

“无政府”构想

——“五四”前后“社会”观念形成与传播的媒介

■ 杨念群

[内容提要]“五四”时期的无政府主义基本伴随着现代国家建设的失败而诞生,故其首先对民国初年上层的政治体制改革提出了全面质疑,随后尝试在基层建立起一个能够杜绝和预防政治腐败的良好自治机制。无政府主义的出现也伴随着一战结束后欧洲劳工运动的崛起,故其对私有制的批判与“社会主义”思潮有相通之处,但在具体设计的过程中却多采取回归传统乡村治理的策略,缺乏行动的能力和具体举措。无政府主义强调个人自由的重要性,却对个人自由在社会中如何具体落实缺乏思考。其主旨与“个人主义”和“社会主义”思想虽有不少分歧,但是其强调“社会”改造的思路又为这两种思潮的演变提供了重要的思想依据。

[关键词]无政府主义 国家 自治 社会革命

“五四”作为一场爱国政治运动发生之后不久,思想界就开始出现了新的变化。以往的“五四”中心话题往往为学院派知识分子所掌控和垄断,他们热衷于讨论相对抽象的文化问题,甚至津津乐道于中西文明比较这样宏大的题目。不可否认,这段时间的争辩和探索也确实初步积累起了一些具有现代社会科学意义的学术问题,但这些学术思考因无法立竿见影地实施于具体的历史变革过程,或者直接有利于解决现实遭遇的困难问题,故而显得学究气太重,因此在严谨地收紧了自己小圈子界线的同时,也越来越显出“小众化”的趋势。经过了喧嚣的文化概念实验

和学院专门化训练的技术崇拜之后,身处学院内外的“五四”精英们在继续面对凋敝衰退、楚歌四面的糜烂局势时,开始越来越紧迫地考虑如何更加实际地介入中国现实改造的进程,思索更为有效地解决下层民间疾苦忧患的方法。走出寻求个人自由、张扬道德自省的狭小圈子,步入底层社会,逐渐成时尚之风气,“社会”改造渐渐成为一个时代的关键词,也左右着“后五四”时期知识界的舆论导向。

在“五四”知识界充分意识到“社会”改造的重要性之前,首先出现了一个对“国家”认同的危机,这个危机大约发生在辛亥革命成功以后的民

杨念群:中国人民大学清史研究所(Yang Nianqun, The Institute of Qing History, Renmin University of China)

国初年。一些满脑子宪政蓝图、热衷组建政党的知识分子开始怀疑上层政治改革的有效性,发现只把注意力集中在政治顶层设计,却忽略了基层组织的构造和运行,也许是个重大的缺陷。在此之前,大约在晚清新政前后,一批早期的无政府主义者即已开始把眼光投向底层社会,寻求建立非政府组织的可能性。中国的无政府主义者有鉴于欧洲各国陆续出现的劳资冲突和矛盾,率先提出无论“民主”还是“专制”政府都是邪恶制度产生的根源。在当时晚清志士为摆脱清朝专制统治正在前赴后继争取民主自由的大背景制约下,这类把“民主”与“专制”政府混为一谈的言论显然不合时宜。然而到民国初年,在党争叠起的混乱时局下,舆论界开始对民主制度设计和组织不完善的弊端不断发出批评,对民国作为现代“国家”形态的合理性表示怀疑的悲观气氛也随之滋长弥漫开来,这就给无政府主义的传播和流行带来了有利的发展机遇。

一、对“国家”偶像化的批判与质疑

辛亥革命一举成功曾经一度给知识界带来希望,大家都期待着一个完全不同于清朝专制政权的崭新国家马上可以为中国带来实质性的变化,清明政治的到来指日可期。但民国初建时的混乱局面很快打破了这种幻想,舆论中迅速出现了一种批评民初乱局的声音。其中比较著名的一个民国唱衰论者是梁漱溟的父亲梁济,他在自杀前的《遗书》中曾公开表示,自己绝不是冥顽不化的守旧之徒,最终选择自杀的原因也绝非人们想象的是因为要殉大清,而是目睹民国肇建即呈衰败之象感到绝望而死。辛亥革命以后,梁济就意识到“国性”即将丧失的问题,他界定“国性”的涵义是:“何谓国性,曰如正义,如真诚,如良心,如公道,皆国性也。换言之,即天理民彝,为圣道所

从出者,是吾国固有之性,皆立国之根本也”。^①意思是说,无论大清还是民国,无论是什么性质的政权,维护“国性”的纯洁都是其树立正统形象的根本大计,不可轻忽蔑玩。而民国初年给梁济的观感却是:“今自伟人政客提倡诡谋,贱弃正义,不但彼自身不爱国性,并将导国人灭绝国性,将来人人全失其中心点,国家焉能成为国家?”^②直接对辛亥建国的合理性提出了怀疑。他又揭露国性阙失的原因乃是在于:“国家受害在于执政诸公以及伟人政客空言高远政治,无一事从人民根本上着手者,日日堕落,将入兽途,岂惟不统一之害,即侥幸统一,而仍此骄盈矜夸,不求事实之政治,导国民以狡诈行为,表面上似乎霸者欢虞,而实际上则天良汨没,终不过酿成世间之厄运浩劫而已。”^③他骂国会,骂议员“捣乱行私,不成事体”,“贱视道德”,“私欲迷心”,“除党争和纵欲外,一无所知”。^④这些话要是放在十年前,很像是一些革命党人对清廷腐败义正词严式的指控,现在这些当年的革命言论却反过来落在了民国政客们的头上。

梁济还有一个观点是:中华改为民主共和,系由清廷禅授而来,并不是革命的结果,如果抱着敬畏的心理和态度而“能以真正共和之心治民国,则清朝不虚此和平揖让之心,不以真正共和之心治民国,则清朝即亡于权奸乱民之手”。^⑤他的结论是:“清国已亡,无须恋惜;民国未亡,若不重此立国之道,促使其国不国,岂不大可痛乎?”^⑥类似对民国政局普遍不信任的议论不在少数,实际上这些批评的声音不仅是针对民国政府本身,而且也关乎摆脱清朝统治后,中国建立现代国家的道路选择是否正确这个关键问题,同时也是民初思想界从批判清廷“专制”转而反思“共和”之弊的起点。这种舆论氛围构成了“五四”前后产生的以“社会”观念替代“国家”思想的一个重要历史背景。

比较有趣的是,在以梁济为代表的知识人对民国弊端发起批评之前许多年,也就是说中国尚在清朝统治之下的20世纪初年,无政府主义者就已表达出对“政府”管理的不信任感。在他们的眼里,这个“政府”不仅包括清廷的专制政府,还包括那些被革命党视为未来奋斗目标的欧美民主政体。比如有人就发现,“虽然吾人方处专制时代之中,而世界人类已有先吾人而脱除专制之羁绊者”。可是已经摆脱专制的那些西方国家,却未必实现了真民主。法国大革命就是个突出的例子,革命后的法国表面上建立起了三权鼎立的立宪政治,但除了选举权外,到底给予人民什么样的利益并不明确。即使是“选举权”也只授予上层人民,与平民没有什么关系。“而面团团之富家翁,竟以多额纳税滥竽充议员之选。夫持立宪之说者,岂不曰人民可藉此而平等乎?然富者得有选举权,平民无有也;富者可为议员,平民不能也。”^⑦无政府主义报纸《天义报》上也曾刊出一篇题为《大盗与政府》的文章,作者刘师培把政府形容为“无形之大盗”,在其支配下,“故下民者,均被盗之人也;政府及资本家,均为盗之人也”。在刘师培的眼中,无论是清朝专制政府还是资本家当道的所谓“民主”政府都是“大盗”,应一律铲除,用“新社会”取而代之。^⑧另一个无政府主义者张继则是把“君主之国”与“民主之邦”一起置于清除之列。他说:“君主去而大统领又来,贵族灭而资本家乃生;君主之国曾多种罪恶反逆之事,而共和之邦亦未绝暴戾背道之行。有志之士遂怀不平,誓除尽世上之有特权者,使归于平等。”^⑨

正因为如此,20世纪初中国无政府主义者所主张的普遍反政府言论与热衷“反满”思想的革命党人发生了严重分歧,其中有一篇《排满与保满》的文章就质疑革命党人的“民族主义”言论有过多的种族主义倾向性,是想以“排满”为手段

谋求政治私利:“既欲握国家统治之权,则排满亦出于私,与倡保满者相同。”“故吾人之对满人,当覆其君统,削其特权,岂必执迂儒华夏之防,尽驱其人于关左?”^⑩何震在《女子复仇论》中则表示无论掌权者是满是汉,只要采取的是专制政府的形式,就都应该在颠覆之列。她说:“故异族为君,其命当革;即汉族为君,其命亦当革”。其理由是:“且所以攘异族者,为其专制也。专制之政府固当颠覆,即易专制为立宪,易立宪为共和,然既设政府,则吾人均有颠覆之责。”^⑪言外之意是,“民主”机构替代清廷统治后也难免照行“专制”,难保不走清代覆辙,只不过形式上与前朝有异而已。何震甚至把打击对象扩大到了全球范围,像日、俄、英、法、美这些无论以“专制”还是以“共和”闻名的国家统统被看作“纳污之渊薮”。她宣称:“盖政府者,万恶之源也。不必论其为君主、为民主,不必论其为立宪、为共和,既有政府,即不啻授以杀人之具,与以贪钱之机。”^⑫

有人更认为“民族主义”是一种“复仇主义”,更是一种“自私主义”。褚民谊就说:“故今主民族主义者,即排满也。夫排满,则私矣。满人非尽恶也,有革命思想谋社会进步者固不乏,不可因其满人而一网打尽。因其满人,不分善恶,而一网打尽,其私一。汉人非尽良也,助纣为虐,为桀作犬者,今日当道者皆是也,不可因其汉人而置之不问。因其汉人,不分善恶,而置之不问,其私二。”^⑬这些近似狂癫的看法不但与革命党人的“种族革命论”“民主革命论”拉开了距离,而且同时与立宪党人的政治构想大唱反调,却准确预测到了革命党以“民主”形式立国后有可能出现的乱象,对民初知识界反思政局成败得失的舆论有着巨大的模塑作用。

尽管现在看来,在晚清从专制走向民主的变革历程中,在清朝尚未崩毁的大背景下,无政府主义者等于提前对“专制”和“民主”制度的弊端

同时展开批判,双双宣判了它们的死刑,似乎有思想过于超前和时代错位的嫌疑,但无政府主义者对民主政治不抱任何幻想的批判精神却是民国初年政治反省意识的先声。有一个例子是,即使在清廷释放出诚意,准备遵循舆论呼声实施新政改革之际,无政府主义者照样毫不妥协地发出了尖锐抨击。在《论新政为病民之根》这篇文章中,刘师培劈面就说:“盖举行新政,名曰图富强,实则利于上而不利于下。若今日中国之新政,则尤为病民之根。”^⑩可见无政府主义者的眼光一开始即关注下层世界与平民阶层的状况,与立宪派、革命党人的思想取向大有不同。刘师培认定新政最大的受益者只有新党和资本家。他对新政采取的一系列改革措施大加挞伐,如指出“学堂”之设“便于绅士、富民,贫民鲜蒙其益,远不若科举之公”。因为“享学校出身之荣者,均富民子弟。多数贫民,因失学之苦,致绝进身之望。无阶级制度之名,具阶级制度之实”。他又批评“代议制度”,“较之官吏之专制,其害尤深”,从专制变成一种“豪民”政治,至于“立法”的权力也操控于绅民之手,“所立之法,必便于贵显殷实之家,而使贫民罹其酷”,所以代议政体为世界万恶之源。至于“实业”“法律”各项制度举措也都是为资本家服务的,如此一来,未必比“专制”更为合理。况且“新政”的最大弊端在于其费用是通过借外债来筹措的,“既借外债,势不得不以利权相抵,此路矿实业之权所由失也”。“故新政为外债之媒,外债为亡国之本。非推翻一切粉饰外观之新政,决不能保未失之利权。”^⑪结果必然是“若处政府擅权之国,而欲变法维新,举国宪政,曾不若专制之为良。盖维新之害,固较守旧为尤甚也”。^⑫甚至知识界长期津津乐道的“民权主义”也在被嘲讽之列,如有人说:“初以为民主最平等,共和最自由,殊不知自由者,富者之自由也,平等者,富者之平等也。而贫民之困苦如故,自由平

等,于贫民乎何有?盖政治专制之害,而代以经济垄断之毒,谚所谓‘雌狗换只母狗’是也。”^⑬所以李石曾才会说革命党主张颠覆清政府是叫“种族革命”,只针对满人;无政府主义者颠覆清政府叫“帝王革命”,是因为要从根本上推翻任何政府,性质完全不同。^⑭

新政不久之后发生了辛亥革命,无政府主义者同样对“革命”的后果不依不饶,立刻发动攻击。有人对“革命”的理解如下:“革命”首先是权利占有不平均引起相互嫉妒,从而发生冲突的结果。因为“二三人之权为一人所独揽,则此二三人必嫉妒而革命;数十人之官为二三人所撤销,则此数十人者以不平而革命;数百人之议员为数十人所取消,则此数百人者以忿怒而革命。此主动者耳,若其徒党,则无目的,无宗旨,迫于生计,为人雇用,一盘散沙而已”。“革命”既然是因为“嫉妒”和“争权夺利”而起,那么其后果也必然只是为少数获利者所期许,“故革命之主动人物若为二三之大官僚,数十之军官,数百之政客,则其告厥成功者,必谓军官可拥兵自卫,大官僚已有总统及内阁总理之希望,政客已为议员及阁员耳。此各人之权利既得,革命之目的遂达,革命之事业亦于是告终”。关键在于,这些权利分配是在极少数人之间进行的,“至片瓦无存、家室离散之小民,则命等蝼蚁,死何足惜!仅供革命之牺牲,岂劳伟人之顾及乎?”^⑮在一篇名为《极乐地》的小说里,作者借主人公之口发出感叹说:“在革命以前那些流血的人,合在战场战死的人,没有见着革命以后的事,不是不幸吗?岂不知倒是他们的大幸。若是不死,生在今日,还是一般争名夺利的蠹贼;他们死得早,落了得个志士的大名,流传后世,不是大幸吗?那没有死的人,民国成立之后,做官的做官,发财的发财,拿着人当奴隶用,把那法律也不作数,硬箝制人民的正自由,何等威福!人必说他们是大幸,他自己也

以为是幸事。那知道这些万恶滔天、罪不容诛的东西们,死了以后,还有人赞美他吗?所以说是幸之中得不幸,不幸之中得大幸!”^⑩

由此类推下去,不仅“专制”与“民主”的政府需要推翻打倒,就是被志士仁人不断奋斗祈求建立的“国家”也不应该成为挚爱的对象。因为所有“国家”都不过是各种政府操作的傀儡机构,所以中国人所谓“爱国”就是“爱政府”,如果真是如此,那还不如不讲“爱国”,还不如把自己投入到爱家乡爱民族的情感之中。有人就举俄国诗人莱蒙托夫作例子,说他爱乡情切,“颇近太古”,“非如一般志士之为,盲从野爱,以血剑之数,为祖国光荣”。^⑪这些志士不过是些“兽性的爱国者”。所谓“爱国”就是“夫人情恋其故乡,大抵皆尔,生于斯,歌哭于斯。儿时钓游之地,有毕世不能忘者,天怀发中然耳。至以凶暴为雄,以自夸美,则仁者耻之”。这番议论显然把对“国”的感情缩微到了原始故乡的层次,仍然是疏离现代政府的思路。

在另一段议论中,论者继续阐述以下观点:“爱国”不是依靠暴力,也不是对政府的拥戴,而只不过是家乡的一股眷恋之情。如说:“吾闻西方‘爱国’一言,义本于父,而‘国民’云者,意根于生。此言地著,亦曰‘民族’。凡是‘爱国’、‘国民’之云,以正义言,不关政府。故如神州人士,见国人衰微,山河破碎,而谋有以兴复之者,斯为其选。若及脱系,更修武力,将扩扬国光之是图,犹为非也。”^⑫哪怕山河破碎,领土沦丧,也不须政府出面,与武力扩张无关。这种把“爱国”限于爱乡的看法,其实是想消解政府的作用,提醒知识界把注意力集中到底层社会,这与梁启超在《新史学》《新民说》中所提倡的史学乃是塑造“国民”意识之工具,及“新民”之意乃是“国民”之别称的意见完全南辕北辙。

既然“爱国”不可与“爱政府”划等号,那么学

习“宪政”乃至建立相应的立法体系也就没有必要了。无政府主义者甚至编出了《戒学法政歌》这样的文本,其中唱道:“宪政本从封建变,豪族富民权独擅,不问君主与民主,施政均为一己便。莫说东西政治良,压制平民人共见。一纸空文成空制,议院立法真儿戏。法规不了更法理,舞文弄法随人意。”下面一段则提示不学宪政应该学什么,其词云:“法政专供立宪用,学此其奈病民何?若欲立志求学问,理化诸科宜自奋。中邦旧学亦良好,欧印哲理加精蕴。……法政何堪称学术,腐具刑臭一般论。……劝君勿受法理迷,法理醉人如吗啡,二字永远不许提,政法讲义投之火,法政学堂毁如泥。”^⑬

还有一种看法认为,“爱国”是一种守旧,是缺乏知识的表现,人种越圆满,这样的观念在头脑里存活得就越重。“爱国”与“知识”的关系好比李太白饮酒。李白既能作诗也能喝酒,他酒醉时显得风流跌宕,是因为喝酒的缘故,但酒醉时显露出了的潇洒面目却是因诗而生,“饮酒,譬诸爱国也;做诗,譬诸知识也。今欧美所谓文明国者,爱国之声亦器器然矣,然非因知识之能造新器,即爱亦何所表见?中国人终究在变中,每执形上形下之见解,觉爱国更重于知识,是无异言饮酒更重于做诗”。^⑭

尽管无政府主义者对“国家”作用的指斥和抨击在辛亥革命前稍显不合时宜,但在民国初建以后官场乱象频发的窘迫时刻,其预警作用还是日渐彰显了出来,所以这段时期无政府主义者攻击民国弊端的言论就显得颇得人缘,获得了不少舆论支持。比如民国建立一年后的1913年,就有人把“民国”比为“盗国”,说“人谓民国,吾谓盗国。何以故?曰:权不在民而在官,虽在官如在盗也”。^⑮更有人说“民国政界旧毒未去,新毒又生,其黑暗乃较前清加甚焉”。这位作者还举例说,一些不得志者“更假共和自由诸美名,而倡为

无意识之二次革命说,如争宋案也,反对大借款也,表面视之未尝不一腔热血为国家、为同胞计,实则借题以谋其个人之权利者,亦比比是也”。^②由此推论出“共和之去专制,盖一间耳,仆专制而谋共和,亦仅仅牺牲帝王个人之幸福,而谋世人一部分之少数幸福耳。若夫为同胞全体,为世界全体谋最大多数之最大幸福,则舍无治主义外,其道固未由也”。^③其他类似把选举运动看作贿赂横行的场所,立法的目的仅是为了加税中饱私囊、吸榨贫民膏血,甚至争城搏战、杀人盈野的“军国主义”行为,法律警察的治理设计等,均是富贵强者的把戏。

杨国强在近期的研究中就发现,梁启超说中国人寄希望于国会的理由“图治尚其第二义,而救亡乃其第一义”。说得更清楚一点,中国人开国会的目的首先考虑的是如何保卫国家,彰显民权的功用被推至第二位,形成一种奇特的国家至上的议会政治。而欧洲的历史一开始就决定了立宪政治中的议院,其生来的本分并不是襄助政府,而是限制政府,这种设计与民国初期的立宪格局正好相反。^④杨国强的判断恰好也验证了民国初年无政府主义者对中国式民主政治产生不信任感的思想渊源之所在。

无政府主义者还把宣传“国家”之害处的触角延伸到了士兵和平民阶层。在一篇《兵士须知》的文章中,作者首先发问道:“咱们入营当兵,爱的是国,还是为的吃穿呢?我想人人都为的是吃穿,没有一个肯爱国的。”为什么要这样说呢?因为“家是咱们人人都有,若说到国,那一点儿地方是我们的?那一个地方是我们认识的?象那当官长的,他们可以就他们管辖的地方,向他们管辖的人民征收租税,克扣粮饷,还可以拿一国一省的名义,把大家靠着生活的各样产业,押卖给外国人,得些个金钱,同着少爷们、姨太太们胡花乱糟,把国当做他们的摇钱树、护身符,把国

内的人当做他们的家人奴婢、鸡犬牛马。非藉着这个国字,他们就不能卖大家的业产,夺大家的吃穿,所以他们张口也是爱国,闭口也是爱国。象我们当兄弟的,除非在自己家里吃饭不用花钱,此外任你到了甚么地方,见了甚么人,都是吃饭花饭钱,穿衣裳花衣裳钱,那里是我们的国家呢?”^⑤仔细解读这段话,作者已经从“爱国”退回到了“爱乡”的层次,从表面上看,与当年梁启超号召民众突破家庭或家族的视界、培养自己爱国情怀的设想相比明显是一种倒退,但是如果把这段话放在无政府主义的思想脉络里加以解读,就会发现,对家乡热爱的回归,不仅仅是一个反“国家”建制的问题。一种尝试用新的“社会”组织形式替代“国家”的设想从此呼之欲出了。

对于从辛亥到“五四”这一代知识人来说,如此强烈的“国家”幻灭感的产生经历了一个漫长的过程,民国初年的政局乱象固然是质疑“国家”言论产生的一个重要起因,但四年后爆发的一战对中国学界的刺激完全不亚于清廷倾覆所引起的震动,同时也进一步强化了知识界中一部分人对“国家”作用的进一步反思和批判。如果说,对“民国”的怀疑还局限于国内政局动荡造成的不安和疑惧,那么,一战爆发引起的欧洲国家之间的争夺和冲突,以及由此引发的劳资纠纷和社会动荡,却彻底使得中国在未来需要模仿的榜样和偶像瞬间坍塌,由此造成的心理绝望感在梁启超的《欧游心影录》中已经有了充分的表现。在五四运动发生后的几个月里,对“国家”的功能作用进行彻底批判的言论仍不断涌现出来,这个阶段对“国家”作用的批判,虽然多少继承了民初舆论界反思的旧理念,但也增添了不少新的内涵,其中最主要的内容就是把抨击的视野扩大到了世界范围。比如在一篇题为《国家的处分》的文章中,作者把“国家”比喻为一种“奴隶圈”。文章开头就指出:“这回的大战(指一战——引者注),

奴隶圈几乎被新潮激荡破坏了,现在还有人抱着‘姑息之爱’,极力把这个奴隶圈套住。”作者又说:“这个奴隶圈是什么?我大胆老实答一句道,这奴隶圈就是你们奔走、呼号、运动、所救的一个国家。国家就是权力。你们把总意挤在权力的下面,权力筑在国民总意的上头,试问这个总意还有什么活动?”^⑩

“国家”信仰的崩塌体现于该作者在欧战结束的背景下列举“国家”的罪状,其中包括四条,第一条为“国家”是战争的导火线。就欧战而言,“起初就是德意志把国家主义尽量发展,旁的国家看得眼红了,也把自己的国家主义和德意志的国家主义相斗,于是大战争成了。因为国家没有不以侵略为目的,因侵略所以扩充军备,有军备就有战争”。第二条是国家以少数人压制多数人。这条罪状在早期无政府主义论述中即有批评,民国初年也有舆论涉及此意。最有新意的是第三条,即国家是妨碍人类共同生活的障碍。原来没有国家,国家建立后一国有一国的组织,一国人有一国人的情感。因为组织情感不同,所以这一国人不能和那一国人自由交际,不能共同生活,况且为国家权力所限,往往酿成国际经济的竞争。若是没有国家,社会的经济可以立时平等。^⑪第四条标明为国家保护阶级制度。

因此,宣判“国家”作为偶像的倒塌乃至最终把变革失败归罪于“民国”的看法逐渐演变成了无政府主义倡导新型社会革命的前提,也为“社会”理念的最终形成和传播做好了铺垫和准备。

二、“社会”观念的引入 与新型“自治”组织的建立

无政府主义进入历史舞台的时间颇为耐人寻味。无政府主义思想在中国尽管起源颇早,19世纪末的最后十年即已处于酝酿阶段,可是直至

20世纪的头十年间,无政府主义的势力仍明显处于相对弱势的边缘状态,原因可谓不言自明,当时中国面临的首要抉择是如何塑造一个新型的现代国家以摆脱晚清的专制统治,以及如何重构政治系统以便使大多数人有机会参与到政治决策中来,进而通过政治参与扩大对国家的忠诚,其中自然还包括为国家力量的壮大建设一个富强的物质基础。这些目标与无政府主义企图消灭国家与权力之间的连带关系,取消民族国家的边界,以“社会”为改造出发点的策略取向迥然有别。

无政府主义一直急于重构个人与社会之间的关系,以及确定个人在社会而不是国家中的位置,这与辛亥革命以来把个人与民族-国家的整体利益和建设目标相勾连的国家主义策略相违背。在无政府主义者的眼里,以国家主义名目立论的任何言辞和构想都是实行社会革命的障碍,克服国家权力对个人的限制恰恰是其重要的目标之一。

无政府主义者的社会改造目标也与立宪派及革命党人的国家社会主义理论和实施路径相抵触。有趣的是,不像梁启超、孙中山等人那样对欧美宪政国家推崇有加,无政府主义者把主要目光投向了以专制著称的俄罗斯帝国。在他们看来,英美民主政体与俄罗斯专制政体几乎无甚区别,“自国家观观之,则若英、若法、若意、若奥者,虽不能圆满其功德,而犹足以自豪矣,若以世界观观之,则此世界诚不解其为何世界,虽谓之为至不文明之世界,具大智慧者,必不以吾言为吃语也”。^⑫他们认为20世纪之曙光必出现于俄国,因为俄国虚无党实行社会革命的决绝精神,乃是源于专制制度的压迫过甚。俄国并未经过欧美争取建立民族国家的阶段则恰恰是幸事,理由是俄国人民“亡国之观念无有也”,由此可以超越国家主义的崇拜时期,直接进入社会革命的

境界。

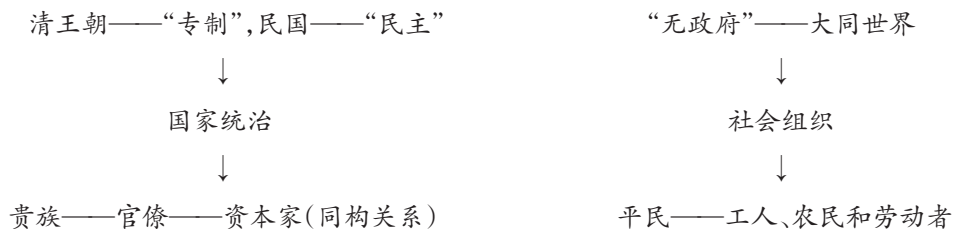
中国的无政府主义者已经提早意识到了全球化资本主义浪潮对中国社会的危害性,从而既想超越国家政治制度设计的阶段,批判以西方模式为榜样构造出的国家政体,同时又试图完全绕过国家的控制,寻求解决诸如个人平等、经济均分等更为复杂的社会问题。总体而言,他们不是从“中国”而是从“世界”意义上判定了现代化国家的普遍不合理,同时这种判定又是以对国家内部的不合理现象予以批评性认识为出发点的。我们可以看到,在民族主义的激情潮流仍主导着中国知识分子的策略走向的20世纪最初十年,无政府主义舆论无疑只能居于相当边缘的状态。

无政府主义的真正崛起是在一战爆发至结束这段时期,与五四新文化运动的兴起时间也有重叠的地方。前面已述及,一战在中国知识界引起的震动在于,原来作为现代民族国家偶像和榜样的欧洲内部突然发生了剧烈冲突,从而使中国知识界对现代民主“国家”制度的有效性和合理性产生了严重怀疑,原来以反抗清朝、建立民主国家为目标的一些人本来就对民国初建时的乱象深感不满,现在又遭逢对西方现代民主体制的梦想趋于幻灭的特殊历史境遇,自然需要重新思考中国未来的出路选择。无政府主义者就是这批探索者的先驱,他们首先营造了一个舆论氛围,认定“国家”是中国未来进步和发展的敌人,不遗余力地破除国人认为“国富兵强”即可提高

人民福祉的神话。受到欧洲大战扩充军事力量给人民生活带来深重灾难的教训,无政府主义者把增强军事实力看作少数强权者奴役人民的一个阴谋。其实在一战爆发之前,无政府主义者就已经营造出一个对立公式,作为阐述自己批判立场的理论依据。这个公式大体可以做如下表述(如图1):

这幅图示内涵的意义在于,那时候虽然清朝尚未灭亡,但无政府主义者已提前预测到了世界格局将要发生重大变化,即未来世界不是封建君主制与人民之间的对抗,而是现代民主制度下资本势力和广大民众的对抗。下面这段议论说得很明白:“立宪国,亦何独不然?公共事业,虽不置之罔闻,然军备则出全力以修之,争战则乱掷国债以成之。又恐人民之疑之也,故托言以掩饰之,曰‘对于国之义务’,又以激励之曰‘兵强则国盛,兵弱则国衰,盛则荣而存,衰则辱而亡,亡则我等为他国奴隶而困苦不堪矣’。……殊不知此为少数独据强权者之自为计也。”^③同时又说:“今之大资本家,实凶悍之大盗也。借钱势以示威福,纵奢侈。……今欧美之土地,日滚于少数之资本家之手,农民租屋租田,以养一身尚不敷,何况于八口之家,可以使其无饿矣。工人入厂工作,仰资本家之鼻息,终日勤劳,得保无饥,一有疾病或停工,则全家惨然。故其困苦与不自由之差,当以资本家之多少为比例。呜呼!财产不废,则贫富之悬隔日距。忍令少数资本家之安于

图1:无政府主义者的对立公式



逸乐,而大多数平民之终于困苦乎!则反对财产,实为锄资本家之横暴,而救平民之困苦也。财产废而为公共,无食人与食于人之分,而贫富之别,饥寒之忧绝矣。”^③

这段话有相当强烈的预测性,其精要之处是提前把“立宪国”的国民当作受压迫者,同时试图区分“国家”与“社会”之间的界限,尝试用“社会革命”的方式解决“立宪国”面临的诸多难题。下面这段文字把这个意思表达得更加明确:“社会革命为二十世纪之革命,为全世界之革命。社会主义与国家主义不能并立者也。国家主义主自利,社会主义主至公。盖国家主义其根性来自帝王,而社会主义来自平民。帝王与国家主义尚专制,尚自私;平民与社会主义尚自由,尚平等。故帝王之言曰保国,国家主义亦曰保国。由是而知此二者之性质同。……故帝王主义与国家主义二者名异而实同。至社会主义,一言以蔽之曰自由、平等、博爱、大同。欲致此,必去强权(无政府),必去国界(去兵),此之谓社会革命。此二十世纪之革命,此全世界之革命。质言之,国家主义保少数人之利益,社会主义保众人之幸福。”^④

在无政府主义者看来,旧有的革命党通过革命方式建立的民国难以实现平民的愿望,所以必须再来一场迥异于“国家革命”的“社会革命”,这就等于重新定义了“革命”的内涵,也为知识阶层的奋斗寻找到了一个新的目标,同时也提供了一种新的动力。而一战的结果也部分印证了中国无政府主义者预测的准确性。我们可以再举李石曾的一段话作例子,说明其预言的精确程度。李石曾在1907年就说过:“如有两国交战,胜者得赔款、土地,而败者失之,军人之死,两国均有。请思赔款出自何人?出自小民。死伤者何人?小民!表面观之,某国胜,某国败,其实则不过君胜民败。由是而知国家主义无他,即助君长富者贼杀小民而已。”^⑤

无政府主义者特别强调“经济”分配的重要性,他们发现现代民主国家的害处是经济的垄断远甚于专制国家,褚民谊就批评说:“盖政治专制之害,而代以经济垄断之毒。”^⑥民国以后,无政府主义者反对的首要目标是“资本制度”(capitalisme)。^⑦在漳州散发的传单中,无政府主义者也强调“社会革命”是一场“经济革命”,和从前的“政治革命”不同,“经济革命固然先要把吃人政府推倒,更要把吃人的资本家都铲清光。以后不许某人得有私产,不做工的不许吃饭,其余间接吃人的伪道德伪名教,一律肃清;那么,我们清白的平民,只有做工吃饭,吃饭做工,绝对自由,极端平等”。^⑧即使一时消灭不了“祖国”,也要区分“富人”和“平民”的“祖国”。而所谓“平民”之“祖国”是没有国界的,是“全世界”的代称。有人就表示:“吾辈与富贵者立于反对之地位,故吾辈不应爱富贵者少数人之祖国,当爱我平民共有之祖国。我平民共有之祖国何在?全世界是已。吾辈国家思想早经绝灭,故不拘拘于一隅之祖国为吾辈之前提,吾辈之目的在人类平等,世界大同,故吾辈之祖国舍全世界则不知也。”^⑨于是,在民初的知识界中,“社会”渐渐变成了无政府主义者的招牌和口头禅,只要一谈到排斥政府,倡导社会改革,几乎都被视为染有无政府主义色彩的言论。无政府主义者也确实以此自居自傲。张继就说过:“无政府党以万事之责归于社会,盖社会之成立,为一切人,一切人之所欲者,社会有使其充足之责。”^⑩

无政府主义者虽然清晰地界定了自己的奋斗目标,但其提出的各类设想很像是一些激励人心的政治口号,对“什么是社会”这个问题的描述也多限于“大同”“全世界”等新旧词汇,给人的印象是“社会”好像漫无边际,没有一定的范围,对“社会”的内涵也缺乏细致具体的说明。不像其他政党对国家政府的职能和运作有十分清楚的

界定。他们在许多地方只会笼统地说,我们的目标就是“无国界,无种界,无人我界,以冀大同;无贫富,无尊卑,无贵贱,以冀平等;无政府,无法律,无纲常,以冀自由”。^②这样的说法未免过于模糊,至于如何实现这些目标,具体行动步骤如何展开实施等议题则很少有人认真讨论。这些言论给人感觉读起来慷慨激昂痛快淋漓,却始终处于“破”大于“立”的摇摆状态。

尽管如此,如果仔细耙梳无政府主义者的相关言论,我们还是可以发现一些有关“社会”观念的来源和实际功用的讨论,他们也慢慢意识到,如果不给予“社会”这个关键词一个严格确切的边界和定义,就很难真正传播和推广无政府主义思想,因为思想界有关现代国家民主体制的讨论数不胜数,要与之抗衡,就必须具备相当的理论诠释实力。可是从现实来看,无政府主义者面临的最大困惑,就是他们所仰慕的一些西方理论家所提出的社会变革方案,无法与中国的现实语境合理对接,进而成功地转化为自身的实际经验。与之相反,早期的中国无政府主义者却频繁地从中国古代思想资源中获取了不少灵感。这方面的例子可以举出很多。比如在刘师培与何震的早期文字中就已开始论证中国社会是一种“放任主义”。他们直接挑明“中国自三代以后,名曰专制政体,实则与无政府略同”。

具体而言,中国的儒道两家思想均主张“不干涉主义”,儒家“虽崇礼教,然仅以德礼化民,不欲以政刑齐民,醉心于无讼去杀之风,一任人民之自化,此固主张非干涉者也”。至于道家的代表老庄“则又欲废灭一切之人治,一任天行之自然,制度典则,弃若弁髦,则亦主张非干涉者也”。不仅是儒道如此,整个中国学术都被认为“以非干涉为宗旨”,那么“中国数千年之政治亦偏于放任,视人治为甚轻”。^③中国的法律不过是“虚文”,官吏形同虚设,人民没有依赖官吏的心

理,官吏对于朝廷也是“虚诬相饰”,这样就造成“举国之中,无一有权之人,亦无一奉法之人”的局面,到了这个地步,政治的放任状况就发展到了极端的程度。无独有偶,刘师培思想的继承者刘师复也曾表达过相似的意见,他也觉得政府法律对制止社会混乱是完全无效的,最终解决问题还是要靠“社会组织”。刘师复的看法是:“法律非能止社会之扰乱者也,扰乱之起由于争,人之有争,由于社会组织之不善,非法律所能为力。观于都市之地,法律最严密,而争讼犯罪者最多;乡野之地,往往为法令所不及,而争讼犯罪者绝少,此法律无益于社会之明证。”^④这个思路仍明显脱胎于古代的“无讼”思想。

至于说到中国的地方治理,刘师培给出的评价是:“况中国之政府,以消极为治,以不干涉为贤,虽有政府之名,其去无政府也几何哉?”他又批评那些妄议中国政府不负责任、是极端腐败政府的言论,说那是“不知中国人民正利用其政府之腐败,以稍脱人治之范围,而保其无形之自由”。^⑤所以他的结论是:“由是观之,则实行无政府主义,以中国为最易,故世界各国无政府,当以中国为最先。盖中国人民,其平昔之思想,久具废灭人治之心,故废兵废刑废财之说,屡见于古今史册。”^⑥

国人自古即具“自治”之能力的看法在当时颇为流行,以下议论堪称代表:“中国人酷好自由的根性很深,自治能力亦极富;因为‘自生民以来’就是自生自息,自生自死;概未受过大官小官的教养抚恤,亦未受过兵丁警察的保障护卫,就是人民的事,人民自己能干,何劳你们——官吏兵警——越俎代庖呢?”^⑦

年青时的毛泽东也同样觉得中国自古就有“自由”的传统,在《讲堂录》笔记中他曾这样写道:“中国固自由也,人民与国家之关系,不过讼狱、纳赋二者而已,外此无有也。故曰:日出而

作,日入而息,凿井而饮,耕田而食,帝力何有于我哉!惟无关系也,故缺乏国家思想、政治思想。”毛泽东对比中西历史,得出的结论几乎和当时的无政府主义没有什么实质差别。他说:“中国自由,西国专制;中国政法简,租赋轻,西国反之(满清不专制)。”^④毛泽东写下这段话的时间是1913年,民国已经建立,其笔记却说清朝不专制,显然他不是“在民主”还是“专制”的政治框架内发表自己的看法,其深意乃是在于揭示中国基层社会的“无为”和“自由”的状态。

还有一种近似的说法是,中国人富有“自治”与“互助”的本能,这个印象仍然是从中国传统底层社会里边的情形推导出来的,因为中国一般人遇到偶然的灾患,如兵燹、土匪、水、旱、偷盗等侵害他们时,在很短时间内,总能召集村民会议,讨论对付此种公敌的方法,共同抵制。农民在收割忙碌时,时时共同协助,互用农具与牲畜,或于某家收割时,全村农民,或全村各户出其壮者一人前往援助。有时候还会出现数村联合相互扶助、相互防御与共同娱乐等情况,如联合息讼会、联合赛会、联合定期市集等等,都是由原始人民的“自治”与互助的本能表现出来的事实,并非受教育、法律、政法等影响而后产生的。这是古代的情况。这些乡村的自治特色一直残留到20世纪初,因此可以作为在中国现实境况下实施“自治”的基础。当时即有人发现:“现在中国到处各村都有村社,由村民自由推举,或轮流出来主持者数人或十数人,辅佐者数人,奔走者数人。其名称如社首、执事、乡约等,皆由极自由、极共同的精神表现出来。这些人在此种共同的精神之下,永远想不到自私的念头。此外有息讼会、公仓等。一村而外,有数村或数十村的大联合村社,或谓之里,较大者谓之都,皆由村联而成,执行各种兴利除弊以及娱乐之事。如公共息讼会、公共守卫团,以及公立学校、联合赛会等。自县以下

尚都遵守着原始的风俗,这些风俗还没有受到恶劣制度多大影响。”^⑤无政府主义者只需把大多数革命家的视线从繁华的都市引到荒凉自然的农村里去,帮助他们改善和重建“自治”机关,怂恿他们重整“自治”村落的联合,就具备实现“社会”改造前景的能力了。

中国社会历来采取“放任主义”缺少“人治”的这套说辞,与近代以来舆论界所倡扬的中国纯属“专制”社会的逻辑完全相反。之所以会产生如此悖逆的看法,乃是因为无政府主义者在观察中国历史的结构变化时已经再也不从上层的制度构造入手,而是把眼光完全集中在了如何评估基层组织的状态,力求从中寻求变革的方案。这不由让我们想到习惯从底层视角观察中国社会的费孝通也曾提出了乡村社会是“无为政治”的观点,并循此发展出中国社会“双轨制”的看法,后来又被人归纳为“皇权不下县”。^⑥可见,如何认知传统中国的治理风格一直是民初以来知识界持续关心的议题。在中国从传统向现代急速转型的大背景下,权力机构到底是“专制”还是“无为”本身就不是一个单纯的学术问题,幻想就这个议题辩论出上下高低几乎是一个奢望,但是如果从无政府主义的视角出发理解其挖掘传统的深意,其论述与费先生观点之间所构成的连续性脉络却又清晰可见。

不可忘却的是,中国近代学术几乎毫无例外地难以摆脱西方言说模式的控制,所以无论是“专制说”也好,“放任主义”也罢,其实都不过是在与西方政制相比较的框架下才形成其思想合理性的,从这个角度观察,无政府主义者正是要尝试脱离从政府上层制度寻究民主改革方案的政治学模式,从而把讨论的注意力转换成一种社会学式的视角。在这个现实语境的支配下,从古典文献中发掘梳理政府与民众的“无为”表现,描绘中国基层社会的“无治”状态可能恰恰是對抗

政治学言说的最佳切入点。如果忽略了这个背景,我们就无法理解无政府主义者那些貌似荒诞不经的癫狂言论背后所隐藏的深意。

一旦具备这种社会学式的眼光,无政府主义者就开始不断批判中国从“放任政治”逐渐滑向“干涉主义”的民主政治言论违背了中国传统智慧。他们声称欧美之文明正是因为采取了“干涉主义”,所以才变成了地地道道的“伪文明”,最明显的例子则是“如警察陆军及实业未尝不稍为进步,若即人民之安乐和易言之,则远逊于前,而民间无形之自由,亦今不若昔”。^⑤何震与刘师培提出了发源于“伪文明”的“干涉主义”的四个特点,即“以法治国”“建立议院”“振兴实业”和“广设陆军”,这些都属危害中国社会自主性的恶劣举措。就以第一项而言,“饰以法治国之说,以范人民于桎梏之中”。^⑥与欧美的“干涉主义”相比,中国传统“社会”起码具备三个实施无政府主义的条件,首先是“中国去封建之世已数千年,历代之守令,习于放任,甚至千里之地,所设职官不过数人,又苟其心思,坐待迁职,故于民间之情伪,不识不知。而下之于上,则又不以实应,以虚文相粉饰,故民生其间,得置身政法之外”。第二个条件是中国轻政刑而重德礼,用德教化民。第三个条件是中国之逸民、隐士和高僧“其心目之间,均不知政府为何物,以行其个人无政府主义。中国而有其人民习其风,故能逃人治之范围”。^⑦刘师培还从鲍敬言的言论中寻找中国“无治”的依据,如鲍敬言说过“君臣既立,众慝日滋”这样的话,就被刘师培解读为“中国政由君出,既言无君,即系废灭人治,与无政府之说同。至于废道德而弃法制,非军备而贱财货,尤属清源之论”。^⑧

既然传统乡里制度已经创造出一种“无为”的境地,那么要从“社会”层面改革,岂不是直接拿来实施就行了吗?当年无政府主义者散发的一张传单中就直接说,共产主义就是传统家族聚

居模式的放大和变形。这段文字是这样表述的:“假如我们的子孙把钱财当做公共的,能做工的人养不能做工的人,有工做的人养没有工做的人,岂不是子孙食饭就稳固得多么。从前喜欢说九世同居不分财产的话,不就这样么。这个团体越大,子孙有食一层越发靠得住。所以,我们的子孙如果肯和别个人的子孙合起来,做这个九世同居不分财产也是愿意。不讲九世,就是九百、九千世也愿意的。不止两个家族,一百个、一千个、一万个乃至世界全人类,如果办到九世同居不分财产,在者安之,老者怀之,死有葬,疾有养。……老实说,这就是共产主义。”^⑨这种设想虽然涉及不同家族相互联合的可能性,但骨子里还是“家族主义”的思维在起作用。甚至中国人的“谦让”“不争”“和善”也被当作一种“自由人的资格”加以对待。^⑩

在空间的安排上,无政府主义者也基本把传统田园耕作的桃花源模式照搬到了对未来乡村图景的构想之中。比如有一位无政府主义者就想象出了一幅在家乡造梦的图景。且看他的描述:

如我乡有十里直径,里面住得有百家人,就将这百家人分为十区,每区十家,居一里之中,于十里之中设一公园,养老院、育儿院附焉。我们这十区的人,住的房屋,都是一样的,吃的也是一样,穿也是一样,任你于十区中住那一区,任你于一区中住那一间屋,都可以的。若全世界都共产起来,那么,全世界都似这个例的,不要以为十里是这样,二十里就不是这样的,那就错了,然后计算我们这百家人所种之地面,百家人的力量,几时可以把他做好,一年四季每季播种收割有几天,在那几天可以休息,大家于是每天就能限定做几点钟的工了。^⑪

照这套模式运转下来,似乎每天的生活都可以安排得整齐划一,无论老少,衣食住行均没有差别。在这位作者的眼里,这就是未来社会的“自由”生活,所谓“自由”只反映在劳动分工上有所选择,在穿衣、建筑、艺术欣赏品味上没有个人选择的余地,一定要被统一安排在一个模式之下。

在一篇题为《我的无政府主义的家乡》的文章中,作者更是把四川家乡的传统基层组织看作实施无政府主义的天然土壤。其中有一节标题就叫“土匪也讲道理的社会”。里面讲了两个故事。一个故事是说一帮溃兵滋扰地方,当地“袍哥”和“绅粮”等基层组织头领出面加以安抚,使家乡免遭祸害,在整个事情解决的过程中,政府无权过问。第二个故事是说家乡遭土匪抢劫,民众在自卫的过程中打死两个匪徒,土匪扬言报复,又是乡里人物出面协调,平息事态,人民各安其位。作者称家乡这种状态为“原始的无政府主义”。^⑤

有了以上乡村经验作参考,无政府主义者开始把能够被唤醒的群体定位在了广大乡村和基层。他们满怀激情地表示:“无政府主义的大本营”应该放在“辽远的我们从没有到过的乡村中,在那些自己防卫的农民团体里边,在黑暗的工厂之一角,在军队里,在各种社会活动的团体里。在革命骚动中间最勇敢的,最没有自己的利害观念的人们,他们在各处的虐杀中,大概已经流过许多血,现在或者还在准备着流的那些人们,就是他们,他们是无政府主义的基本部队”。^⑥这些无政府主义的“基本部队”可以摆脱任何传统团体的束缚,自由集合自己的组织,从事各种活动,以推进“新社会”的到来。张继就觉得中国革命党把精力放在运动“中等社会”上面是不对的,因为中国革命党人的生活水平太高,而欧洲的革命党人均选择住在工人聚居的地方,如巴黎、伦敦

东部的贫民窟。社会革命党人与无政府党人和工人杂居时服饰也与他们相同,不像中国革命党人一到国外就模仿绅士的态度,回到国内后就到学堂当教习,或入官场做官,仍口谈革命,让人觉得很不够真诚。^⑦

无政府主义者号召到乡村去的理由,也是因为农民具备了“自由人”的资格,那就是“谦让”“不争”与“和善”这些“人情浑厚”的特征,这类把乡村浪漫化的想法在当时的无政府主义言论中可谓俯拾皆是。有人发现,“我们生长在乡村的人,常看见鄙贱不义之财的所谓村夫俗子,和反抗官吏压迫而争取自由的老农佃户。……比较在这都市里的文明人,贪赃卖法,争权夺利,胜似千百倍!详考乡村中农民的社会生活,全是用情感作基础,用不着法律维系的。而住居中国大地的人,他们又最多数是农人,那么,欲实现无政府主义,非使大家都自觉不可,则我们住(往——引者注)乡村去的运动,自不容缓了”。作者认为,那些鼓动都市个人和兵士的运动,只是“半截子革命”,不是彻底的“社会革命”。^⑧

在上海的无政府主义者曾组织无政府共产主义同志社,公布自己的社政方针,包括可以自由组织各种公会,例如擅长农事者可联合同志组织农会,长于矿业者可组织矿会。这些组织公会的人都是劳动者,并不是首领也非职员,无管理他人之权。会中亦无章程规则以限制人的自由。每人每天的劳动时间,大约是两小时,最多至四小时,其余时间都用来自由研究科学,以助社会之进化,或者“游息于美术技艺,以助个人体力脑力之发达”。^⑨上海的这批无政府主义者概括说,要具备无政府主义者的道德其实不难,不外“劳动”“互助”而已。可是他们并没有考虑和处理在“劳动”“互助”的社会组织中如何发挥个性自由的问题。虽然规定这些“新村”居民个个都有充足的余暇去自由从事科学艺术活动,但正

如前面那个“造梦者”所想象的,“新村”中建筑和生活模式一律趋于整齐划一,不允许拥有自身的特色和鲜明的性格,似乎又与设计者的初衷相违背。

实际上,无政府主义言论中相互抵牾之处相当多,比如刘师复就把“个人主义”思想与“互助”“劳动”行为截然对立起来。刘师复脑子里的想法是,如果想要使人们之间不会相互争夺,就要保证衣食丰裕,衣食果真丰富足用,争端自然就会解决。如果想要让人们做到亲爱互助,就必须共同生活,使大家的利害连在一起。要实现这个目标,如果各怀“个人主义”,人人各为其私,那么“爱他之念又从何而生?又如人之偷惰,乃由于雇佣制度职业不自由所致,终日为他人服役,焉得而不惰?若人皆劳动,劳动之结果即为自己之利益,自无虑其偷惰,而反足以生奋勉之心”。^③这里面包含一些逻辑矛盾,既然要讲个人自由,就要允许个体表达自己的愿望,无政府主义者相信,只要通过劳动,使物质方面极大丰富之后,就自然不存在私心了。然而艺术的追求却只可能是纯粹的个性表达,与利益的满足不一定构成正比例关系,无政府主义者往往想用物质利益的充分满足替代和压抑个性自由的表达,如此构想完全违背了其最初所要达致的个人解放的目标,甚至流露出了某些钳制私人言行的“专制主义”倾向。

在讨论如何借用传统“家族主义”思想资源时,中国的无政府主义者同样左顾右盼,莫衷一是,导致自己的观点处处透露出犹疑矛盾。一篇文章中有一句话概括出了中国无政府主义者借用传统的真实心理,这句话的意思是,在中国谋求“无政府社会”,并不需要“创为新奇”,不过是整顿整顿原有的状态,把那些无用而有害的废物除掉,使之适应世界的新趋势而已。^④他们对“家族主义”一开始是持批判态度的。梁冰弦曾经列

举出家族的四项危害:一是家族主义和人格主义抵触。因为“人物之分,全在乎有没有‘人格’,既为家族之一员,人格独立即宣告取消”。二是家族主义为个性发展的障碍。个性不能发展,社会将是混浊、无机、永不进化的,家族对个性无形的抑制作用仿佛宗教一样,如果成为家族中的一员,便有许多制裁紧随其后,再也没有发展余地了。三是家族主义和人的自由相冲突。因为家族成员之上有祖宗的威权驾临其上,所以意志不能自由,思审不能自由。自由的骨子都没了,其余的身体自由是末务。四是阶级制度源于宗族。家族之所以和人格独立主义相抵触,为个性发展之障碍,和人的自由相冲突,不外乎因它重名分,名分便是砌成阶级的主要材料。家族以阶级而形成,社会亦由此凭借阶级而建立。梁冰弦的结论是:“我们首先从精神上解放起来,把那公公婆婆爸爸妈妈伯伯叔叔姑姑姨姨的名义一齐废掉,大家从新做起人格独立的人来。”^⑤人格独立的标准是能够自谋职业,至于那些已经不能或还未担当职业的人到底如何安排,梁冰弦没有明确说明,只是说“本互助的精神,不叫做仰给于某人,这叫做互助生活”。^⑥大体上这些人应该入驻“新村”中的公共育儿院或公共养老院等组织,这就是“新社会”的雏形。

还有人把家族之害与传统教育方式结合起来进行批评,如有人举证一些古典故事发问:“家族主义,一言蔽之曰私而已矣。曾参事母,何以不事他人之母?燕山教子,何以不教他人之子?惟其私也。故纲常之说,从此发现。纲常之说,不平孰甚!相沿既久,遂成习惯。”^⑦还有人预想家族制度消灭后的情形是怎么样的,如下述文字:“设家族之界限破除,则个人为社会单纯分子,社会为个人直接团体。幼者之生,为继续现社会而生也,现社会自宜公育之;长者之老,为经过现社会而老也,现社会自宜共奉之,是之谓不

独亲其亲,不独子其子。……家族以婚制为根抵,亲疏以家族为源流,绝其根抵,杜其源流,则种族同胞之观念自灭,世界于是焉大同。”^⑧

无政府主义者预测,只要物质生产得到极大丰富,人们就可以自由从事各种职业,至于“劳心”与“劳力”的差别也可以通过“互助”的形式加以解决。有人称“自由工作”是用脑,相当于“劳心”;“自然生活”是用体力,相当于“劳力”;两者都不可或缺,应该“择其性之所近所好,而从事于劳心与劳力。劳心以求智识,劳力以操体力,劳心而不劳力,则身体软弱,而精神萎顿,劳力而不劳心,则思想不发达,而智识蒙蔽。故单劳心与单劳力者,为不合卫生,劳心即所以安力,劳力即所以安心。安劳相息,是谓最得卫生之法”。^⑨

无政府主义的理想设计是想打破“劳心”“劳力”的差异造成的不平等,对此早已有人提出异议,比如有人就质疑说:“人人作工,固属平等,然同一作工,而有难易苦乐之不同,将谓量其才力授以相当之工作,则必有督理之人,此与有政府何异?此与干涉又何异?”^⑩刘师培提出了一种叫作“人类均力说”的解决办法,大意是“即以一人而兼众艺之谓也”。他为此专门列出一张表,上面为二十一岁到五十岁的人口做了阶段性规划。大致二十一岁至四十岁每个人都要学习从事筑路、业农、开矿伐木、筑室、制造铁器陶器、纺织及制衣和烹饪等工作。四十岁以上则需要从事运输货物、技师和医师等工作,这些工作看起来好像比四十岁以前的工作轻松一些。五十岁以后则入栖息所承担教养幼童的事业。

值得注意的是,这些工作的训练和分配不限男女,力求做到“男女所尽职务,无复差别。男子不以家政倚其女,女子不以衣食仰其男,而相倚相役之风,可以尽革”。男女从事职务平等的一个办法是一旦子女出生均送进栖息所,这样女子就不会有养育幼童之劳,就可以毫无后顾之忧地

与男人一起担负起同样的职务。^⑪刘师培关于男女同工的构想与后来的女权主义论述十分相像,却没有考虑到男女之间天生存在的生理差别一定会影响工作的质量。事实证明,妇女大量参与男性的体力劳动对健康的损害至为明显。对各年龄段人口的职业工作分配,也远没有充分考虑和评估职业的多样性选择对不同人群的影响差异。

无政府主义者对弭平“劳心”“劳力”之界限的乐观估计,并没有考虑到如此整齐划一的设计与人的心灵自由选择之间恰恰有可能发生冲突,因为人在寻求自由的过程中一旦呈现出“个体”的状态就必然会对组织化的原则发生抵触,无政府主义者只考虑到了人群生活与物质生产丰富与否之间的单向关系,而并未瞩目于个体的自由未必与物质的丰富同步发展等等这些现实问题。

三、以基层“社会革命” 替代上层“政治革命”

“五四”时期无政府主义者的基本姿态和主张,是要通过社会革命颠覆所有以国家为单位的权威制度,但无政府主义者并不强调个人在抽象意义上的绝对自由,而是主张个人在摆脱政治权威控制的过程中,恢复和回归个人的社会性。个人自由的绝对目标不是抽象地谈论人身肉体如何摆脱束缚达于解放,而是在重构个人与社会新型关系的基础上破除压抑性的权威,创造新鲜的生活。^⑫

无政府主义者最终选择了“文化”作为创造新生活的基本因素加以研究和认识,只是他们所说的“文化”与新文化运动如日中天时中西文化论辩所采取的知识类型学比较方式相异甚多。无政府主义者处理文化问题的方式,是尽量把它植入一个相对具体的社会情境里进行考量,强调

的是所谓“社会的文化”,他们既反对把文化抽离社会语境作优劣比较,也反对把文化视为实现现代民族-国家制度建设的工具加以利用。例如吴稚晖就反对把“革命”与“教育”切割开来的做法。他认为那些提倡“政治革命”的人总是以权利作为诱导,即使激发起了革命的感情,也是因为权利诱惑的缘故。他觉得“权利者,又适为公德之反对。是革命与教育离而为二”。无政府主义者的态度应该正好与此相反,其目的是唤起人民的“公德心”。“公德心”的培养就是一种“教育”的过程,同时也是一场“革命”,“所以无政府主义之革命,无所谓提倡革命,即教育而已;更无所谓革命之预备,即以教育为革命而已。其实则日日教育,亦即日日革命。教育之效果小著,略改社会之小习惯,即小革命”。^③

刘师复更是把“教育”看作实行“共产”制度的前提,他说:“若行共产,则教育平等,人人皆有科学之知识,所谓发明,非复少数人所专有之事,每日工作之时既短,研究之时自多,复人人可得试验之器械,斯时凡思想之缜密者,必能潜心研究,科学之发明比之今日,将有一日千里之势矣。”^④无政府主义者认为,在普通人日常生活交往所构成的社会关系中发现文化的真谛才是最重要的,吴稚晖就自诩其人生观便是吃饭、生小孩、招呼朋友三项,这不仅仅意味着吴氏的“科学人生观”是一种“通俗化的形式与常识批判”,^⑤更为重要的是,他在重新设定个人的位置时,确信应该把它置于更为日常化的生活与社会之流中,以免使之负载上更为沉重的政治使命。为了有利于深入分析,我们可以把吴稚晖有关“公德”的论述与梁启超在《新民说》中有关“公德”的阐发做些比较,以明其认知取向的差异性。

梁启超在《新民说·论公德》中曾经把“公德”的建立与“合群”“建国”的政治理念密切联系在一起,梁启超对“公德”的定义如下所述:“公德者

何?人群之所以为群,国家之所以为国,赖此德焉以成立者也。”^⑥同时“人”与“群”“国”之间的关系就如子女受托于父母一样,完全是一种依附和回报的伦理关系,“群之于人也,国家之于国民也,其恩与父母同。盖无群无国,则吾性命财产无所托,智慧能力无所附,而此身将不可以一日立于天地。故报群报国之义务,有血气者所同具也”。^⑦

在梁启超看来,身处于救亡图存的大背景下,个人所面对的已不该是家庭、宗族、村庄等社会网络组织,而是应直接置身于具有更为宽广意义的“国”“群”等政治目标的动员之中。吴稚晖则不这样认为,他主张通过新型教育的手段移风易俗,使人类抛弃旧有习惯,回归到一种经过改造的社会网络之中。对国权的迷恋和崇拜则恰恰是滋生强权、毒化人性的名利场,“其公德则归向于国权,故往往革命一起,易生革命党之暴徒,始则夺权于少数强权者之手,继则互相争夺,肆为屠戮”。^⑧这明显是对任公“公德说”的批判性回应。尤可注意者,吴稚晖的社会改造方案开始摒弃“革命”一词的限制,“革命”既不是暴力征伐,亦不是政治参与,只不过是一种貌似平淡的生活状态而已。“革命者,不过教育普及以后,人人抛弃其旧习惯,而改易一新生活,乃为必生之效果。”而公德心的唤起,必须落实到社会层面,而不是归属于政治动员过程的一部分,“注意于个人与社会之相互,而以舍弃一切权利,谋共同之幸乐”。^⑨

值得注意的是,无政府主义者并非西方式的纯粹自由主义者,他们并不拒绝所有人类社会制度对生活的安排,只是拒绝如“国家”这样的强迫性制度的约束,因为民族-国家这样的政治设计扭曲了人类存在的基本社会性特征。由于个体或团体在爱国的激愤情绪中被驱动着去追求某种虚幻的政治目标,人们很容易由自然的社会存

在状态转化为政治利益之间相互冲突的牺牲品,所以未来革新的首要目标,应该是把已经为民族革命风潮政治化了的个人,还原为纯然状态下的“社会人”。刘师培就曾主张“民族革命”与“无政府革命”应毕其功于一役,直接从民族主义过渡到无政府状态,以避免“因私利而谋革命”,^⑩造成社会阶级分化与不平等状况的弊端。这显然与孙中山以“政治革命”和“社会革命”毕其功于一役的想法完全殊途异趣。

刘师培又进一步为复原“社会人”寻找到了文化依据,他把儒家心学一脉的原理作为破阶级殊别之幻象的根据,因为“苦乐由心而分,则善恶亦由心而定”,各种利害乃是“造于人心者也”,^⑪如若做到观心自明,突破幻象之障,就要超越利害关系对自我的限定,在平等的意义上理解人的存在价值,所谓“欲破除利害,必自视利害为平等始”。这样就可把人性从各种世俗纠葛中还原为自性无染的天然状态。这一策略与当年梁启超等人凭借“心学”资源鼓动思想革命以适应民族主义自立自强之目的的方法相比,已经有了很大的差异。

“自性无染”的天然状态所依凭的资源既然已疏离了国家建设的整体目标,那么其生长的基点在哪里呢?社会革命者们认为:变革“社会组织”是代替国家制度“平均人类之幸福”,还原人类之平等状态的最佳基层路径,是别无选择的“治本之术”。社会组织的改良可以破毁“少数富者、贵者、智者、强者所垄断,而贫者、贱者、愚者、弱者遂陷于困苦颠连之域而不能拔”的社会差别相,^⑫最终导致人类群体习惯方式的变化。基于此种考虑,不少无政府主义团体在设定自己的目标时都是从日常生活入手加以改良,如“心社”成员就相约力行十二事,其中就包括:不食肉、不饮酒、不吸烟、不坐轿及人力车、不婚姻、不称族性、不作官吏、不入政党、不作海陆军人、不奉宗教等

等,几乎涉及日常生活的方方面面。^⑬

“心社”对日常生活行为的约束展现的是无政府主义者的另一面,即从“自我”的修炼改造入手,最终达到自由平等的目标。他们认为,对“自我”的改造是实现美好社会的第一步,所以有些人并不认为使用暗杀暴动的手段可以解决问题,“去家族忘阶级化国域”都是好主意,“并世界众生而忘之犹为大同之大同也”。那些政客、军人、资本家是有机会有被感化拯救的,这说明他们骨子里还是儒家仁化的思维,如有人说:“吾闻仁而为政使天下之人莫不受其化,而行一不义杀一不辜而得自由平等所不可为也。”下面这段文字专门谈到如何去掉“有我”的滞碍。一位无政府主义者在给自己侄子写的信中连续四次提及执着于“自我”的危害:“且天下之大患莫甚于有我,有我则有骄傲,有我则有凌铄,有我则有烦恼,有我则有痛苦。”“有我”就会不自在,如果“长溺沉沦而不自在皆是莫大之专制也,莫大之缚束也。”^⑭国家、阶级、不平等,乃至生死惑业都因“有我”而酿成,这种“不自由”更甚于法律政治军国的约束。所以破除“我执”才是对社会的根本改造。

与其他党派相信对外在现实制度的改造更易见效相比,无政府主义者似乎更相信教育对破除“自我”秉持私利是有效的,更相信“习得性有改变的可能”。在一篇题为《无政府主义与教育》的文章中,作者特别提出,所有“家庭国家和社会的观念”都是“习得性”而不是“遗传性”的,换句话说,只要不是天生遗传下来的性格,就都有通过教育加以改变的可能。当然,人类身上的某些特性有可能是遗传下来的,但那些属于“社会”层面的习性,却是后天学习而来的,所以,“我们的最大注意点,是在于指明各种组织观念,是否是根深蒂固已刻入人类之生殖细胞中,已成为遗传性,已不可转移的;抑亦只是一些肤浅的习得性,因教育而有,又因教育而变的?”文章最后总结

说:“社会组织的观念,是因教育而有,又因教育而变的。一个初生的婴孩将他教成主张共产的组织和将他教成绝对服从君皇的命令,这两种教育所费的力量是相差不远的。……此外在人类中还有许多的风俗、习惯、爱国心、爱家心、爱人类……等心理上的现象,皆不是由遗传而有,他们亦是由教育而有,亦因教育而改变的。”^⑤

不过,倘若单从“自我”改造和教化入手也会出现意料不到的结果,陈独秀就认为中国人的“国民性”中固有着一种“老庄主义”哲学,其中隐藏的“无政府主义”因素,容易导致青年“更进而虚无主义而出家、而发狂、而自杀,意志薄弱不能自杀的,恐怕还要一转而顺世堕落”,故而他对于这种“放任主义”深恶痛绝,认定其是一种培养懒惰放纵不法的自由思想,对这种“国民性”必须采取“干涉主义”,用“开明专制”的方法加以校正。^⑥这种对心灵的干预和约束显然不是无政府主义者内心期许的变革状态,他们需要的是更加无忌放肆的身心解放,无政府主义发展到极端境界就是“虚无主义”,就是人类的彻底灭亡。朱谦之就标榜“自杀”是一种鲜活刺激的“虚无主义”生活姿态,自诩为驱动人类群体走向灭亡的最佳途径之一。1920年7月朱谦之就曾尝试过一次自杀行动,虽然没有成功,他却并没有放弃以“个体生命”对抗平庸生活的尝试。自杀未遂之后他醒悟到:“自杀一事,究竟是个人的,我能自觉我的运命,然实没有解决别人运命的自由,所以人人自杀的理想,很难实现,因为无论何人,都不能以自杀望之他人。”^⑦

“自杀”未遂之后,朱谦之又寻找到了一个能够促进“人类灭亡”的大事业,这就是“自由恋爱”。他发出热烈呼喊:人生而为人均由父母精血所致,有男女恋爱才有生育,有生育才有这许多人出来,假如没有生育,也就没有什么人生可言了。自由恋爱的结果,一定促使人们不喜欢生

育,足可以作为毁灭人生的武器。朱谦之又把“自由恋爱主义”与“自由恋爱”加以区别,他说:“因那提倡的人们,是以自由恋爱为目的,虚无主义却把自由恋爱作手段。老实说吧!那些人是因自由恋爱而提倡自由恋爱,我们是因为要毁灭人生而主张自由恋爱。”^⑧“自由恋爱”有几个好处:一是因为自由恋爱的机会少,人口自然会减少;二是自由恋爱时女子觉悟到生育是卑鄙没趣痛苦的事情,不情愿孕妊,生殖率自然降低;三是无政府时期,自由恋爱的人们有更多余力从事精神活动,脑部都比现在大一倍,脑力使用过度则生殖力自然减少。可见“自由恋爱是和无后主义很有必要的关系,这也是能使人类灭亡的一大理由了”。^⑨最后,这位朱先生专门写了一首歪诗作为文章的结束,诗中高唱“到虚空去”:

我从虚空来,还向虚空去。

虚空是我本来身,也正是我们归宿。

我去!我去!把身意断灭,吹成灰的我,也自和虚空无二。

虚空中没有国,没有人,没有嗔,没有喜,既远离你和他,也没有他和我。

那不是净土?那不是涅槃?

证得虚空时,方知人间的坠落,生存的凄楚。^⑩

朱谦之的“虚无主义”哲学观在无政府主义派别的论调里当然不算主流,纯属个别的情感抒发,无政府主义者予以最多考量的事情还是“社会”改造的前景和实施步骤。

五四新文化运动时期,无政府主义思想从边缘逐渐步入中心位置的意义乃是在于,它使得文化讨论不仅是一种知识分类和比较的概念游戏,不是文明起源与优劣竞逐的论辩争议,而是希图通过人生与习惯的改造真正作用于社会的变

迁。以此为基准,重构“个人”与“社会”的关系自然就不可能仅仅停留于文化讨论的学理层面,而必须体现为某种实践的形态。德里克曾经敏锐地指出,无政府主义社会改造的实践取向至少在两个层面上对塑造现代革命话语起了重要作用:首先,无政府主义者采取的以教育形塑个人与群体社会形象,以创造“完整之个人”的步骤,非常具体地意味着在教育过程中强调使学习和劳动相结合的倾向,其运思前提在于脑力劳动与体力劳动的历史性分离是社会不平等和个人贫困的根源,而克服这类差别的关键,乃是在于创造不同于以往的生活和社会构成方式。其次,更为重要的是,对脑体分离做出历史根源的追溯及其对现实危害的洞识,并不能替代克服这种差别的社会空间的营造,只有通过新型的社会组织身体力行地实施具体改造的方案,才能实现无政府的理想。^⑩

无政府主义从“五四”前的弱势思想逐渐在“五四”后期转换为强势的中心话题,端赖于其对“国家-社会”的关系重新进行了创造性的诠释。以往的立宪派与革命党人均曾提及与论辩“社会革命”的意义,但是他们大多把“社会革命”视为民族革命总体框架与进程中的一部分来进行笼统地解说。所以,政治革命与社会革命毕其功于一役的一揽子变革方案仅仅是民族主义设计的一种变相描述,而不具备独立的理论意义。无政府主义者则恰恰认为,要实现社会革命,就必须把国家的功能与社会改造分离开来加以具体叙述,不仅“社会革命”与国家实现的政治目标未必保持一致,甚至实行社会变革亦应以取消国家功能为其必要前提。在这一点上,无政府主义者与以孙中山为代表的革命党出现了严重分歧,刘师复在讨论孙中山和江亢虎的思想时,特意对“共产社会主义”与“集产社会主义”两个概念做出了区分。在他看来,“共产社会主义”主张把生产机

关及其所生产之物全部归属社会所有,人人在工作上各尽所能,在分配上各取所需。“集产社会主义”则主张生产机关属于公共所有,生产之物则由社会或国家处理并加以分配,分配方法是根据每人工作量的多寡,酬劳有所差异。酬劳均属个人私有物。两派主张虽有不同,但共同点则是均坚持必须从根本上推翻现有社会组织,从资本家手里夺回生产机关。而孙中山提倡的亨利·乔治的单一税制只是一种“社会政策”,根本谈不上是一种“社会主义”。因为“社会主义”无论采取“共产”还是“集产”方针,都必须从富人之手夺回一切土地器械归公共所有,不能保留地主和资本家阶级。单一税制则只是消减了地主的势力,而没有从根本上消灭地主阶级。大地主不担心地主的增税,是因为他们可以间接从劳动者身上获得税金。社会主义者把土地看作天然之物,所以不容许地主的存在,也不容许有赋税的存在。刘师复指出:“单一税则但由地主之手分润其税金,不但不能名为土地公有,并且不能名为国有,只可名为政府与地主分有耳。而孙氏乃以为能解决土地问题,是又不知所谓公有之意义者矣。”^⑪

刘师复的这个观点在当时颇能得到一些无政府主义者的呼应,如《民声》杂志里有一篇文章在谈到“集产派”时就发表了类似的意见,文章说:“集产派对于政治之终极目的,是保留统治权,变更贵族式的政治为平民式的政治;对于经济之终极目的,是取所有属于资本家的生产机关而尽属于国家,由国家强迫人民从事于生产的劳动,而给以相当的工值。……但集产派所采取的政治曰平民专制政治(Dictatorship of the Proletariat),无产阶级推翻资本阶级和保障资本家的贵族阶级之后,自己即跃登政治台上,行使政权,这时候至尊无上的执权者(Dictator)其实已经不分平民了。”^⑫这说明,无政府主义者对所有“政权”都抱有一种根本性的不信任感。坚持“政权”本身

就是造就腐败的温床,不是某个阶级替代某个阶级这么简单。他们担心“平民专政”会重蹈资本家暴政的覆辙。他们发问道:如果“在革命未发生以前,不能把社会改造的理由,十分讨论清楚,就利用了几句挑拨人性恶感的话说,乘着乌合时候的横暴,又无法将固有的资本势力以及阶级的根本取消,硬想用压力的平民专制来强行,这比现在的政治革命及军队战胜占领土地的蛮行,所高又有几何?”另一个问题是,如何保证掌权的“平民”都是善人?“平民本是平民,一经专政,魔皇立现真形了。什么‘阶级专制不同一人或一部分人专制’这些话,事实上已经告诉我们是伪的了。试问这种制度下的社会,是生发还是死亡呢?”^④

无政府主义者构造国家与社会之间的对立模式完全是中国特殊语境下的产物,故而与欧洲式“市民社会”的产生历史迥然有别。近代中国所面临的变革景况不同于欧洲之处乃是在于,欧洲社会的政治经济结构在近代的变化是与资产阶级创出“公共领域”,从而使公众有机会对国家活动实施民主监督 and 实际参与的历史现象直接相关的,是内发型的自然历史过程;另一方面,社会构成了一个与国家相对立的私人领域,它既明确地与国家相区别,又成为人们共同关心的对象。^⑤

无政府主义者认为,正是因为民众有可能过多地参与民主监督,所以最终会成为伪国家民主政治的牺牲品。社会中公共空间的构造不是为国家实现民主富强的目的服务,也不是为保存国族的国际化目标而设计,而是为人类实现普遍的平等状态而实施。基于此点,无政府主义对国家与社会关系的设计分为两个步骤:第一步是先把“社会”范畴从“国家”的总体目标中剥离出来,确定其独立的存在与解释意义,从而把社会问题与政治问题区分开来加以审视。这一点与西方公

共领域对国家政治的参与作用颇为不同。第二步,因为中国的无政府主义者大多是“大同主义者”,他们创设的社会公域不是私人化的,而是实行平等自由理想社会伦理的一个过渡阶段,因此它又有超越“国家-社会”的二元对峙的倾向。

因此,无政府主义者反对一切“强权”,包括资本家、政治家的“强权”,也包括劳动者的“强权”。他们坚信只要有“组织”就有“强权”,“强权就是政府,强权本没有自性,不过隐伏在组织里面……组织是由无数原子集成的,这无数原子,所以能够集成的,就因为有‘力’的连合,那连合组织的‘力’,就是强权。因为‘力’就是强权,可以晓得有组织就有强权;所以要根本上废绝强权,就不可不根本上推翻组织。若只反对有政府之组织,不反对无政府之组织,一方面把旧有的社会组织推翻,他方面复向新社会之组织进行,这样变形的伎俩,殊难令人满意”。^⑥基于此点认识,无政府主义者同样反对俄国革命带来的劳动者专政,判定其仍是一种“强迫主义”,认为布尔什维克党将土地收归国有,不顾农民生计,干涉婚姻、教育和言论出版,束缚人民自由。^⑦有人说得更加直接:“马氏主义是中央集权,故我不信其能实行。如果要把彼实行起来,我敢武断地料想,其结果一定与现在的共和政治一样,招牌尽管挂上,中国还是依然旧时的中国。”^⑧

无政府主义社会观所出现的这一矛盾现象和区别于西方国家-社会二元对立观的特征,与20世纪初全球资本主义发展的新态势紧密相关。按照沃勒斯坦(Immanuel Wallerstein)的说法,所谓现代世界体系(modern world system)产生于16世纪的西欧,出于资本原始积累的需要,这一体系自出现以后就开始了向全球的地理扩张和经济掠夺。到19世纪末,西欧殖民体系建立以后,才完成了现代世界体系向全球的扩展过程。在世界体系论者的视野中,已经进入世界体系的

国家和地区有中心和外围之分,中心和外围依靠“不等价交换”原则进行交往。但是,资本主义世界经济在一开始只占据全球的一部分,即基本上是西欧一隅,还有很多国家并没有进入从16世纪开始的西欧资本主义世界体系。沃勒斯坦认为,在世界体系向全球扩展的过程中,资本主义世界体系和未进入世界体系的国家及地区之间存在着一种“融入”(incorporation)和“边缘化”(peripheralization)的关系。融入和边缘化是一个过程的两个方面,“融入”是指世界体系之外的国家和地区不断进入世界体系的过程,而“边缘化”则指世界体系不断包容新的国家和地区的过程。“融入”只是边缘化的第一步,随着边缘化过程的逐步深入,被边缘化的国家和地区就会不断加入到整个世界经济的“商品链”(commodity chain)之中。^⑨

从一战爆发到“五四”时期,中国的无政府主义者一直竭尽全力地想抵抗这种融入世界资本主义体系的过程,他们提出了种种五光十色的设想,力图规避迈入资本主义体系必须要经过的规范路线图,比如建立议会民主制度和健全的法律体系,或者加入全球化范围的“商品链”。区声白在回应陈独秀对无政府主义的批评时就设想用“公意”代替“法律”。他这样解释说:“无政府主义的社会,虽然没有法律,但是有一种公意,凡事皆由公众会议解决,公意是因事实之不同,而可随时变更的,不象法律是铜板铁铸的,由几个人订定,不管他人如何一定要他人遵守的。且订法律的时候也没有得遵守法律之人的同意。”^⑩

在中国社会中,“自由”与“联合”的梦想之所以不会发生冲突,是因为中国有可能创造出维持社会秩序最好的东西“信权”,而不是“法权”。“信约”(或自由契约)和法律完全不同,断难混合为一。信约的英文是“contract”,区声白的定义是“两人或多数人的合意”;法律的英文是“law”,意思是“国家最高权力所制定的行为规律”。所以

信约一定要经过守约人的同意,法律是没有经过守法人同意的。^⑪因为有一部分人能够愿意牺牲自己的意思迁就他人,不用武力,也不用法律,这是自由的同意。这种称之为“自由契约”的精神,“必要共同合意才订立的。因为将来之社会团体,如蛛网之密布,各团体均有一种自由契约,由各会员共同订定共同遵守的,不象法律是一部分人订立要他部分人去遵守的,法律禁止奸淫,而执立法者可以宿娼纳妾;法律禁止抢掠,而官吏可以大扒特扒”。^⑫他最后说:“我主张固定的事,就用一种自由契约来维持;一时的事,就由公众的意见来解决。法律是死板板的,不能更改的,如果随时都可以由人民自己修改,这就成为一种公意,不是法律了。”^⑬

区声白的这套构想明显带有一种乌托邦式的想象色彩,它的实施是建立在假想人人自觉守信的基础之上的,也只有在每个人都严格恪守“信约”的基础上,法律才可能变得多余和无用。可是在一个社会中是否人人都会变得善良根本无法预期,即使人人都已达到严苛的善良标准,他们是否就能自觉遵守契约也无法得到证明。区声白的目的是想打消人们对“法律万能”的迷信,却有可能打着自由契约的旗号,步入另一种强行规训的社会控制格局。陈独秀就认为,谁也无法预料盲目的群众心理支撑着那随时变更的公意,一旦替代法律以后会造成一个什么样的恐怖社会。“公意”也可能被少数人所垄断,变成压制自由的借口。

对无政府主义者所谓“无限制自由”的言论,当时即有舆论加以反驳,如有人从是否应保留国家职务的角度介入讨论,发问道:“无政府主义之最高的目标,是自由,是不要国家干涉,但是有人侵犯他人的自由时,请问无政府主义者将怎样处理?假使侵犯他人自由的人,不予以相当的制裁,是不是受人侵犯的人,丧失了他的自由?如

果侵犯他人自由的人,是应当予以制裁的,那么,在这个没有政治,没有法律,乃至没有权威之无政府的国家,谁可以制裁?谁可有方法制裁?”^⑩

无政府主义“自由观”的自我矛盾之处是:“若是受人犯侵的人出来制裁,那末起初侵犯人家的人,此刻就是受人犯侵的人了。况且‘自由’这件东西,人们的运用是没有明定的界限,所谓侵犯他人自由,只不过是把他自己固有的自由权,扩张到某种程度罢了,假使没有国家来行使职务,在这个互欲扩张其自由于固定限度时,社会上不是立刻发生冲突了吗?”^⑪无政府主义者最难以解决的困境就是通过有效的方式克服人类固有的“通性”造成的“恶”的一面,这些“通性”包括“自私心”“自利心”“嫉妒心”“爱权心”等等。因为“这种通性不是完全由于现在社会组织之不良,和国家行使其职务的结果。假使国家社会能有善良的制裁,换句话说,就是行使其正当的职务,亦未始不能比无政府来得好。固然,一种制裁,难免罪恶的措施,但无论如何,终有禁止别种罪恶的能力,而且没有国家的制裁,各人的自由难免互相冲突”。^⑫

有的人就直接质疑无政府主义放弃“政治”的想法是把“到达点”当作“出发点”。如果各人自己都能够约束自己的言行,政治自然就没有什么用了,可见,“自己拘束自己,是做人的出发点,达到无政府状态,是人类最后的到达点。无政府主义把到达点拿来做出发点,是他最大的错误。现在人类还没达到不用政治的时期,病既没好,医生就不能不请,所以政治依然需要。政治与道德是有密切关联的,道德是个人的政治,政治是团体的道德,无政府主义否认政治,难道也否认人生相处的道德吗?”^⑬

20世纪20年代以后,无政府主义的主张与国民党的三民主义和共产党倡导的社会主义思想渐行渐远。其重要分歧即在于是否承认应该在

新型政权的主导之下实施社会变革。中国无政府主义者最让人诟病的地方是其思想的不切实际与行动力的阙失。一位国民党人就批评无政府主义者说:“实现民权主义的手段是夺取政权,实现无政府主义的手段是废止政府。其实无政府主义并无所谓手段,不过一个空洞的理想而已,废止政府说是他们的手段也好,说是他们的目的也好,因为这‘无政府’本身就分辨不清是目的还是手段。大凡一种主义,必有一种实行的方法,但无政府主义却不。”^⑭

笼统地指责无政府主义者们一点不具行动力或只会坐而论道确实有些冤枉,他们也一直尝试在农村建立起改革的实验基地,并为此做一些类似“社会调查”的准备。如有人就主张,在都市的无政府主义者应该详细调查并知晓:哪几个都市工人最多?属于哪个产业?哪几个产业是外国人经营的?产业工人的工作时间和工资数目是多少?女工、童工的比例占多大?工人个人的住房饮食状况如何?有过几次罢工,罢工的原因和结果是什么?自由劳动者和失业工人的比例是多少?产业每年的出品和资本家的工资也在调查之列。论者声称这些调查的目的是为发动工人运动提供参考。无政府主义者也估计到中国的农民多半受政治和宗教的支配,特别提醒对中国农民生活中的多神教“决不能用迷信二字轻轻抹杀”,应该具体考察其对农民生活到底有多大影响。^⑮

尽管以上意见不失妥切周到,大多数无政府主义者却仍将这些构想始终停留在了议论阶段,很少有付诸行动的事例。无政府主义者对于社会革命胜利后的财富分配问题也没有进行过富有成效的讨论,故有人就特别指出,革命胜利后,对财富必须通过强制手段进行没收,如果没有国家和法律做保障,这种暴力的没收过程就会失去控制,如果没有一个中心对无数自由构成的团体

加以协调,财富的分配就会陷于失序的混乱状态。还有一个严重的问题是,趋利避害是人类的普遍心理,人们往往都会渴求“最丰饶的土地,最完备的工场,最舒适的卫生住宅”,^⑩无政府主义者强调自由选择职业,这必然造成那些音乐艺术休闲类的快乐行业人满为患,那些疏通运河倾倒垃圾以及工业蓝领工人从事的脏活累活却无人问津,无政府主义者虽然开始幻想未来用更好的机械代替人工服务,但在人工劳动仍占主导地位的过渡阶段,职业选择确有轻松与劳累、洁净与污秽之别,这些差别也的确影响着人们在选择职业时可能采取的道德取向。

还有些信仰“民权主义”宗旨的人以为,“无政府主义者除以自由集合的小团体为理想外,就没有具体的方法。而民权主义就有直接民权的方法,由人民直接的行使选举、创制、复决、罢免的四种政权,以管理国家”。无政府主义的目的是要求废除国家权力,同时各人又能保持自治状态,却始终停留在口头要求的阶段,民权主义则有满足这个要求的方法,这是民权主义不同于无政府主义最重要的一点。^⑪还有人干脆说无政府主义者只是一些在心坎上描绘出“一幅乌托邦的图样”的空想家。他们“没有实现大同的步骤和方法,他们过于把社会看成一种单纯的组织,而忘记社会是个复杂的结合”。他们主张把资本收归国有,以免资本和威权合并成一体形成新的压迫势力,却把国家和政府混作一团一笔勾销,而不谋救济的方法,这真是大错特错。^⑫

无政府主义者率先发现现代国家在进行民主制度建设时有可能出现的各种弊端和问题,并构想了一系列的举措加以弥补,他们把眼光投入基层社会,试图通过厘定“社会”的内涵界线,构造新的基层组织,努力走出一条完全不同于依赖“国家”建制以达改革目标的新路。“五四”前后,一批新型知识分子纷纷脱离书斋走向工厂和农

村,尝试推行各种改造底层的计划,这些人都不相同程度上受到无政府主义“社会改造”思想的影响,其中也包括早期的国民党人和共产党人。尽管无政府主义者构想出的变革蓝图大多带有乌托邦的性质,作为一个新兴派别也缺乏具体的实践步骤和行动能力,但是中国的无政府主义组织作为20世纪初改革历程中的过渡性团体,在建立近代中国的“社会”观念体系方面做出的贡献是难以磨灭的。

注释:

①梁济(著)、黄曙辉(编校):《梁巨川遗书》,上海:华东师范大学出版社2008年版,第104页。

②同上,第103页。

③同上,第56—57页。

④同上,第63页。

⑤同上,第54页。近些年法学界也有观点认为,民国政权乃是清廷禅让的结果,清帝逊位的正当程序避免了因革命战乱导致的无序糜烂局面的发生,为中国现代民主宪政制度的建立奠定了基础,是一场中国式的光荣革命,类似的想法在梁济的言论中即已隐约出现。参见高全喜:《立宪时刻:论清帝逊位诏书》,桂林:广西师范大学出版社2011年版。

⑥梁济(著)、黄曙辉(编校):《梁巨川遗书》,第64页。

⑦卢信:《人道》第4章,“政治”,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,北京大学出版社1984年版,第220页。

⑧刘师培:《政府与大盗》(《公论三则》之一),载万仕国、刘禾(校注):《天义·衡报》上册(天义),北京:中国人民大学出版社2016年版,第47—48页。

⑨张继:《无政府主义及无神》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第25页。

⑩志达:《保满与排满》,载万仕国、刘禾(校注):《天义·衡报》上册(天义),第280页。

- ⑪何震:《女子复仇论》,载万仕国、刘禾(校注):《天义·衡报》上册(天义),第50页。
- ⑫志达:《政府者,万恶之源也》,载万仕国、刘禾(校注):《天义·衡报》上册(天义),第278—279页。
- ⑬褚民谊:《伸论民族、民权、社会三主义之异同再答来书论〈新世纪〉发刊之趣意》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第174—175页。
- ⑭刘师培:《论新政为病民之根》,载万仕国、刘禾(校注):《天义·衡报》上册(天义),第142页。
- ⑮申叔:《中国现势论》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第133页。
- ⑯同注⑭,第148页。
- ⑰同注⑬,第176页。
- ⑱李石曾:《与友人论种族革命党及社会革命党》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第178页。
- ⑲国成:《时事罪言 革命之真义 人民之自觉心 根本解决》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第333页。
- ⑳哀鸣:《极乐地》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第347页。
- ㉑《中国人之爱国》,载万仕国、刘禾(校注):《天义·衡报》上册(天义),第295页。
- ㉒同上。
- ㉓《戒学法政歌》,载万仕国、刘禾(校注):《天义·衡报》上册(天义),第567页。
- ㉔吴稚晖:《论知识以外无道德》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第213页。
- ㉕安真:《政府乎?盗藪乎?——良政府徒劳梦想活地獄就在眼前》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第241页。
- ㉖叔鸾:《中国革命原论》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第244页。
- ㉗同上,第245页。
- ㉘参见杨国强:《民初政治的挫窒和中国人的反思——约法、议会、政党的因名而起与以实而败》,载《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》2018年第1期,第17—18页。
- ㉙李得胜(述):《兵士须知》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第390页。
- ㉚秋霖:《国家的处分》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第420页。
- ㉛同上,第421页。
- ㉜马叙伦:《二十世纪之新主义》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第7—8页。
- ㉝《普及革命》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第183页。
- ㉞同上,第184—185页。
- ㉟真民(李石曾):《革命》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第169页。
- ㊱同上,第170页。
- ㊲同注⑬,第176页。
- ㊳师复:《无政府共产主义释名》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第280页。
- ㊴《无政府主义者在漳州的传单选载》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第434页。
- ㊵迦身:《无政府之研究》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第256—257页。
- ㊶张继:《无政府主义及无政府党之精神》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第36页。
- ㊷同注⑬,第176页。
- ㊸震、申叔:《论种族革命与无政府革命之得失》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第87页。
- ㊹师复:《无政府浅说》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第271页。
- ㊺同注⑬,第88页。
- ㊻同上,第89页。
- ㊼玄天:《往乡村去》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第643页。
- ㊽中共中央文献研究室、中共湖南省委《毛泽东早期文稿》编辑组(编):《毛泽东早期文稿》,长沙:湖南出版社1990年版,第590页。
- ㊾非子(卫惠林):《从自治出发的“革命运动”》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第669—670页。
- ㊿参见费孝通:《乡土中国》,北京大学出版社1998年

版,第59—63页。

⑤①同注④③,第92页。

⑤②同上,第96页。

⑤③同上,第98页。

⑤④申叔:《鲍生学术发微》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第117—118页。

⑤⑤同注③⑨,第438页。

⑤⑥太朴:《无政府主义与中国》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第498页。

⑤⑦必夏:《我的无政府主义传播及实行法》,载《学汇》1923年第225期,第5页。

⑤⑧金满成:《我的无政府主义的家乡》,载《社会月报》1934年第1卷第2期,第51—54页。

⑤⑨《复归于行动的无政府主义》,载《平等(美国三藩市)》1929年第2卷第8、9期,第6页。

⑥①《张继来函》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第152页。

⑥②玄天:《往乡村去》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第644页。

⑥③《无政府共产党之目的与手段:上海无政府共产主义同志社公布》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第315页。

⑥④师复:《答恨苍》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第322页。

⑥⑤同注⑤①。

⑥⑥两极(梁冰弦):《家族的处分》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第401—404页。

⑥⑦同上。

⑥⑧同注④⑩,第260页。

⑥⑨《社会党纲目说明书》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第252—253页。

⑥⑩民:《普及革命》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第190页。

⑥⑪申叔:《人类均力说》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第66页。

⑥⑫同上,第67—70页。

⑥⑬杨念群:《“五四”九十周年祭——一个问题史的回溯

与反思》,北京:世界图书出版公司北京公司2009年版,第73页。

⑥⑭燃(吴稚晖):《无政府主义以教育为革命说》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第210页。

⑥⑮同注④⑪,第276页。

⑥⑯汪晖:《吴稚晖与中国反传统主义的科学观》,载《汪晖自选集》,桂林:广西师范大学出版社1997年版。

⑥⑰梁启超:《新民说·论公德》,载李华兴等(编):《梁启超选集》,上海人民出版社1984年版,第213页。

⑥⑱同上,第215页。

⑥⑲同注⑦③。

⑥⑳同上。

⑥㉑刘师培:《论种族革命与无政府革命之得失》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第91页。

⑥㉒韦裔(刘师培):《利害平等论》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第61页。

⑥㉓重忧:《〈良心〉发刊词》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第248页。

⑥㉔《心社趣意书》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第235—238页。

⑥㉕《程天度与某侄论无政府主义书》,载《海潮音》1920年第8期,第5—6页。

⑥㉖皇皇:《无政府主义与教育》,载《民钟》1927年第2卷第6、7期,第454页。

⑥㉗陈独秀:《中国式的无政府主义》,载《新青年》1921年第9卷第1期,第6页。

⑥㉘朱谦之:《宇宙革命的预言》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第484页。

⑥㉙同上,第486页。

⑥㉚同上,第487页。

⑥㉛同上,第487—488页。

⑥㉜Arif Dirlik, “Anarchism in the Chinese Revolution,” University of California Press, 1991, pp. 23—29.

⑥㉝师复:《孙逸仙江亢虎之社会主义》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第284—286页。

⑥㉞《无政府共产派与集产派之歧点》,载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》,第565页。

⑨④《“阶级战争”和“平民专政”果适用于社会革命吗?》，载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》，第589页。

⑨⑤J·哈贝马斯:《公共领域》，载《社会主义——后冷战时代的思索》，香港:牛津大学出版社1995年版，第31—32页。

⑨⑥铁坡冰生:《无组织的赞成者》，载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》，第519页。

⑨⑦A. D:《我们反对“布尔什维克”》，载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》，第440页。

⑨⑧《太朴答存统的信》，载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》，第522页。

⑨⑨Immanuel Wallerstein, *Modern World System I*, Academic Press, 1974, pp. 3-38; 亦可参见王正毅:《世界经济、历史体系与文明——评沃勒斯坦的“世界体系论”》，载《中国书评》1996年5月号。关于那一时期中国知识分子空间观念的变化，可以参见程农:《重构空间：1919前后中国激进思想里的世界概念》，载《二十一世纪》(香港)1997年10月号。

⑩⑩《区声白致陈独秀的三封信》，载葛懋春等(编):《无政府主义思想资料选》，第568—569页。

⑩⑩同上，第577页。

⑩⑩同上，第575页。

⑩⑩同上，第582页。

⑩⑩陈宗烈:《论说评无政府主义的国家职务观》，载《醒狮》1925年第64期，第1页。

⑩⑩同上。

⑩⑩同上。

⑩⑩志坚:《修正无政府主义》，载《中华周报》1932年第47期，第1158页。

⑩⑩吴塘祥:《民权主义与无政府主义》，载《国民新闻副刊》1928年第22期，第3页。

⑩⑩惠林:《无政府主义与社会事实》，载《民钟》1927年第2卷第6、7期，第432—433页。

⑩⑩姚善裕:《无政府主义》，载《革新》1925年第2卷第1期，第109—110页。

⑩⑩纪廷藻:《民权主义与无政府主义》，载《江汉思潮》1935年第2卷第6期，第5页。

⑩⑩吴裕后:《谈无政府主义》，载《策源地》1935年第4期，第15页。

责任编辑:周 慧

OPEN TIMES

1st ISSUE, 2019

CONTENTS

FEATURE TOPIC: CHINESE DISCOURSE

Chinese Discourse 10

Luo Gang, Pan Wei, Su Li, Wen Tiejun, Wang Hongzhe, Li Fangchun, Ding Yun, He Zhaotian, He Xuefeng, Gui Hua, Lu Dewen, Yang Hua, Luo Xiaoping, Wang Zhengxu, Chen Baifeng, Tian Lei, Zhang Xu, Lu Xinyu, Song Shaopeng, Li Mi, Yao Yang, Bai Gang

HUMANITIES

The Scheme of “Anarchism”: the Formation and Media Transmission of the Idea of “Society” Before and After the May Fourth Movement 89

Yang Nianqun

Abstract: The anarchism of the May Fourth Movement period arose with the failure of China’s modern state construction. The anarchists first questioned the entire political system reform at the top level in the early years of the Republic of China. They then tried to establish a good autonomous mechanism at the grassroots level to eliminate and prevent political corruption. The emergence of anarchism was also an outgrowth of the rise of the European labor movement after the World War I. As such, its critique of private ownership resonated with the “socialist” thought, but in the process of concrete design, it returned to the traditional strategies of rural governance and lacked both the capacity for action and specific measures. Anarchism emphasized the importance of individual liberty, but failed to explain how individual liberty could be implemented in society. Although its main tenets were different from those of “individualism” and “socialism”, its emphasis on “social” transformation did provide an important ideological basis for the latter two.

Keywords: anarchism, state, autonomy, social revolution

Takeuchi Yoshimi’s Studies on Asianism 115

Sun Ge

Abstract: This article focuses on Takeuchi Yoshimi’s two representative texts on Japanese Asianism, with a view to sorting out the basic ideas in his review of Asianism and extracting from there the clues of thought that may bear upon current ideological issues. Both of these texts were written in the early 1960s with a clear intention of responding to the ideological milieu of that particular period. From an epistemological perspective, Takeuchi Yo-