

# 性善抑或性本善 ——中国无政府主义的人性论

[日]安井伸介

(台湾致理技术学院, 台湾 台北)

**摘要:**中国无政府主义往往被误认为依据所谓本质意义的“性本善”,由此呈现出乌托邦的形象,但是,他们很清楚地认知到人性的不可靠性;他们的讨论重点在于如何克制人性中的“恶”,或者如何改善人性而实现理想社会,由此可见中国传统人性论、尤其是孟荀式人性论的发展思维;在其发展思维当中,“学”扮演着重要的角色,这一点又与传统思想之间呈现出密切的联结;讨论近代中国思想与传统思想之间的关系,必须探究其思维,才能发现它与传统思想之间的深远关系。

**关键词:** 中国;无政府主义;性本善;人性论

**中图分类号:** B 2

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1000-260X(2011)06-0132-07

在中国近代史上无政府主义思潮的影响力不容忽视,研究中国无政府主义的学术专著不胜枚举<sup>①</sup>,然而由于无政府主义涉及到的议题甚广,所以尚有许多研究的空间。本文试图从政治思想的角度分析中国无政府主义的理论与思维,将讨论焦点放在“无政府主义何以成立”的问题上。

一般而言,一般人之所以在没有政府的状态下感到不安,是因为他们认为在没有外在规范的情况下,别人有可能伤害自己。这是来自生活经验的直觉,即使不会陷入为“万人对万人的斗争”的状态,只要少数人有恶意,社会就变得不安宁。换句话说,只要无法屏除人性中的“恶”,就让人觉得无政府主义无法成立。因此,除非人性全善,就无法实现无政府主义。针对如此的疑问,中国无政府主义者如何回答呢?

无政府主义依据性本善,这种形像在近代中国知识分子的言论中常可见到。例如,陈独秀批判无政府主义之际,说道:“无政府主义乃建立在先天的人性皆善和后天的教育普及上面”<sup>②</sup>,章太炎也认为无

政府主义者“坚信性善之说”<sup>③</sup>。无政府主义依据性本善,一方面这是直观的认定,另一方面,克鲁泡特金的《互助论》给予的影响可能较大。《互助论》论述动物以及人类实行互助的实情,强调“从未发现同种动物之间存在着争取生活资料的残酷斗争”<sup>④</sup>,主张互助也是生物进化的重要因素。实际上,克鲁泡特金并非否定达尔文的生存竞争式进化论,他明白地区分“不同种之间”与“同种之间”的进化因素,只是强调进化的另外一种面向而已。因此,克鲁泡特金并不是要主张性本善,其重点在于强调动物有合作的本能。但是,互助论容易遭到误解,例如,朱谦之批判无政府共产主义,特举克鲁泡特金的论述认为是性本善,进而反驳说“性善说不可能”<sup>⑤</sup>。显然,这些论述代表“无政府主义依据性本善”的形像在当时相当普遍。

另外,就作为形成如此形像的其他因素来说,我们也不能忽略宋代以来“人之初,性本善”式的言论。毋宁说,心性论乃是中国思想史上最重要的议题之一,无论中国无政府主义者还是其批判者,深入了解自身的思想传统,他们说出“性善”或“性本善”之际,

收稿日期 2011-06-28

作者简介:安井伸介(1977—),男,日本爱知县名古屋人,政治学博士,台湾致理技术学院助理教授,从事近代政治思想研究。

自然处于传统思想的思维系络之下。我们必须先厘清中国传统的人性论之含义,才能深入了解中国无政府主义的人性论与传统思想之间的关系。

## 一、有关儒家人性论的讨论

在中国思想史上,心性论的起点在于先秦时代,孟荀的所谓“性善论”与“性恶论”对后代的影响力极大。如果这些“元典”<sup>④</sup>对该文化的思维产生规范性作用,那么,我们必须探讨其思维如何。

关于孟子的人性论,“人性向善论”是极有力的一种观点。傅佩荣认为,“人性向善论是以人性为一活泼、动态的力量,此力量表现为倾向,所针对的是‘人与人之间适当关系之实现’”<sup>[3]</sup>,而儒家的人性论就是表现出如此的特征。

从孟子所说的“四端”与“扩充”来看,其人性思维确实可说是“向善”的“发展思维”,并非强调回到“本善”的“回归思维”。傅佩荣试图以“人性向善论”厘清孟子的人性论。

然而,对于“人性向善论”出现反对论者。林安梧主张儒家的人性论是“人性‘善向’论”,说道:

我以为孔孟所说的“人性本善论”,其中所谓的“本善”,并非意指“人性的本质是善的”……就人性论而言,儒家是以向为性,我称之为人性善向论……善向论与向善论的基本差异,在于善向论接受“人性本善”说,并将“本善”诠释为“纯粹经验(pureexperience)”上的一个向度,而此向度本身为善。<sup>[4]</sup>

林安梧认为,儒家并非主张本质意义的性本善,但是人性具备的向度本身是善,就此意义上可以说性本善。也就是,相较于傅佩荣认为“善恶”是外在的目标,而向度本身没有善恶问题,林安梧则认为向度本身是善的表现。如此看来,实际上他们两位所理解的儒家人性论架构相差不远,都认为儒家表现出来的是发展思维,而他们两位的结论的不同是由于他们对于“性”与“善”的定义差异所致。事实上,孟子本人对于“性”做出了特殊的定义:

口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子不谓性也。仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾生也,智之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。(《孟子·尽心下》)

孟子故意吊诡地说,一般人所认为的性(身体与感官)其实是命的安排,所以君子不把它叫做性;而

仁义礼智等项目的实现,一般人认为是命,但孟子认为其根源于内在的性,所以不把它叫做命。如此看来,孟子原本对性的定义与人性向善论所说的性之间有可能产生落差。在《孟子》中从未出现过“性‘本’善”一词,所以无论如何诠释,将孟子的人性论称为“性本善”,将容易导致误解。无论如何,我们可以确认,孟子人性论并非指本质上的性本善,而表现出来的是发展思维。

如果孟子性善论的架构是人性具备有发展潜力的善,而重点在于将它发展出来,那么,荀子的人性论也呈现出类似的架构。刘又铭讨论这种荀子潜在的性善观<sup>[5]</sup>,以“人性向善论”来指称荀子的人性论<sup>[6]</sup>。在荀子的思想架构中,所谓“性恶”也并不是“性本恶”,对荀子来说,重点是我们的社会出现乱象,如果乱象是人类所为所导致的话,其根源也在于人性当中,所以性恶的意思只是“性导致恶(乱象)”。因此,关于善与恶的定义上,荀子就说:“凡古今天下之所谓善者,正理平治也;所谓恶者,偏险悖乱也:是善恶之分也矣”(《荀子·性恶》)。如果不努力,只靠天性来行动的话,那么社会就会出现乱象,所以一切秩序(善)是靠后天努力的结果。难怪荀子说:“人之性恶,其善者伪也。”(《荀子·性恶》)因此,导致善以及建立并保持秩序的方式是改变天性的努力,即所谓“化性起伪”:

圣人化性而起伪,伪起而生礼义,礼义生而制法度;然则礼义法度者,是圣人之所生也。故圣人之所以同于众,其不异于众者,性也;所以异而过众者,伪也。(《荀子·性恶》)

圣人之所以是圣人,是因为后天的努力,并不是靠天生的性。荀子主张人人都可成为圣人,每个人有其资质。如此看来,荀子的人性论也确实呈现出“人性向善论”的发展思维。

世人往往以为孟荀的人性论是对立的两项,即所谓“性善论”与“性恶论”。实际上两者对“性”与“善恶”的定义并不相同,我们无法在同一个平台上比较“性善论”与“性恶论”。只要我们注意其思想架构与思维,就能看出两者的相似性,即发展思维。那么,这些元典的思维对于后代是否具有规范性作用呢?

## 二、中国无政府主义的人性论

中国无政府主义由好几位具有多样性的中国无政府主义者而成型,他们不见得都表现出相同的观点。然而,我们依然可以看出它们的某种趋向。在此

以辛亥革命前展开活动的天义派(刘师培)与新世纪派(吴稚晖、李石曾)为主要的分析对象,一方面旨在论述两大无政府主义团体的代表人物如何看待人性的本质,另一方面则将探究人性对无政府社会的实现有何意义。

### (一)私心与平等——刘师培

刘师培在东京宣传无政府主义之际,发表过一系列有关“平等”的文章,这被认为是他重视平等的思想。例如,张灏说:“是平等而不是自由,构成了刘师培集体无政府主义的主导思想”<sup>[7]</sup>;嵯峨隆也说:“无政府主义可以定义为,将人从社会的支配服从关系中解放,进而使人享受彻底的自由与平等的思想。而无政府主义者一般认为,彻底实现自由与平等之间并无矛盾,因为人的理性最终能够调和两者。然而,刘师培的无政府主义则极力强调平等主义的一面”<sup>[8]</sup>。问题是刘师培如何讨论平等的呢?其实,刘师培的平等观是以人性当作讨论的起点的。他在《废兵废财论》中主张,战争是导致不平等现象的重要原因。他认为,古代社会战争频繁,由此导致阶级、奴隶制、贫富差距等。所以,为了解决不平等现象,最好的方法是废除战争与财物,这样才能停止弱肉强食的时代。这种论述方式似乎试图讨论时间上的起源。但是,问题在于他并不是论述古代没有兵财,反之,他强调古代就有不平等现象。那么,不平等现象的真正的原因何在?刘认为在于人有自私之心他说:

盖上古之时,人人咸有自私之心,惟其有自私之心,故于有用之物,咸欲据之为己有。<sup>[9]</sup>

刘师培明白地说古代人就有自私之心,将社会不平等现象的根源归此为人心的“自私之心”。显然,他讨论无政府主义时没有将古代描述成美好社会,也没有企图由此勾勒出性本善的形象。

刘师培在《利害平等论》与《无政府主义的平等观》中更为彻底地讨论到人心的问题。刘师培认为,人心大致上可以分为三类:“利己心”、“羞忌心”<sup>⑤</sup>与“良善心”。“利己心”与上述的“自私之心”相对应,刘师培认为“利己心”是人心的本质之一。不过,他也认为人心具备“良善心”,所以他认为人心并非本质意义的本善,也不是本恶。况且,刘师培认为“善恶”并没有绝对标准,是风俗习惯或强权者强迫自身价值观的结果<sup>⑥</sup>。只是他用“良“善”心”一词让人觉得他依然相信人心中存在“善”的成分。也就是说,人心本身无法说是善或恶,而人心具备导致善与恶的成分。因此,问题在于在此前提之下,如何实现平等以及无政

府社会。

刘师培在如此的人心(及人性)观之下建立的理想社会蓝图就是《人类均力说》。所谓“人类均力说”是一种劳动的社会安排,如二十一岁从事“筑路”,二十二岁从事“开矿伐木”、从二十三至二十六岁从事“筑室”等,每个人一辈子从事的职业随着年龄而变化,而每个人都走同样的路。如此安排有双重的意义:一、每个人一辈子的经历职业都会有相同的体验,即苦乐均等;二、一个人兼具多种才能,所以不需要依靠别人,而能自立(“夫均力主义者,即以一人而兼众艺之谓也”<sup>[10]</sup>(P66-67))。刘师培详细安排这样的均力社会后,如此说道:

人人苦乐适均,归于完全之平等,则嫉忌之心不生,嫉忌之心不生,则无由引起其自利之心,而互相扶助之感情,愈以发达,其道德之进步,必非今日能跻,此则按之人性而莫之或爽者也。<sup>[10]</sup>(P79)

刘师培主张人类均力说能够实现理想的社会,在其社会中,不但废除兵财,由于苦乐均等的安排,也能够克服人类的“嫉忌心”以及“自利之心”,所以也不会发生争乱<sup>⑦</sup>。也就是说,社会的安排是针对引起“恶”的成分来设计,试图以克制“恶”的方式来理想社会。但是,必须注意的是,刘师培并非认为只要压制“恶”的萌生即可。与此同时,也认为如果就“互相扶助之感情,愈以发达”而论,他相信人性发展的潜能。虽然刘师培没有深论人性发展的理路,但是在他的言论中,我们能够窥见他相信人性向善发展的一端,由此不难看出中国传统人性论对他思想的影响。

### (二)“学”神圣观——新世纪派

与刘师培相比,新世纪派更为直接地相信人性发展的潜力,所以“教育”成为新世纪派的核心活动。在关于人性的观察上,新世纪派与刘师培同样不将原始时代视为理想时代,认为原人缺乏自治能力,相信一开始政府的出现有其合理的理由。但是,随着人性的发展,政府的功能逐渐转为压迫人,因此提出了最终必须废除政府的主张。而保证人性发展的因素是知识的开展,“知识愈益发达,道德愈益真正”<sup>⑧</sup>,因此吴稚晖提倡《无政府主义以教育为革命说》<sup>⑨</sup>。可见,新世纪派认为人性的发展乃是实现无政府主义的必要途径<sup>⑩</sup>。

在新世纪派的理论架构中,为使人性发展,便认为最重要的就是“学”。“学”自古以来在儒家思想中

占有极为重要的地位,在新世纪派的讨论中我们可见其含义的转变。儒家对“学”的重视由孔子开始,“孔子所说的‘学’,不是我们今天所说的‘学’。在《论语·述而》篇中,孔子说:‘志于道’,在《论语·里仁》篇中,孔子又说:‘朝闻道,夕死可矣。’这里所说的‘道’,含义是‘道路’或‘真理’。孔子说他自己‘十五而有志于学’,是说懂得了立志学道。现在人们所说的‘学’,是指‘增长知识’,而‘道’则是指悟性的提高”<sup>[11]</sup>。在孔子身上‘学’带有修身意味,要在‘志于道’。孔子以后,儒家基本上继承了由他开创的这一观点,但是,直到近代,随着“科学”替代传统的价值体系,“学”的含义也有所变化。汪晖详论“格致”、“科学”概念与其含义的演变说:

中国固有概念提供了他们了解西方近代科学的前提,而他们所接触到的西方科学思想实际上加强而不是削弱了传统思想方式的固有逻辑。<sup>[12](P117)</sup>

作为其例子,汪晖分析严复、陈独秀以及胡适的思想结构,其中讨论陈独秀的时候说道:“陈独秀的‘科学’概念虽然完全指称现代自然科学和社会科学,但其使用范围却主要在伦理道德和信仰的领域……在‘科学’概念的运用过程中,其功能却在无意之中接近了儒学‘格致’概念,尽管从最直接的动机看‘科学’概念是用来反儒学的”<sup>[12](P89)</sup>。陈独秀批判传统,即使“格致”概念的含义有所转变,其思想架构却没有离开传统的架构。在新世纪派的“学”概念中亦可见类似的倾向。

吴稚晖认为,人性发展是实现无政府社会的关键,而教育又是提高公德心的关键,因此提倡以教育为革命。虽然吴稚晖、李石曾等人在辛亥革命后的行为让人怀疑他们是否持续信仰无政府主义,但是,他们确实一贯强调并实践教育活动。李石曾在法国留学期间研读农业,还出版过法文专著《大豆的研究》。李石曾应用此一研究,1908年在巴黎创办豆腐公司。李石曾为了增补员工,在家乡开办豆腐公司工人训练班,经过训练之后,叫他们来巴黎当豆腐公司的员工。为了提高员工的教育程度,公司又开办夜校,教授国文、法文、物理、化学、数学等。当时的教师除了李石曾之外,也有蔡元培等人<sup>①</sup>。

豆腐公司的经验是吴稚晖与李石曾在辛亥革命后推动留法俭学会的前奏曲。1912年之后,他们在全国各地建立留法俭学会,而1912年11月第一批学生赴法。然而,由于袁世凯的干涉,此次留法活动很快就被迫停止。不过,他们继续寻找机会,在法国

进行预备活动,如设立华工学校等。袁世凯过世之后,留法活动重新启动,而由于第一次世界大战的爆发,法国急需工厂的人力,于是1919年3月17日重新开始之后的第一批学生们赴法从事劳动。从1919年到1920年是留法勤工俭学运动的高峰,据说当时有十几万华工在法国。

1927年,在上海出现第一所官方的国立大学“劳动大学”,在拟定法案过程中,吴稚晖、李石曾等无政府主义者又扮演主要的角色<sup>②</sup>。虽然劳动大学1933年被迫停办,维持时间仅仅6年,但是从中可以看出吴稚晖等人一贯强调教育的态度。

在以上的种种教育活动中,被教育者要“学”的主要科目是修身科目与自然科学的知识<sup>③</sup>。吴稚晖强调公德心的发展乃是实现理想社会的关键,认为“知识愈益发达,道德愈益真正”,所以大力提倡并积极从事教育活动以便给予民众增进知识与公德心的机会。值得注意的是,吴稚晖认为科学知识 with 德性之间具有相对应的关系,因此极为重视自然科学的教育。吴稚晖的“唯科学主义(scientism)”倾向早已有郭颖颐所论<sup>[13]</sup>,与“知识道德论”确实有呈现出科学主义的特征。然而,正如他连接知识与道德,他的科学主义实际上呈现出中国传统思想的结构。简言之,在儒家思想中,“学”是“志于道”的重要管道,在此“学”带有“自我实现”的意味。而在吴稚晖的思想架构中,科学知识替代“道”的地位,由此出现科学主义的论述,但是依然保留“自我实现”的含义,可以说,吴稚晖强烈批判传统,但是其思想架构依然处于中国传统思想的影响之下。

中国无政府主义对“学”的重视,也可以从劳动的议题取证。在新文化运动时期,随着社会主义思想的渗透,劳动成为讨论焦点之一。1918年11月16日蔡元培演讲时大喊“劳工神圣”,一时流行。1920年5月1日出版的《新青年》“劳动节纪念号”也大大登载“劳工神圣”的字眼。另外,工读互助团提倡“劳力与劳心的结合”的理念,一群青年知识分子试图实现理想的生活型态。乍看之下,这些言论似乎极为重视劳动,但是,实际上与西方的“劳‘动’神圣”观之间呈现出明显的对比。无政府主义等西方社会主义思想所呈现出来的“劳动神圣”观意味着劳动本身对于人性发展有意义。因为劳动本身含有喜悦,所以在理想社会中人们会主动从事劳动<sup>④</sup>。然而,在中国流行的是“劳‘工’神圣”的口号,其主要论点在于针对“不劳而获的社会关系”的批判,并非将劳动视为自我实现的手段。正因为如此,中国无政府主义者提倡“劳

力与劳心的结合”的理念。如托尔斯泰的泛劳动主义,如果只考虑到社会成立的因素和自身从事劳动的重要性,并不需要结合两者,只从事劳动即可。可是,具有无政府主义倾向的中国青年知识分子无法抛弃“学”即劳心,这是何故?这是因为在中国传统思想的系络中,“学”才是人性发展以及自我实现的重要手段,如果不学(不劳心),就无法改善人性而实现理想的社会。如果说将劳动视为神圣的是西方基督教文化的观点,那么,中国文化认为“学”才是神圣的行为,可称为“‘学’神圣观”。对于这一观点来说,在中国流行的“万般皆下品,唯有读书高”的格言可作为一个佐证。事实上,我们在中国无政府主义的人性论中看到这样的观点就不足为奇了<sup>④</sup>。

### 三、结论

无论刘师培还是吴稚晖、李石曾等新世纪派,他们从不认为“性本善”,而是认定古代人或现代人,都有私心等导致“恶”的成分。因此,为了实现无政府社会,如何克制“恶”而发展人性,就成为问题的焦点。他们这种思考方式实际上与孟荀的讨论方式极为相似。孟荀都表现出人性发展的思维,孟子从来不言“性本善”,重点在于如何扩充“四端”仁义礼智,荀子则多一点对“礼”的思考,考虑到压制“恶”的方式,也具有“化性起伪”的人性发展论。在这些人性论的架构中,“学”的角色具体地联系着传统思想与中国无政府主义的思想架构。虽然在近代中国的历史流程中,“学”的对象由“道”转为“科学”,但是“学”依然带有自我实现的意味,所以新世纪派认为知识与道德的增进有关,并出现“劳力与劳心的结合”的理念。

从以上的讨论得知,我们讨论问题的时候不该轻易地贴上标签,这容易使人误解。无论“性善”还是“性本善”,都必须再做一番解释才能理解其真切的含义。唯有撕开标签而探究其思想结构或思维时,才能更深入地理解历史中的思想关系,这是分析中国近代思想与传统思想之间关联性的有效途径。

本文从人性论的角度强调中国思想的发展思维,但是,无疑地,回归思维也是中国思想的主要思维。实际上,中国无政府主义者也常常呈现出回归思维,例如,刘师培在《无政府主义之平等观》中说过:“人类平等者,出于天性者也,起于原人之初者也;人类不平等者,出于人为者也,且出于后起者也”<sup>[10]</sup>(P74)。如此看来,他似乎将原始社会视为理想。但是,我们要注意的,所谓“天性”、“原人”等并非指

时间上的古代,而是“超越时空”的境界式原初状态。这种境界式的回归思维,在其他中国无政府主义者身上也可以见到<sup>⑤</sup>,因此我们不该将“回归”视为回到原始社会。也就是说,中国无政府主义从不将原始社会视为理想的社会。因此,中国无政府主义在人性论上的发展思维与境界式回归思维并不冲突,两者的巧妙融合则呈现出中国传统思想的一大特征。

注:

- ① 有关中国无政府主义研究的专著有(依照发表年排序): Robert A. Scalapino and George T. Yu, *The Chinese Anarchist Movement*, Westport, Conn: Greenwood Press, 1961、玉川信明,《中国 アナキズムの影》(东京:三一书房,1974)、玉川信明,《中国の黒い旗》(东京:晶文社,1981)、徐善广、柳剑平,《中国无政府主义史》(湖北:湖北人民出版社,1989)、路哲,《中国无政府主义史稿》(福建:福建人民出版社,1990)、Peter Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, New York: Columbia University Press, 1990、蒋俊、李兴芝,《中国近代的无政府主义思潮》(山东:山东人民出版社,1991)、汤庭芬,《中国无政府主义研究》(北京:法律出版社,1991)、Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution*, Berkeley: University of California Press, 1991、Ming K. Chan and Arif Dirlik, *School into Fields & Factories: Anarchists, The Guomindang, and the National Labor University in Shanghai, 1927-1932*, Durham [D.C.]: Duke University Press, 1991、嵯峨隆,《近代中国アナキズムの研究》(东京:研文出版,1994)、胡庆云,《中国无政府主义思想史》(北京:国防大学出版社,1994)、嵯峨隆,《近代中国の革命幻影——刘师培の思想と生涯——》(东京:研文出版,1996)、Edward S. Krebs, *Shifu: Soul of Chinese Anarchism*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, inc., 1998、汤庭芬,《无政府主义思潮史话》(北京:社会科学文献出版社,2000)、李怡,《近代中国无政府主义思潮与中国传统文化》(武汉:华中师范大学出版社,2001)、嵯峨隆,《中国黑色革命论 师復とその思想》(东京:社会评论社,2001)、曹世铨,《清末民初无政府派的文化思想》(北京:社会科学文献,2003)、孟庆澍,《无政府主义与五四新文化》(开封:河南大学出版社,2006)、白浩,《无政府主义精神与20世纪中国文学》(北京:中国社会科学出版社,2008)等。
- ② 章太炎,《五无论》,《章太炎全集》(第四卷)(上海:上海人民出版社,1985.页435。虽然在此章太炎没说“性本善”,但是在后续的论述中他强调人皆有“我见”,由此反驳性善之说。显然,他认为无政府主义依据的是本质意义的性本善论。
- ③ 朱谦之,《现代思潮批评》(北京:新中国杂志社,1920),页65-66。收入于:坂井洋史、嵯峨隆编,《原典中国アナキズム资料集成》(东京:绿荫书房,1994)。

- ④ “元典”一词取自:冯天瑜,《中华元典精神》(上海:上海人民,1994)。该书基本上将“五经”视为元典,在此将其范围扩大到对后代影响力极大的先秦著作。
- ⑤ 刘师培在其他文章中,将“羞忌心”改名为“嫉忌心”或“忌嫉心”一词。
- ⑥ “盖人之初生,本无一定奉行之准则,风俗习惯各自不同,则所奉善恶亦殊……况制定善恶,别有一因。上古之初,一国之权操于强者,民遵其命,罔敢或违,非惟握制定法律之权也,并握制定道德之权”。刘师培(韦裔),《利害平等论》,葛懋春、蒋俊、李兴芝编,《无政府主义思想资料选》(北京:北京大学出版社,1984),页60。
- ⑦ 刘师培原本使用“羞忌心”,而认为“羞心”来自知耻,与他人的比较下自己输给对方时,感到羞耻,而试图追上对方。“忌心”则试图拉对方的后腿,想要以亏损对方的方式与自己平起平坐的心态。虽然两者的方向不同,但是都是人心追求“平等”的表现,所以刘师培合称为“羞忌心”。在此刘师培使用“嫉忌心”一词,似乎强调“忌心”的一面。不过,客观而论,在此刘师培的心论稍有矛盾之处。他说嫉忌心不生,就不会引起自利之心,但是他原本主张人类有三种心(利己心、羞忌心(嫉忌心)、良善心),其中“利己心”被当作独立的一个,并非“嫉忌心”所引起。人类均力说或许可以解决“嫉忌之心”,但是能否由此解决“自利之心”,这一点尚有商榷之处。
- ⑧ 民,《无政府说》,《无政府主义在中国》,页186。关于新世纪派的核心论著《无政府说》的作者“民”,《无政府主义在中国》认为“民”是李石曾,而《无政府主义思想资料选》则认定为褚民谊。
- ⑨ 吴稚晖认为无政府主义的主要任务在于唤起人民的公德心,所以无政府主义与其提倡革命,还不如提倡教育。
- ⑩ 以上有关新世纪派的人性论,请参见:安井伸介,《一元的伦理秩序——中国无政府主义伦理观的一个面向》,《政治科学论丛》第四十一期,2009年9月,页125-129。
- ⑪ 以上有关豆腐公司的情况,请参见:陈珍如(口述),《回忆巴黎中国豆腐公司工人夜校和华工学校》,郑名桢编着《留法勤工俭学运动》(太原:山西高校联合出版社,1994),页136-139。
- ⑫ 关于劳动大学,可参考:Ming K. Chan, Arif Dirlik, *Schools into fields and factories: Anarchists, the Guomindang, and the National Labor University in Shanghai, 1927-1932*, Durham [N.C.]: Duke University Press, 1991.
- ⑬ “华法教育会于三月二十九发起华工学校,于四月三日开学。其中课程:为法文、中文、算学、普通理化、图画、工艺、卫生、修身,与工会组织诸科”,《关于华工学校》,清华大学中共党史教研组编,《赴法勤工俭学运动史料》第一册(北京:北京出版社,1979),页257。
- ⑭ 例如,巴枯宁认为劳动是人类实现自由的手段:“人类经由思维才能在孕育自己的自然环境中达到自由意识,但是为

了实现自由,人类必须‘劳动’”,*バクーニン(Bakunin)*,《连合主义·社会主义·反神学主义》,《バクーニン著作集》第五卷(东京:白水社,1974),页80。克鲁泡特金则在《面包与自由》中专论《愉快的劳动》,请参见:克鲁泡特金,《面包与自由》(北京:商务印书馆,1982)。

- ⑮ 关于中国无政府主义与劳动的问题,本人在博士论文中处理过相关议题,请参考:安井伸介,《中国无政府主义的思想基础》第五章《劳动神圣?——中国无政府主义有关劳动问题的理念与实践》,国立台湾大学政治学研究所博士论文,2011年7月(预计)。
- ⑯ 如朱谦之的虚无主义。请参考:安井伸介,《一元的伦理秩序——中国无政府主义伦理观的一个面向》,《政治科学论丛》第四十一期。

#### 参考文献:

- [1] 陈独秀.社会主义批评[A].陈独秀著作选:第二卷[C].上海:上海人民出版社,1993.252.
- [2] 克鲁泡特金.互助论[M].李平沅译.北京:商务印书馆,1997.7.
- [3] 傅佩荣.人性向善论的理据与效应[A].中国人的价值观国际研讨会论文集[C].台北:汉学研究中心,1992.787.
- [4] 傅佩荣,林安梧.人性向善论与人性善向论——关于先秦儒家性善论的论辩[J].哲学杂志,1993,(5):83.
- [5] 刘又铭.从“蕴谓”论荀子哲学潜在的性善观[A].“孔学与二十一世纪”国际学术研讨会论文集[C].台北:政大文学院,2001.
- [6] 刘又铭.荀子的哲学典范及其在后代的变迁转移[A].汉学研究集刊:第三期[C].国立云林科技大学汉学资料整理中心,2006.38-40.
- [7] Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis* [M]. Berkeley: University of California Press, 1987, 174. 中文译自:高力克、王跃译.危机中的中国知识分子[M].北京:新星,2006.204.
- [8] 嵯峨隆.近代中国アナキズムの研究[M].东京:研文出版社,1994.88-89.
- [9] 申叔(刘师培).废兵废财论.无政府主义在中国[M].长沙:湖南人民出版社,1988.
- [10] 刘师培.人类均力说[A].无政府主义思想资料选[C].北京:北京大学出版社,1984.
- [11] 冯友兰.中国哲学简史[M].北京:新世纪出版社,2004.40.
- [12] 汪晖.“赛先生”在中国的命运——中国近现代思想中的“科学”概念及其使用[J].学人,1991,(1).
- [13] D. W. Kwok, *Scientism in Chinese Thought 1900-1950*, New Haven [M]. London: Yale University Press, 1965. 中文版:郭颖颐.中国现代思想中的唯科学主义(1900-1950) [M].南京:江苏人民出版社,2005.

# Good or Innately Good: Human Nature in Chinese Anarchism

YASUI Shinsuke

(Taiwan Chihlee Institute of Technology, Taipei, Taiwan)

**Abstract:** This essay aims to analyze the political theory on human nature as developed by China's modern anarchists. Anarchism is generally misunderstood as being based on the understanding that human nature is essentially good, thereby presenting a utopian image. Chinese anarchism has been under the same situation. However, if we study only the writings of China's modern anarchists, we will find that their views were never predicated on the presupposition that human nature is inherently good. On the contrary, they clearly recognized the untrustworthiness of human nature. Therefore, their discussion focuses on the key issue of how to rein in the evil factors in human nature, or how to improve human nature, in order for an ideal society to materialize. This way of thinking is very similar to traditional thought, especially as espoused in Mencius and *Xunzi*, who also placed special emphasis on “*Xue* (learning)” in the process of moral perfection. This essay maintains that we should not label thoughts carelessly, and when we inquire about the influence of traditional Chinese thought upon modern Chinese thought, we must analyze their intellectual lineage.

**Key words:** China; anarchism; theories on human nature; humans' natural goodness

## 【学术信息】

台湾出版《戴笠先生与抗战史料汇编》

“军统特务头子”戴笠(1896-1946)是民国史上最具神秘传奇色彩的争议性人物,曾主持国民政府军事委员会调查统计局(简称军统局),因秘密残害共产党人和进步人士而被称为“蒋介石的佩剑”,也因在抗日战争期间积极推进中美情报合作而被誉为“情报战的天才”。其间的是非曲直,还需要发掘原始档案资料,作为治史立论的依据。

2011年10月8日,台湾“国史馆”举行《戴笠先生与抗战史料汇编:军情战报》、《戴笠先生与抗战史料汇编:经济作战》及《戴笠先生与抗战史料汇编:忠义救国军》等三册档案史料的新书发布会。这三册史料集由“国史馆”在同年7-9月间公开出版,辑录台湾“军情局”保存及解密的戴笠手稿与军方提供的相关档案。此外,“国史馆”还计划在同年12月,出版列入“戴笠先生与抗战史料汇编”的《中美合作所的成

立》、《中美合作所的业务》及《军统局隶属组织机构》等另外三册史料集。至于解密的全部戴笠档案,预计将于2012年4月1日起陆续对外开放。不过,据说戴笠档案中涉及迄今仍然属于敏感问题的有关国共两党情报战内容的绝密档案,并未在此次解密的范围之内。

台湾“国史馆”称,已经解密的档案中,有军统局人员的报告、往来电文与戴笠的批示,以及对上级呈报的建议和执行任务的成果等,从中可以了解军统局执行任务的情形与戴笠在决策过程中的思考;还可探究当时情报工作的内容、运作及其联系网络等。

该馆馆长吕芳上表示,该馆目前正在推动相关史料的系列出版,以利近现代民国史的研究。吕芳上说:“过分神化,或过分丑化,都无助于对历史人物的客观评价。”