類，提出兩種方法：自殺以及自由戀愛。用自殺的方式來毀滅人類是可以理解的方式，但爲何自由戀愛能夠實現人類滅亡呢？他提出幾項理由：過去常有人爲金錢等目的而結婚，所以爲利益而結婚的情況常出現，但進行自由戀愛之後，能夠找到適合對象的機會減少，所以人口也會慢慢減少；知道自由戀愛的滋味之後，尤其是女方更加體會到生育的痛苦，由此不願意懷孕等等。朱謙之以此自由戀愛論來收尾《革命哲學》，可見他對戀愛的重視。只是，這時候他從虛無主義的角度來討論戀愛，所以此時還沒討論到戀愛與調和之間的問題。

直到承認宇宙的階段，由於他的關注轉移爲如何在現實世界實現理想，調和成爲中心問題，也出現戀愛的調和論。社會秩序和倫理爲表裡一體的關係，兩者皆關心如何處理複數人的關係，假如只關心單獨一個人的問題，就不會涉及到秩序或倫理的問題。戀愛也同樣必定涉及到兩個人的關係，因此思考戀愛問題能夠成爲思考倫理秩序的出發點：

> 在「愛」裡一方面是「我」，一方面又是「非我」，單有這個我，還成什麼「愛」呢？所以愛是要永永的和「非我」融合爲一，這「我」和「非我」的融合，就成爲一個「愛」字，所以說到「愛」，就是我了，就是非我了；也沒有我了，也沒有非我了，我就是非我了，非我就是我了；本來二元性的，現在是一元的存在了；本來兩相對的意味，現在是渾一的「眞情之流」了（2002a：497）。

「愛」是「我」與「非我」接觸的場合，但兩者不是要衝突，也不是共存，而「我」與「非我」在「愛」中融合，二元變成一元，這就是「真情之流」。

臺灣大學學術期刊資料庫

可見，雖然朱謙之具體討論到複數人的調和問題，但最終他得到的答案是融合而成爲一體，並沒有多樣性可言。就此意義來說，這也完全符合「無我」的觀點。朱謙之也在討論戀愛觀的最後提出三種無我在戀愛中的具體方法：一、節慾。自由戀愛可能容易被誤以爲承認慾望，但實際上無我的戀愛中，慾望絕不能放肆；二、犧牲。在單一的「愛」當中，自我必須被犧牲；三、貞操。對朱謙之來說戀愛是實現理想社會的第一步，所以如此高貴的戀愛必須純潔。由此得知，雖然他改變了宇宙觀，但還是一貫持有「無我」的觀點，結果在戀愛中實現的調和也不是「我」與「我」的共存，而是雙方消滅「我」之後呈現出來的無我的一元狀態。由此推論，朱謙之的理想社會也同樣是一元的社會。由於是一元，所以在社會中不會出現任何衝突或矛盾。可見，就人性論的角度而言，「無我」就成爲理想社會的重要前提。

一九二七年朱謙之發表《大同共產主義》，試圖利用儒家思想建立理想社會。大同共產主義是朱謙之發揚儒家理想而勾勒出的理想，組織方面參考《周禮》的禮治，經濟上主張均產主義。他強調，他描述的大同共產主義絕非是「國家」，而依照禮治的組織是超國家的、非官僚式的組織，「心目中並沒有一個統治者的存在」（2002b：519）。因此，可以說他主張虛無主義的時候否定組織而主張沒有組織的無政府主義，結果超越現實而主張虛無，而現在他承認組織，但依然不願意接受所謂的「國家」，因此他在官僚式的組織與禮治的組織之間劃一條線，建立有組織的無政府主義。當然，如此的「大同共產主義」能否稱爲「無政府主義」是一種問題，可是可以確定的是，朱謙之一貫保持不願意承認統治者以及強權的原則。朱謙之在書中論及人性問題時，其觀點是以性善爲出發點，在個人層次上擴充善，在政治上感化他人。朱謙之相信「情」的力量，此時他相信無政府主義的理想能夠從「信仰」的方面建立。這是一個從絕對懷疑到絕對信仰的極端轉移，而此後他離開政治論壇，埋首進行文化研究。

結　論

中國無政府主義強烈批判歷來的道德爲「僞道德」，也完全不接受任

臺灣大學學術期刊資料庫

何外在規範，進而甚至否定家庭等孕育強權與私的場所。不過，否定「道德」不代表沒有任何倫理觀，相反地，正因爲否定作爲外在規範的道德，所以更加依賴人類內在的德性。這是因爲，由於「亂」的出現是我們目睹的事實，而即使「亂」的原因在於政府等外在環境，邏輯上其外在環境出現的起因一定在於人性當中，所以爲了使得世界恢復或重建秩序，必須討論到人性問題。爲了解決這種秩序與人性之間的兩難問題，以新世紀派爲主的中國無政府主義者在科學思想以及進步觀的影響之下，展開人性能夠以科學方法來改善的主張，以此同時解決「惡」的外在環境存在的起因以及在理想社會中人性能夠保證秩序的兩難問題。可是，除了這些科學討論之外，大部分的中國無政府主義者不時講出「良心」、「擴充」、「無我」等中國傳統的倫理概念，而朱謙之就是有意試圖用中國傳統的思想資源解決秩序與倫理的問題。朱謙之的虛無主義時代以及承認宇宙以後的時代分別代表道家式以及儒家式的觀點：在虛無主義時代，他懷疑一切存在而提倡宇宙革命，也認爲「無」就是本體，因此在道德上也主張無道德就是新道德；在承認宇宙以後，朱謙之拋棄「無」爲本體的觀點，而賦予本體「良心」此一道德內涵，主張擴充良心而達到真我即無我的同時，在戀愛調和論當中，也強調「我」與「非我」邂逅的「愛」當中，兩者融合爲一體，達到「無我」的一元狀態。

以上的分析表示，中國無政府主義者論及倫理問題之際，處處可見「一元」的思維：以科學的方式追求人性進步意味著期待出現完美的「個人」之出現；「良心」說在不同人當中尋找人的共同點，以此發揚每個人的同質性；「誠懇的勸說」只考慮到勸說的那一方誠懇不誠懇，不在意對方的感受是否與自己相同；「無我」試圖消滅多樣性而達到一元，甚至「無元」；「調和」論將原本不同的兩者融合爲一體。也就是，他們的思維都是：爲了解決複數人的衝突，將多樣狀態轉爲一元狀態，以此取得秩序。吳稚暉等人發起的「進德會」[13] 與師復發起的「心社」也可以說是在如此的思維

[13] 進德會是 1912 年 2 月從巴黎回到中國的吳稚暉、李石曾等人發起的會，其會約如下：普通會員「不狎邪、不賭博、不置妾」；甲部特別會員「不狎邪、不賭博、不置妾、不作官吏」；乙部特別會員「不狎邪、不賭博、不置妾、不作官吏、不作議員、不吸煙」；丙部特別會員「不狎邪、不賭博、不置妾、不作官吏、不作議員、不吸煙、不飲酒、不

臺灣大學學術期刊資料庫

之下展開的修養個人道德之活動。作爲討論倫理秩序的思想，這種思維是否具有根本性的缺陷呢？我們面對的是「亂」或衝突的事實，就人倫的角度而言，這是因爲每個人具有異質性所以發生衝突。由於每個人不同，所以出現衝突，這是討論秩序倫理問題的大前提。換言之，「多樣性」是在倫理秩序問題上不可推翻的前提，因爲如果原本沒有多樣性，就不會出現「亂」的狀態。可是，爲了解決衝突，中國無政府主義者並非在「多樣性」的前提之下展開論述，而是直接改變問題的前提。如此邏輯上確實能夠解決問題，但實際上這是理論上的破綻。

「一元」思維的理論探討必定導致現實與理論之間的隔閡，中西無政府主義都呈現出如此的特徵：中國無政府主義採取個人修養或無我的方式來探討倫理秩序；西方無政府主義依據理性主義來保證完美個人之出現。而我們發現，雖然兩者依賴的理論不同，但其實兩者呈現出來的尷尬結構爲相同：西方無政府主義強烈批判資本主義、民主制度等所謂現代性，所以有時候被視爲後現代的先驅。可是，西方無政府主義實際上也依賴現代性理論，即理性主義。亦即，西方無政府主義具備反現代與現代的雙重性質；對中國無政府主義者來說，無政府主義是舶來品，雖然有些中國無政府主義者將無政府主義普遍化而主張中國古代也有過無政府思想，可是就科學思想、進步觀、理性主義等基本原則而言，無政府主義確實是近代思想之產物。因此，中國無政府主義者討論無政府主義之際，在西方無政府主義的影響之下常反映科學知識，同時也強烈批判不符合無政府主義原則的中國傳統。然而，正如本論文所討論，他們的思維實際上沒有擺脫中國傳統思想之框架，甚至可以說，在思想體系的關鍵之處，他們其實有意無意地利用中國傳統的思維建構他們的無政府主義。也就是，中國無政府主義雖然強烈批判中國傳統，但其實也是中國的思想系絡之產物。如此看來，無論西方還是中國，無政府主義都處於批判養育自身的思想環境但卻深受其影響的尷尬位置。他們都有無法擺脫的枷鎖，但卻並沒有明確地意識到這種枷鎖如何限制他們的思維。也許如此的不自覺性是使他們淪爲烏托邦的最大原因。

食肉」。

臺灣大學學術期刊資料庫

參考書目

一、中文部分

毛澤東，1990，〈健學會之成立及進行〉，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》，長沙：湖南出版社，頁 362-372。

白　浩，2008，《無政府主義精神與 20 世紀中國文學》，北京：中國社會科學出版社。

安井伸介，2006，〈近代中國思想研究方法之探討：以道家思想與無政府主義的「個人自由」觀爲例〉，彭明輝、唐啓華（編），《東亞視角下的近代中國》，台北：政大歷史系，頁 363-388。

朱謙之，1920，《現代思潮批評》，北京：新中國雜誌社。收入於坂井洋史、嵯峨隆（編），1994，《原典中国アナキズム資料集成》第十卷，東京：綠蔭書房。

朱謙之，2002a，〈一個唯情論者的宇宙觀及人生觀〉，黃夏年（編），《朱謙之文集》第一卷，福州：福建教育出版社，頁 455-512。

朱謙之，2002b，〈大同共產主義〉，黃夏年（編），《朱謙之文集》第一卷，福州：福建教育出版社，頁 513-569。

朱謙之，2002c，〈回憶〉，黃夏年（編），《朱謙之文集》第一卷，福州：福建教育出版社，頁 39-64。

朱謙之，2002d，〈革命哲學〉，黃夏年（編），《朱謙之文集》第一卷，福州：福建教育出版社，頁 289-404。

朱謙之，2002e，〈無元哲學〉，黃夏年（編），《朱謙之文集》第一卷，福州：福建教育出版社，頁 405-453。

何　震，1984a，〈女子解放問題〉，葛懋春、蔣俊、李興芝（編），《無政府主義思想資料選》（上），北京：新華書店，頁 98-107。

何　震，1984b，〈《天義報》啓〉，陳敬（責任編輯），《無政府主義在中國》，長沙：湖南人民出版社，頁 16-18。

作者不明，1969，〈推廣仁術以醫世界觀〉，羅家倫、黃季陸（主編），

臺灣大學學術期刊資料庫

《吳稚暉先生全集》卷一，台北：中央文物供應處，頁 138-145。
克魯泡特金（Peter Kropotkin）著，巴金譯，1997，〈倫理學的起源和發展〉（版本不明），《巴金譯文全集》第十卷，北京：人民文學出版社。
吳稚暉，1969，〈答某君書──宗教道德與社會主義〉羅家倫、黃季陸（主編），《吳稚暉先生全集》卷一，台北：中央文物供應處，頁 155-158。
吳稚暉，1991a，〈再答某君書〉，梁冰絃（編），《民國叢書第三編 85 吳稚暉學術論著》，上海：上海書店，頁 159-172。
吳稚暉，1991b，〈評前行君之『論智識以外無道德』並闢宗教維持道德之迷信〉，梁冰絃（編），《民國叢書第三編 85 吳稚暉學術論著》，上海：上海書店，頁 219-222。
李石曾（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。
李石曾（民），1984d，〈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。
李石曾（真），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（真），1984c，〈祖宗革命〉，陳敬（責任編輯），《無政府主義在中國》，長沙：湖南人民出版社，頁 94-99。
李怡，2001，《近代中國無政府主義思潮與中國傳統文化》，武漢：華中師範大學出版社。
孟慶澎，2006，《無政府主義與五四新文化》，開封：河南大學出版社。
胡慶雲，1994，《中國無政府主義思想史》，北京：國防大學出版社。
師　復，1980a，〈不飲酒不吸煙與衛生〉，帕米爾書店編輯部（編），《劉師復文集》，台北：帕米爾書店，頁 93-100。
師　復，1980b，〈廢家族主義〉，帕米爾書店編輯部（編），《劉師復文集》，台北：帕米爾書店，頁 115-125。
師　復，1980c，〈廢婚姻主義〉，帕米爾書店編輯部（編），《劉

臺灣大學學術期刊資料庫

師復文集》，台北：帕米爾書店，頁 107-114。

師　復，1980d，〈無政府共產黨之目的與手段〉，帕米爾書店編輯部（編），《劉師復文集》，台北：帕米爾書店，頁 45-52。

師　復，1980e，〈無政府淺說〉，帕米爾書店編輯部（編），《劉師復文集》，台北：帕米爾書店，頁 1-12。

徐善廣、柳劍平，1989，《中國無政府主義史》，湖北：湖北人民出版社。

區聲白，1984，〈討論無政府主義〉，陳敬（責任編輯），《無政府主義在中國》，長沙：湖南人民出版社，頁 401-419。

曹世鉉，2003，《清末民初無政府派的文化思想》，北京：社會科學文獻。

湯庭芬，1991，《中國無政府主義研究》，北京：法律出版社。

馮天瑜，1994，《中華元典精神》，上海：上海人民出版社。

葛德文（William Godwin）著，何慕李譯，1980，《政治正義論》第一卷，北京：商務印書館。譯自 *Enguiry Conoeming Political Justice and It's Influence on Morals and Happiness*. Toronto: The University of Toronto Press. 1946.

路　哲，1990，《中國無政府主義史稿》，福建：福建人民出版社。

蒲魯東（Pierre-Jpseph Proudhon）著，孫署冰譯，1963，《什麼是所有權》（版本不明），北京：商務印書館。

劉師培（韋裔），1984，〈利害平等論〉，葛懋春、蔣俊、李興芝（編），《無政府主義思想資料選》（上），北京：新華書店，頁 55-64。

劉師培，1997，〈倫理學教科書〉，錢玄同（編），《劉申淑遺書》，南京：江蘇古籍出版社，2025-2072。

劉師培，1998，〈無政府主義之平等觀〉，朱維錚（執行主編），《劉師培辛亥前文選》，北京：三聯書店，頁 116-132。

蔣俊、李興芝，1991，《中國近代的無政府主義思潮》，山東：山東人民出版社。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、日文部分

玉川信明，1974，《中国 アナキズムの影》，東京：三一書房。

玉川信明，1981，《中国の黒い旗》，東京：晶文社。

有田和夫，2004，〈近代西欧思想概念の解釈〉，《“近代”のかたち―中国と日本》，東京：研文出版。

嵯峨隆，1994，《近代中国アナキズムの研究》，東京：研文出版社。

三、英文部分

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

Chan, Ming K. and Arif Dirlik. 1991. *School into Fields & Factories; Anarchists, The Guomindang, and the National Labor University in Shanhai, 1927-1932*. Durham [D.C.]: Duke University Press.

Dirlik, Arif. 1991. *Anarchism in the Chinese Revolution*. Berkeley: University of California Press.

Krebs, Edward S. 1998. *Shifu: Soul of Chinese Anarchism*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, inc.

Scalapino, Robert A. and George T. Yu.1961. *The Chinese Anarchist Movement*, Westport, Conn.: Greenwood Press.

Zarrow, Peter. 1990. *Anarchism and Chinese Political Culture*. New York: Columbia University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

The Ethical Order in Uniformity:

Ethical Thoughts in Chinese Anarchism

*Shinsuke Yasui**

Abstract

This essay intends to analyze how Chinese anarchists constructed ethical theory for their ideal society. The most influential aspects of anarchism are its criticisms of social constraints. Its constructive aspects are conversely generally regarded as utopian. But, if the Chinese anarchists were convinced that "utopia" was feasible, we must inquire why and how it was to be realized. By gaining a fuller understanding of the plans of the Chinese anarchists, we can probe their theoretical defects and judge whether these plans really were "utopian."

In the ethical thoughts in Chinese anarchists, we also find both critical and constructive aspects. They criticized *san'gang* (three bonds) and religion harshly as "fake morals," and sometimes even denied the existence of "morality" itself. However, the "morality" they were referring to actually meant the moral coerciveness from outside, and since they refused all outside restraints, order in future society was all the more dependent upon "inside" morality.

When Chinese anarchists referred to ethics, they made maximum use of scientific knowledge and insisted on moral improvement by the way of science. On the other hand, they also used such concepts as *wuwo* (anatta) or *liangxin* (goodness of mind) derived from traditional ways of thinking. This combination of the two aspects often led to intellectual incoherence. This paper is mainly concerned with the traditional aspects. If finds that the thinking of the anarchists was mono-dimensional, that is, they broke the existing diversity in the ethical order

* Ph. D. Candidate, Department of Political Scinece, National Taiwan University, E-mail: d93322002@ntu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫

for the purpose of solving social conflicts. Therefore, the reality (diversity of human existence) and the theory (uniformity) are separated, and in the end Chinese anarchism shows its idealistic character.

Keywords: Anarchism, Chinese Anarchism, *Wuwo*, Uniformity, Zhu Qianzhi

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫