

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」觀為例

安井 伸介*

一、導論——論近代中國思想研究方法

在長達兩千年的中國思想史當中，近代中國思想研究是並不亞於先秦思想研究之熱門領域。所謂西方衝擊(Western Impact)之後，近代的中國面對傳統觀念與自我保存的危機，進而再度出現「百家爭鳴」之情形。一般認為，近代中國思想之所以如此多樣化，是因其具有三種主要之因素：傳統思想、西方思想以及當時的社會環境。因此，近代中國思想研究極為重視縱向(傳統思想)與橫向(西方思想)對近代中國思想之影響。話雖如此，本人認為，實際上近代中國思想研究處於與縱橫向「隔絕」狀態。也就是，雖然說中國傳統思想對近代中國思想之影響極大，但並沒有好好處理傳統思想與近代思想之間的關聯性；近代中國思想的各種觀念與契機皆來自於西方，但近代中國思想研究者對西方思想的理解往往僅止於一般程度的理解。許多研究者皆

* 臺灣大學政治學研究所博士班，作者感謝匿名審查人極有幫助的審查意見。

認為近代中國思想絕不可與傳統思想和西方思想隔絕，但實際上在其研究過程中卻發生隔絕的情況。這是何故呢？

首先，此問題涉及到現代學術界主流的研究方法。現代的學術型態起源於近代，而其基本態度為「客觀」的科學研究。學術研究的主要目的在於追求「真實面相」，進而發現真理以及法則。在如此的背景之下，思想研究亦採取實證研究的路線，盡量排除研究者的主觀性。亦即，研究者只「解釋」文獻，不敢任意進行「詮釋」，所以過去研究多半僅止於介紹性著作。如此的研究型態往往不去處理「影響關係」，因為它不一定在文獻中看得到。此為過去近代中國思想研究很少論及傳統思想和西方思想的原因之一。¹

其次，思想是「抽象」事物，但思想研究只能依靠「具體」文獻，這是思想研究的兩難問題。也許因為如此，思想研究往往淪陷為「思想家」研究。在此抽象的思想轉換成具體的思想家，由此研究對象即明確化。毋寧說，思想是思想家的產物，所以思想家研究的確是思想研究的基礎。然而，將思想研究的主軸放置於思想家身上時，由於思想家的活動範圍通常不超過一百年，傳統思想對他的影響力之論述部分自然薄弱。

除此之外，研究者本身也不得不承認時間與語言能力的侷限性。近代中國思想的文獻本來很多，所以除了研究近代思想之外，還去研究古代中國思想和西方思想需要龐大的時間。而且，近代中國與古代

¹ 有一些學者已經分析過傳統思想與傳統思想之間的影响關係，如：吳展良，〈嚴復早期的求道之旅〉，《臺大歷史學報》第23期，1999年6月，頁239-276。這篇從「中國傳統的學術性格」與「中國傳統的世界觀與思維方式」的角度探討傳統思想對嚴復之決定性影響。此外，馮天瑜，《中華元典精神》（上海：上海人民出版社，1994）也致力於探討中國傳統思想的近代轉型問題。然而，總的來說，這方面的研究還屬於非主流。

中國的古文也不太一樣，爲了深入了解西方思想也需要相當程度的語言能力。就古文而言，外國研究者更爲困難。

由於上述的原因，近代中國思想研究目前沒有有效地解決「隔絕」的困境。面對如此的情況，爲了解決「隔絕」問題，在此論文中本人試圖採用另外一種思想研究方法：思維系絡研究法。

思維系絡研究法受啓發於思維方式研究法。思維方式研究法將研究重點放置於「思維(以什麼樣的思路想出來)」，而不放置於「內容(講了什麼)」。思維方式與思想同樣爲抽象事物，因此思維方式研究法能夠將思想研究還原於抽象的「思想研究」。毋寧說，思維方式研究法所依據的也是文獻，所以研究材料是和實證研究完全相同。然而，相較於實證研究受限文獻本身，而無法有效地處理文獻外的影響關係，由於思維方式研究法注重思路，因此能夠在文獻基礎上處理思想之間的關聯性。此外，由於思維方式可以關注思想本身，而不需要侷限於「思想家」的範圍，因此思維方式研究法適合處理思想之間的繼承問題。過去日本佛學研究者中村元明確地提出思維方式研究法。中村元一系列的研究著作「東方人的思維方法」中，探討印度人、中國人、日本人、西藏人和韓國人的思維方式，以此呈現出東方人思維方法之特徵。中村元在〈序論〉中提到，語言和邏輯學最清楚地呈現出其民族的思維方式，而「其方式不一定被自覺」²。由於思維方式不一定被自覺，所以研究者必須進行適當的詮釋。中村元爲了避免詮釋過於恣意的批判，從人類皆有的語言、邏輯思考的角度來分析思維方式。中村元指出，倫理上的價值觀念隨著時代而變化，但對於自然現象的心

² 中村元，《東洋人の思维方法Ⅰ インド人の思维方法(東方人的思维方法Ⅰ 印度人的思维方法)》中村元選集〔決定版〕第一卷(東京：春秋社，1988)，頁9。

理反應卻在一個民族中具有一貫性，幾乎不變化。而在很大程度上，思維方式受於傳統的支配。³由此可見，思維方式研究法能夠有效地分析出一個民族從傳統到現代的一貫思維方式。

中村元從語言、邏輯的角度來探討各民族思維方式之異同，而日本政治思想史研究者丸山真男亦從稍微不同的角度來進行思維方式研究。丸山真男在《日本政治思想史研究》中指出，中國的朱子學與日本江戶時代所盛行的朱子學的思維方式之不同，亦即：中國朱子學具有自然法則與道德規範之間的連續性思維方式，而日本在其朱子學的發展過程中，出現其連續性思維之分解，由此導致現代政治重要概念之「公(政治性)」與「私(個人性)」的分別以及政治性思維(公)的優勢。以此，他分析出日本實現現代化的原因。⁴可見，丸山真男的研究法是矚目於「連續性思維」與「非連續性思維」的。

本人在此論文中採用的研究方法並非如中村元般的語言分析，而較接近於丸山真男的觀點，但非完全相同。中村元運用語言、邏輯的觀點，丸山真男注重「思路」，而本人在此重視其「思維系絡」中出現的觀念或價值觀。所謂「思維系絡」是在某人合理化自己的主張時採用的思考邏輯。在其邏輯中，在終極的地方往往出現受限於當時社會文化的觀念或價值觀，而它亦往往受到傳統思想之影響，因此，藉由其觀念之分析，吾人可以了解到傳統思想對近代思想之影響以及中西方思想之異同。

本人基於以上的問題意識，下面以近代中國無政府主義研究為

³ 中村元，《東洋人の思维方法Ⅳ チベット人・韓国人の思维方法(東方人の思维方法Ⅳ 西藏人・韓國人の思维方法)》中村元選集〔決定版〕第四卷(東京：春秋社，1989)，頁363～364。

⁴ 丸山真男，《日本政治思想史》(東京：東京大學出版社，1952)。

例，試著使用思維系絡方式研究法來分析傳統思想如何影響近代中國無政府主義的形成。由於篇幅的關係，此論文只討論道家思想和中國無政府主義之間的關聯性。在其論述中，也確切地與西方無政府主義⁵進行比較。在第二節，本人回顧過去文獻的同時，批判過去中國無政府主義研究沒有有效處理傳統思想、西方無政府主義和近代中國無政府主義之間的影響關係。在第三節，本人以章太炎〈五無論〉為例，從中國和西方的「個人自由」觀來分析傳統思想對近代中國無政府主義的影響。

二、過去的研究

近代中國無政府主義與傳統思想之間的關聯性會涉及到各種面向，其中在此特別關注它與道家思想之間的關係。實際上，無政府主義容易與道家思想扯上關係，因為「無政府主義」此名詞包含著道家思想中的重要概念「無」。無政府主義是Anarchism的翻譯詞，而由於Anarchism的本意為「無權威、拒絕支配」，往往被認為「無政府主義」這個名詞沒有真正地反映Anarchism的本意。⁶因此，雖然此翻譯詞是當時日本人創造的，但現在的日本學界共同認為此翻譯詞不妥，所以一蓋使用外來語アナーキズム或アナキズム(Anarchism的音譯)。然而，無論如何，當時使用的是「無政府主義」這個名詞，而它就是吸

⁵ 本人通常將「無政府主義」使用為「中國無政府主義」之意，而以Anarchism來代表「西方無政府主義」。但是，由於過去研究者並沒有明確地分辨此兩者詞彙，因此，在此論文中本人使用「中國無政府主義」和「西方無政府主義」，而不特別分辨兩者時使用「無政府主義」一詞。

⁶ 譬如，曹世鉉認為「反強權主義」為較正確的翻譯。請參照：曹世鉉，〈清末民初無政府派的文化思想〉（北京：社會科學文獻出版社，2003），頁3。

引了許多中國人之心。這是因為，中國人看到「無政府主義」的時候，除了馬上可以理解「廢除政府、國家」之外，在思想層次上會聯想到道家思想。在中國近代史上第一篇正式地介紹無政府主義的文章是馬敘倫的〈二十世紀之新主義〉。此篇主張無政府主義之際，已出現在西方無政府主義中所看不到的中國式無政府主義之各種觀點，如：

彼蓋以為原人之始，莫不具有天然之自由，飲歟，食歟，游歟，泳歟，各任其天然，此為大幸福大安樂。而自有君有政府以來，倡設政治，製造法律，俄而有宗教，俄而有教育，種種束縛天然自由之機關相襲而來，及入於種種機關之範圍，而天然自由如焉煙消火滅，邈不可得矣。⁷

在此已經看得到將原始社會的天然自由視為理想的觀點。然而，西方無政府主義並非持有如此的觀點。西方無政府主義極受進步史觀之影響，故它的理想社會是在未來世界中才能夠實現的。但是，無政府主義傳到中國之後，其理想社會被拉回到原始社會，並且被當作一種境界：

彼以復天然自由、去人為束縛為獨一不二之宗旨，其興味已直與佛氏涅槃、孔氏太平、耶氏天國無以異。⁸

從這些「天然自由」、「人爲」以及「境界」的觀點中看得出來，馬敘倫理解無政府主義時運用了道家思想之概念。此後的中國無政府主義者也基本上受限於此文化系絡之框架。⁹因此，在此特別探討無政府主義和道家思想之間的關聯性。

⁷ 馬敘倫，〈二十世紀之新主義〉，《無政府主義思想資料選(上)》(北京：北京大學出版社，1984)，頁8。

⁸ 馬敘倫，〈二十世紀之新主義〉，頁9。

⁹ 有趣的是，在中國宣傳無政府主義的馬敘倫、劉師培、朱謙之等，皆對道家思想之造詣很深。

實際上，過去文獻中一些學者提過無政府主義與道家思想之間的關係。他們可分為三類：近代中國無政府主義者、近代中國無政府主義研究者以及中國思想研究者。其實，近代中國無政府主義者當中，特地在與無政府主義的關聯上提起道家思想者不多。劉師培、章太炎、景定成等是其稀罕的例子；近代中國無政府主義研究者當中，特別討論無政府主義與道家思想之間的關聯性者又不多。¹⁰可能因為受到上述的實證研究之影響，日本學者嵯峨隆¹¹、韓國學者曹世鉉或大部分的大陸學者¹²皆不特別討論此問題。其中，玉川信明和Peter Zarrow在專著中稍微論到無政府主義和道家思想之間的關係。另外，大陸學者李怡在其專著《近代中國無政府主義思潮與中國傳統文化》¹³中，特別處理傳統文化與中國無政府主義之間的關係。此書是目前唯一專門討論此問題之著作；諷刺的是，最常討論無政府主義和道家思想的是，非近代中國無政府主義研究者，而是中國思想研究者——胡適、蕭公權、小島祐馬、Roger Ames等。那麼，這些學者如何討論道家思想與無政府主義之間的關係呢？下面分別從「老子思想」和魏晉「無

¹⁰ 關於日本學界對中國無政府主義研究之概況，請參考：安井伸介，〈日本學界對中國無政府主義之評介〉，《臺大歷史學報》第33期，2004年6月，頁427～442。

¹¹ 嵯峨隆，《近代中国アナキズムの研究(近代中國無政府主義之研究)》(東京：研文出版，1994)。

¹² 中國大陸已出版幾本有關近代中國無政府主義之專書，如：徐善廣、柳劍平，《中國無政府主義史》(湖北：湖北人民出版社，1989)，蔣俊、李興芝，《中國近代的無政府主義思潮》(山東：山東人民出版社，1991)等，但或許因為他們受到「唯物思想」之影響，不討論傳統思想對近代中國無政府主義的影響。

¹³ 李怡，《近代中國無政府主義思潮與中國傳統文化》(武昌：華中師範大學出版社，2001)。

君思想」的角度來進行分析。

（一）老子思想與無政府主義

歷史上最早提出老子和無政府主義之間關聯性的學者可能是胡適。毋寧說，作為中國思想研究者，胡適的貢獻極大。對中國思想具有相當了解的胡適在〈中國古代政治思想史的一個看法〉中說道：

經我仔細地加以研究，感到中國政治思想在世界上有一個最大的、最有創見的貢獻，恐怕就是我們的第一位政治思想家——老子——的主張無政府主義。¹⁴

胡適從威權和自由的觀點來分析政治思想，而給與老子極高的評價。他認為，老子早在兩千五百年前提出了放任主義的政治哲學，而這就是一種無政府主義的政治理想。然而，吾人不禁提出疑問：放任主義與無政府主義能否等量齊觀？胡適只注重漢朝的放任政策來自於黃老思想而保持了穩定的政體，而並沒有從老子文本中分析老子思想是否為無政府主義。日本學者小島祐馬同樣認為老莊思想為無政府主義說，老莊所意圖的不只是全面否定封建社會制度，而進一步徹底地否定國家權力本身。¹⁵可是，只要分析《老子》便發現，雖然老子主張「無為」，但他有預設統治者的存在，而希望統治者進行無為之治的：

聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨……為無為，則

¹⁴ 胡適，〈中國古代政治思想史的一個看法〉，《胡適文集12》（北京：北京大學出版社，1988），頁179。

¹⁵ 小島祐馬，《中國の革命思想》（東京：弘文堂，1950），頁46。

無不治(第三章)¹⁶

太上，下知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之(第十七章)¹⁷

此兩章皆主張聖人之治為無為之治，最佳狀態為民眾只知道統治者的存在(或感覺不到其存在)。可見，《老子》從未主張廢除統治者。既然統治者存在，那麼老子思想還能稱之為無政府主義嗎？實際上，這個問題成為其他研究者討論老子思想是否無政府主義的關鍵。

玉川信明和Roger Ames皆認識到老子思想有預設統治者，並且Roger Ames在論文中提到許多無政府主義和老子思想的差異，但是兩者都最終得出老子思想為無政府主義之結論。玉川認為，老子的確從為政者與被治者的概念出發，可是如果考慮到老子思想的結果和表達方式的方便，還是可稱老子為個人主義者、無政府主義者，不過只能說是間接的無政府主義或方法上的無政府主義。¹⁸Roger Ames從四個角度來下無政府主義的定義(一、對人性的觀察；二、否定權威；三、理想社會藍圖；四、實踐計劃)，而分析出：道家思想中(尤其是老子思想中)缺乏個人與集團的緊張關係；道家思想有將國家視為自然機構等與無政府主義不同之處；但無政府主義和老子思想同樣主張人類的自我實現依賴於自由的實現，就此而言，道家思想本質上是無政府主義。¹⁹從兩者的推論方式可以發現，他們在文本上進行分析的時候明確地了解到無政府主義和老子思想之不同，但由於他們先預設(或要主張)老子思想為無政府主義，所以得出結論時進行恣意的詮釋，出現推

¹⁶ 陳鼓應註譯，《老子今註今譯》(台北：台灣商務印書館，2000)，頁60。

¹⁷ 陳鼓應註譯，《老子今註今譯》，頁116。

¹⁸ 玉川信明，《中國 アナキズムの影》(東京：三一書房，1974)，頁37-38。

¹⁹ Roger Ames, "Is Political Taoism Anarchism?" *Journal of Chinese Philosophy*, 10(1) (March, 1983), pp. 27-47.

論的跳躍。

與玉川同樣專門研究近代中國無政府主義的Peter Zarrow較保持中立態度認為，中國傳統思想中的道家思想為「傾向」於無政府主義的思想。不過，基本上他也傾向於強調道家思想與無政府主義的相同之處。例如，他將「無為」解釋為，無為在政治層次上不意味著不行動，而表現為對於強權的拒絕²⁰。只是，他還是最終認為道家思想缺乏革命意識與重建社會之理論，因此道家思想並非等同於無政府主義。

由此可見，以上五位學者基本上認為，由於《老子》在文本上預設統治者或因為其他思想因素，基本上老子思想與無政府主義並不一致。然而，由於他們分析《老子》的動機在於從中尋找無政府主義之因素，所以總會在詮釋層次上提出老子思想與無政府主義的共同點。本人認為，他們如此的詮釋恣意性太高。這是因為：《老子》文本與無政府主義明明相抵觸，但在離開文本之層次上硬要主張老子思想與無政府主義之相似性；再加上，他們對無政府主義的定義過於廣泛。就無政府主義的定義而言，Peter Zarrow說：「沒有強制者時，個人自由和社會之善能夠實現」²¹的思想。至於Roger Ames，他說上述的四個判斷標準來自於文學、一些無政府主義研究者以及他自己對無政府主義的理解。²²雖然這些都是無政府主義的重要概念，但無法包括無政府主義的各種面相。換言之，這種定義是無政府主義的必要條件，但並非充分條件。因此，僅從這種定義判斷某種思想是否無政府主義

²⁰ Peter Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, (New York: Columbia University Press, 1990), p. 7.

²¹ Peter Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, p. 2.

²² Roger Ames, "Is Political Taoism Anarchism?" p. 29.

時，難免出現有所偏差。由此可見，他們對無政府主義的理解僅限於「印象」層次，並沒有對無政府主義深入的了解。

本人曾經在研究西方無政府主義的過程中發現，西方無政府主義的哲學基礎在於：物質自然觀、科學萬能主義、理性主義、進步論、進化論、勞動神聖觀等。²³也就是，雖然西方無政府主義強烈批判現代性（現代國家、資本主義、民主政治等），但是它的哲學基礎明顯受到現代性之影響。倘若將無政府主義理解為一種思想，那麼這些思想因素不可忽略的。若是如此，只要以西方無政府主義為判斷標準，從非西方而非近代的古代中國思想中尋找無政府主義乃毫無意義的行爲。

其實，即使不從這些思想因素下無政府主義的定義，只要認識到老子思想預設統治者並且希望統治者施行無爲之治，便可判定為老子思想絕非是無政府主義。這是因為對無政府主義有一定的了解者必定知道無政府主義和馬克思主義的爭論焦點：掌權者是否必然成為強權者。馬克思主義承認階段性的革命政府，但無政府主義認為，一旦得到權力，掌權者必定淪陷為他之前所批判的強權者，亦即不能期待掌權者的良心意志。換言之，無政府主義絕不期待統治者施行善政。就此而言，老子期待統治者施行無爲之治，這完全不符合無政府主義的重要觀點。

總而言之，判定老子思想是否無政府主義時，上述五位學者皆對判斷標準（無政府主義）的理解不夠，因此出現忽視兩者的不同點而硬要找出共同點之做法。如Frederic L. Bender，只要對無政府主義者（如Godwin、Stirner、Proudhon、Bakunin、Kropotkin等）的思想有所了解，

²³ 請參考：安井伸介，《歐洲近世文明之孤臣孽子？Anarchism及其哲學基礎之分析》，國立台灣大學政治學研究所碩士論文，民國九十三年五月。

容易認定老子思想並非無政府主義的。²⁴

(二) 魏晉道家「無君論」與無政府主義

近代中國無政府主義者本身並沒有主張老子思想為無政府主義。在與無政府主義的關聯之下，他們常提到的是鮑敬言的無君思想。劉師培稱讚鮑敬言說：「中國政由君出，既言無君即係廢滅人治與無政府」²⁵。章太炎也在〈五無論〉中提起鮑敬言說：「鮑生好老、莊之書，治劇辯之言，以為古者無君勝於今世，與抱朴子相難。中國言無政府者，前有莊子，後有鮑生，為其最著」²⁶。劉章兩氏皆認為鮑敬言之無君論是主張無政府的。雖然有君主和政府之用詞差異，但在鮑敬言思想中，無君的確等於無政府，這一點可以肯定。不過，在此必須注意的是，劉章兩氏並沒有討論古代中國有過無政府「主義」，而且他們的論述重點也完全不在於鮑敬言的無君思想來證明古代中國與無政府主義之間的關聯性。更為重要的是，他們並非受到無君思想而形成無政府主義，而是接觸無政府主義者之後，才發現古代中國存在過類似的思想而已。就此意義而言，無君思想與無政府主義之間

²⁴ Frederic L. Bender, "Taoism and Western Anarchism" *Journal of Chinese Philosophy*, 10(1) (March, 1983), pp. 5-26. 本篇論文比較西方無政府主義和道家思想而指出：道家思想極為強調自我之轉換(從egoistic selfhood轉為egoless individuals)，但西方無政府主義理論缺乏明確的自我概念；在道家的理想藍圖中，無法想像沒有聖人(即統治者)的社會，但西方無政府主義的核心理論就是廢除統治者，由此判斷道家思想並非無政府主義。

²⁵ 劉師培，〈鮑生學術發微〉，《劉申叔遺書(上、下)》(江蘇：江蘇古籍出版社，1997)，頁1767。

²⁶ 章太炎，〈五無論〉，《章太炎全集第四卷》(上海：上海人民出版社，1985)，頁429-443。

並沒有思想上的影響關係。

可是，與老子思想相比，無君思想畢竟較為接近於無政府主義，因此難免出現將無君思想與無政府主義相提並論之說法。蕭公權在《中國政治思想史》中論到：

阮籍、劉伶、陶潛、鮑敬言，及列子之偽造者，則承莊子逍遙之旨而引伸之以為無君之論。……政治之價值，至此完全「轉換」，個人之自由，遂成為絕對之價值。歐洲之無政府主義，就理論言之，尚不如中國魏晉時代無君思想之澈底也。²⁷

亦即，他認為阮籍等人的思想比歐洲無政府主義更為徹底地貫徹個人自由之絕對性。是否真是如此，待本人在第三節考察。

Peter Zarrow也在書中提起魏晉道家思想。他認為，鮑敬言將道家對壓制的批判再度提昇到高潮。然而，他並沒有深入討論其思想內容，僅止於介紹性的論述。

跟《老子》比起來，魏晉無君思想較不受研究者的矚目。不過，就思想內容而言，鮑敬言的無君思想的確較接近於無政府主義。然而，如果只著重於無君與無政府的相似性，就主張「古代中國有過無政府主義」，那麼，其論述方式過於簡單。

總體而言，過去研究者在論述傳統思想與無政府主義之間的關聯性之際，採取在傳統思想中尋找無政府主義因素之方法。亦即，猶如拼貼(cut & paste)般地論述為「無政府主義的哪些因素在哪些傳統思想中可見」。如此一來，這些試圖連接傳統思想和無政府主義的論述最終沒有有效地處理到思想關聯性之問題。那麼，中國傳統思想與無政府主義之間是否真的沒有關聯性呢？本人認為，並非如此。吾人從思

²⁷ 蕭公權，《中國政治思想史(下)》(台北：聯經出版社事業有限公司，1982)，頁974。

維系絡研究法的角度來分析的時候便發現，傳統思想與無政府主義之間確實具有相當的關聯性。下面從「個人自由」觀的角度來檢驗思維系絡研究法的有效性。

三、「無我」的個人自由——章太炎〈五無論〉之分析

吾人發現，在過去研究中「個人自由」成為比較無政府主義和道家思想的爭論點。Roger Ames認為，道家思想中沒有個人和群體的緊張關係，而兩者之間具有有機的結合。Peter Zarrow同樣認為，道家思想不會設定個人對社會的對立模式，而也許因為如此，道家思想沒有發展出革命思想。亦即，由於道家思想中沒有個人與社會的對立模式，所以道家思想中缺乏無政府主義的重要概念「個人自由」。然而，蕭公權卻認為，無君思想對個人絕對自由的徹底性比歐洲無政府主義還高。小島祐馬也從「個人主義」來論述道家思想與無政府主義之相似性。²⁸李怡論及傳統文化對中國無政府主義之影響時，指出傳統思想「對“自由”觀的文化誤導與迷失」，說：「中國無政府主義者從消極的方向接受了傳統文化中順從自然大道取得身心自由的順天應人觀念，將時下流行的自由言辭附會到古人的自由假設中，推崇“天然自由”、“無爲而治”、“以信立民”、“放任自化”、“泛若不系之舟”的無形自由觀」。²⁹無政府主義畢竟是要將人從強權的壓迫中解放的思想，所以其思想中的個人自由成為重要的思想因素。那麼，道家思想是強調個人自由還是缺乏個人自由的概念呢？中國無政府主

²⁸ 小島祐馬，《中國の革命思想》，頁42-52。

²⁹ 李怡，《近代中國無政府主義思潮與中國傳統文化》，頁149。

義又如何看待「個人自由」呢？吾人以思維方式的角度來探討這些問題就發現，道家思想也有其「個人自由」觀，而了解到此點時，近代中國思想和傳統思想之間的隔絕關係會有效地聯繫起來，而同時西方思想和中國思想的異同也會呈現出來。

個人自由的問題會涉及到近代中國無政府主義的各種面向，但由於篇幅的關係，本人在此僅以章太炎的〈五無論〉為例，探討以上的問題。在此必須說明本人挑選章太炎〈五無論〉的理由。如上述，過去研究通常以思想家為研究對象，因此只分析劉師培、吳稚暉、劉師復等無政府主義者的思想，而不特別去研究一般不被認為是無政府主義者的章太炎之思想。的確，章太炎在〈五無論〉裡面批判無政府主義尚有不足之處，而後來與吳稚暉進行爭辯之際亦有批判到無政府主義。然而，吾人將研究重點從思想家轉移到「思想」的時候，還是可以看出無政府主義對〈五無論〉之影響。何況，〈五無論〉並非否定無政府，而是明確地主張「無政府」的。

實際上，中國無政府主義研究總會面對類似的問題。這是因為，劉師培、吳稚暉等人也並非一生貫徹無政府主義的立場，而其實他們自稱為無政府主義者的時期甚短。因此過去研究針對他們生平中某一段時期進行中國無政府主義研究的。換言之，研究者將他們主張「無政府」時期為研究對象。若是如此，本人認為，雖然章太炎並非無政府主義者，但吾人可以將〈五無論〉視為中國無政府主義的一種表現，而放進中國無政府主義研究的範圍中。基於以上理由，下面以〈五無論〉為例，對中國無政府主義的個人自由觀進行分析。

（一）〈五無論〉的思路

〈五無論〉是一九〇七年九月二十五日章太炎在《民報》十六號

上發表的論文。當時章太炎在日本鼓吹革命，而與中國無政府主義的代表人物劉師培、張繼等人具有深厚的交情。實際上，劉師培成為無政府主義者的重要原因在於他與章太炎的交流，因為劉師培經由章太炎認識到日本的無政府主義者幸德秋水。劉師培成為無政府主義者之後，於一九〇七年六月十日發行了中國史上第一個宣傳無政府主義的雜誌《天義》。除此之外，章太炎和劉師培共同舉辦「社會主義講習會」，多次邀請日本社會主義者(包括無政府主義者大杉榮)。從這些歷史背景中可了解到，章太炎的〈五無論〉的確是在無政府主義盛行的氣氛中出現的。不過，他認為無政府主義在思想層次上不夠徹底，故他從「無政府」推往「五無」的境界。在此推展過程中，唯識法相宗起了重要的作用。他為《蘇報》案坐牢時，深入地接觸到佛教思想，尤其讚賞唯識法相宗。〈五無論〉與佛教思想之間的問題稍後再討論。

所謂「五無」是：無政府、無聚落、無人類、無眾生和無世界。雖然章太炎在承認革命的階段性即暫時的共和制，並不認為馬上能夠實現「五無」，但「五無」的目標清楚地表現出他思想的境界。章太炎認為：

凡茲種族相爭，皆以有政府使其隔閡……政府者，非專為理民而設，實與他國之政府相待而設。³⁰

現在的戰爭是由政府發動，而人類當初設立政府的原因也並不在於保護民眾，而經由人們的鬥爭成立的。因此，為了消除這些弊端，非廢除政府不可。在此論述當中可見西方無政府主義對章太炎的影響。到此為止，〈五無論〉和西方無政府主義的邏輯並沒有太大的差異。然而，章太炎接著主張「無聚落」，與西方無政府主義開始產生有所偏差。他認為，即使消滅政府，只要人類聚落存在，人類之間的

³⁰ 章太炎，〈五無論〉，頁432。

戰爭不會終結。其實，西方無政府主義者並非沒有透視人類聚落也有所弊端，然而，西方無政府主義者最終理想的社會狀態還是以共同體為主的聚落。譬如，巴枯寧批判過去封閉的共同體，而主張新的、開放的共同體成為理想社會的單位。雖然巴枯寧認為無法預測未來的理想社會，但是實際上從他的論述可了解到，他的理想社會為相連接的開放性共同體。其他西方無政府主義者也大致上認同這一點，因此「聯合」遂成為西方無政府主義的一種口號。與此相比，章太炎的思想不僅不以共同體(聚落)為理想，而甚至主張徹底地消除聚落。為何他「無政府」的主張與西方無政府主義之間產生如此的差異呢？其實，這涉及到兩者「個人自由」觀的差異。此差異更清楚地表現在「無人類」、「無眾生」和「無世界」的論述中。西方的無政府主義絕不可能主張「無人類」，但章太炎認為：

世人以政府為眾惡之源，國家為群污之府，寧不謂爾？雖然，政府云，國家云，固無自性。此政府與國家者，誰實成之？必曰，人實成之。夫自人成之，自人廢之，斯固非絕特可驚之事。而成之之根不斷，有其廢之，終必有成之者。³¹

只要有人類，鬥爭等一切禍亂必定會出現，而只要有生物，人類會從中進化而誕生，因此一切生物必須滅亡。由於世界本來是生物的幻想造出來的，所以沒有生物就沒有世界，此為他思想的最高境界。這種激進思想的思想基礎到底是什麼呢？那就是貫徹章太炎思想的重要見解：一切禍亂基於「我見」：

不悟人心好事，根於我見，我見不除，雖率爾擯目相視，猶有並命同盡之心，豈專由利害得喪而已。³²

³¹ 章太炎，〈五無論〉，頁434。

³² 章太炎，〈五無論〉，頁435。

所謂「我見」是個人的主見或說「自我」。由於每個人都有「我見」，進而產生「好勝心」，由此出現人類之間的衝突。簡言之，人的自我就是禍亂的原因。

由此可見，〈五無論〉的出發點在於對「個人」的觀察。實際上，西方無政府主義也認知到「個人」會成為禍亂的原因：

由於各自堅持自己而同時進入與他人不斷的衝突，所以自我主張的鬥爭是不可避免的。³³

但在如何解決個人與禍亂之間必然性的問題上，兩者的思維方式指向了不同的方向。西方無政府主義極受理性主義之影響，就認為只要改善環境(包括教育環境)並使得人類正確地發揮理性，個人之間的衝突大致上可以避免：

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與的相對評價來支配我們的行為。因此我們要從理性提高上來尋求社會的進步。³⁴

在這種思路的背後有使人相信不斷發展的進化論和從科學發展而來的對於知識的信賴。也就是，西方無政府主義的「個人」是「突顯」的，而突顯的個人之間的關係以理性來調和。在西方無政府主義者當中，Stirner最為極端地主張突顯的個人。他認為，利己主義是最好的型態，每個人要成為上帝般的絕對存在「唯一者」。實際上，這並不是西方無政府主義特有的思維方式。譬如，所謂民主思想所依靠的思想基礎也在此。亦即，人們必須表達清楚自己的意見，而經由理

³³ Max Stirner, *The Ego and Its Own* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 13.

³⁴ William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice* (Harmondsworth: Penguin, 1976), p. 77.

性的討論，最後達到共識。只要達到共識，個人之間禍亂的原因也隨著解消。此為西方思想的思維方式。反觀章太炎的思維方式是：「收斂個人」。章太炎並沒有想到，讓具有「我見」的個人儘量「突顯」自己，進而尋求不同「我見」之間的共識。他所想到的解決方式是，消滅禍亂原因的「個人」。要之，由於如此不同的個人觀和思維方式（「突顯個人」與「收斂個人」），西方無政府主義和中國無政府主義之間產生出不同的面貌。那麼，為何從西方引進的無政府主義到中國之後產生如此的變化呢？至此吾人要探討中國傳統思想的系絡。

（二）道家思想的「個人自由」觀

Roger Ames和Peter Zarrow認為道家思想中缺乏與社會相對的個人觀，但是道家思想並非如此，它實際上認識到對立於社會的個人自由之重要性，只是重視個人自由的方式與西方思想不同而已。章太炎以「收斂個人」的方式來主張無政府，這並不意味著個人在社會中淹沒，而個人自由在超越社會的國度中實現。其實，這種觀點來自於道家思想的。《莊子》在〈逍遙游〉中表達個人自由的境界，而在〈齊物論〉中提出「吾喪我」的方法，這好比章太炎的「五無」境界與對於「我見」的見解。「忘記自我」是個人自由的最高境界，以此個人得以任意逍遙。《莊子》設定如此的個人自由觀之後，道家思想沿著此模式論述個人自由，而直到魏晉時期出現較為突顯的思想：無君思想。

由於魏晉時期社會動亂以及禮樂制度的腐化，此時個人與社會對立之觀點突顯出來，而反對教化的論述為其典型。嵇康在〈聲無哀樂論〉中，以音樂論的方式來間接地批判教化。具體而言，儒家認為聖人可以將「德」放進音樂中，以此教化人民。換言之，儒家禮樂思想

的前提是音樂本身可具有情感，因此可以感化人。但是嵇康卻認為，音樂本身並不具有哀樂，哀樂情感只不過是聽音樂人的感受而已。也就是，不帶有情感的音樂無法成為教化人民的工具。由此得知，嵇康撰寫〈聲無哀樂論〉的目的在於，為了保護個人自由，去批判社會對個人的教化。³⁵

雖然如此，嵇康的著作中終究沒有出現「無君」字眼，因此嵇康沒有受到無政府主義研究者的注意。與此相比，阮籍史上首次使用「無君」兩個字，所以阮籍和鮑敬言同樣被認識是無君思想的代表人物。阮籍的著作中，「無君」出現於〈大人先生傳〉中：

蓋無君而庶物定，無臣而萬事理，保身脩性，不違其紀……君立而虐興，臣設而賊生。³⁶

這句話出現在對於主張儒家式君子者的回答中。阮籍從萬物一體的角度來主張自然秩序存在於非人為世界中，因此沒有人為的君主才得以萬物安定，不違反自然秩序。換言之，由於君主出現，所以暴虐會興起。雖然〈大人先生傳〉的重點不在於主張無君，但是原本主張「無為之治」的道家思想至此推展到明確的無君思想。那麼，達不到此境界的是何等人呢？〈大人先生傳〉一開始論述到不懂大人先生而非難他的人說：

自好者非之，無識者怪之，不知其變化神微也³⁷

即「自以為是」的人不了解大人先生的精微神妙。大人先生在別

³⁵ 西方無政府主義者以「無政府主義史」的名義撰寫從古代以來的「反治思想史」。倘若要撰寫「中國反治思想史」，嵇康的〈聲無哀樂論〉必須放進其論述中，因為嵇康如此的叛逆精神乃是無政府主義者最熱愛的精神。

³⁶ 阮籍，〈大人先生傳〉，《新譯阮籍詩文集》（台北：三民書局，2001），頁185。

³⁷ 阮籍，〈大人先生傳〉，頁176。

處碰到隱士之際，同樣批評他說：

若夫惡彼而好我，自是而非人，忿激以爭求，貴志而賤身，伊禽生而獸死，尚何顯而獲榮？³⁸

不忘記批判他「自以爲是」。阮籍在〈達莊論〉中也提起「自是者不章」，認爲「自以爲是」的人達不到莊子的境界。可見，阮籍的思想中，「自以爲是」是妨礙達到境界(即實現個人自由)的重要原因，而「無君」是其境界的一種表現。

阮籍提起的「無君」只不過是一種境界的描述，但鮑敬言將「無君」當作論述的主題，進而發展出名副其實的「無君論」。鮑敬言的論述只見於《抱朴子》〈詰鮑〉篇中，而《抱朴子》的作者葛洪開頭就說：

鮑生敬言好老莊之書，治劇辯之言，以爲古者無君，勝於今世。³⁹

鮑敬言的確將文明社會與君主的出現等量齊觀，進而批判君主(文明社會)說，君臣出現之後，世界(自然界、百姓生活)開始混亂：

君臣既立，而變化遂滋。夫獮多則魚擾，鷹眾則鳥亂。有司設則百姓困，奉上厚則下民貧。⁴⁰

如此的觀察幾乎等同於西方無政府主義之觀察，但是由於乍看之下鮑敬言似乎主張回到原始生活，所以無政府主義研究者還是認爲無君思想不同於無政府主義，因爲西方無政府主義所主張的是「未來」的理想社會。無君思想的確與無政府主義不同，但單純地將鮑敬言的主張視爲回到原始生活是膚淺的理解。鮑敬言描述的無君狀態不只是具體的原始社會，也是宇宙本源狀態：

³⁸ 阮籍，〈大人先生傳〉，頁190。

³⁹ 葛洪，《抱朴子·詰鮑》，《新譯抱朴子》(台北：三民書局，1996)，頁614。

⁴⁰ 葛洪，《抱朴子·詰鮑》，頁627。

夫混茫以無名為貴，群生以得意為歡。⁴¹

澹慢於淫荒之域，而叛其大始之本。⁴²

也就是，鮑敬言思想的重點為：時間上的「復古」即返回本源。原始社會和本源狀態都沒有君主，所以他以如此微妙的概念來表達他的無君論。而在此又涉及到個人自由的問題。如果鮑敬言只主張回到原始社會，那麼在他的思想中的確沒有個人自由可言，因為那是「社會」的變化。然而，如果他主張的是返回本源，那麼「個人」就可以返回本源的。此時，個人在「無君」的精神世界自由地逍遙。這就是道家思想中的個人自由。

現在回過頭來觀看章太炎的〈五無論〉就發現，〈五無論〉與道家思想確有同樣的思維方式。亦即，兩者皆認為「自我(我見、自以為是)」是阻礙個人實現自由的因素，而「無我」「無君(本源狀態)」的境界才能夠實現個人自由。換言之，兩者在「收斂個人」的思維方式之下，使得個人在無我的世界實現自由。

至此，吾人能夠了解到西方無政府主義和道家思想對〈五無論〉以及中國無政府主義之影響。西方無政府主義傳到中國和日本之後，有些中國人極受影響，進而主張無政府主義。其中，章太炎雖然對無政府主義表示好感，但他認為無政府主義之境界不夠徹底，進而在思想層次，將「無政府」推展到〈五無論〉境界，改造成「中國式」無政府主義之模樣(雖然他不稱之為無政府主義)。在其改造過程中，中國傳統道家思想之思維系絡起了關鍵的作用。亦即，在「收斂個人(無我)」的道家思維影響之下，「突顯個人」的西方無政府主義蛻變為「收斂個人」的中國無政府主義的。中國並非不討論個人自由，只是「個

⁴¹ 葛洪，《抱朴子·詰鮑》，頁614。

⁴² 葛洪，《抱朴子·詰鮑》，頁617。

人自由」的概念也隨之變質而已。蕭公權認為無君思想對個人絕對自由的徹底性比歐洲無政府主義高，但既然思維方式不同，此兩者不能相提並論。總而言之，經由思維系絡研究法，中國無政府主義和道家思想之間的隔絕關係得以恢復關聯性了。

最後，必須提起道家式「無我」和佛教式「無我」之差異。如上述，章太炎當時極受唯識法相宗之影響，而由於「無我」亦是佛教的重要概念，可以懷疑章太炎的「無我」觀以及「收斂個人」之思維方式是否受於佛教影響。在此從兩個方向來反駁章太炎「無我」觀為受於佛教影響之看法：一、思想課題。如上述，道家思想提倡「無我」的原因在於，消除作為禍亂原因之自我，以此解決「對立」關係。與此相比，佛教以解決由人的侷限性而來的「苦惱」為課題，尋求個人涅槃的境界。即使大乘佛教發展之後，也基本上以此課題為核心。換言之，道家思想具有政治思想之思維方式，但佛教並非如此。由此看來，〈五無論〉的起點明顯地屬於道家一類；二、「無我」的涵義。佛教言：「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」，明確地提倡「無我」。然而，實際上其內涵是「無常我」，並非消滅我之意。佛教認為，人的一切苦來自於對「常」的執著，故提出「緣起」思想，主張此世界並沒有獨力自主而常恆之事物。因此，「無我」的意思就是人亦沒有所謂不變的本質「自我」，不需要固執「自我」之存在：

「無我(anattan)」一詞由「我(attan)」前面接否定的接頭詞「a」而構成。在此所否定的並非作為主體的自己本身，而否定當時普遍並成為思想界主流的「關於自我的固定觀念」的。⁴³

〈五無論〉將自我視為禍亂原因，主張消滅人類等一切事物。分

⁴³ 增谷文雄、梅原猛，《仏教の思想Ⅰ 知恵と慈悲》（東京：角川書店，1996），頁146。

析而言，其「無」概念不同於佛教的「無」概念，而較接近於道家式思維。只是，道家的「無我」也不太可能發展到〈五無論〉如此極端的地步。在此極端化過程中，可見「空」概念和唯識法相宗之影響。龍樹繼承原始佛教的「無常」概念，進而建立「空」理論。唯識論進一步提出，此世界只有表象，並無外在存在物之看法。在〈五無論〉中章太炎提起，此世界是生物幻象造出來的，此觀念可能受到唯識論之影響。正因為唯識論對他的影響，章太炎能夠將「無政府」推展到「無世界」的。不過，無論是「空」概念還是唯識論，畢竟是佛教思想的一派，其基本觀點為「無常」「緣起」，並非主張消滅意義的「無」。

實際上，一九〇八年章太炎爲了張繼翻譯的《無政府主義》撰寫序言時，提到無政府主義不如齊物論：

若能循齊物之眇義，任夔蜺之各適，一人百族不相侵。井上之李之夫，犬儒裸刑之學，曠絕人間，老死自得。無宜強相陵逼，引入區中，庶幾吹萬不同，使其自己。斯蓋馬氏所未逮歟。⁴⁴

本人同意日本學者河田悌一之觀點，即：在章太炎思想的根源在於老莊式的個人主義立場，而利用佛教而建構的理論只不過是爲了理論而建立的理論。⁴⁵由此可見，〈五無論〉可說是，無政府主義、道家思維和佛教世界觀混合之產物。

⁴⁴ 章太炎，〈無政府主義序〉，馬拉跌士達(Enrico Malatesta)著，秀湖原(張繼)譯《無政府主義》，頁3，收入於坂井洋史·嵯峨隆編，《原典中国アナキズム史料集成》第九卷(東京：綠蔭書房，1994)。

⁴⁵ 河田悌一，〈否定的思想家·章炳麟〉，《辛亥革命の研究》(東京：筑摩書房，1979)，頁123、126。

四、結論

過去多半的近代中國思想研究沒有將研究重點放置於它與傳統思想之間的關聯性上，而中國無政府主義研究也不例外。雖然少數研究者注意到道家思想與中國無政府主義的相似性，但是其研究方法是拼貼式地從過去文獻中尋找與無政府主義類似的精神或觀點，以此試圖彌補傳統思想與近代中國無政府主義之間的斷絕關係。然而，必須注意的是，近代中國無政府主義並非受於那些因素的影響而形成的。換言之，過去研究者所研究的不是兩者之間的影響關係。這種研究方法就是造成近代思想與傳統思想之間的隔絕的。

本人鑒於如此的情況，藉由個人自由的主題，以思維系絡研究法探討其影響關係，而有機地連接近代中國無政府主義和傳統道家思想。由此發現，章太炎的〈五無論〉和道家思想之間的確存在實際的影響關係，而其共同的個人自由觀乃是近代中國無政府主義的思想基礎。中國無政府主義通常被認為重視「平等」的側面，這是因為辛亥革命前後的中國無政府主義者並沒有大聲宣傳「自由」的面向。直到新文化運動時期，正如陳獨秀在〈敬告青年〉中提倡自主性，「自由(自主)」成為社會運動之口號。無政府主義者也受於此影響，出現提倡自由者，如景定成的〈自由真諦底研究〉。他認為，現實、具體的情況之下，只有「比較的自由」而已。但就精神層次而言，還是會有「絕對自由」。此時，他所想像的「絕對自由」之境界為道家的境界：

中國中古哲學家，也有好些省識自由真諦的，惟莊子最顯著。⁴⁶

再由實地上進一步講，無政府實現後，解決了人身周圍的束縛，精神方面，定有一種現在想不到的發展。如列子理想之華胥國

⁴⁶ 景定成，〈自由真諦底研究〉，《無政府主義資料選》，頁509。

然。⁴⁷

本人一開始提到，中國史上第一個專門介紹無政府主義的馬敘倫〈二十世紀之新主義〉中已經可見道家思想之影響(作為境界的「天然自由」)。這表示，道家式的個人自由觀貫徹在整個中國無政府主義史當中。就此意義而言，章太炎〈五無論〉的確與中國無政府主義共享其個人自由觀的。

此外，從以上的分析過程中吾人可以發現，過去研究的問題不在於縱向(傳統思想)，也在於橫向(對於西方無政府主義的了解)。過去研究分析道家思想時，以模糊的無政府主義之定義來進行分析。他們似乎對於Godwin、Stirner、Proudhon、Bakunin、Kropotkin等人的思想不熟，而只依照二手資料和文學作品中得到無政府主義的「印象」而已。而他們認為，此「印象」是無政府主義的普遍定義，能夠概括西方和中國的無政府主義。然而，雖然個人自由是無政府主義的必要條件，但是上面的分析表示，西方無政府主義和中國無政府主義的個人自由觀在其思維方式上根本不同，因此按照西方無政府主義的個人自由觀來判定中國傳統思想中沒有個人自由觀，而認為中國傳統思想和近代中國無政府主義之間有所隔絕，這是一種錯誤的理解。也就是說，吾人研究中國無政府主義的過程中，必須自覺西方無政府主義和中國無政府主義之間本質上的差異，而不能以單純的定義來概括兩者。了解到此點之後，中國無政府主義研究才得以進一步的發展。

⁴⁷ 景定成，〈自由真諦底研究〉，《無政府主義資料選》，頁513。

國家圖書館出版品預行編目資料

東亞視角下的近代中國／彭明輝、唐啓華主編

-- 初版.--臺北市：政大歷史系，民國 95 年
面： 公分

ISBN-13：978-986-00-6612-8（平裝）

ISBN-10：986-00-6612-4（平裝）

中國—歷史—近代(1600-)—論文，講詞等

書 名 東亞視角下的近代中國

主 編 彭明輝、唐啓華

編 輯 吳俊瑩、唐屹軒

封 面 連清隆

出版者 國立政治大學歷史學系

地 址 臺北市文山區指南路二段六十四號

定 價 新臺幣伍佰元整

承印者 鴻柏印刷事業股份有限公司

地 址 臺北縣中和市中山路二段三六六巷十號七樓

中華民國九十五年九月初版

版 權 所 有 • 翻 印 必 究

ISBN-13：978-986-00-6612-8（平裝）

ISBN-10：986-00-6612-4（平裝）