臺大歷史學報第 44 期
2009 年 12 月，頁 93-152

BIBLID1012-8514(2009)44p.93-152
2009.6.19 收稿，2009.10.2 通過刊登

# 從「完全之人」到「完全之平等」
## ——劉師培的革命思想及其意涵

楊　貞　德*

## 提　要

本文以闡明劉師培的革命思想及其意涵為宗旨。劉師培在政治上的激烈主張和其間的快速轉變，早即引起諸多的關注和揣測。不過，劉氏更值得重視的意義，或另在他的思想的時代特徵和問題性。拙文因此從甲午戰後的「保種」、「保教」和「保國」三說談起，指出這三說逐漸走向以「保國」為尚的變化，以及劉師培在這般思想脈絡中，所提出「完全之人」和「完全之平等」兩項革命追求的意義。

「完全之人」是共和革命者劉師培的理想，側重個人人格的建立；「完全之平等」則是無政府主義者劉師培所期望建立的理想社會，強調制度的建構。梳理這兩項理念的內涵與轉變，將能指出劉師培如何擷取中西思想資源（包含中國傳統政治「公」與「均」的理念，和西方的盧梭《民約論》與無政府主義），來面對中國歷來所關切的「君權專制」和「貧富不均」兩大難題，與近代中國重新界定「國」（政治）和「教」（倫理）的需要。同時，這般討論也有助於彰顯「忠」之為政治倫理在清末民初所面臨的衝擊，近代中國「國家」、「政治」和「倫理」理念的變化，以及近代中國思想上政治和倫理權威危機的具體樣貌和深度。

關鍵詞：劉師培　「完全之人」　「完全之平等」　革命思想　無政府主義　《民約精義》　盧梭在中國　權威危機　「保種」　「保教」　「保國」

* 中央研究院中國文哲研究所副研究員
11529 臺北市南港區研究院路 2 段 128 號；E-mail: kaiwe@gate.sinica.edu.tw。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言
二、保國的優先性
三、「完全之人」
四、「完全之平等」
五、結語

# 一、前言

劉師培（1884-1919）出身江蘇儀徵以注釋《左傳》著稱的經學世家，自幼繼承家學，並於儒家的道德之學、諸子學、王夫之（1619-1692）的種族意識，以及西學都有所用心；不僅在中國傳統學術研究上，深獲章太炎（1869-1936）等人的肯定，在理解和運用西方學術和思想上，也有值得留意的特徵。劉師培的革命生涯及其轉折，約而言之有如下列：1903 年秋移居上海，開始參與革命，自號「激烈派第一人」；1907 年初，為避清廷追緝前往日本，隨即加入當時《民報》與《新民叢報》的論爭，成為《民報》反滿論述的主力；不數月，改為信從「於學理最為圓滿」的無政府主義，聯合張繼（1882-1947）等人創設「社會主義講習會」，並與妻子何震先後出版《天義》報和《衡報》，闡明無政府主義要旨和行動方向。1908 年底，偕同妻子返國，未幾入兩江總督端方（1861-1911）幕府；民國肇建，袁世凱（1859-1916）帝制活動期間，與楊度（1874-1931）、嚴復（1854-1921）等人同列「籌安會」六君子，儼然支持極端保守勢力的指標性人物。1917 年，應北京大學校長蔡元培（1868-1940）之邀，擔任該校中文系中國文學史課程；1919 年年底病逝，得年三十六。

劉師培在政治上的激烈主張和其間的快速轉變，自始即引起諸多的關注和揣測。[1]不過，劉氏更值得重視的意義，或另在他的思想所展現出

1 針對劉師培在短短數年間從極端激進轉至極端保守的變化，時人或者就政治面指責他

臺灣大學學術期刊資料庫

的時代特徵和問題性。[2]下文因此擬從甲午戰後甚囂塵上的「保種」、「保教」和「保國」三說談起，以這三說逐漸走向以「保國」為尚的變化，以及劉師培在此脈絡下，從「完全之人」到「完全之平等」的革命追求和轉變。藉此將得以看出劉師培的政治思想中，分別來自中國與西方傳統的內涵及其交錯發展，以及他的激進主張之所以未能禁阻他走向保守的可能思想理路。[3]更重要地，這一討論將有助於彰顯「忠」之為政治倫理在清末民初所面臨的衝擊，近代中國「國家」、「政治」和「倫理」理念的變化，與近代中國思想上政治和倫理「權威危機」的具體樣貌和深度。[4]

---

「變節」，或者願意在政治和學術之間作一區分，繼續高度肯定他的學術成就。原來同屬革命黨人的章太炎、蔡元培和陳獨秀（1879-1942），即屬於後者。關於劉師培的這一變化，眾說紛紜，但由於缺乏確鑿的證據，概難允得的論。

2 學界既有說明，例如：劉師培反映出近代中國知識分子：（一）在政治革命主張與文化保守主義之間尖銳、不安的關係；見 Martin Bernal, “Liu Shih-p’ei and National Essence,” in Charlotte Furth ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), p. 90;（二）在傳統秩序崩解過程中，道德和精神上自我定位的危機；見 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning (1890-1911)* (Berkeley: University of California Press, 1987), chap. 5;（三）在傳統秩序崩解造成的危局中，於失望、希望和行動要求之間的躁動，以及於國家主義和普世主義、肯定西方和批判西方、菁英主義和民粹主義之間的徘徊；見 Fang-yen Yang, “Nation, People, Anarchy: Liu Shih-p’ei and the Crisis of Order in Modern China,” (Madison: University of Wisconsin-Madison, Ph. D. dissertation, 1999);（四）在對於現代性的反省中，預示了日後中國激進主義中的重要議題；見 Arif Dirlik, “Science, Morality, and Revolution: Anarchism and the Origins of Social Revolutionary Thought in China,” *Anarchism in the Chinese Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1991), p. 83.

3 當然，這並不代表劉師培個人的性格和人際關係，在理解他的轉向上並不重要，而只是意味著本文所著重的是劉師培所提出的革命主張及其歷史意涵，而不是他個人的性格與抉擇。從個人性格解釋劉氏思想變化之多種說法，例見 Fang-yen Yang, “Nation, People, Anarchy,” p. 8; 朱維錚，〈導言〉，收入劉師培著，李妙根編，《劉師培辛亥前文選》（香港：三聯書店，1998），頁 15。

4 此處「權威危機」一詞，意指在思考政治和倫理思想相關問題時，既無法以現有的權威（無論是特定的方法或具體的價值和理念），作為毋庸置疑的信仰依據和論辯基礎，也未能真正建立起新的權威。就近代中國而言，這一現象見於傳統讀書人必須求取新的知

臺灣大學學術期刊資料庫

1894 年甲午戰敗，揭開了近代中國政治與倫理思想權威崩解的序幕。「保種」、「保教」和「保國」這三項時人思考國家與個人命運、思考當前所面臨危機及其解決的基本議題，自此成為思想界的重要關注，朝野並且都曾相信「三者一事」，將能同時獲得解決。然而，保種、保教和保國三說所蘊涵內容的複雜性，遠非人們一時所曾計及。在中西對峙和朝野對立快速升高的過程中，保種、保教和保國主張的多重意義迅即浮現，並且與前此滿、漢之間未能完全弭平的間隙和敵意，匯流成為晚清知識界無可避免的難題。其中所涉及的不僅是如何保種、保教和保國，以及保種、保教和保國三者能否兼得，更是如何界定「種」、「教」與「國」三者的意義。後者例如：「保種」意指保黃種或是保華種，保華族或是保漢族？「保教」廣義而言，意指保真理還是保傳統，[5]保中國傳統還是保孔教，保孔教中之「仁學」還是「三綱五常」的秩序，保中國既有的宗教還是保從傳統轉化出的新式宗教？「保國」意指保中國還是保大清，保國家、保朝廷、還是保皇，保習自西方的共和還是保傳統的君權？在清末民初短短的十餘年間，時人針對這些問題表達了種種不同的看法；這些看法中清楚得見當時對於「種」、「教」與「國」所具有之意義的分歧見解和方略。

在近代中國追求變遷、反抗傳統，以及建立現代國家的脈絡中，保種、保教和保國的爭議及其所衍生出的議題，另且反映出「忠」理念這

---

識和語言，為傳統的信念有力地辯護，也見於新興知識分子在強烈反傳統的氛圍中，不斷尋求新的思想方法與信念，甚至於落入意識形態的桎梏，或者徘徊在虛無的邊緣。其中著例包含本文所討論晚清以降的「保種」、「保教」與「保國」的相關討論，也包含 1920 年代關於科學與人生觀的爭議。關於這一權威危機出現的過程，另例參見拙著，〈中體西用——晚清朝中禮法爭議及其意涵〉，將收入中央研究院中國文哲研究所 2006 年 1 月 12-14 日主辦之「理解、詮釋與儒家傳統」國際研討會會議論文集。

5 「保教」一說原指康有為重新詮釋儒家思想並企圖以儒家為國教的努力，但也可以用來涵蓋各種堅持中國傳統（相對於西方或其他異文化）有其不可抹滅價值的立場。其中有《翼教叢編》的作者與劉師培等人，因為反對康有為而批判「保教」說；也有如張之洞者，雖然反對康、梁的保教說，卻仍從肯定的角度採用「保教」一詞。

臺灣學術期刊資料庫

時所涉及和必須面對的難題。[6]除了盡忠的對象是「種」、「教」，或「國」以外，另如：「忠」德之為對於個人的要求，是否具有超越時空的絕對意義，無論何時何地皆屬有效？抑或是：「忠」德如同人事變遷般，必須與時俱變；它或者只適用於傳統社會，於近代西方所形塑的新世界中已屬落伍？或者只適用於專制社會，於自由民主中再無正面的作用？這時，是否堅持「忠」德就是反對進步與改變，反對「忠」德則代表自主與獨立？再或是：「忠」德實為人類社會所必須，只是在不同時空條件中，有其不同的內容和地位？舉例而言，在以建立現代國家為目的時，「忠」德以愛國為宗旨，其內涵是否將不再是臣民的德性，而是國民的公德？這時，愛國的意義將是保障個人、遵從公意、維護朝廷、執行黨意，或者是服從領袖？效忠的對象將是種族、文明與真理、國家和國民，還是具有卡理司馬（charisma）氣質的人物？當這些目標不能兼而得之的時候，個人在其中將如何地抉擇？又或者，在宣稱以捍衛個人獨立自主為要旨的現代世界中，是否忠於自己才是首要的目標？是則，忠於自己所意涵的將是什麼樣的思維方式和價值判準？是保存和維護實際的自我，還是追求與實踐理想的自我？是「擴私為公」、「合私為公」，還是「滅私以立公」？再或者從忠於人性、忠於人類福祉（或人類文明）的角度觀察，則將如何在亡國、亡教、亡種的威脅下，說明與堅持這一普世主義取向的正當性及其性質？凡此問題，在晚清以降的近代中國思想界中，不斷地以不同的面貌出現。

晚清中國知識分子在保種、保教和保國間，究竟作了那些選擇，如

6 誠然，「保種」、「保教」和「保國」說中所展現的政治、文化和倫理要求，是否可以（或如何）直接等同為「忠」的要求，或可再加考慮。不過，時人確已將「忠」議題納入相關討論。尤其重要地，指出這些相關於「忠」的思索，將有助於看出「保種」、「保教」和「保國」說，於近代思想乃至於人類普世性關懷的脈絡下所具有的意義。除此之外，由於「忠」理念在中華文化中有其多重的含意，也由於劉師培無意且未曾就「忠」議題提出嚴謹的論述，本文並不打算從明確界定「忠」的定義談起。這類哲學性探討「忠」理念的方式，例見 Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty*, with a new introduction by John J. McDermott (Nashville: Vanderbilt University Press, 1995 [1908]).

臺灣文獻館 期刊資料庫

何地選擇？這些選擇如何顯示出近代中國政治與倫理思想的特徵及其問題性？從這些問題出發，劉師培的革命主張及其間快速的變化和張力，即顯得饒具意義。劉師培早先重視保國，並主張保國以保種（保漢族）為首要，日後卻投向滿清大吏端方；反對以康有為（1858-1927）、梁啟超（1873-1929）為代表的保教說，但終生致力於國粹與國故的整理；曾經主張建立以國家為尚的宗教，不久卻又強調廓除國家界線的必要；最後，更在攀上激進主義高峰——無政府主義——的時刻，出人意料地轉回書齋，為僅有五年的革命生涯，猝然劃下句點。劉師培這段短暫參與革命過程中的選擇及其改變，從表面看似乎是個知識邊緣人在科舉不成之後，[7]追逐激進風潮，最後否定、背叛自己的過程。但是，仔細尋繹，他在這段期間的論述所反映出的，實是一個深浸在傳統中的讀書人，處於世變之亟與近代中西文化交會之際，試圖結合中西思想資源，來面對傳統中國政治思想上「君權專制」和「貧富不均」兩大問題，以及面對近代中國重新界定「國」與「教」兩者之意義曾有的考慮與努力。

本文因此擬就劉師培所述「完全之人」與「完全之平等」理念的特徵及其意涵，闡明他革命思想的內涵和變化。「完全之人」一說和相應的「完全社會」理念，是劉師培在主張共和革命期間，所宣示的理想人格及其社會條件。「完全之平等」則是他稍後所主張無政府主義革命的理想制度。如同下文所指出，劉師培的「完全之人」與「完全之平等」理念，不僅標舉出他不同時期的革命主張；從「完全之人」到「完全之平等」的變化，並且顯示出他在藉由來自西方的共和與無政府主義思想，回應中國傳統和近代政治思想上的重大問題時，如何理解政治和倫理在人類生活中的功能與地位，以及其中所反映出近代中國政治和倫理思想上的困境。

7 劉師培於 1903 年參加會試未成的原因，或說是考試失利，或說是考試延期而並未參加。相關討論見李振聲，〈《中國民約精義》思想資源考略（之一）〉，收入陳金釗主編，《黃海學術論壇》第 3 輯（上海：上海三聯書店，2004），頁 134-135。

臺灣大學學術期刊資料庫

## 二、保國的優先性

1895 年甲午戰敗，帶給中國讀書人莫大的衝擊。他們對於中國的積弱不振有了更深切的體認，對於「蕞爾小國」日本變法的結果更是震驚與讚嘆。次年，嚴復即根據來自西方的黃、白、赭、黑四色人種理論，藉由達爾文（Charles Darwin, 1809-1882）的「物競天擇」說，告誡國人：今日叩關的異族是白種人，並且自有其「法」，大不同於昔日同屬黃種並「以無法勝」、必須藉由中國之「法」來統治中國的異族；國人再不認清現狀，並積極學習西方富強之道，則不僅要亡國，要「滅四千年之文物」，而且要「滅種」。[8]即使仍得存活，也已是：

> 第使彼常為君，而我常為臣。……我耕而彼食其實，我勞而彼享其逸，以戰則我居先，為治則我居後，彼且以我為天之僇民，謂是種也固不足以自由而自治也。於是束縛馳驟，奴使而虜用之，使吾之民智無由以增，民力無由于奮，是蚩蚩者長為此困苦無聊之眾而已矣。夫如是，則去無以自存無以遺種也，其間幾何？[9]

「吾輩一身即不足惜，如吾子孫與中國之人種何！」[10]嚴復如是問。

在戰後亡國滅種的陰影籠罩下，「保種」說很快就與「保教」和「保國」的主張，[11]合為時論中三大並舉的目標。梁啟超 1896 年著名的〈變法通議〉一文即說：

> 變亦變，不變亦變。變而變者，變之權操諸己。可以保國，可以保種，可以保教。[12]

---

8 嚴復，〈論世變之亟〉，收入氏著，王栻主編，《嚴復集》（北京：中華書局，1986），第 1 冊，頁 4。

9 嚴復，〈原強〉，收入氏著，王栻主編，《嚴復集》，第 1 冊，頁 12。

10 嚴復，〈原強〉，收入氏著，王栻主編，《嚴復集》，第 1 冊，頁 9。

11 在保教和保國說的提出與宣揚方面，康有為和梁啟超都是重要的推手。康有為似乎早在 1889 年就有保教的主張。陸寶千，〈民國初年康有為之孔教運動〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 12 期（1983，臺北），頁 81-94。

12 梁啟超，〈變法通議〉，《飲冰室文集》之一，收入氏著，《飲冰室合集》（北京：中

臺灣人文藝術期刊資料庫

1898 年 4 月，康有為領導成立的「保國會」，也明白揭示以「講求保國、保種、保教之事」作為論議的宗旨，以「當關切保國、保教、保民、保種切近有益之事，不得旁及」，作為會講擬題的原則。[13]其中，保國、保種和保教之意分別為「保全國家之政權、土地」、「保人民種類之自立」、和「保聖教之不失」。同年 6 月，康有為正式奏請以儒家為國教，孔子為教主，孔子之生年為國史紀元之始，並在中央設（孔）教部，全國各地設孔教會。[14]

然而，誠如「保國會」一名所顯示，戊戌變法前後，保種、保教與保國的討論漸漸出現了以「保國」為先的傾向，並開啟了「國家」之不同意義相互爭勝的局面。其中，張之洞（1837-1909）、梁啟超的考慮和抉擇，尤其有助於對照出劉師培所持看法的要點。他們三人都肯定保國、保種、保教三者的意義，並各以其特有的方式論述保國的重要性。張之洞是朝中重臣，在篤信「三事一貫」的原則下，採取保國為先的說詞；梁啟超主張維新，從相信保教先於保國，轉至於宣示「惟保國而已」。劉師培科考未成，從未進入官僚體系，並由於年紀最小，早已面臨重新詮釋保種、保教與保國的必要。他在轉向革命之初，即明白標舉「以保種為宗旨」的保國方針，在保漢族與保中國之間劃下了等號。[15]

## （一）「保種必先保教，保教必先保國」

1898 年 4 月，湖廣總督張之洞的《勸學篇》獲上諭頒給各省督、撫、學政。文中不僅明白宣示保國、保種、保教三者安危與共、「三事一貫」，

---

華書局，1989），第 1 冊，頁 8。另例如：「今四彝文侵，中國微矣。數萬萬之種族，有為奴之痌。三千年之宗教，有墜地之懼。存亡絕續，在此數年。」梁啟超，〈西學書目表後序〉，《飲冰室文集》之一，收入氏著，《飲冰室合集》，第 1 冊，頁 129。

13 康有為，〈保國會章程〉，收入姜義華、張榮華編校，《康有為全集》（北京：中國人民大學出版社，2007），第 4 集，頁 54-55。

14 康有為，〈請尊孔聖為國教立教部教會以孔子紀年而廢淫祀摺（光緒二十四年六月）〉，收入中國史學會主編，《戊戌變法》（上海：上海人民出版社，2000），第 2 冊，頁 230-235。

15 劉師培，〈論留學生之非叛逆〉（1903），收入氏著，李妙根編，《劉師培辛亥前文選》，頁 2；〈黃帝紀年說〉，收入前揭書，頁 3。

臺灣本學術期刊資料庫

並排出了「保種必先保教，保教必先保國」的次序。張之洞說：

> 種何以存？有智則存。智者，教之謂也。教何以行？有力則行。力者，兵之謂也。故國不威則教不循，國不盛則種不尊。……然則捨保國之外，安有所謂保教、保種之術哉？[16]

從字面上看，張之洞似乎不僅意謂保國即能保教，保教即能保種，而且意涵當保國、保教和保種三者無法兼得時，保國應為首要之務。不過，後者雖然日後成為思想界發展的大勢，卻不是張之洞此刻的主張。《勸學篇》通篇文旨強調的是：保國、保教和保種三者必須同心、同時進行。

《勸學篇》文中關於「保種」的討論相當有限，但已約略透露出保種主張可能出現的歧義，與張之洞在其間的自我定位。張之洞這時將「保種」列入「知類」項下說明，先是引述來自西方的白、黃、棕、黑、紅五色人種說，再將亞洲人同歸為黃種。同時，他表示保種意指「保華種」，並指出：在中國勢絀、外侮亟切的形勢下，還有人「詆中國為不足有為，譏聖教為無用，分同室為畛域，引彼法為同調，日夜冀幸天下有變，以求庇於他人」；這樣的人「仁者謂之悖亂，智者謂之大愚」（頁 9718）。張之洞雖然並未明言此中「分同室為畛域」一說究竟何所指，卻也顯然反對在華種之下再加區分。

相較之下，張之洞在「保國」與「保教」的部分，顯得特別多所著墨。《勸學篇》裡的「國」字帶有雙重的意義。一是張之洞試圖表述的：保國與保清兩者幾可等同。《勸學篇》的序言首先提綱挈領地表示「曰教忠，陳述本朝德澤深厚，使薄海臣民咸懷忠良，以保國也」（頁 9704），之後且在「教忠」一節，歷數有清一朝十五項仁政，藉以顯示漢、唐以來國家愛民之厚未有過於清朝者（頁 9709）。至於「國」的另一意義，則是張之洞明白強調的：人之所以為人，或中國之所以為中國的自我界定和認同，關鍵繫於傳統的綱常、繫於聖教。用他的話說，亦即：

16 張之洞，《勸學篇》，收入苑書義、孫華峰、李秉新編，《張之洞全集》（石家莊：河北人民出版社，1998），第 12 冊，頁 9708-9709。本節凡引自《勸學篇》處，為免贅文，將只隨文標注頁碼。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 曰明綱，三綱為中國神聖相傳之至教、禮政之原本、人禽之大防，以保教也。（頁 9704）
>
> 五倫之要，百行之原，相傳數千年更無異義。聖人所以為聖人，中國所以為中國，實在於此。（頁 9715）

換句話說，在張之洞的論述中，保國與保教是一體之兩面。一方面，以清廷為實體的「國」多行仁政，值得肯定；另方面，中國之所以為中國，實與三綱五倫無法分離。在這樣的情況下，「國」不但意味著保種和保教的政治實力，也體現（或必須體現）中國文化的真諦。只是，張之洞雖然重視保教，卻不同意立孔教；在他看來，「國勢日強，儒效日章」，彼時西教將如佛寺、道觀般聽其自然可也，如今立教反而可能帶來更多的衝突（頁 9769）。

保國、保教和保種雖然在張之洞的文字上排出了先後的次序，但無論就他對於歷史的理解，或就他的改革方略看來，三者（或至少保國和保教）乃是同時進行、並可兼而得之的；保國正所以保教，保教正所以保國。張氏這般強調保國，並將「國」與既有政治權威與秩序相繫的作法，有助於在「保國」說和「保中國四萬萬人，不保大清」的立場之間作出區隔。[17]只是，「保種必先保教，保教必先保國」一說中所蘊涵保國具有優先性這一立場，很快就要突破保種、保教、保國「三者一事」的藩籬。當清廷（政）和中國傳統（教）——這兩項張之洞用以理解國家的載體——的正當性有所動搖之時，保國（無論「國」的意義是如何模糊）的目的，很快就會脫離張之洞原有的思考脈絡，而另成為要求更激進改變的根據。是時，「保國」則或者將和「保教」二分，或者將和「保種」以其他的不同方式相結合。

---

17 文悌在彈劾康有為的奏摺中，表示曾令康有為「將其忠君愛國合為一事，幸勿徒欲保中國四萬萬人，而置我大清國於度外」。文悌，〈嚴參康有為摺稿〉，收入中國史學會主編，《戊戌變法》，第 2 冊，頁 485。張之洞日後也說：「戊戌春，僉壬伺隙，邪說遂張，乃著《勸學篇》上、下卷以辟之。」氏著，〈抱冰堂弟子記〉，收入苑書義等編，《張之洞全集》，第 12 冊，頁 10621。

臺灣人文藝術期刊資料庫

## （二）「惟保國而已」

梁啟超 1902 年所作〈保教非所以尊孔論〉一文，自承在保種、保教和保國三說上「我操我戈以伐我」，在自覺今是而昨非之時，清楚而明確地宣言「自今以往，所當努力者，惟保國而已」。[18]梁啟超曾經主張保黃種——強調黑、紅、棕、黃、白五色人種中，惟黃種與白種相距不甚遠，「白人所能為之事，黃人無不能者」[19]——也一度反滿，但及至 1902 年，已經明白質疑保黃種和保華種的意義。他說：保種如果意指保黃種，則日本人也是黃種，而且「浡然興矣」，何需中國人相保？如果不是保黃種而是保華種，則中華四萬萬人佔全球人數三分之一，就算成為奴隸、牛馬也不至於滅絕；只是，如果國家不保，保這般奴隸牛馬又有什麼意義？換句話說，問題的真正關鍵在於保國，「國能保，則種自莫強」；保種的顧慮雖然不是全無道理，事實上已可為保國所涵蓋。[20]

不過，梁啟超〈保教非所以尊孔論〉文中真正重大的改變，在於從保教優先於保國，轉至於以保國為首要。康有為的保教主張，既有保護中華文明教化的文化上考慮，也有以設置國教面對教案和團結民眾的政治目的。[21]梁啟超自 1895 年起熱切支持康有為的保教主張，贊成立孔子為教主、廣設孔廟，以孔子紀年、祭孔等等活動。只是，他同時也已感受到保教和保國之間的張力；在並舉保種、保教和保國為目的時，曾有

18 梁啟超，〈保教非所以尊孔論〉，《飲冰室文集》之九，收入氏著，《飲冰室合集》，第 1 冊，頁 50。關於梁啟超的保教主張及其轉變，另見崔志海，〈論戊戌前後梁啟超保教思想的肯定與否定〉，《史林》2003 年第 6 期（上海），頁 91-98。

19 梁啟超，〈論中國之將來〉，《飲冰室文集》之二，收入氏著，《飲冰室合集》，第 1 冊，頁 13。

20 梁啟超，〈保教非所以尊孔論〉，《飲冰室文集》之九，收入氏著，《飲冰室合集》，第 1 冊，頁 51。

21 康有為，〈上清帝第二書（光緒二十一年四月）〉，收入孔祥吉編，《康有為變法奏章輯考》（北京：北京圖書館出版社，2008），頁 37；〈請商定教案法律，釐正科舉文體，聽天下鄉邑增設文廟，並呈《孔子改制考》摺（光緒二十四年五月初一日）〉，收入前揭書，頁 257-261。

臺灣學術期刊資料庫

以「教」（學問）為根本的傾向，[22]稍後在給康有為信中，更明白指出「傳教」的目的在救地球與無量世界眾生，而非一國之存亡。更何況，若是學問不成，又怎能救中國？梁啟超如是補充。[23]然而，梁啟超不久就開始轉向，先是改就保國的目標思考保教的功能；在發現——如同嚴復所說——「教不可保，而亦不必保」，以及「保教而進，則又非所保之本教矣」之時，一度猶疑於是否繼續「保教」，藉以結合散渙的民眾。[24]不過，他很快就在〈保教非所以尊孔論〉文中宣布：國可保，教不可保。他說：

> 教與國不同，國者積民而成，舍民之外更無國。故國必恃人力以保之。教則不然。教也者，保人而非保於人者也。以優勝劣敗之公例推之，使其教而良也，其必能戰勝外道，……豈其俟人保之。使其否也，則……雖一時藉人力以達於極盛，其終不能存於此文明世界，無可疑也。此不必保之說也。[25]

依梁啟超這時之見，孔教既不同於、也不必成為一般的宗教，中國更不需要設置國教。一方面，主張保教將反而束縛國民的思想，有礙文明的進化，甚至於造成政治的衝突；另方面，孔子之教為倫理之教，在世界的「德育」（而非治術）上總有其地位；「吾之所以忠於孔教者」，在於其精神「非專制的，而自由的也」。[26]梁啟超重視政治上國家（或更甚於文化或文明）的立場，尤其清楚得見於當時深具影響力的《新民

22 梁啟超答時務學堂學生問時表示：「必知所以保國，然後能保國也；保種、保教亦然。一人之力不能保也，則合多人之力以保之。多一知此理之人，即多一能保之人；若使天下人人能知之，則無不保之國，無不保之種，無不保之教矣。必如何而後能知之，非學問不為功也。」《湖南時務學堂初集．湖南時務學堂第一集》（無出版項），頁 10 之 2。

23 梁啟超，〈與康有為等書〉，收入中國史學會主編，《戊戌變法》，第 2 冊，頁 544-545。

24 梁啟超，〈與嚴又陵先生書〉，《飲冰室文集》之一，收入氏著，《飲冰室合集》，第 1 冊，頁 109。

25 梁啟超，〈保教非所以尊孔論〉，《飲冰室文集》之九，收入氏著，《飲冰室合集》，第 1 冊，頁 51。

26 梁啟超，〈保教非所以尊孔論〉，《飲冰室文集》之九，收入氏著，《飲冰室合集》，第 1 冊，頁 52-58。

臺灣大學學術期刊資料庫

說》，其中有言：

> 真愛國者，雖有外國之神聖大哲，而必不願服從於其主權之下，寧使全國之人流血粉身靡有孑遺，而必不肯以絲毫之權利讓於他族。蓋非是則其所以為國之具先亡也。[27]

梁啟超不但以保國為首要關注，更在近代中國「國家」與「國民」意識的初步發展上居功厥偉。《新民說》中論及「國家」的多重涵義，[28]並明確指出：國家乃是人類社群生活的「最大圈」、「最上之團體」；超越國家的大同、博愛主張與世界主義雖然「至德而深仁」，真正求其實現卻是「或待至萬數千年後，吾不敢知」。[29]同樣重要地，《新民說》不僅細述理想國民應該具備的公德與私德，更試著重新闡釋「忠」的意義。梁啟超曾有「至完美至高尚之忠德」一說，[30]並亟亟於重新解說「忠」的意義。相較於張之洞在《勸學篇》中直接以有清政績「教忠」以保國，梁啟超的《新民說》在愛國與愛朝廷之間作了區分：

> 朝廷由正式而成立者，則朝廷為國家之代表，愛朝廷即所以愛國家也。朝廷不以正式而成立者，則朝廷為國家之蟊賊，正朝廷乃所以愛國家也。[31]

這樣的說法使得梁啟超可以既不否認君主制度與清廷的正當性，又可以批評如慈禧等人的干政。不過，他與張之洞之間更重要的不同，或另在於梁氏關於忠君和忠國的區分。他說：

---

27 梁啟超，《新民說》，《飲冰室專集》之四，收入氏著，《飲冰室合集》，第 6 冊，頁 17。

28 梁啟超雖然用的都是「國家」一詞，其含意包含了國家之為治國機器，以及之為文化上的民族國家，之為近代國際政治上以地理區域為範圍的國家等等不同的意義。梁啟超，《新民說》，《飲冰室專集》之四，收入氏著，《飲冰室合集》，第 6 冊，頁 16-23。

29 梁啟超，《新民說》，《飲冰室專集》之四，收入氏著，《飲冰室合集》，第 6 冊，頁 17-18。事實上，從梁啟超隨即所提出的，「競爭者文明之母也」與人性不能沒有競爭等觀點來看，大同、博愛精神與世界主義是否可行、是否可欲，其實是不無疑義的。

30 梁啟超，《新民說》，《飲冰室專集》之四，收入氏著，《飲冰室合集》，第 6 冊，頁 22；另例見頁 12（「忠信」）、27（「忠臣」）。

31 梁啟超，《新民說》，《飲冰室專集》之四，收入氏著，《飲冰室合集》，第 6 冊，頁 17。

臺灣人文學術期刊資料庫

> 吾中國相傳天經地義，曰忠曰孝，尚矣。雖然，言忠國則其義完，言忠君則其義偏。何也？忠孝二德，人格最要之件也。二者缺一，時曰非人。使忠而僅以施諸君也，則天下之為君主者，豈不絕其盡忠之路，生而抱不具人格之缺憾耶。則如今日美法等國之民，無君可忠者，豈不永見屏於此德之外，而不復得列於人類耶。[32]

梁啟超不僅強調對於君主和民主國家的人民（乃至於對所有的國民），盡忠的對象都應在於國家，並且以父子人倫為比擬，表示「人非父母無自生，非國家無自存，孝於親，忠於國，皆報恩之大義，而非為一姓之家奴走狗者所能冒也」。[33]針對以「忠」表述主僕關係的作法，他指出「君之當忠更甚於民」，因為君王之忠兼有不負所託之意；「父不可不孝，而君顧可以不忠乎？」梁啟超問。[34]

## （三）「以保種為宗旨」

劉師培的保國、保種、保教說雖然也以西力入侵下的救亡為背景，同時卻也是針對中國傳統政治思想中君權專制——這一他相當熟悉的黃宗羲（1610-1695）與龔自珍（1792-1841）在思想上力求克服而未得的難題——所作的考量。劉師培所處年代較晚，早即感受到保國、保種、保教說法中的歧義與糾結，不但以康、梁的保教說為對照，強調「吾輩以保種為宗旨」，[35]更是晚清反滿言論的重要旗手。不過，劉師培的保種主張意涵了遠比字面還要繁複的內容。就其字面意義看，劉師培「保種」說的意旨在於「保華種、保漢種」。他強調人種區別有其自然的根源，[36]多次引述「非我族類其心必異」的說法，並重複嚴復物競天擇和

32 梁啟超，《新民說》，《飲冰室專集》之四，收入氏著，《飲冰室合集》，第 6 冊，頁 18。
33 梁啟超，《新民說》，《飲冰室專集》之四，收入氏著，《飲冰室合集》，第 6 冊，頁 19。
34 梁啟超，《新民說》，《飲冰室專集》之四，收入氏著，《飲冰室合集》，第 6 冊，頁 19。
35 劉師培，〈黃帝紀年說〉，收入氏著，李妙根編，《劉師培辛亥前文選》，頁 3。
36 劉師培說：「乾坤定位，萬彙藩滋，風土異宜，戎夏殊性，而人種區別遂各不同。」氏著，《攘書》，收入氏著，李妙根編，《劉師培論學論政》（上海：復旦大學出版社，1990），頁 289。

臺灣大學學術期刊資料庫

「憂亡國，更憂亡種」的保種論述。[37]在他看來，「無滿族侵入之因，即無白種內侵之果」，漢族若要自振：

> 亦唯有保同種排異族而已。不能脫滿清之羈絆，即無以免歐族之侵陵。居今日而籌保種之方，必先自漢族獨立始。[38]

在實際行動上，劉師培自號「光漢」，主張以黃帝為「漢族之鼻祖」、以黃帝降生為紀年之始，編纂《中國民族志》和《攘書》，藉以突顯華夷之辨的意義，並抨擊協助夷狄漢化者是「敗類之儒」，[39]襄助異族以鋤同種者罪不容已於誅。[40]針對那些指責留學生（因為排俄、排法而反政府）是為叛逆的聲音，劉師培答以：所謂叛逆，意指叛同種、叛祖國、叛漢種和叛中國；「中國者，漢族之中國也」，「保漢族之人即為存中國之人」。根據這一說法，反對上述留學生反政府的作為，就是或在幫助滿清、或在幫助俄、法，這些人才是真正的叛逆。[41]

劉師培的保種主張不僅重視血緣，也重視中國文明的成就及其繼承；不僅是政治上的對抗滿清，也是文化上形同於廣義保教的抉擇。這一抉擇且係出於人之所以為人的普世性考慮，而非單純出於中國人之所以為中國人的特殊主義立場。[42]劉師培深信人之所以為人、政治之為政治，有其共有的公理，並試圖在中國傳統中抉發其真正意義和價值所在，與鄧實（1877-1951）、黃節（1873-1935）等人自 1905 年共同出版《國粹學報》。只是，劉師培雖然重視國粹，並反對將中國的政治問題一味

---

37 劉師培，《中國民族志》，收入氏著，《劉申叔遺書》（南京：江蘇古籍出版社，1997），上冊，頁 629。

38 劉師培，《中國民族志》，收入氏著，《劉申叔遺書》，上冊，頁 629。

39 劉師培，〈王船山史說申義〉，收入氏著，《劉申叔遺書》，下冊，頁 1664。

40 劉師培，〈論留學生之非叛逆〉，收入氏著，李妙根編，《劉師培辛亥前文選》，頁 1。劉師培這時反對以夏變夷的說法，另亦見氏著，《攘書》，收入氏著，李妙根編，《劉師培論學論政》，頁 292。

41 劉師培，〈論留學生之非叛逆〉，收入氏著，李妙根編，《劉師培辛亥前文選》，頁 1-2。

42 關於劉師培的民族主義中既重血緣、且重文明這兩者之間的張力，參見 Fang-yen Yang, “Nation, People, Anarchy.”

臺灣大學學術期刊資料庫

歸因於儒家思想，[43]對於傳統歷史文化卻也不是絲毫不加辨析地接受。他在肯定國粹之際，既試圖回應傳統學術中的爭議，更明確而有意地批判傳統文化和歷史中的缺失，尤其力斥以君為臣綱編織而成的政治秩序。

劉師培意圖保存中國傳統文化的精義，但不曾以保教自居，甚至於分別從學術和政治兩方面批判康有為和梁啟超等人的「保教」主張——或是論述孔子不曾改制，[44]或是指出康梁的「保教」說既模糊「保種」的重要性，也未見中華文明在孔子之前的發展。[45]在劉師培看來，儒家思想本來就不是宗教，現在也沒有必要成為宗教，只需回歸為「九流之一」即可。[46]儘管如此，從另一層面看，劉師培其實也如同康有為般，認為中國有建立國教的必要。他只是另主張發展以國家為尚的宗教，因為：

> 國民必有宗教，宗教者，進化之伴侶也。……新中國宗教者，以國家為至尊無對，以代上帝。一切教義，務歸簡單，且隨人類之智識，經教會若干議員之允可，可得改良。既經群認為教義，則背之者為叛國家。……此事甚大，吾今方發願研究之。[47]

劉師培並未更具體地說明，將如何建立這一國教，如何以國家為至尊。他這時的考慮主要在於重新界定國家的意義，藉以面對君權專制的問題。他曾經如同張之洞般，相信中國在世界上仍將有其領導地位，但所重視的是中國富強之後將具有的實力，[48]而不是張之洞所推崇的三綱秩序。

---

43 劉師培，〈論孔教與中國政治無涉〉，收入氏著，李妙根編，《劉師培論學論政》，頁343、345。

44 劉師培，〈論孔子無改制之事〉，收入氏著，《劉申叔遺書》，下冊，頁1394-1413。

45 劉師培，〈黃帝紀年說〉，收入氏著，李妙根編，《劉師培辛亥前文選》，頁3。

46 劉師培，〈論孔教與中國政治無涉〉，收入氏著，李妙根編，《劉師培論學論政》，頁345。

47 劉師培，〈醒後之中國〉，收入氏著，李妙根編，《劉師培論學論政》，頁353。

48 例如：屆時中國將盡復失地，並「以陸軍略歐羅巴，而澳美最後亡」，將「百藝俱興、科學極盛、發明日富，今世界極盛之英德美不足與比矣」。劉師培，〈醒後之中國〉，

臺灣大學學術期刊資料庫

也就是說，劉師培的保國主張除了以政治實力完成「保種」和「保教」的目標之外，另有其追求共和的嶄新目的，亦即：以共和取代傳統讀書人的「格君心之非」或恢復封建制度，來對抗君權專制這一難題。劉師培與林獬（1874-1926）於 1903 年 10 月合編的《中國民約精義》一書，即係根據楊廷棟所譯的盧騷（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778；今譯盧梭，以下從今譯）《民約論》（*On the Social Contract*; 今譯《社約論》或《社會契約論》，以下談及劉師培的相關理解和詮釋時從晚清所譯，餘從今譯），[49]考察中國歷史和思想中相關說法的得失。[50]此書與 1906 年 12 月出版的《倫理教科書》，同為理解劉師培共和革命思想的重要素材。

## 三、「完全之人」

《中國民約精義》從《民約論》中「最重公私之辨」的立場出發，一方面論述政治應以體現「公」為真正目的，另方面激烈批判中國傳統以君為國家主體的主張，並藉由「民約說」映照出中國歷史上抑制君權的種種用心。稍微晚出的《倫理教科書》則以教育中學生為宗旨，並如同梁啟超的《新民說》般，具有「振勵國民之精神，使之奮發興起」的目的。[51]比較不同的是，《新民說》著重國民應備德性的具體內容，及其得以扮演的功能；《倫理教科書》則旨在說明倫理的原理（包含矯正中國既有倫理主張的各有所偏，補充宋儒「詳於實踐之倫理，而倫理起原

收入氏著，李妙根編，《劉師培論學論政》，頁 352-353。

49 「社約論」和「社會契約論」二詞，突顯出西方社會契約論中強調「公民社會」（civil society）乃人為造成之用意。晚清所用「民約論」譯名，則特別彰顯它與君主制度相對立的意義，劉師培在討論中尤其常懷此意。

50 劉師培、林獬，《中國民約精義》，收入劉師培著，《劉申叔遺書》，上冊，頁 563-599。

51 劉師培，〈《倫理教科書》序例〉，《倫理教科書》，收入氏著，《劉申叔遺書》，下冊，頁 2025。

臺灣大學學術期刊資料庫

言之頗簡」的不足），使人「先知而後行」，以期「人人可以實踐」。[52]尤其值得注意地，《倫理教科書》中有「完全之人」和「完全社會」的說法——「完全之人」將兼備私德、公德，「完全社會」將以新的組織方式，提供個人發展公德的基礎。這兩說雖然簡短，卻為如何理解和解決當前問題，指出明白的方向，並透露出劉師培思想分別來自中國傳統和近代西方的淵源。為能更清楚看出「完全之人」和「完全社會」理念的意義，下文將先藉由《中國民約精義》一書，說明劉師培這時相關於政治和國家的理解和主張，特別是其中所突顯出追求「公」的立場與「公」的內涵。[53]

## （一）「民約」的成立及其性質

劉師培極為重視學問的原理，重視人類社會現象和思維的根源，也深信人類發展有其共同與共通的原則。[54]只是，相較於盧梭，劉師培這般重視根源的取向，另亦有其含混與模糊（ambivalence）之處；亦即：他並未在所謂事情本然之理與實際的歷史過程之間作一明顯的區分。在盧梭的討論中，社會契約的訂立是根據人性所推論出、人們為了解決因為群體生活所面臨問題的方式，與實際歷史中的政治現象有其別異；社

52 劉師培，〈《倫理教科書》序例〉，《倫理教科書》，收入氏著，《劉申叔遺書》，下冊，頁 2025。

53 張灝在以劉師培為例，說明近代中國知識分子所面臨精神與道德危機時，以「尋求『完全之人』和『完全社會』」作為該章第二小節的標題，並藉由解說劉師培對於人性的看法，指出「完全之人」和「完全社會」理念所涉及人性論的基礎、積極行動的必要性，以及在回應當時政治秩序危機的意涵。Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 149-167. 本文之選擇以「完全之人」為主題，即本於張灝這一討論的啟發；不過，筆者將另從政治與國家的意義——而不是人性論——著手，闡述「完全之人」理念在劉師培革命思想中的意義與相關變化。文中對於劉師培思想的闡釋，因此也不盡相同於張灝的討論。

54 例如：劉師培在〈論小學與社會學之關係〉一文中，開宗明義即宣示：「西人社會之學可以考中國造字之原，試略舉之。」見劉師培，〈論小學與社會學之關係〉，收入氏著，《劉申叔遺書》，下冊，頁 1427。

臺灣大學學術期刊資料庫

會契約論的重要意義，因此在於作為檢視與批判過去和當下之政治與法律的根據，而不在於描述人類歷史實然的過往。[55]以此為對照，如同後文所述，劉師培則顯得比較傾向於將事情本然之理與實際的歷史過程交相並論，不僅把得自西方的各種知識，與中國的歷史、思想和政治相比擬、相發明，[56]而且遠比諸多中國知識分子更努力地貫徹這一作法。劉師培的努力未必確保他對於「民約論」的理解必然更為深入，但已經足以使他提出一種不同於中國傳統的國家理念，並藉以重新詮釋政治是為「公」之體現這一傳統目標的意義。[57]根據劉師培的說法，君為民立，無人民則無國家，這是「古今之通義，而萬世不易之理也」（頁 580）；[58]人類社會及其中正當的（legitimate）政治權力，並非出於「天命」（頁 573）、或所謂天生民而立之君的自然現象，而是一種「君為民眾所共立」[59]的人為建制。用楊廷棟所譯《民約論》的說法，即是：國家與權

55 Judith N. Shklar, “General Will,” in Philip P. Wiener, ed., *Dictionary of the History of Ideas* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1973-1974), pp. 277, 278; Arthur M. Melzer, *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau’s Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), chap. 6.

56 劉師培的思想與盧梭民約論述的異同，值得作更進一步的探析，但並非本文的主旨。由於目前仍無法確知劉師培究竟接觸了多少盧梭的著作與相關思想，本文將只是根據思想內在理路的推演，指出劉師培不同於盧梭的部分思想特色，藉以比較明確地釐清劉師培關於政治與倫理所具有性質與功能的主張。

57 本文旨在就字面意義及其理路，說明劉師培政治思想中「公」理念的內涵。至於其中究竟有多少來自傳統儒家論述，多少來自盧梭《民約論》的思想，多少來自楊廷棟對於《民約論》的獨特詮釋（翻譯），以及三者如何交融發展，則仍有待更進一步的探究。關於近代中國思想中的「公」理念，參見翟志成，〈宋明理學的公私之辨及其現代意涵〉，收入黃克武、張哲嘉編，《公與私：近代中國個體與群體之重建》（臺北：中央研究院近代史研究所，2000），頁 1-57；黃克武，〈從追求正道到認同國族——明末至清末中國公私觀念的重整〉，收入前揭書，頁 59-112；王遠義，〈試論黃宗羲政治思想的歷史意義——中西公私觀演變的一個比較〉，《臺大歷史學報》第 38 期（2006，臺北），頁 65-104。

58 為免贅文，本節討論凡本自《中國民約精義》一書者，無論在內文或注解中，將只隨文標注頁碼。

59 劉師培，〈論小學與社會學之關係〉，收入氏著，《劉申叔遺書》，下冊，頁 1427。

臺灣大學學術期刊資料庫

力的基礎「非由天然，而繫人為之契約也」；非出於家庭（特別是父子之情），非出於強力、強者，而繫於治人者與治於人者彼此約定的契約。[60]在這個情況下，君權（政治權力）本來的性質就不是至高無上的，它來自「公意」（general will; 今或譯為「公共意志」），並且應以「公意」為治理的依據。

至於民眾何以會共立君主？劉師培曾經在一篇為禮溯源的短文中，就人類欲望和資源的有限，如是說：

> 夫民生有知，知而有欲，物之所感，嗜欲從之。物者，此絀彼豐，其數不能相足，是以大富則驕，大貧則憂。憂則為盜，驕則為暴，則有爭利忘義以亡其身。[61]

換句話說，初民出於自利的考慮，相約「公戴一人為長」（也就是所謂的君主），「以人人之力，共去人人之國之害」（頁 574）。俟民約成立後，全國君民是為一體，「一國之政悉操於民」（亦即：以「公意為立國之本」）（頁 565）；非經國人公定者不得為法律，即使是君主之令也不能要求人民遵守（頁 567）。處常之時，君主的意見取決于眾人，人民有「通上下之情」的發言權利與議政責任；遭逢君主背叛民約而絕君民之義時，人民「操革命之權」，得合群以去君（頁 564、567）。是而，如同中國傳統所篤信之「君尊臣卑」，或者以君權為無上者，都不是無可更易的道理（頁 570）。

在劉師培的敘述中，盧梭關於政治之根源的分析，被視為人類歷史進化過程的描述，「自然狀態」（the state of nature）與遠古初民時期看來並無區分；君權專制不是歷史的源起或本然，而是歷史演變的結果。西方歷史的進程就是民約既定後，日漸廢卻、民權旁落與再起的過程；

---

60 盧騷著，楊廷棟譯，《民約論》，見《譯書彙編》，後收入吳相湘編，《中國史學叢書》49 種（臺北：臺灣學生書局，1966），頁 88-93。楊譯《民約論》刊於《譯書彙編》（創刊於 1900 年 12 月）之 1、2、4、9 期後中輟，日後再續譯成《路索民約論》一書，由上海文明書局於 1902 年出版。《中國史學叢書》僅收得《譯書彙編》1、2、7、8 期。

61 劉師培，〈禮問答〉，收入氏著，《劉申叔遺書》，下冊，頁 1354。另亦參見劉師培、林獬，《中國民約精義》，收入劉師培著，《劉申叔遺書》，上冊，頁 582。

及至於近代「文化漸進，契約大成」之時，即使沒有君主也無礙（頁 589）。其間，上下議院的設置，就是以鞏固君權並持民權於不失為目的（頁 567）。

非僅如此，西方學術中所見世界演進的原理——從太古「君由民立」而至於君權專制的變化——同樣得見於中國的歷史。劉師培所描述的中國歷史進程，約可分為三個時期。首先是太古之初，民約未立，人們紛擾不安而亟求秩序的時期。其次是民約既立，君民共主的時代，也就是三代之時；亦即：國家的建立由國民凝結而成，民為國家的主體，君為國家的客體；而君之所以為國家的客體，即在於他們「不以天下一國自私」。最後則為三代以降，民約蕩然無存的時期。在這一階段中，君主家天下之制既行，專制之威漸肆（頁 566），「君權益伸、民權益屈」（頁 565），而至於天下實「無真公私也」（頁 568）。這時，「官天下變為私天下」（頁 591），君主成為國家的主體，以國家為一己之國家，以天下為一己之私產，「以天下之利奉一人」（頁 568）。也就是說，君主：

> 以君位為莫大之安樂窩，一旦得而據之，即可縱其無限之慾，行其無限之權，且能世傳其業，使子孫永享其富貴。嗚呼！此兵爭篡奪之禍，所以相尋於史乘間也。（頁 589）

相對地，人民反而成為國家的客體，而且「集合體不固」、渙散，無法本公意發動以抗暴君，甚至於「誤認朝廷為國家，而所謂法者皆私法而非公法」！（頁 591）

值得慶幸的是，在劉師培看來，三代之後固然民約已廢，君民共主的精神與遺意卻仍得見於傳統歷史與思想之中；這也正是他和林獬共同編纂《中國民約精義》的重要原因（頁 563）。《中國民約精義》中載有種種帶有民約之義的例證；[62]其中包含：孔子主張推己及人而泯公私

62 《中國民約精義》書中相關說法甚多，本文所舉出的只是其中論及公與私的幾項。另有之例，如：春秋時鄭人遊鄉校而論執政的作法，有如下議院；衛人立君如同民選；懷公朝國人而問，如同國民有參政權（頁 566）；《周禮》所見「致萬民而詢」的說法，於

臺灣大學學術期刊資料庫

之界、「公好惡於民」的公天下思想（頁 569）；湯武革命係合全國人民公意——而不是出於他們個人的「私謀」——恢復人民的權利，奉他們為父母的說法，只是惑於貴賤尊卑之說、諱言篡弒，於事理並不相合（頁 564、571）。《呂覽》中得天下者必得之以公，失之以偏，以及「天下非一人之天下也」、「萬民之主不阿一人」的說法，最合於民約（頁 573）。韓愈（768-824）「君者出令者也，臣者行君之令而致之民者」一說，不僅「大背孔門論政之旨」，更致使從此君主有權利無義務，人民負義務而不享權利；「公理消亡，莫斯為甚」（頁 569）。

依據劉師培這時所見，君權專制所違背的「公意」，不僅是太古之初政治權力之所以出現並具正當性的依據，而且是理想三代之治所體現的原則。解決君權專制的關鍵，在於真正的天下為公，不在於君主力改其作為，或者與人民分享其權力；一旦君主視天下為一己所私，他「公好惡於民」的作法，雖然可能帶來正面的結果，卻終究喪失了民約之義（頁 569）。至於此中「公意」的本質為何，如何得見，如何指出當前政治應有的走向？劉師培雖然並未直接回應、或有系統地尋繹與論述上列問題，卻也已經清楚地強調：民約之立係由個人「私利」出發，成就出與專制相反的「公意」。

## （二）「自利」與「公意」的辯證

民約成立的過程中，有一「自利」與「公意」的辯證性發展。劉師培多次指出這一「民約」的根源。他說：民約之得以成立，係出於「人民自利之謀」（頁 574），出於初民根據自利的原則，合眾人之力，而得出體現「公意」的政治秩序。然則，何為公意？劉師培並未針對這一

---

民權之伸幾等於歐西各國（頁 568）；孔子「抑君主之尊，而重執政之權」（頁 569）；孟子視君為統治機關，非為神聖不可侵犯（頁 570）；老子富貴無常、君位無定之說，反映出「強非真權」（頁 571），商鞅之定法「最合西國君主無責任之意」（頁 575），以及其他等等。劉師培的這些說法中，固然不無穿鑿附會之處，附會之中卻也有些值得注意的比擬和評論。

臺灣人文社會學術期刊資料庫

問題詳加闡述。不過，我們仍可以試從下列兩個方向，觀察劉師培所理解的從個人自利轉出公意結果這一變化的可能思路。一個方向是就轉換的結果而言，亦即：這般結果在什麼意義下得以稱之為公意？「公」字具體意涵了那些內容？另一個方向則是從轉換的機制來看，亦即：何種機制得以使這些自利的動機轉而成為公意？合眾人之力所意味的，又是那些具體的行動？劉師培念茲在茲的倫理要求，在此間是否仍有其重要的角色？

就民約所得體現「公意」的結果而言，劉師培曾經指出或提及的內容，首先即是：政治權力的根本在於民眾，「主權者本國民公共之權」（頁 585）；統治者不能以一己之私私天下，不應將君位傳子、乃至於傳賢；君主制度絕對不是最理想的政體。[63]換言之，堯舜的禪讓依舊是視天下為一己之私的表現（頁 578、594）；孟子能破禪讓之說和提出種種限抑君權的考慮，確非諸子所能及，只可惜還是以君位為「必不可無」（頁 570）。其次，若就其積極目的理解，則民約的成立意指政治權力的基礎不是個人的強力，而是「公意」；民約政治不只是要求下情上達或「通民情、恤民隱」之政（頁 583、592），而是意涵民眾有表達意見的權利和責任，意涵以主權在民為前提，[64]追求不偏、平等的目的，意涵改「天然之自由」為「人造之自由」。劉師培曾經重述《民約論》中的說法如下：

> 人造之世，有因民約而有所失者，有因民約而有所得者。所失者何？天然之自由及吾心之所欲，以力得之者也；所謂無限之權力也。所得者何？則人造之自由及吾人所應有而他人不得侵之者也；所謂有限之權利也。據天然之自由，則強者益強，弱者益弱，而不能歸於

63 劉師培曾說：立法之權悉歸人主，「欲立法之不流於偏，豈可得哉」（頁 574）；以名位為人君所固有，而希望他不會以名位害人，就像「以器械授盜，而猶望其不殺人，有是理哉！」（頁 585）。

64 劉師培這時也注意到：徒有「平等」而缺乏主權在民的條件，仍是有違民約的意義。他表示：管仲主張君臣同受治於法律，這雖然合乎西方法律的要求，卻由於以尊君為原則，並不合乎民約論述（頁 574-575）。

臺灣大學學術期刊資料庫

一。有人造之自由，則通國人民不分強弱而一心從公，保平等之利益（頁 572）。[65]

至於民約成立後所保障或成就的「平等」，究竟指稱那些具體的內容？從劉師培針對中國政治思想所作的評論中可以看出，他所看到的「平等」包含「君臣上下同受治於法律」（頁 574），而並非「富貴威望相同之謂」（頁 576）；盧梭所指出的「當國家創立之時，一國人民各罄其權利財產一納諸國家而不靳」（頁 568），以及其他等等。不過，相較於盧梭的說法，劉師培這些具有針對性並散見於各處的評論，難以確切傳達盧梭書中所期望突顯出的一項重要意義：個人在民約成立前後，以平等的地位訂約和立法。[66]

相較於具體體現公意的表現，就劉師培這時的關注來說，更重要的問題或者還是將自利轉成公意的機制。也就是說，個人自利的追求在什麼情況下將成為「公意」？個人有參與政治的權利和責任，但何種機制才能確定和體現主權在民的要求？根據盧梭《社約論》，民約的成立（亦即：第一次合眾人之意）必須經由全體民眾的同意；這一說法指陳的是多數決等機制之所以有其正當性的必要條件，而不是人類歷史的實際經過。[67]至於民約成立後的政治事務，基本上將訴諸多數決。其間，盧梭

65 劉師培這時關於這兩種自由的說法，並未突顯《民約論》原書中保障財產權的意涵；盧梭之說見氏著，徐百齊譯，《社約論》（臺北：臺灣商務印書館，1999），第 1 編第 8、9 章，頁 26-31。劉師培的說法與楊廷棟的這段譯文除了少數字詞之外，並無特別的不同。參見盧騷著，楊廷棟譯，《民約論》，頁 186。

66 例如：盧梭在《社約論》中以下列方式說明民約成立所意涵的平等：「根本的社約並不毀去自然的平等，且以道德的及法律的平等，代替自然所加於人們的體智上的不平等，使人們雖在體力智力方面不平等，而依契約法權，大家一律平等。」（第 1 編第 9 章；引文中譯取自盧梭著，徐百齊譯，《社約論》，頁 31）。楊廷棟的譯文中看不出盧梭在「契約法權」層面的關注，見盧騷著，氏譯，《民約論》，頁 189。這究竟是楊廷棟的疏忽，或是他所本的日譯本的疏忽，目前仍屬未知。

67 盧梭著，徐百齊譯，《社約論》，第 1 編第 5 章，頁 17-18。相較之下，劉師培則往往顯得以民約之成立為歷史中的事實；他曾說：「然失天然之自由入人造之自由，必經立君之一階級，則又中西歷史之所同者也。」（頁 582）

臺灣大學學術期刊資料庫

特別區分出「全體的意志」（volonté de tous / will of all）與「公共的意志」（volonté génerale / general will）兩者——前者顧及私人的利益，後者則只考慮公共的利益[68]——並強調不能徑以「全體的意志」作為「公共的意志」。在如何得出公共意志這一難題上，書中提及的作法包括：沒有偏私的黨派組織，或者一旦有了這類組織則愈多愈好，以及其他制度性的安排和考慮。[69]盧梭的討論中且有項特別值得留意的原則，亦即：對於具有理性的人來說，民約的成立係以不違背民約成立之要義為先決條件，多數決的原則也不能用以推翻民約所體現和確立的根本原則。例如，盧梭說：以民約將權力交與一人而自處於奴隸的地位，這一想法即與民約的本意相矛盾；[70]以國家剝奪個人的產業，同樣也有違民約中以公意保障一己的意義。[71]

相較之下，劉師培並未特別強調上述盧梭在論述「公意」之性質及其成立機制上的考量。[72]不過，他確實注意到《民約論》中一些相關的

68 盧梭著，徐百齊譯，《社約論》，第 2 編第 3 章，頁 39。

69 盧梭著，徐百齊譯，《社約論》，第 2 編第 3 章，頁 40-41。當然，這並不意味著盧梭提出的辦法，必然能有效達致他的目的。

70 盧梭著，徐百齊譯，《社約論》，第 1 編第 4、7 章，頁 11-16、23-25。盧梭說：「無論是個人對個人說，或個人對民族說：『我和你定個契約，完全以你為犧牲，並完全為我的利益，我將隨我高興而遵守它，你亦應隨我的高興而遵守它。』這都是一樣沒有道理的。」（第 1 編第 4 章）。引文中譯取自盧梭著，徐百齊譯，《社約論》，頁 16；文字與標點略加更動。

71 盧梭著，徐百齊譯，《社約論》，第 1 編第 9 章，頁 28-31。

72 也許這個現象不足為奇？劉師培並未宣示他全然服膺盧梭，他的《中國民約精義》也不是為了有系統地闡述盧梭《民約論》而作。不過，這裡更值得注意的或是，劉師培對於「公意」中的「意」字的理解，是否如同盧梭所述。按照盧梭的說法，這一「意」字指陳的是「意志」（will），而非一般的意見、意向、意願。沈清松即已指出此處應多加留意。見氏著，〈導讀〉，收入盧梭著，徐百齊譯，《社約論》，頁 16-23。關於「意志」在西洋政治思想史中的意義，參見 Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982). 根據張灝的解說，劉師培雖然區分人心為知、情、意三部分，實際上卻相形於二分；「意」只是情感的集中和指向。Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, p. 158. 用劉師培的話說，或即是「情有所愛，則意有所營」，

說法，只是或者並未具體解釋其中的原由，[73]或者顯得徘徊在不同立場間，莫衷一是。舉例來說：他在討論民約成立「公舉一人為帝王，眾意僉同則可」時，既表示「取決于數之多寡為最公」，但對於能否強少數以從多數，又似乎不無疑義（頁 566）。[74]更重要地，無論劉師培如何理解（或者如何難以說明）盧梭所述從自利轉為公意的機制，他很可能是從不盡相同於盧梭的方向思考這一問題。

人的自利之心將經由何種過程，帶來體現公意的結果？劉師培如同盧梭般，深悉人民自利的考慮未必自然地達致理想的結果，而且明白表示「立法雖當順民，亦當視人民之程度若何。野蠻之民不知治體，欲適民意必與公理背馳」（頁 583）。[75]不過，他不曾強調在「全體的意志」和「共同的意志」、或者在輿論和公意之間有所區分。在這樣的情況下，劉師培究竟如何理解從自利轉為公意的這一政治機制？劉師培曾經引述楊廷棟的譯文，表示：「通國人民〔在民約成立後〕不分強弱而一心從公，保平等之利益。」其中「一心從公」的說法，也許正可以作為理解劉師培可能如何回答上述問題的線索。[76]何謂「一心從公」？如何而能「一心從公」？我們在劉師培的評論中，看出了分別從倫理和功利兩個角度思索的相關討論。

---

見劉師培，《倫理教科書》，收入氏著，《劉申叔遺書》，下冊，頁 2030。

73 例如：劉師培曾引述《民約論》表示：「人造之世，曩之以力威人者，一變而為義務，曩之以力自給者，一變而為義務。舉凡營私自利之心悉與革除。」（頁 591）

74 劉師培的注文引述了楊廷棟的譯文（「又下文云，苟百人有十人之意不自適，則百人者，亦何得以數之多寡，強人以必同哉。凡相集決事，人固取決于數之多寡為最公」），但略過原譯文緊接著的一句（「然此非相約於先不可」）（頁 566）；楊廷棟譯文見盧騷著，氏譯，《民約論》，第 1 編第 5 章，頁 179。

75 劉師培談及「民智未開」之例，另見頁 569、575。

76 楊廷棟的譯文此處意譯多於直譯（頁 186）。「一心從公」一詞，在盧梭《社約論》的同一段言論中未見直接相應的說法，但疑係用以傳達原文中「共同意志」（general will）一說的意義。盧梭原文的英譯為：“……and civil freedom, which is limited by the general will.” Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract, with Geneva Manuscript and Political Economy*, edited by Roger D. Masters, translated by Judith R. Masters (New York: St. Martin’s Press, 1978), p. 56.

臺灣本學學術期刊資料庫

在倫理的層面，首先或可就劉師培對於張載（1020-1077）的評論，見其端倪。根據《中國民約精義》，張載《西銘》中「民胞物與」一說「雖與民約無關」，然「推之可以得民約之意」（頁 582-583）。也就是說，在民約的訂立上，個人出於自利的作為，得為個人對於他人的關注所取代，亦即：

> 《民約論》謂：天然之世利己為首，究其終也，相援之心必較利己為尤甚（卷三第二章）。誠以非相援不能合羣，非合羣無以立民約。民約不立，國於何有？故橫渠此語雖出於孟子之推恩，然於盧氏相援之說若出一轍。居中國而謀合羣，其惟發明橫渠之旨乎！（頁 583）

劉師培此處「非相援不能合　」，「非合　無以立民約」兩句，係就楊廷棟的譯本賦予新的解釋。[77]不過，按照劉師培的思索理路，「推恩」與「相援之心」究竟如何相連繫？當劉師培將王陽明（1472-1528）「良知」說與民約論相提並列時，他的看法有了更清楚的展現。劉師培指出：

> 良知之說出於孟子之性善。陽明言良知，而盧氏亦言性善。《民約論》不云乎：人之好善出於天性，雖未結民約之前已然矣（卷二第六章）。斯言也，甚得孟子性善之旨，而良知之說由此而生。（頁 588）[78]

緊接著這段話，劉師培在思想上作了極大的跳躍。如同下文所見，他將王陽明良知說強調的人性（道德之根源）的平等，與盧梭所持自然人在自然狀態中本屬自由的平等，以及國民在公民社會中法律地位皆平等的主張相提並論。在劉師培看來，把「良知」說當作自由權，不是沒有道理的，兩者都稟於天、無所憑藉。[79]他說：

---

77 楊廷棟譯文見《路索民約論》，第 3 編第 2 章，頁 4。無論是劉師培的解釋或楊廷棟的譯文，都與盧梭原文有不小的距離。盧梭原文旨在說明不同的意志（wills）與不同政府形式之間的關係，Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, p. 82; 盧梭著，徐百齊譯，《社約論》，頁 81。

78 盧梭的主張與孟子性善說極為不同。盧梭的看法，參見 Arthur M. Melzer, *The Natural Goodness of Man*.

79 張灝對於劉師培如何在「良知」和「自由」之間相連結，另有不同的解釋；見 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 160-161.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 良知者，無所由而得於天者也。人之良知同，則人之得於天者亦同。人之得於天者既同，所謂堯舜與人同也，豈可制以等級之分乎！《民約論》又云：人之生也，各有自由之權為彼一身之主宰，執其自由之權，出而制馭世界上之事事物物，使必與己意相適，不得少為他人所屈服，斯固理之所是者也（卷四第二章）。誠以天之生人雖有強弱智愚之別，一旦民約既立，法律之所視更無智愚強弱之分，與陽明所言若出一轍。……蓋自由權稟於天，良知亦稟於天。自由無所憑藉，良知亦無所憑藉，則謂良知即自由權可也。陽明著書雖未發明民權之理，然即良知之說，推之可得平等自由之精理。今欲振中國之學風，其惟發明良知之說乎？（頁 588；底線為筆者所加）

如上所說，則劉師培在理解《民約論》的過程中，在衡量中國當前形勢所需的考慮下，有意無意間已將說服（或打動）人心，使從利己轉至推己及人這一倫理關懷（或亦可說是公德的修養），納入使個人自利成為公意的過程。根據這般理解，人民（或者是其中的部分人）在進入《民約論》所界定的政治機制以前，已經改變了本有的自利心，而不是（或不只是）透過政治制度或政治過程本身，來使得自利心轉為公意。換個方式說，劉師培這裡所展現出的與其說是制度上的解決，或不如說是道德上的解決。

相較於上述倫理／道德解決的方式，劉師培在稍後出版的《倫理教科書》中，另且從「社會」（而非《民約論》所說之「國家」）的角度，[80]說明了個人私利轉為公德的現象。其中更直接地將「良知」說等同為盧梭的「天賦人權」說，不僅重複良知、自由、平等之間的關係，而且明白聲稱「人之得於天者既同，則權利之所得當無不同，豈可限以自由，而使之不復平等乎！」[81]尤其值得注意的是，劉師培這時另以功利性考

80 劉師培在《倫理教科書》中區分「社會」與「國家」，以社會之成立先於國家，其旨在於保全生存。見劉師培，《倫理教科書》，收入氏著，《劉申叔遺書》，下冊，頁 2059。但他並未進一步說明區分兩者有何重大的意義。

81 劉師培，《倫理教科書》，收入氏著，《劉申叔遺書》，下冊，頁 2037-2038。

臺灣大學藝術期刊資料庫

量，解說了「公德」的源起；亦即：

> 夫人生之初，莫不有自營自私之念，然興利除害非一己之力所能勝也，必與人相賴相倚而己乃有以自存。此公德所由起也。……公德者，又由公共觀念而生者也。蓋野蠻之民無公共之觀念，知利己之所以利己，而不知利物之亦為利己。及人羣進化，知利物之正為利己，于是犧牲一己之私益，以圖公益之保存，是則公與私正互相表裏，利他心者又即利己心之變相。[82]（底線為筆者所加）

當然，劉師培無意以此說法否定良知說。[83]他的目的除了指出倫理不是天定、尊卑區分不是必然之外，並且意在強調公私之間狀似相背、實係相成的複雜關係。[84]只是，利人是否必然也利己？更具體地說，利群是否必然利己？劉師培在面對這個問題上，進一步透過了廣為時人接受的「覆巢之下無完卵」的思維，從利人旨在利己的立場，翻轉為利群為先的結論，主張個人若與社會相較，則社會優先；個人若與國家相較，則國家優先。

從表面上看，劉師培的公德源起說與他所理解的民約之成立極為相似，都是從自利心所生出的要求。但嚴格說來，劉師培這時還是如同前例般，以倫理機制取代了政治機制，在人心的變化——而不是政治制度的設計與安排——上找到自利心轉化為公意的場所，從而消減（若非解消）了政治的重要性。在此種情況下，政治將只是人的公心實際發生作用的工具，而不是自利心轉換成公意的場所，不是盧梭所說「人的情境」中不可缺少、獨立而不可化約的有意識活動。推而言之，我們或亦可說：

---

82 劉師培，《倫理教科書》，收入氏著，《劉申叔遺書》，下冊，頁 2058；亦見頁 2061。

83 劉師培這一功利性思維方式，並不意涵他強調以「功利」作為判斷的基準。他同意英國思想家邊沁（Jeremy Bentham, 1748-1832）「以一群之樂利為樂利」的立場。劉師培，《倫理教科書》，收入氏著，《劉申叔遺書》，下冊，頁 2059。但是他並不欣賞邊沁的功利哲學，劉師培日後尤其抨擊以功利和富強為尚的說法。氏著，〈利害平等論〉，收入葛懋春、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），上冊，頁 55-64。

84 劉師培，《倫理教科書》，收入氏著，《劉申叔遺書》，下冊，頁 2028、2058。

臺灣大學圖書館 期刊資料庫

就思考如何將私利轉為公意的政治活動而言，盧梭《民約論》突顯出的是探詢人事本有之理的思維，[85]在理解政治原理上的角色，劉師培所彰顯的則是實際行動中的倫理和功利性思維，在理解政治實踐上的功能。

不過，劉師培儘管這般肯定人的良知與倫理心，並相信人人若能修身，則「政治所由日善，而刑罰所由日省也」，[86]卻並未只是回歸中國傳統面對政治的基本方式。他所理解政治上的「公意」，不僅不是「格君心之非」所能達成，也不是個人秉其知識和實踐之心即可獲致。從他關於社會倫理的討論可知，個人要成就其社會倫理，實有其社會組織的條件。劉師培是否在此另有一關於個人私利如何在政治過程（或社會組織）中，轉為公意的思考，只是他自己未曾充分意識到這一意涵？回答這個問題的線索，或即在於他關於「完全之人」和「完全社會」的討論。

## （三）「完全之人」與「完全社會」

根據劉師培所見，個人倫理的目標在於「盡為人之道」（頁 2026），[87]而欲盡為人之道，又必須身在社會關係之間。一者，個人對於社會有其積極的任務，這一任務不是但求自保、自利、自修，而無益於社會國家的作法所能達成的（頁 2026）。再者，個人倫理的實踐不僅有其維繫人群、使人類長存的結果（頁 2027），更有其社會組織的條件。以《倫理教科書》中的用詞來說，亦即：個人的倫理實踐將以「完全之人」為目標，「完全之人」的實現有賴於「完全社會」的存在，「完全社會」的出現又有賴於「黨」與「會」這些特定的社會組織。

《倫理教科書》並未特別突顯和解說「完全之人」和「完全社會」的理念。書中得見這一名詞或相近名詞（例如：「完全無過之人」、「完

85 民初章士釗稱此思維方式為「依理之訓」。在此或須指出的是，盧梭雖然也十分強調道德與德行，依循的理路卻是極不同於劉師培的考量。盧梭的看法，參見 Arthur M. Melzer, *The Natural Goodness of Man*, chap. 6.

86 劉師培，《倫理教科書》，收入氏著，《劉申叔遺書》，下冊，頁 2029。

87 本節凡本自《倫理教科書》之說法，為免贅文，將只隨文標注頁碼。

臺灣大學學術期刊資料庫

全之人」、「完全純正之人」、「完全之人格」、「完全無缺之人」、「完全社會」）的說明，只有下文所引述的這幾部分。雖然如此，這些說明也已透露出劉師培思想中的幾項要點。首先，「完全之人」和「完全人格」指陳的是個人「修身」的目標，例如：

> 修身者，所以自治其身，而使己身為完全之人也。（頁 2028）
>
> 則自修其身猶言自治其身耳；自治其身，所謂守身以律而使己身為完全純正之人耳。（頁 2029）
>
> 近世以來，自暴自棄之人接踵于天下，不知修身之人日多。斯純正之人日少，非視修身為至易，何以使人人咸為純正之人哉！（頁 2030）
>
> 智仁勇三德既全，乃合完全之人格。（頁 2043）

然而，「完全之人」所涵蓋的意義，卻已經不只是傳統修身的內容，而另有其超越個人和宗族（或即是劉師培所說「社會」、「國家」、乃至於「萬有」）的倫理要求。劉師培說：

> 修身者，所以欲人人成為完全無過之人也。然中國平昔之思想，以身為家族之身，不以身為社會之身。（頁 2028）
>
> 中國所行家族倫理其弊有二：一曰所行倫理僅以家族為範圍，……人人能盡其家族倫理，即為完全無缺之人。（頁 2047）

「完全之人」具備過去所見與現在所需的倫理要求（或者說私德與公德）。這或許正是劉師培之所以採用「完全」一詞之用意所在？[88]梁啟超

88 目前仍不清楚劉師培之所以採用「完全之人」和「完全社會」兩個名詞的確切原因和淵源。可以確知的是：劉師培以「全」字形容倫理的說法，另有「子德之全」、「親德之全」、「孝者全德」等等。見氏著，〈孝慈問答〉，收入氏著，《劉申叔遺書》，下冊，頁 1354。此外，近代中國知識分子也常用「完全」一詞，例如：梁啟超稍早在《新民說》中有「完全之道德」、「完全人格」、「不完全」之權利（義務）思想（頁 80、107、108），也有「完全之權利」（〈保教非所以尊孔論〉，《飲冰室文集》之九，頁 54）等用詞。之後，康有為的「完全憲法」（〈與慧、哀書〉），周作人的「完全之人」（〈人的文學〉）、蔡元培的「完全人格」、孫中山的「完全教育」（〈改造中國之第一步只有革命〉）、毛澤東的「完全自由」（〈在延安文藝座談會上的講話〉）也可為例。此

稍早也曾表明：「僅有私人之資格，遂足為完全人格乎？是固不能。」[89]

「完全之人」必須公私德兼備，其中「公德」的具體內容究竟為何？《倫理教科書》中關於「完全之人」應具備之社會倫理的說明，看起來不出對於中國傳統道德的再確認。例如：社會倫理的範圍在於「折衷利己、利他二義之間」（頁 2060），社會倫理的內容包含仁愛、正義、和睦、義俠、秉禮、擇交、服從、誠信、潔身、崇師友、以及鄉黨之間相親相濟等項皆是。這些討論中比較特殊的部分，在於劉師培關於中國公德的過去與未來的分析。根據他的說法，中國人「公德不修，社會倫理知之者稀」的原因有三。第一，無真公私：「不明公私之界說」，而以朝廷、君主之私為公，一方面要求人民公而忘私，「以使之忠於一姓」，另方面當人民「圖謀公事、謀公益」時，又束縛其自由。第二，用機心於人：相較於西方人將機心用於物，中國人往往用之於人，以至於彼此「競爭之釁日啟」，而造成遂一己之私、忘國家天下的局面。第三，學識文人詆煽：厭世派要求獨善，樂利派主利己而不復利物之說。在這三者中，劉師培並且延續《中國民約精義》中對於君主專制的批評，將第一、第三項歸因為專制政體演化的結果；專制政體以君主之私為天下之公，而且使得厭世、樂天之想法日多（頁 2058-2059）。

至於「完全社會」理念，則與「完全之人」同樣有其未見於傳統中國，但得補傳統不足的考慮。劉師培說：

> 中國人民數載以前不知社會倫理為何物，則以中國無完全社會之故也。……欲人民有公德，仍自成立完全社會始。（頁 2071）

---

外，梁啟超曾引述的日人中村正直（1832-1891）也有「完全……」之說。宋明儒學中也有些略微不同關於「完全」的用法：《朱子語類》說及「志不足」時，有「養得志完全時，只在持守否？」之問。（《朱子語類》，卷 26）王陽明在《傳習錄》中有「道即性即命，本是完完全全，增減不得，不假修飾的。何須要聖人品節？卻是不完全的物件。禮樂刑政是治天下之法，固亦可謂之教，但不是子思本旨」。（第 127 條）

89 梁啟超，《新民說》，《飲冰室專集》之四，收入氏著，《飲冰室合集》，第 6 冊，頁 12。

臺灣人學學術期刊資料庫

換言之，「完全社會」一詞強調的是成就「完全之人」的社會條件，而不是「完全之人」將帶來的結果；「完全之人」為求發展公德，所需的基礎不是個人對於一己或家族的倫理，而是「完全社會」所體現的社會組織。在劉師培看來，這種社會組織也就是「黨」與「會」的組織。他說：

> 欲成立完全社會，貴于有黨。黨也者，萬物之公性情也。……黨也者，由相愛相吸二力而成者也，故《易》有同人之卦。……有黨斯有會，有黨斯有鄰，有黨然後可同。（頁 2071）

為什麼「有黨然後可同」？「黨」是否提供了將自利轉為公意的機制？劉師培並未更進一步地解說，也並未細說「黨」所帶來的「同」將可以達成什麼樣的結果。

不過，就晚清的形勢而言，劉師培的說法業已相形於指出，此時應該容許人民有「黨」、「會」的組織。只是，他雖然在文中指出「黨」與「會」的重要性，並提及其於「地方自治」的可能意義（頁 2070、2071），卻並未特別突顯它們所帶有改變既有政治和制度的激進意涵。[90]他不曾藉由民約論述，堅持人民有議政的權利，也並未強調「黨」與「會」的設置，將使得人們的私利轉成為公意。相對於這些作法，劉師培在書中採取了當時政論中相當常見的歷史性論述，以比較古今和中西異同的方式，說明成立「完全社會」的正當性。他回溯中國的過去指出：古時候「民必立社，同社之民均互相團結」，而且不禁人民相聚、相合；俟殷周以降，才斥民黨為邦朋，以黨為大戒；及至於近代更因嚴禁立社，導致「議政講學之風寖已消滅」、「民風日趨於弱」。他也指出西方「各國無事不有會，無人不植黨」，從而消極上群木難折，積極上相助相保。透過這般將中、西相似之處相比擬（而未細究兩者如何同中有異）的歷史性說明，劉師培總結地說：

90 劉師培稍後在《民報》上，即明白指責清廷「禁立盟社」、「查革社學」和「拿究社學」。劉師培，〈普告漢人〉，收入氏著，《劉申叔遺書》，下冊，頁 1672。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 各國均以黨而興，則欲興中國亦不得諱言朋黨。……今矯其弊，必先自民各有黨始。然民各有黨，又必自事各有會始。事各有會，庶對於社會之倫理可以實行矣。（頁 2071）

換言之，根據劉師培的討論，「黨」與「會」的組織將有利於復興國家，也有利於個人實踐其社會倫理。它們既有見於西方的功能，又有傳統中國的淵源；循此理路，要求設置「黨」與「會」，無論就其精神或形式而言，都不過是恢復中國自有之法罷了。

自許為「激烈第一人」的劉師培，之所以採取這般和緩立場的原因，迄今未明。不過，他這時在其他兩項議題上也同樣顯得相當地溫和。[91]其一，劉師培對於個人委身社會中所應注重的事務，只討論了個人應選擇有益於社會的事業，以及選擇之後要能歷久不遷（頁 2071）。目前仍未能確知劉師培何以特別關心這些議題。[92]從字面上看，他似乎只是希望建立一個分工、穩固、人無棄才的社會，並且以此為目的，而不只是以此為邁向更理想未來的過渡而已。其二，劉師培在「社會」與「國家」之間有所區分，但並未以「社會」與「政治」相對立，也未強調能以「社會」形成或代表「公意」，從而有如「以理母勢」和「以理馭勢」[93]般，平時以社會母政治，非常時期以社會馭政治。

最後，在此或可補充說明的是劉師培這時對於「忠」德的態度。《倫理教科書》中只討論了劉師培所謂「己身」、「家族」、「社會」、「國家」和「萬有」五種倫理的前三種，於國家和萬有的倫理，皆付闕如。

---

91 箇中原因是由於《倫理教科書》旨在作為中學教科書之用，不容太過激烈？或是由於劉師培擬將直接涉及政治的部分留待討論國家倫理之時？或是由於劉師培這時相關於社會的考慮，基本上仍限於在既有體制中變更？凡此揣測雖然都不無可能性，卻也都無從確認。

92 梁啟超在《新民說》中曾特別強調分工的重要性。氏著，《新民說》，《飲冰室專集》之四，收入氏著，《飲冰室合集》，第 6 冊，頁 156-158。

93 劉師培這時很可能還是反對將社會與政治視為相對立的兩造；他的相關看法和「以理母勢」、「以理馭勢」之說，參見劉師培、林獬，《中國民約精義》，收入劉師培著，《劉申叔遺書》，上冊，頁 587-588。

臺灣大學學術期刊資料庫

不過，劉師培在《中國民約精義》中——特別是在說明政治應以「公意」為基礎，在堅持民為國家主體、君為客體的脈絡下——曾論及相關於國家（或政治）倫理的「忠」字。整體而言，劉師培嚴厲批評君尊臣卑的說法，與其中所意涵對於「忠」的理解和要求。他指出：中國古代有君「忠」於民的說法（以君之「利民」為「忠」即是一例），文明國家中「有君叛民，無民叛君，叛民之罪是為大逆，而叛君之罪甚輕，此最明順逆之理者也」；相較之下，中國歷來卻總是以叛君為大逆。[94]

劉師培這時並不反對「忠」之為一種德性，而只是認為盡忠的對象和「忠」因此而有的內容應該有所不同。《中國民約精義》曾引述王應麟（1223-1296）關於「忠」的意義不局於事君的主張，[95]並作如下評論：

> 案中心為忠，在古有訓。蓋以忠為中心，則中心云者，無所偏倚之義也，無偏倚斯為天下之至平。……如能守忠之義，則凡事準乎公理，無畸輕畸重于其間，而後一羣之治安可保也。……〔據此，則以忠為在下事上之名，已經失卻「忠」的名義。〕後世不審其義，凡在臣民，皆以忠順之說引為己責，於是任其上之百方要求，必委屈求合於斯格，以博身後之榮譽，斯則可怪之甚者也！[96]

在劉師培看來，政治應該以人民為主體，以體現「公意」為要旨，而「公」的具體意義在於平等，平等的意義又在於無所偏倚；這時，如果「忠」——如同劉師培所曾表示——意指利民或者無所偏倚，則忠於國家將不再是曲解政治的真意，也不再是要求個人屈從於權勢。就「忠」在現實生活中的落實而言，劉師培因此也如同梁啟超和清末民初的諸多知識分子般，繼續認可「忠」的意義，但已強調盡忠的對象應是國家，而不是君主或朝廷。

---

94 劉師培、林獬，《中國民約精義》，收入劉師培著，《劉申叔遺書》，上冊，頁 581。

95 這段引自王應麟《困學紀聞》的話是：「君之於民亦曰忠。季梁云：上思利民，忠也。……聖賢言忠，不顓於事君。為人謀必忠，於朋友必忠告，事親必忠養，以善教人、以利及民，無適非忠也。」劉師培、林獬，《中國民約精義》，收入劉師培著，《劉申叔遺書》，上冊，頁 586。

96 劉師培、林獬，《中國民約精義》，收入劉師培著，《劉申叔遺書》，上冊，頁 586-587。

臺灣人文與藝術期刊資料庫

只是，如果個人效忠的對象是體現公意的國家，接下來的問題將是：國家是否真能體現公意，而使得服從國家即為服從自己？劉師培雖然多方讚許《民約論》，卻並未就其中的「主權」和「公共意志」理念，強調民約論述中服從主權即為服從個人自己，這一說法的內在預設、意涵及其中的糾結。如同前文所指出，劉師培所談及得使國家體現公意的方式，另包含「良知」的運用、利人即利己的考慮，以及（人與群較）以群為尚的思維。然而，良知所向與群體之利，或者保教與保國（保種）的目標，這些不同而相互對應的追求，是否必然不相衝突，是否能夠兼而並取？劉師培並未特別討論這些問題，而且似乎不曾覺察出他所理解的保種、保教和保國三者之間，已有相互扞格之處。

舉例而言，良知論述本係奠基於中國傳統中「天人合一」——包含人心之中自有天理的根源，以及人倫義理與宇宙自然之理相互應合——的預設；劉師培這時擬強調的卻是：倫理與政治同樣都出自於人為的構成，而非自然天成、或者反映自然秩序的結果。[97]再如：根據良知說，人皆相同而平等，但劉師培的保種說一再聲稱的卻是滿、漢之間難以弭平的差異。另如：利人即利己的功利性論述，預設了「個人」以自利為最根本的追求，以及「個人」在政治上的優先性。那麼，如果個人得以真正參與其他群體而利己（為了謀求個人物質上的利益，或者為了謀求生活在異國聖人所造就文明中的福祉），則他是否可以不再忠於原有的社群（遑論為其犧牲）？劉師培未曾針對這一問題有所說明。只是，以群為尚的思維很可能會使他如同梁啟超般相信，即使有「外國之神聖大哲」，也不能放棄自己所從出的社群。他雖然多次指出民約以個人自利為出發點，擬強調的卻還是：個人要為群體犧牲、群體更重於個人。

無論劉師培這時曾經有過什麼樣的考慮，他接下來在日本所認識的

97 誠然，在處理自然（nature）與人為（artificial）之間的關係上，中西政治思想曾有諸多複雜的考量。不過，劉師培並未直接就這一議題深入地說明。至於他的思想中是否自有其理路，能化解「良知」與「倫理人為」說之間的張力？這一問題仍有待進一步地探析，本文只能指出他關於「良知」說的運用及其可能的意涵。

臺灣文學藝術期刊資料庫

無政府主義，將以不同的方式界定政治與國家的意義。他在無政府主義中發現共和政治背後的專制現象，與一個以打破各種自然和人為疆界，真正體現「公」理念為目標的政治方案。他而且一度相信將可以與留日激進學生、日本的無政府主義者，乃至於世界各國的勞動團體，以及主張大罷工和暗殺的「直接行動派」，共同攜手邁向這一理想的未來。

## 四、「完全之平等」

劉師培早在編纂《中國民約精義》時，就對於無政府主義有所認識，但直到旅日期間才選擇服膺無政府主義。儘管他之所以轉變的原因很可能不盡在於思想的層面，儘管他近一年的無政府主義政論，宣示立場的目的或更勝過真理的探究與討論，他的無政府主張——特別是其中所顯示他個人思想上的延續與變化——卻仍值得多加留意。簡單地說，劉師培的無政府主義，意味著對於政治和國家的重新理解：「政治」不再是以民約為基礎、體現公意的活動，而是人從平等落入不平等之境的重要關鍵；「政府」是為權力的集中地，享有特權，奴隸人民；「國家」則是以強凌弱的動力（人人自私其國）和掩飾的依據（愛國說）；理想的「個人」不再是《倫理教科書》中兼具公、私德的「完全之人」，而是以全人類福祉為目的，追求「完全之平等」的無政府主義者。在劉師培所構築「掃蕩現世之道德」，以及摒除種族、國家、乃至於社會和性別界限的無政府理想世界中，「忠」之為政治倫理——無論是意涵傳統臣子為君上所作的犧牲，或是意涵近代國民對於國家的奉獻——也失卻了它原有的場域。這時，「忠」德是否將完全失去意義？

### （一）人類不平等的源起

無政府主義者劉師培明白否定了《中國民約精義》書中對於無政府主義的評價。根據後者，古代許行的說法與西方無政府主義「最近」，並與民約說有三點相違逆；其中之一是：許行主張廢除政府，而民約論

臺灣大學學術期刊資料庫

述直指政府是為立國的樞紐。劉師培表示：

> 若許行之說，由於嫉為人主者遂一己之私，於是創為君民同等之說，以力矯君主之失，用之野蠻專制之世，未始無功。然必欲並倉廩府庫而無之，則大悖立國之理。蓋倉廩府庫者乃國家公共之物，而非君主一人之私物也。無倉廩府庫即不能成立國家。天下豈有無國之民而能合為團體者哉。[98]

以此為對照，劉師培在成為無政府主義者之後，改為強調許行看法的正面意義，[99]而且明白宣示「必顛覆政府，破除國界」，[100]「破除國界、種界」，「抵抗世界之一切強權」。[101]

劉師培對於政府與國家的不同評價，根源於他這時所採信另一種關於人類政治活動所具有性質的理解。[102]他仍然引述盧梭的看法，[103]但已放棄民約論述，也不曾討論盧梭在無政府主義中的地位，而是改以所謂的「富強說」，重新描述人類生活中政治的起源及其對於目前和未來的意義。根據民約論述，政治根源於人人皆有的自利心，政治的目的在於藉由民約轉自利為公意，俾以解決人與人之間的紛爭，保障個人的權益；相較之下，「富強說」則指出：政治的根本發源，確實在於「人人咸有

98 劉師培、林獬，《中國民約精義》，收入劉師培著，《劉申叔遺書》，上冊，頁 576。

99 例見劉師培，〈廢兵廢財論〉，收入氏著，李妙根編，《劉師培論學論政》，頁 360；劉師培，〈人類均力說〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 71。

100 劉師培，〈廢兵廢財論〉，收入氏著，李妙根編，《劉師培論學論政》，頁 360。

101 《天義》第 8 期（1907，東京），目次頁。

102 前已提及，劉師培在解說民約論的過程中，傾向於以民約論為實際歷史的描述。從這一角度看，劉師培走向無政府主義的變化，與其說是對於政治所具有性質的不同理解，或不如說是對於人類歷史過程的演變，有了不同的看法。（事實上，劉師培在討論中也只是敘述人類歷史演變的過程，而並未明白界說孰是、孰非政治活動，以及政治如何源起與結束。）本文指出劉師培在支持共和與無政府主義時，所顯現出對於政治性質的不同理解，這一說法只是為了更清楚看出劉師培思想中的變化和意涵，所採用的分析語言，而不是他個人思考問題的方式或語言。

103 劉師培在無政府主義脈絡下關於政治之性質的解釋，十分接近盧梭關於政治如何出現在歷史上的說明。不過，劉師培並未將此分析歸之於盧梭。他的無政府主義政論中多次說及盧梭，但重點另在盧梭的天賦人權和人生而平等的主張。

臺灣大學學術期刊資料庫

的自私之心」，但政治實質上是強者用以鞏固其勢力、奪取更多財富的工具。換句話說，如果民約論意在指出政治活動的必要性，及其要求體現公意而具有的正面價值，「富強說」的功能則在闡明政治之所以應該廢棄，以及如何在世界進化的情況下，回歸政治活動出現之前人與人平等的狀態。

根據〈廢兵廢財論〉一文，「富強說」所敘述人類歷史演化的過程，具體而言約如下列。首先，最早的「原人」生而平等，並皆具自私之心。生而平等意味著同是圓顱方趾、「同此耳目」、「同此心思」，[104]生而平等、獨立、自由，[105]以及自食其力，不仰於人或受役於人。[106]自私之心則指陳對於有用的物件，希望能夠據為己有的心理，之後且擴而成為「求富」之心，對於本來不是自己的東西，也希望能夠併為己有。正是這樣的心理推動了人與人之間的爭奪，這般爭奪並且從弱肉強食的兵爭，[107]進至階級的分化——亦即：從強弱愚智的分化，生出了身分地位上貴賤的不平等。其間過程可以分由下列兩方面觀察。一是：種與種戰（或族與族戰）的結果；「戰勝之族以尊位自居，於戰敗之族則遇之若僕隸」，女人所受到不平等的待遇尤其過於男人。[108]另一是：個別種、

104 劉師培，〈人類均力說〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 69、65。

105 劉師培，〈無政府主義之平等觀〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 73。劉師培在這篇文章中分別以「人類一源說」、「原人平等說」和「同類相似說」，作為人類本是平等的佐證（頁 73-74）。

106 劉師培，〈無政府主義之平等觀〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 75。

107 劉師培另有相近、但不盡相同的說法。例如：他稍早時說：人有「利己心」，臨財思苟得，臨難思苟免；有「羞忌心」，羞而思與彼齊，忌心起則或損彼而不益己，或人己俱傷。見氏著，〈利害平等論〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 56。稍晚則說：人皆有「自利心」和「忌嫉心」，對於苦樂有所謀求或有所忌嫉，苦樂不均遂生紛爭之禍。見氏著，〈人類均力說〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 69。自利心是為「嫉忌心」所引起。見氏著，〈無政府主義之平等觀〉，收入前揭書，頁 78。

108 劉師培，〈廢兵廢財論〉，收入氏著，李妙根編，《劉師培論學論政》，頁 356；〈無政府主義之平等觀〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 77。

臺灣大學學術期刊資料庫

族內部的強壯和能戰之人，藉由財與兵的威力，脅迫一般庶民，從而造成族群內部富者貴、貧者賤的區分，以及「富者愈貴，賤者愈貧」的現象。[109]

至此，階級的分化又擴及智識與刑賞權力的掌握。在智識方面，強者憑其富且貴的地位，得有閒暇從事學術，從而帶來「富貴者智」與「貧賤者愚」的結果。在刑賞權力部分，則是：

> 在上者欲保其財產，不得不保其土地人民，欲保其土地人民，又惡人之與己相抗也，由是從己者有賞，抗己者有刑。[110]

如果說，政治權力是為暴力的正當運用（legitimate use），則刑賞的確立所意味的也就是政治秩序的開始，以及既有強者凌弱這一狀況的徹底鞏固。劉師培說：

> 故強者必貴，貴者必富，富者必智；弱者必賤，賤者必貧，貧者必愚。一為主治之人，一為被治之人；一為有權力之人，一為失權力之人。而階級制度遂一成而不可復變矣。[111]

不僅如此，政治權力所帶來財富的盛況，再進而引發更深的覬覦之心；「思富之人，乃起帝王之思想」；這時，帝王思想又更進一步地加重了用兵的需要。「欲富」與兵爭之間相連繫的邏輯，就這麼在世界各地不斷地重複，古今皆然。在劉師培眼中，這一運作邏輯實在是匪夷所思。他說：

> 有兵而後人人受制，有財而後人人受役，非為失平等之權也，且失自由獨立之權。嗚呼！尺餘之鐵，徑寸之鈔，其實力足以左右世界，得之則王，失之則死，豈非天地間之一怪現象耶。[112]

尤其可怕的是，這樣的運作邏輯及其所形塑的世界，不但並未隨著時間

109 劉師培另有一說則是，政治源起於宗教，酋長即是上古之巫。氏著，〈無政府主義之平等觀〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 75-78。

110 劉師培，〈廢兵廢財論〉，收入氏著，李妙根編，《劉師培論學論政》，頁 358。

111 劉師培，〈廢兵廢財論〉，收入氏著，李妙根編，《劉師培論學論政》，頁 358。

112 劉師培，〈廢兵廢財論〉，收入氏著，李妙根編，《劉師培論學論政》，頁 359-360。

臺灣大學學術期刊資料庫

的推移有所改善，[113]反而愈來愈加地惡化。其中著例即是眾人所稱羨的近代西歐。

劉師培走向無政府主義的改變之一，就是以新的政治觀批判西歐的發展，以富強說解釋西歐情勢所顯現出問題的癥結和世局的嚴峻。根據他的說明，西歐各國以強兵和武功廣受推崇，但實際上是「貪財之心日熾于中」。這些國家對外一方面「以擴張權力為宗」，在佔得土地時施行虐政，慘毒頻仍，另方面以強權和愛國說掩飾箇中強者凌弱的事實；[114]過去如羅馬、蒙古和回教等帝國，都「未有如白人之失德者」，[115]「使長此不改，必為弱肉強食之時代，可不懼耶！」劉師培語重心長地告誡。[116]至於西歐國家的內部，則貧富不均的情況，「至今日而達於極端」。[117]資本家役使貧民和殘民以逞的程度，已至於「世界未有之奇變」，[118]所謂「文明」國中其實只有兩種人，「非樂死即餓死耳」。[119]當今眾人引以為模範的西歐政治革命，事實上不過是財富與權力之間轉換邏輯的重現，根本無法因應階級分化的問題。以歐美為例，其中：

> 雖人民與政府抗爭，獲組織社會之權利，然解散之權，悉操於政府。加以交通機關日益發達，而殺人之器日益發明，偶有反抗則草剃禽薙。又巡警偵探分佈於都市，名曰保全社會之安寧，然關於公眾之

113 例如：滿清虐政中最苛者就是圈田，「既沒其田，兼奴其人」，及至於近代，富民之役佃人也未見稍緩。劉師培，〈悲佃篇〉，收入氏著，《劉申叔遺書》，下冊，頁 1688。

114 劉師培，〈無政府主義之平等觀〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 84。

115 劉師培，〈無政府主義之平等觀〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 83。

116 劉師培，〈廢兵廢財論〉，收入氏著，李妙根編，《劉師培論學論政》，頁 358。

117 劉師培，〈無政府主義之平等觀〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 82。

118 劉師培，〈無政府主義之平等觀〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 82。

119 劉師培，〈論新政為病民之本〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 114。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 利害，漠不關情，惟注意於捍衛政府。[120]

更具體地說，國會議員都是有財產的人，資本家的權力堪與貴族相比；當貧民不堪壓抑，訴諸於同盟罷工之時，卻反而是富民獲得國家之助，以兵力相威脅！[121]選舉與議院中訴諸多數決的「民主之政，蔽以一言，即眾者暴寡之制也」。[122]

依劉師培這時所見，晚清種種改革方案——無論是嚴復的追求富強，[123]梁啟超的立憲，革命黨的共和，或者是清廷的新政[124]——都弄錯了方向。這些方案將只能使得目前的問題更為惡化，使得真正有意義的無政府主義革命更難進行。解決今日問題的辦法，不是如同嚴復所說的聖人般「先天而天不違」，「後天而奉天時」，[125]而是在看清世界運會之趨向及其可能的結果後，另以人性追求平等的本源為基礎，扭轉既有的趨勢，重新改過這個不平等的世界。

## （二）完全平等的社會

針對當前階級分化的不平等社會，劉師培主張建立「完全之平等」的社會秩序。這個社會的基本原則在於：

> 實行人類天然的平等，消滅人為的不平等，顛覆一切統治之機關，破除一切階級社會及分業社會，合全世界之民為一大群，以謀人類完全之幸福。[126]

---

120 劉師培，〈無政府主義之平等觀〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 79-80。

121 劉師培，〈廢兵廢財論〉，收入氏著，李妙根編，《劉師培論學論政》，頁 358、359。

122 劉師培，〈無政府主義之平等觀〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 80。

123 劉師培指名嚴復的批評，例見氏著，〈利害平等論〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 55。

124 劉師培，〈論新政為病民之本〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 108-113。

125 嚴復，〈論世變之亟〉，收入氏著，王栻主編，《嚴復集》，第 1 冊，頁 1。

126 劉師培，〈無政府主義之平等觀〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 85。

臺灣大學學術期刊資料庫

其中，「完全之平等」意指一個比共產主義更為理想而圓滿的「無政府」社會，一個不僅在權利、在義務上也要求平等的社會。[127]其面貌約如下述：

> 苦樂適均，而用物不虞其缺乏。處於社會，則人人為平等之人；離于社會，則人人為獨立之人。人人為工，人人為農，人人為士，權利相等，義務相均。非所謂大道為公之世耶？[128]

根據劉師培的理解，共產主義的追求只及於權利的平等——掃蕩權力，不設政府，田地與資本公有，人人做工，人人勞動。相較之下，無政府主義將進一步要求義務（也就是勞動）上的平等，不僅要求人人做工，更能正視不同的工作與勞動各有其難易苦樂的差別這一事實。劉師培所主張的「人類均力說」，即以人人都獨立，既不倚靠他人，也不受他人所役為目標，以「一人而兼眾藝」為辦法，期使每個人能在不同的年紀，從事不同的職業，先難後易，年齡愈高，役亦愈輕。[129]

在劉師培看來，這樣一個沒有政府（及其與人民之關係）、沒有資本家（及其與佣工之關係）、沒有國家（及其所意涵強族與弱族之關係），種族平等，男女也平等的社會，具有多項長處。第一，個人所治之業與年俱易，合乎人性中「喜新厭舊」的傾向。第二，他人所能之事，也是自己所能，合乎眾生平等之道；「此非完全之人道乎！」第三，人人所治職業由簡而繁，智識愈備，能力愈增，合乎世界進化之公例。第四，人人苦樂平均，能泯世界之爭端：

> 若人人苦樂平均，無所差別，則必人人不以為苦，而不平之心不生。不平之心不生，則爭端不作，而人類永保其和平。[130]

---

127 劉師培，〈人類均力說〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 68。「完全之平等」一詞，出自劉師培，〈無政府主義之平等觀〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 79、85。如同「完全之人」和「完全社會」理念般，劉師培並未特別界說這一用詞的意義。

128 劉師培，〈人類均力說〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 68。

129 劉師培，〈人類均力說〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 66-68。

130 劉師培，〈人類均力說〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 69。

臺灣大學學術期刊資料庫

這樣的社會「舉昔日不平不公之制，悉掃除廓清。可謂無偏倚之說矣」，[131]劉師培如此評論。相較於先前主張共和革命時的再三運用「公」字，無政府主義者劉師培雖然以無政府主義的境界為「大道為公之世」，這時最常用的還是「平等」一詞，並且在說明「公」、平等和無偏倚的意義時，除了政治關係之外，另加進了經濟關係上的平均。從這個角度看來，劉師培的無政府主義不僅試圖回應近代中國政治思想上國家所具有意義的危機，也期能在他前此所回應的君主專制之外，回應中國傳統讀書人懸念在心的另一重大難題：貧富不均。

於劉師培而言，無政府主義不僅攸關全人類的福祉，也攸關近代中國革命的目的與策略；無政府主義革命藉由廢除政府與國家，將能一舉完成當今中國種族、政治、經濟與社會革命的任務。在此或需特別指出的是，劉師培對於種族的看法，這時已經有了關鍵性變化。前曾提及，劉師培主張人性皆善（普世主義）與他的種族主義（特殊主義）之間，存在著某種程度的張力。他在成為無政府主義者之後，仍然贊同反滿，但已不再強調保種，而是改為從廢除政治權力的角度，解說反滿的正當性。亦即：現下之所以反滿，並非只是因為滿清屬於外族，而是因為滿人握有君位以及因之而有的特權，因為他們以少數族群統治多數族群，更容易「失平」。一旦實行無政府主義，則滿人政府必先顛覆，排滿的目的也就隨之完成。是而，根據劉師培的解釋，不特別突顯種族革命的必要性，並不等於不再反對滿清的統治；只是，反滿的真正意義在於以弱者反抗強者，而不是實踐華夏之防和種性之說，後者這般排斥他族的說法是宗法時代的遺風，毋須執著！[132]同理，劉師培批評白種（皙種人）的強權不遺餘力，但已不是就種族而言，而是根據反抗強權的立場，抨擊日本與歐美同樣都是「偽文明」，應予排斥。[133]

131 劉師培，〈人類均力說〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 71。

132 劉師培，〈論種族革命與無政府革命之得失〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 90-91。

133 劉師培，〈亞洲現勢論〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 121-122。

臺灣大學學術期刊資料庫

更重要地，劉師培堅稱無政府主義最適合中國的歷史條件，中國最容易、因此也應該最先進行無政府主義革命。首先，無政府主義與中國歷史之間，沒有難以跨越的鴻溝；無政府主義旨在廢除政府、廢除強權對於人民的干涉，而「中國自三代以後，名曰專制政體，實則與無政府略同」[134]——亦即：中國歷史在學術思想上以不干涉為宗旨，在現實政治上則或是無意經營、或是不問情實而偏於放任。[135]二者，「去放任之政府易，去干涉之政府難；以自由之民顛覆政府其勢至易，以受制之民顛覆政府其勢至難」。[136]根據這一原則，中國的放任政府較諸西歐的干涉政府更容易推翻；過去的中國之所以不廢政府，是因為人們相信儒家尊卑上下的階級觀念，如今禮教的信念已經動搖，進一步獲致革命的成功指日可待，其方式即在聯合過去的在下位者，共同起來反抗。

顯然，劉師培這時重新詮釋了中、西歷史的性質。他的詮釋背後並且帶有類似章太炎所說善進惡亦進的「俱分進化」理念。也就是說，近代西歐的演變，不是只有善的進化，惡的方面也進化了。西歐在物質文明上確實較中國為進步，這是「善」的進化。西歐的政治和經濟發展，增加了政府對於人民的干涉，不但致使人民所享有的自由不如以往，[137]而且阻礙了真正革命（亦即無政府主義革命）的可能性，這些則屬於「惡」

134 劉師培，〈論種族革命與無政府革命之得失〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 86。

135 劉師培，〈論種族革命與無政府革命之得失〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 86-88、97-98。更具體地說：「中國數千年之政治，出於儒、道二家之學說，儒道二家之學說主於放任，故中國之政治主放任而不主干涉。名曰專制，實則上不親民，民不信官，法律不過具文，官吏僅同虛設，無一真有權之人，亦無一真奉法之人。上之於下，視若草木鳥獸，任其自生自滅；下之於上，視若獰鬼惡神，可近而不可親。名曰有政府，實則與無政府無異。」楊天石編，〈「社會主義講習會」資料·「社會主義講習會」的活動〉，收入《中國哲學》第一輯（北京：三聯書店，1979），頁 382。

136 劉師培，〈論種族革命與無政府革命之得失〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 96。

137 劉師培偶而亦說：西歐憲政時期較諸早先之封建，已經「較善」，但平民仍困厄百端。氏著，〈論新政為病民之本〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 113。

臺灣大學學術期刊資料庫

的進化。劉師培同時且強調：即使是物質文明的善進，也要在無政府的世界中才能真正地利民，在有政府的世界中反而恰足以病民，「有不若無」。[138]劉師培在依循這般理路評價清廷新政時，甚至於明白地宣稱：

> 矯今之弊，惟有實行無政府。若於政府尚存之日，則維新不如守舊，立憲不如專制。[139]

劉師培在這般重新評價中西歷史之時，以一種新而迂迴的方式，指出了中國歷史經驗所具有的正面意義。中國歷史傳統中值得正視的價值，不是他自始即批判的儒家三綱尊卑秩序，也不是他在主張共和時期，所指出那些不同思想家著作中類似民約論述的看法，而是那些傾向於不干涉和放任的思想或作為。如果說晚清的「保教」意在找出中國傳統中猶具價值的成分，則劉師培這時仍然維持他既有保教的立場，只是已經重新界定了中國歷史文化所具有、值得肯定的價值。不僅如此，他所肯定的不干涉和放任，就其本質而言，既不是積極作為、也不是倫理教化所達致的成果。

### （三）政治與倫理

劉師培在著作中對於無政府主義的實現充滿了信心。然而，從歷史後見之明看來，無政府主義的實踐將遭逢重重的困難。僅就思想的層面觀察，劉師培的無政府主義首先就面臨一項困境。他希望建立一個沒有政治、沒有統治階級的社會，但所追求的卻是個具備詳盡規範的理想，對於個人在其中的生活與工作，有著自少至老的安排。這樣的社會將以何種實際的面貌出現？如何自我維繫？將由誰進行具體的規劃？誰負責這些規劃的確實執行？劉師培承認，為了追求平等，自由是可以有所限制的。那麼，無政府社會的成員將如何面對那些不願意遵守社會規劃的

138 劉師培，〈論種族革命與無政府革命之得失〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 95。

139 劉師培，〈論新政為病民之本〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 108；另亦見頁 113。

臺灣大學學術期刊資料庫

個人，那些堅持自由更勝於平等的個人？這時，承擔規劃、組織、督導，乃至於懲處等等工作的人，如何而不致於成為事實上的管理階層，不致於成為統治者？這樣的社會如何而能真正廢除政治的活動，如何而得視為不干涉原則的體現？這些無政府主義者需要回答的問題，同樣也有待劉師培的說明。

劉師培雖然強調無政府主義制度面安排的重要性，對於上述問題卻並未多所著墨。他只是辯稱：從原人的生活看來，政治並非不可無；從人類追求平等之心看來，政府並不是人類甘心有的；從物類避障礙之天性看來，政府之為障礙也必然應該消滅。[140]更重要地，劉師培相信：只要打破既有社會的結構，廢除自私、自利和忌嫉心藉以發展的「兵」與「財」，則人性中具有正面意義的成分將可充分地發展。他表示：

> 及人人苦樂適均，歸於完全之平等，則嫉忌之心不生；嫉忌之心不生，則無由引起其自利之心，而互相扶助之感情，愈以發達，其道德之進步，必非今日能躋。此則按之人性而莫之或爽者也。[141]

根據劉師培的說法，人性除了自利心和羞忌心之外，還有「良善心」——行事先審心之所安，己心不安以其有害於人，「不安於害人，即人有利他心之證」[142]——儒家的「仁」、康德（Immanuel Kant, 1724-1804）的「博愛」和克魯泡特金（Petr Alekseevich Kropotkin, 1842-1921）的「互相扶助」，都可屬之。劉師培有時且以「不平之心」（求恢復平等之天性）來說明它的意義，亦即：

> 己身不能與人平等，久為人類所共憤，他人不能與己平等，又為人類所共憫，在己則欲其與人平，在人則欲其與己平。[143]

---

140 楊天石編，〈「社會主義講習會」資料·「社會主義講習會」的活動〉，收入《中國哲學》第一輯，頁 382。

141 劉師培，〈無政府主義之平等觀〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 79。

142 劉師培，〈利害平等論〉，收入氏著，《劉申叔遺書》，下冊，頁 1680。

143 劉師培，〈無政府主義之平等觀〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 79。

臺灣大學學術期刊資料庫

只是，劉師培對於人性中個別因素的運作方式、彼此的交互作用，以及所帶出的後果，有時也顯得難以釐清。在劉師培的論述中，不平之心如同忌嫉心一般，既可以成就社會的平等，也可能帶來社會的不平等；它們在原始社會中就是不平等的起源，是彼此爭勝的動力，何以在無政府主義社會中不致於帶來不平等的結果？是由於社會進化所導致物質生活的豐腴，已經足夠提供所有人的衣食所需，競爭從此已無必要？[144]然而，從富有的人但求更加富裕，有權的人但求更加強勢，這些劉師培所承認的人性及其作用看來，物質生活的豐腴很可能仍然無法滿足既有自利、自私心的要求！劉師培曾說：

> 良善之心日與自利之心交戰。若人人無良善之本心，則自利之心日熾，舍利己而外無所營，勢必率人類而為禽獸。[145]

果真如此，則如何才能使個人的良善心戰勝自利心？這個問題在革命之前、革命過程中與革命之後，是否會有不同的答案？

劉師培雖然賦予個人良善心重要的地位，卻鮮少在他的無政府主義著作中，作相關於倫理的闡述。相較於前此的《倫理教科書》，劉師培在倡導無政府主義時期，並未特別說明良善心為求其發揮，除了以改變制度為條件之外，是否另需刻意地培養。原來極為重視倫理的劉師培，這時何以不曾特別著意於這一議題？這個問題仍然有待進一步的探究。目前已經可以看出來的是，劉師培相關於倫理的考量在這時似乎有個不小的變化。他不僅未曾詳細說明無政府主義者應有的修養，而且顯得無意為無政府主義提供一個比較完整的倫理論述。無政府主義者劉師培主張跨越種族、國家、性別的界限，而以全人類的福祉為福祉。但是，他除了試圖破除「我執」的謬誤之外，並未清楚而詳細地論述個人之所以應該以全人類的福祉為福祉。如果用「忠」的理念說明，這時的問題就是：為什麼要忠於人類全體的福祉，為人類全體的福祉盡心？或者是—

144 劉師培所編的《天義》報上確有此說法。例見，楊天石編，〈「社會主義講習會」資料，「社會主義講習會」的活動〉，收入《中國哲學》第一輯，頁 387。

145 劉師培，〈利害平等論〉，收入氏著，《劉申叔遺書》，下冊，頁 1680。

臺灣大學學術期刊資料庫

—如果採取龔自珍所說的「忠」即是私的立場——這時應該完全放棄「忠」理念？[146]若用劉師培所理解的人性來說，另一相關的問題則是：人有良善之心，也有自私、自利、忌嫉之心，後者且是迄今西歐所見歷史大勢所向的根源。這時，為什麼要逆流而行？為什麼不順勢而行，「物競天擇」？同是以人性為基礎，取彼捨此的道理究竟何在？這些問題雖然重要，劉師培卻並未直接針對它們進一步地說明。

在無政府主義者劉師培的心中，也許這些相關於倫理的問題毋庸再加說明。前曾提及，劉師培在主張共和時期，一方面篤信良知說，另方面卻強調倫理並非出於自然，而是出自人為。這個現象在他抵日後有一關鍵性的轉變。在劉師培正式投入無政府主義前約一、兩個月，《民報》上刊載了他的〈利害平等論〉一文。文中，劉師培所持倫理出自人為的說法，完全脫離了盧梭民約論述的脈絡，也脫離了劉師培原先旨在指明公德並非只是父子關係的延長這一脈絡，而成為單純人類經驗的描述，並進而得出宛若相對主義的結論。他說：

> 善惡非出於自然，亦非人心所固有。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。[147]

在這篇文章中，善惡只是個別群體特定（particular）的價值取捨方式；不同的群體各有其標準，正如同它們所處的境遇各有差別一般，其內涵或是以苦樂的感覺為依據，或是以強者的意思為依據，而這兩者都是不足為憑的。

劉師培作這篇文章的用意，本在指出依據利害所定出的是非善惡並不可靠，並藉以批評當時所見以功利為尚的傾向。但他卻因此留下一個問題：倫理（或善惡之價值判斷）是否有一真正牢固的基礎，或者倫理

146 這個問題之所以值得特別提出，在於就政治活動而言，當以全體人類為「我群」的單位時，往往相形於破除「我群」的存在，或者將造成不同大小的「我群」之間關係的緊張。這個時候，「忠」之為政治倫理是否仍具意義，或者將具有何種意義、以何種形式存在？這些都是值得注意的問題。

147 劉師培，〈利害平等論〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 60。

臺灣本位學術期刊資料庫

皆屬人為、皆係相對，並無任何真正的理性或宇宙觀等形而上的依據？劉師培這時並未完全否定倫理和善惡的價值。對於「偽文明」和「偽道德」的批判，以及肯定明末志士的「忠義垂名」，都顯示他心中真文明與真道德的存在。只是，劉師培不再如同先前編纂《倫理教科書》般，主張以認知倫理之原理，作為個人行動的根源，他改為強調以「信心」作為行事的動力，並借用佛家的話語表示：

> 惟明於利害均為假象，舉意識所構之利害，咸不足以惑吾心，利害不足以惑吾心，則色相均空，而利害悉歸於平等。既視利害為平等，則利害之名亦消。……利等於害，是為境空。明於心有境空之說，則人之作事均可信心而行。……信心而行，何事不可能？[148]

劉師培在此所說的「信心」似乎意指相信人心本有的力量。同時，他又一次重申王陽明的良知說，指出「吾心自足」，只是易為物蔽，要能致良知；聖、凡之別就在於「有障蔽無障蔽」。把這一原理用在革命的事業上，也就是說：

> 種族革命、政治革命、經濟革命其理久具於民心，其所以蓄而不發者，則以利害之心膠固於中……。使人人曉然於利害為幻象，捨趨利避害之妄念，而用其固有之真心，……夫復何事不可行哉！[149]

劉師培的說法有其現實的考慮，亦即：回應那些懷疑革命將是有害無利、或者以為中國人民缺乏革命程度的人。他指出：如果中國人民皆能廓除利害之心、咸主信心之說——「舉向之所謂希戀、罣　、恐怖者，悉斥為妄心，勇往直前，以氣帥志」——則民氣之昌「雖希、意、法、美無以加」。[150]

然而，劉師培是否由於「良知說」，而回到了傳統「天人合一」的

148 劉師培，〈利害平等論〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 62。

149 劉師培，〈利害平等論〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 64。如同文哲所中同人所指出，劉師培的無政府主義中摻雜有佛教的用詞，他在這段時間與佛教的關係，可能也是個值得探究的議題。

150 劉師培，〈利害平等論〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 64。

臺灣人文與藝術期刊資料庫

宇宙觀？目前仍然無法清楚地回答這一問題。不過，即使如此，劉師培也並未試圖修正或反對倫理人為說的立場。從理論上看，劉師培還是如同先前般，持有良知與倫理人為這兩種不盡相合的說法。只是，他在將倫理人為說與相對主義（亦即：不同民族各依其境遇決定其倫理內涵）相連繫之後，也已經把價值判斷的標準推到了徬徨（或虛無）的邊緣。他這時是否只因為仍然相信良知與普世價值確實存在，而不至於達致任何倫理都不具絕對意義的結論？另在實踐和行動的層面，劉師培的「信心說」同樣也指向了徬徨（或虛無）的可能。人是否在去除利害之心而獲知本心之後，即可確知應該往那裡去？如何確知自己對於具體事物所得的結論，即是本心的指令？這一相信人心的理念在實踐過程中，是否將轉成為相信己心，從而以為只要相信自己，則真誠而努力的實踐將可無往不利？在這個時候，如果外界的現象全然未如所期，個人又將如何維繫對於一己之信念與行動的「信心」？是繼續行動、還是放棄行動，才是「信心」的表現或結果？

前述問題雖然值得追究，卻不是劉師培的關注所在。他這時對於革命還是充滿了希望，對於一己的信念也顯得無所懷疑。在出版〈利害平等論〉一文約兩個月後，劉師培與張繼等人正式建立了無政府主義組織「社會講習會」。這時的「無政府主義者」劉師培與稍早的「共和革命者」劉師培，在相關於政治與倫理的考慮上，確有值得注意的不同。例如：他不再談明末人士的忠義或愛國。[151]更重要地，他不僅把「信心而行」的想法，用在無政府社會的建構上（亦即：只要共同合作、除卻實踐無政府理想的罣　，則無政府理想將可靠著人的真心成為事實），而且顯得特別強調去除外在的妨礙（例如：廢除私有財產以及政府），藉以解放內心真正的力量；他不再如同先前主張共和的時期那般，要求在私德之外，積極地培養公德。換言之，追求無政府革命的重點將是造就

151 例如：以「此節所以申斥偽道德也」，評論鮑敬言所說的「天下逆亂焉而忠義顯矣，六親不和焉而孝慈彰矣」。劉師培，〈鮑生學術發微〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 116。

臺灣大學學術期刊資料庫

「完全之平等」的社會，而不是在倫理上成就「完全之人」。

劉師培從倫理要求轉向的現象，同樣見於他在革命方略上，改為以農民為革命力量的主體，取代前此重視倫理修身的菁英主義傾向。劉師培強調：農民是中國無政府革命的核心力量，因為他們（一）能夠團結，而且是出於自然的團結；（二）無信從政府之心，「以人治為可廢者也」；（三）仍保有共產的制度；以及（四）具有抵抗的能力。更具體地說，也就是：近日農民之苦逾於過去，[152]

> 一旦實行革命，勢必由小團結進為大團結，由小抵抗進為大抵抗，由固有之無政府共產制進為高級之無政府共產制。[153]

農民革命的實際舉措包括抗稅和劫穀等等，[154]需要大家共同合力完成的行動。至於農民是否會自發地起來革命？劉師培在這一問題上顯然有其疑慮。他的革命方略中仍然包含了以刊行書報開通人民、以演說疾苦來運動人民等等工作。[155]不過，他仍堅持：在中國進行無政府主義革命，將是十分地容易，只要

> 利用中國之政俗，而革其信禮、信命之心，舉昔日之服從在上之人者，易而反抗在上之人。為農者抗其地主，為工者抗其廠主，為民者抗其官吏，為軍者抗其統帥，聯合既固，矢志不回，或同盟抗稅或全體罷業，則政府之顛覆，君主之廢滅，直易如反掌耳。[156]

凡此討論中，個人的倫理修養都不是關注的重點。

---

152 劉師培，〈無政府革命與農民革命〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 159-160。

153 劉師培，〈無政府革命與農民革命〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 161。

154 劉師培，〈無政府革命與農民革命〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 161。

155 劉師培，〈無政府主義之平等觀〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 86。

156 劉師培，〈人類均力說〉，收入葛懋春等編，《無政府主義思想資料選》，上冊，頁 89。

臺灣大學學術期刊資料庫

# 五、結語

1908 年底，劉師培放棄了他的革命事業，回到中國，並且出人意料地投往清廷大吏端方的幕下。幾年前才自稱為激烈第一人，之後且倡導當時最激烈的無政府主義，劉師培為什麼會作出這樣的決定？是迫於現實生活的壓力或利益的欲求？是對於中國革命的失望？或者是對於人心的迷惘？劉師培不曾為自己的改變提出具體的說明，後人也如同時人般，難能透視他心中真正的來龍去脈。不過，從前文可以看出的是，劉師培的無政府主義思想中，缺乏能夠真正阻止或防止他作出這樣決定的力量。

前已指出，劉師培在信奉無政府主義期間，即已表示滿漢之間的爭議，主要在於滿人當時身為統治者，而不在滿、漢之間任何本質性的區分。從這個角度看，他的決定之所以突兀，其原因在於他投向端方之為兩江總督，或更大於投向端方之為滿人的成分。劉師培為什麼會走上這一條路？是為了生活的安定，或者有其他更具關鍵性的理由？既有的說法不一。單就思想性議題而言，劉師培先前曾以毫無疑義的言語表示：在不能進行無政府革命時，「維新不如守舊，立憲不如專制」。根據這一宣示，投向專制於劉師培而言，並不必然是項背叛自己的抉擇，其中關鍵很可能在於他如何評價無政府革命的意義和可行性。劉師培雖然在著作中顯示出對於無政府革命的高度信心，實際上除了在異域與一群留學生和日籍友人高談闊論與出版刊物之外，對於革命（特別是他所強調的農民革命）實際上幾乎無可著力；即使能夠盡力的集會和出版工作，也常遭到日本警方的干預。尤其嚴重的是，多年來共同為了革命積極奮鬥的好友章太炎，這時竟然有意出家為僧。目前無法確知章太炎的決定對於劉師培究竟有什麼樣的影響，但它很可能象徵了章太炎對於革命所具有意義（或者對於革命黨所具有能力）的信心已經動搖。劉師培為了章太炎擬往印度習佛，而向端方爭取經濟支援這一事件，是否也意味著他自己的革命信心業已不復過去？是否就在這段時間內，各種政治與人

事的狀況集結，使得劉師培所闡述的「倫理人為說」跨出了原有的限度，將他帶到了政治和倫理上的虛無主義，質疑（或者困惑於）前此乃至於當下各種政治和倫理追求的意義？他在投奔端方前後一些令人難以理解的作法，是否正是他無法面對心中徬徨和虛無傾向的展現？這些問題迄今仍然耐人尋味。

無論如何，本文在開始時即已指出，劉師培的歷史重要性，與其說是因於他個人的抉擇，不如說是因於他的思想及其變動所顯示的歷史意義。從「完全之人」到「完全之社會」的改變，恰是劉師培從深度關注甲午戰後保種、保教與保國的目的，走到幾乎完全否定這三者當初所具有內涵的過程。其間所顯示出近代中國政治與倫理思想上的權威危機和困境，值得在此重述。從張之洞和梁啟超到共和革命者劉師培之間的變化，恰可以看出晚清傳統讀書人在「保國」的要求下，從肯定傳統三綱秩序、肯定清廷，到猶疑於傳統君主政體、猶疑於滿清政權，到否認三綱秩序、否認滿清政權的急遽轉變。至此，劉師培與諸多其他中國新興知識分子一般，在反君主政體和反滿的背景下，肯定國家的優先性。不過，他們在這時也都面對重新界說國家、重新界說倫理的性質及其重要性的難題。正是在這些重新界說國家與倫理所具有意義的嘗試上，劉師培展現出他的特色，以及時人在面對這些問題上所遭逢的重要難題。劉師培的看法也許並不完全是他個人所獨有；他自始即不以富強為改變現狀的唯一要務，並且在很短的時間內，以清楚的語言，表達出思想上極大的跨越，從希望以國家為宗教到徹底否定國家，從肯定道德到主張道德只是個別族群的習俗。

共和革命者劉師培所考慮的，不只是根據國家富強的要求，主張模仿西方的君主立憲或共和。他另從政治應為「公」之體現這一傳統理念出發，援引盧梭的民約論述，俾以解決歷來困擾中國讀書人的君權專制的問題。只不過，盧梭的民約論述意在指出政治活動之所以必要，以及因此應有的制度上考量和安排；劉師培在闡釋其意義時，則略過了這層意涵，並期以倫理的修養，完成盧梭所見政治在人類生活中的必要功能。

國家・學術 臺灣期刊資料庫

問題是，一心以為「共和」能夠解決專制問題的劉師培，未幾即在無政府主義中發現了完全相反的結論：共和制度仍舊是專制之治，甚至於是較諸過去更為嚴重的專制；共和與專制之間、政治與專制之間其實無法分而為二。就在這原先未曾見到政治之所以必要，此時又見到共和政治種種弊端的情況下，劉師培成為一個無政府主義者，意圖一舉而完全根除「政治」與「專制」在人類生活中之所以發生的可能性。弔詭的是，他所提出的解決方案，卻是個以「人類均力說」為依據，需要積極設計和管理的社會。換言之，無政府主義者劉師培所反對的其實未必是政治自身，而仍是不能體現公意的政治。他的無政府主義既反對政治、卻又無法完全迴避政治！

在重新界說倫理的性質與內容部分，劉師培自始即批判中國社會與思想歷來所尊崇的三綱秩序，並在主張共和革命之際，藉由盧梭的說法，強調倫理與政治秩序同屬為了解決現實問題而有的人為構成；他這時對於倫理的重要性充滿了希望，不僅撰寫《倫理教科書》，而且在書中提出公、私德兼備的「完全之人」理想，肯定王陽明的良知說。及至於倡導無政府主義時期，劉師培雖然繼續主張倫理乃人為構成，卻已改將倫理解釋為不同群體個別的要求，並質疑其真正的意義。他強調人心中良善的一面，以此為無政府主義理想的真正基礎，但不再強調倫理論述和修養的意義；主張以全人類的福祉為福祉，但並未具體說明之所以應該如此的原由；篤信王陽明的良知說，並在無政府主義脈絡中，指出「良知」於現在與未來的價值，但並未因此放棄倫理出自人為說，也並未在理論上進一步思索陽明後學在實踐面所曾遭逢的困境，以及突破凡此困境的可能。

劉師培未能正視他在政治和倫理思想上的難題，並且很快地終止了革命的事業，放棄了繼續努力思考這些問題的行動與志氣。蔡元培對於劉師培的投身政治有所惋惜，傳聞劉師培自己也對曾有的政治活動表示後悔。只是，就晚清思想界保種、保教與保國的思考而言，劉師培在政治上從「完全之人」到「完全之平等」的追求，實已顯示出近代中國政

治與倫理思想上權威危機的具體樣貌，以及晚清知識分子在面對這兩方面危機時，意圖以西方政治思想為靈丹的嘗試。這一嘗試與追求過程中快速而激烈的轉折，乃至於陷入困境時的戛然而止，更清楚顯示出劉師培所面臨的政治與倫理思想上權威危機之深峻！回溯這一過程，吾人究竟是要如同前人般，為劉師培的投身政治而扼腕，還是要為他放棄更進一步的政治思索而嘆息？這或是劉師培在他革命主張的內容之外，留與後人另一可以再思的問題。

*本文初稿及其修訂本先後宣讀於「『非關忠誠？』——辨異與認同的文化與政治」學術研討會（中央研究院中國文哲研究所舉辦，2008 年 11 月 18-19 日）與文哲所同人輪值講演。與會學者與所內同人的提問與評論，相當有助於筆者再次思考文中部分論點和表達方式。所內同人陳瑋芬、張季琳與圖書館劉春銀主任，以及政治大學羅皓星同學，先後協助查索日文相關訊息或取得難得的史料。對於這些協助和參與討論的學術界同人，謹此深致謝忱。最後，要特別感謝《臺大歷史學報》的兩位匿名審查人。兩位先生在拙文的論述與資料方面，分別指出值得注意、修訂，與進一步開展的部分。筆者雖然限於時間與論文既有的形式，無法將這些意見全數納入討論，但從審查意見所獲得的啟發與思辨之樂，確是十分難得的經驗。

（責任編輯：吳立仁　校對：楊軒棻　陳香吟）

臺灣大學學術期刊資料庫

# 引用書目

## 一、史料

中國史學會主編，《戊戌變法》。上海：上海人民出版社，2000。
何震發行，《天義》第 8 期，1907，東京。
康有為著，孔祥吉編，《康有為變法奏章輯考》。北京：北京圖書館出版社，2008。
康有為著，姜義華、張榮華編校，《康有為全集》。北京：中國人民大學出版社，2007。
張之洞著，苑書義、孫華峰、李秉新編，《張之洞全集》。石家莊：河北人民出版社，1998。
梁啟超，《湖南時務學堂初集》，無出版項。
梁啟超，《新民說》。臺北：臺灣中華書局，1959。
梁啟超，《飲冰室合集》。北京：中華書局，1989。
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。
劉師培著，李妙根編，《劉師培論學論政》。上海：復旦大學出版社，1990。
劉師培著，《劉申叔遺書》。南京：江蘇古籍出版社，1997。
劉師培著，李妙根編，《劉師培辛亥前文選》。香港：三聯書店，1998。
盧騷著，楊廷棟譯，《民約論》，《譯書彙編》，收入吳相湘編，《中國史學叢書》第 49 種。臺北：臺灣學生書局，1966。
盧梭著，徐百齊譯，《社約論》。臺北：臺灣商務印書館，1999。
嚴復著，王栻主編，《嚴復集》。北京：中華書局，1986。

## 二、近人研究

王遠義，〈試論黃宗羲政治思想的歷史意義——中西公私觀演變的一個比較〉，《臺大歷史學報》第 38 期，2006，臺北。
李振聲，〈《中國民約精義》思想資源考略（之一）〉，收入陳金釗主編，《黃海學術論壇》第 3 輯。上海：上海三聯書店，2004。
崔志海，〈論戊戌前後梁啟超保教思想的肯定與否定〉，《史林》2003 年第 6 期，上海。
陸寶千，〈民國初年康有為之孔教運動〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 12 期，1983，臺北。
黃克武，〈從追求正道到認同國族——明末至清末中國公私觀念的重整〉，收入黃克武、張哲嘉編，《公與私：近代中國個體與群體之重建》。臺北：中央研究院近代史研究所，2000。
楊天石編，〈「社會主義講習會」資料〉，《中國哲學》第一輯。北京：三聯書店，1979。
楊貞德，〈中體西用——晚清朝中禮法爭議及其意涵〉，將收入中央研究院中國文哲研究所 2006 年 1 月 12-14 日主辦之「理解、詮釋與儒家傳統」國際研討會會議論文集。

臺灣大學學術期刊資料庫

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

Bernal, Martin. “Liu Shih-p’ei and National Essence.” In Charlotte Furth ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.

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

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

Melzer, Arthur M. *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau’s Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Riley, Patrick. *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

Rousseau, Jean-Jacques. *On the Social Contract, with Geneva Manuscript and Political Economy*. Edited by Roger D. Masters, translated by Judith R. Masters. New York: St. Martin’s Press, 1978.

Royce, Josiah. *The Philosophy of Loyalty*, with a new introduction by John J. McDermott. Nashville: Vanderbilt University Press, 1995.

Shklar, Judith N. “General Will,” in Philip P. Wiener, ed., *Dictionary of the History of Ideas*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1973-1974.

Yang, Fang-yen. “Nation, People, Anarchy: Liu Shih-p’ei and the Crisis of Order in Modern China.” Madison: University of Wisconsin-Madison, Ph. D. dissertation, 1999.

臺灣大學學術期刊資料庫

# From "Complete Person" to "Complete Equality": Liu Shipei's Revolutionary Pursuits and Their Implications

Yang, Chen-te*

## Abstract

Liu Shipei was a modern Chinese revolutionary renowned for his fast shifting political commitments. Liu, however, has attracted historians' attention mostly because, by looking into his intellectual trajectory, one can better understand the searches, visions, problems, and difficulties of his contemporaries. Following earlier historical explorations, this essay examines Liu's revolutionary thought and its implications. My discussion begins with the calls for "protecting the race" (*baozhung* 保種), "protecting the teachings" (*baojiao* 保教) and "protecting the nation" (*baoguo* 保國) after the Sino-Japanese war of 1894, which in the end culminated into emphasizing "protecting the nation" as the first priority. After situating Liu in this context of protecting and redefining the meanings of race, the teachings and the nation, I study in particular Liu's ideas of "complete person" (*wanquanzhiren* 完全之人) and "complete equality" (*wanquanzhipingdeng* 完全之平等). The former signifies Liu's republican revolutionary ideal personality, i.e., the embodiment of both public and private morality, whereas the latter, in contrast, stands for Liu's anarchist ideal social arrangement and reflects his novel concern for society rather than the character of the citizen. Explicating the contents of these two ideals and the process by which the ideal of "complete person" gave way to "complete equality," this essay has illuminated that Liu mobilized both Chinese and Western sources in

* Associate Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica. No. 128, Sec. 2, Academia Rd., Nankang, Taipei 11529, Taiwan; E-mail: kaiwe@gate.sinica.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫

answering traditional Chinese concerns against despotism and inequality as well as modern Chinese needs for redefining the nation (politics) and the teachings (ethics). In short, Liu first appealed to the traditional Chinese ideal of "publicness" and Rousseau's idea of social contract for achieving the political pursuit of "publicness" and later connected the traditional Chinese ideal of equality to Western anarchism in order to realize the traditional Chinese economic pursuit of equality for all. By disclosing Liu's revolutionary ideas and their implications, one could not only identify Liu's historical significance but also understand the challenges for the idea of loyalty in modern China, the changes in the ideas of "nation," "politics" and "ethics" in modern Chinese intellectual history, and the depth of the crisis of authority of modern Chinese political and ethical thinking.

**Keywords**: Liu Shipei, "Complete Person" (*wanquanzhiren* 完全之人), "Complete Equality" (*wanquanzhipingdeng* 完全之平等), revolutionary thought, Anarchism, The essence of social contract (*Minyue jingi* 民約精義), Rousseau in China, crisis of authority, "protecting the race" (*baozhung* 保種), "protecting the teachings" (*baojiao* 保教), "protecting the nation" (*baoguo* 保國).

臺灣大學學術期刊資料庫