

轉型時代中國烏托邦主義的興起*

張 灝**

本文旨在探究烏托邦思想，在近現代的轉型時期(1895-1925)興起的過程，它興起的背景是轉型時代的兩個語境：(1)雙重危機：傳統政治秩序解體的危機與文化基本取向脫序危機；(2)傳統思想的嬗變與西方文化流入的互動。烏托邦思想在這時期的發展可分為兩型：軟型與硬型。前者以康有為與胡適為代表，後者以譚嗣同、劉師培與李大釗為代表。全文即環繞對此二型的分析而展開，認識轉型時代烏托邦思想的興起是認識整個近現代烏托邦思想發展的基礎。

關鍵詞：烏托邦主義 轉型時代 宇宙王制 取向危機 硬性烏托邦主義 軟性烏托邦主義 無政府主義 末世神話

*本文由英文原著譯出。

**中央研究院院士、香港科技大學人文學部教授。

本文烏托邦一詞用得很寬泛，它是指一種以完美主義的理想來憧憬與期待未來的社會。準此而論，烏托邦意識在中國現代知識份子之間是相當的普遍，它在二十世紀中國主要思想流派中亦有重要地位。本文旨在探尋烏托邦主義在轉型時代(1895-1925)興起的過程，因為現代中國政治思想的發展都植根於這段時期。首先，有必要說明轉型時代烏托邦主義興起的兩個歷史語境。

一、轉型時代烏托邦主義的發展脈絡

(一) 現代中國的雙重危機

轉型時代的中國正值列強侵逼日急、內部動盪日深之際，當時最明顯的政治思想危機莫過於那自殷周以來就作為政治秩序的礎石的宇宙王制(cosmological kingship)的解體。面對這種困境，中國知識界急欲尋求新的政治秩序。可以想見，這新秩序的追求充滿了國家存亡的焦慮以及民族受侵略的恥辱感。¹

與政治秩序解體相伴而來的是深重的文化危機，我們不妨稱之為取向危機(orientational crisis)。它的出現與轉型時代中國人的意識轉變有關，而「西學」是推動這種轉變的主力。中國與西方雖然自十九世紀初便頻繁接觸，但西潮卻要等到轉型時代才洶湧而入。科學知識無疑

¹關於中國此時期的政治秩序危機，請參看 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987), pp. 507ff。

是西學的核心，它的傳布雖不足以讓中國知識份子完全接受其中的自然主義世界觀，但卻侵蝕陰陽、五行、四方、理、氣等傳統基本宇宙論範疇(constitutive symbolisms)。由於這些範疇組構了傳統各種世界觀——包括儒家「天人合一」的思想，它們一旦在理論上失效，將不可避免地導致傳統，尤其是儒家世界觀的破產。這種效應，明顯見諸當時的知識階層。²

由於基本宇宙論範疇的銷蝕而令傳統世界觀受到挑戰，遂使「世俗化」過程展開，由此逐步減弱，甚至消解了儒家價值的影響力。傳統觀點認為，以基本宇宙論範疇表述的儒家價值體現於現實結構之中，因此具備了現代價值所缺少的當然性與神聖性。隨著傳統基本範疇的消褪，這種當然性與神聖性也就必然減弱，儒家價值再也無法像過去一樣引起天經地義式的認同與堅持。

儒家價值除因「世俗化」而減弱外，也直接受西方價值與意識形態的猛烈衝擊。本文無意縷析其複雜的解體過程，但只想強調，此一解體現象不但落在個人價值層次上，而且也在價值型態(value-patterns)層次上。忠、孝、仁、義等個人層次上的儒家價值固受到西方思想的侵蝕，經世、修身、三綱等代表的儒家價值形態也在逐漸解紐與式微。儒家價值層次上的折損，加上前述的「世俗化」過程，構成了中國自魏晉佛學傳入以來所僅見的價值取向危機。³

傳統世界觀與價值觀既受質疑與挑戰，危機也就從價值領域擴散到中國文化取向的其他方面，文化認同是其中一例。列文生(Joseph Levenson)曾指出：中國受列強連串打擊之後，動搖了知識份子的文化認同，使其無法固守傳統的自我形象，由此生出一種渴望彌補受創的

²Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 7-8.

³Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 7-8.

文化自尊的情緒。⁴同時，在中國文化認同崩解的同時，中國知識階層在文化鉅變中產生了一種知性需求。爲了適應急遽且深廣的文化變遷，他們急欲在集體記憶與文化的自我認識中尋找可資辨識自己是誰、處身何種時代的參照系統。因此，文化認同的受創不只孕育了文化上自我肯定的情緒渴求，同時亦孕育了足以讓他們在逐漸展開的新世界秩序中找到定位的知性探索。

文化失序的另一個面向是人們對生命與宇宙的秩序與意義感到失落。傳統儒家的宇宙觀與價值觀把生命與宇宙視爲整體，但當這些宇宙觀與價值觀發生動搖，中國知識份子都或多或少感受到精神意義的失落以及隨之而來的焦慮與矛盾。⁵

因此，取向危機來由於傳統價值取向、文化認同與精神意義的瓦解。我們必須嚴肅看待由這取向危機的三方面所引發的不安與焦慮。因爲透過道德與情緒的轉移，這些焦躁不安很容易引向對政治秩序的探求。當然，這不僅是政治秩序的探求，也是對「世界觀與人生觀的象徵符號」的追尋。後者一方面作爲價值取向的基礎，另一方面也使人在文化認同與意義的危機中得到安頓。這也說明了中國知識份子對政治秩序危機所作的回應，常帶有強烈的道德與精神的感受。我認爲，轉型時代中國政治思想所彰顯的烏托邦傾向，與上述史實有關。由上述政治與取向的雙重危機所引發的政治烏托邦主義，及其呈現的想像世界，宣泄了人們久經壓抑的道德積憤、精神苦悶與社會政治上的挫折感。

⁴ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate* (Berkeley: University of California Press, 1958), xiii-xix.

⁵ Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 7-8.

(二) 傳統與現代西方的互動

轉型時期烏托邦主義興起的另一語境，是傳統中國與現代西方在思想上的相遇。這導致中西衝突，卻也造成雙方結合。烏托邦主義的興起就是這思想結合的顯例。此一事實顯示了：中國傳統與西方思想都有強烈的烏托邦主義傾向。

中國菁英文化的主要思想傳統都有烏托邦主義傾向。中國烏托邦主義主要的思想來源是首見於樞軸時代的三段結構思維模式(the triadic pattern of thinking)，首先它強調人的本質(essence)與現實(actuality)之間的區別，而人的本質是超越的天內化，唯其如此，人才能在現實世界以外看到理想秩序的可能性。此種區別是樞軸時代中國思想的核心。⁶儒家思想認為，本質之所以與現實有別，是由於後者存在著惡。然而，儒家並無根本惡(radical evil)的想法，它相信本質會在惡被徹底根除後朗現。⁷儒家將本質與現實二分，遂有人能實現至善的樂觀信念。

本質與現實二分的思維模式，以兩種方式發展為三段結構。其中一種方式認為，本質分享了神聖的超越——天或天道。此種三段結構的思維模式使儒家相信，由於天或天道內化於現實世界，個人因此能將之彰顯。就此而言，儒家相信人有神化的可能。可見烏托邦主義存在於這種儒家信念之中。儒家一方面認為，只有當人透過修身而達到道德完美時，理想世界才會來臨；另一方面儒家還有一個更普遍的想法：只有在現實生活中彰顯其神聖本質的人才能統治天下，成為聖王，為社會帶來理想秩序。

⁶Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1985), pp. 117-127, 288-290.

⁷牟宗三，《中國哲學的特質》（香港：人生出版社，1963），頁 1-67。

當本質與現實二分的思維模式與本質曾出現在遠古盛世的信念結合，便產生了另一種形式的三段結構。在儒家思想中，上述兩種三段結構雖經常混雜出現，但都孕育了烏托邦思想。

到了宋明新儒學，三段結構發展為一種二層的歷史觀。這種史觀的核心是二元的本體論，將純淨的「天道」或「天理」與不純淨的現實世界相對。從時間的角度看，這種二元的本體論將歷史分成兩個階段：一是由天道主宰的三代盛世；另一則是三代以下的墮世(the fall)。兩段歷史之間的緊張關係，激勵了新儒家回歸三代，希望將來能見到天道的重現。此種歷史哲學的背後是儒家的循環史觀，強調烏托邦式的追求：期盼自我與社會能達到道德完美。⁸

三段結構的思維型模式同樣見諸儒家以外的佛道傳統。不論是在菁英或大眾的層面，佛道思想都有烏托邦的理想與信念，可是在大眾層面上得到較大反響，表現出彌賽亞與末世的思想情態。⁹綜上而論，轉型時期的中國知識份子既受傳統薰陶，理當對烏托邦思想感到親近。

一般咸認，現代中國智識階層受西方文化衝擊，而這種文化表現出強烈的現世樂觀主義並有烏托邦主義傾向。中國知識份子既受傳統思想薰染而懷有樂觀主義與烏托邦主義傾向，他們很容易被西方啓蒙與反啓蒙兩個潮流所帶來的樂觀主義與烏托邦思潮影響。

⁸《大學》開宗明義強調自我與社會的至善。見謝冰瑩等注釋，《四書讀本》（臺北：三民書局，1966），頁1。

⁹Hao Chang, "Confucian Cosmological Myth and Neo-Confucian Transcendence," in By Richard J. Smith and D. W. Y. Kwok, eds., *Cosmology, Ontology, and Human Efficacy: Essay in Chinese Thought* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), pp. 18-19; Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture* (New York: Columbia University Press, 1977), pp. 49-165.

晚近的歷史研究指出西方啓蒙思想以及它的理性觀念的複雜性。若將啓蒙僅僅理解為對理性的謳歌膜拜，不單言過其實而且過於簡化。不過，儘管我們已修正對啓蒙的看法，但並不表示可以忽略啓蒙產生了激進的理性主義這個事實。我是指從伏爾泰(Voltaire, 1694-1778)、杜爾戈(Turgot, 1689-1755)、孔多塞(Condorcet, 1727-1781)、聖西門(Saint Simon, 1760-1825)、孔德(August Comte, 1798-1857)等人一路下來的思想傳承。他們對人類理性懷有無比信心，由此產生對人的可完美性與社會不斷進步的烏托邦信念。有些史家甚至認為，啓蒙的激進理性主義就蘊含著像基督教啓示錄一樣對人類發展預示著最後的戰勝邪惡。¹⁰

無庸置疑，十九世紀的西方意識普遍存有激進理性主義與過分樂觀主義(Panglossian optimism)。這種心態的通俗表現是社會達爾文主義。它曾在現代、尤其是轉型時代初期的中國知識份子之間廣泛傳播，並造成強烈衝擊。¹¹

歐洲的反啓蒙運動是另一個孕育現代西方現世樂觀主義與烏托邦主義的因素。浪漫主義是反啓蒙運動的主幹，它高揚人的意志與精神，再結合無限感，使人相信只要不斷奮進，人類意志可以為自身生命創造不斷豐富的意義。這種世界觀有時被稱為哥德精神或浮士德—普羅米修斯精神，構成浪漫主義的重要面向，並且和激進的啓蒙理性主義一樣，大大助長西方思想中的烏托邦主義。十九世紀西方文學逐漸在轉型時代的中國風行，浪漫主義對當時知識份子的影響不下於激進的理性主義。¹²

¹⁰Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (Durham: Duke University Press, 1975), pp. 74-194.

¹¹Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, pp. 136-159.

¹²H. Stuart Hughes, *Oswald Spengler: A Critical Estimate* (New York: Charles Scribner's Sons, 1962), pp. 81-82; Leo Ou-fan Lee, *The Romantic Generation*

由於中國知識份子遭遇雙重危機，再加上思想背景中的傳統與西方因素，他們思想中帶有烏托邦傾向是十分自然的。借用尼布爾(Reinhold Niebuhr)的分類，轉型時代的烏托邦主義可分為硬性(hard)及軟性(soft)兩種形式。¹³硬性的烏托邦主義相信當下的現實社會可被徹底改變，並立即躍進理想秩序，而且相信人有完成這種轉變的能力，因而孕帶著完美的可能性。至於軟性的烏托邦主義則不相信自己有這種完美性與徹底改造社會的能力，只寄望完美的未來能在歷史進程中緩慢實現。

二、烏托邦主義的類型

(一)「軟性」烏托邦論者—康有為與胡適

1. 康有為

康有為(1858-1927)是轉型時代初期的指標人物，其思想有鮮明的烏托邦主義色彩。康有為的烏托邦思想是植基於對儒家「仁」的觀念的解釋。康氏認為，「仁」不只是道德理想，更是宇宙的終極實在。

康有為的觀點其實來自儒家「天人合一」的世界觀。然而，他並沒有追隨正統新儒家把實在視為由「理」、「氣」組成的觀點。康有

of Modern Chinese Writers (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973).

¹³Henry R. Davis and Robert C. Good, ed., *Reinhold Niebuhr on Politics* (New York: Charles Scriber's Sons, 1960), pp. 12-36.

為拒斥這種二元的形而上學，傾向接受自十六世紀逐漸流行的、認為世界只是由「氣」組成的非正統觀點。儘管如此，康有為的一元形而上學並未使他自外於正統新儒家的二元世界觀。康南海認為，雖然世界由氣構成，可是氣有兩種狀態：一為原生、太初的狀態，一為散滅、濁混的狀態。氣在前一狀態中構成了存在的本質；而在後一種狀態則構成了存在的現實性(actuality)。¹⁴這兩種狀態分別代表了價值上有所區隔的上層與下層的存在。上層或存在的本質屬於人性的理想界，也就是「仁」。據此，康有為接受董仲舒對仁所下的定義：「天，仁也。天覆育萬物，既化而生之，又養而成之。……人之受命於天也，取仁於天而仁也。」¹⁵

由此可知，康氏的「仁」觀與儒家的原型一樣，主要表現為一種形而上學的世界觀。與儒家的原型相一致，康氏的「仁」不僅在揭露世界的本質為何，更在於揭示世界理當如何。就此而言，「仁」的理念不只投射了道德的完美性的理想，而且相信此理想是存在於宇宙的真正結構中。

康有為的道德完美性的理想既指涉個人，也指涉社會。他的社會完美觀隨後發展成烏托邦主義。若以特洛爾奇(Ernst Troeltsch)的分類觀點來分析康氏的烏托邦，可以發現它由兩部分組成：目的論與價值論。目的論強調實現烏托邦的演變時間過程；價值論則是以價值高下的觀點描述最終完美之境的目標。¹⁶

¹⁴康有為，《孟子微》（臺北：臺灣商務印書館，1968），卷2〈性命〉：1b-22b。

¹⁵康有為，《春秋董氏學》（臺北：臺灣商務印書館，1969），卷6上〈春秋微言大義·天地人〉：10b-11a。

¹⁶伏格林(Eric Voegelin)對特洛爾奇(Ernst Troeltsch)的分類有精簡的說明。見Eric Voegelin, *Science, Politics, and Gnosticism* (Chicago: Gateway Edition, 1968), pp. 88-89。

康有為烏托邦主義中的目的論部分，受了中西方傳統的影響。就中國傳統資源而言，康有為明顯受了漢代今文經學影響。他的烏托邦是歷史三階段發展的最終結果，自承此一觀點得自今文學派。今文家密傳的三世說，亦即「據亂」、「升平」、「太平」三階段，揭示歷史的發展走向。¹⁷這是從孔子故鄉魯國發展出來的從過去到現在的線性史觀。可是今文學派注重過去，而康有為卻關注未來。因此，與其說康有為的史觀受今文學家影響，不如說是受宋代新儒學含有未來指向的兩階段論史觀的影響。¹⁸如前所論，宋代新儒學深切期盼，透過人的道德奮發與作為，可能在未來重建古代的太平盛世。

可是，就算我們將今文學派與宋代新儒學的史觀一併考量，儒家的史觀仍不足以說明康有為目的論意識中的歷史終極發展的觀念，因為儒學傳統並無此種特色。康有為或許是從大乘佛學中帶有濃重末世味道的「末世」(Buddha-Kalpa)思想獲得靈感。¹⁹我們必須重視這一思想淵源對康有為的影響，因為他從小就受大乘佛學的薰染。康有為最親近的學生梁啟超(1873-1929)就認為，康的烏托邦主義深受大乘佛學，尤其是華嚴宗的影響。²⁰

可是，不論儒學如何看重未來，也不論大乘佛學的「末世」意識如何濃厚，我們都應當注意，這兩種學說所持的都還脫不了循環時間觀的架構。如果康有為不曾受到西學洗禮，他是不可能完成其指向終極未來的線性史觀的。康有為的知識背景，顯示他確曾受過西學影

¹⁷Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 50-55.

¹⁸關於新儒家的兩階段前進史觀，請參考嵇文甫，《王船山學術論叢》（北京：中華書局，1962），頁122-163。

¹⁹梁啟超，《飲冰室合集·文集》，第3冊（上海：中華書局，1936），卷6〈南海康先生傳〉：83-84。

²⁰梁啟超，《飲冰室合集·文集》，第3冊，卷6〈南海康先生傳〉：83-84。

響。康有為自小便嗜讀「西學」，博覽能找到的西方典籍。²¹我們應該特別注意，康有為線性的歷史三階段論相當類似於西方的世俗及基督教歷史哲學。康有為的目的論史觀是本土與外來因子的結合，而現代西方的進步史觀更是不可或缺的因子。²²

除了綜合本土與外來因素之外，康有為目的論史觀的另一特徵是它理論表面上的一個困難。康有為認為歷史是客觀、超乎人力的發展過程，有自身的規律與動力。歷史在邁向終極目標，也就是「仁」的完全實現之時，有其進程，人力無法左右。康有為甚至贊同傳統宇宙論者將歷史視為五階段的循環運行過程，各階段有自己的律則與固定的氣數。²³可是另一方面，康有為的「仁」以及「仁」的具體展現，亦即「太平世」，又常帶有高度的道德唯意志論的性格。這在他的《四書》註解中表現最為清楚。²⁴他常表示，烏托邦的最後降臨是人們為自我實現所作的道德精神努力的結果。例如康有為注《孟子》時問道，「仁」的道德理想為何能在「太平世」風行草偃？他的回答是，孟子相信人有天賦向善的潛能。只要人人踐行心中的善性，理想秩序（康有為有時又稱之為「大同之世」）就可以實現。²⁵所以，康有為的史觀同時包含了超乎人力的決定論與道德意志論的思想。

不過，對康有為而言，道德意志論與歷史作為客觀、自動的歷程，兩者之間並無衝突。在討論個人與世界的關係時，現代西方的世界觀總是以主/客對立的方式表述。據此，如果客體依自身動力運行變化，那麼主體的角色就相對地被視作被動、消極。但康有為的想法與此不

²¹Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 23-24.

²²Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 50-55.

²³Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 50-55.

²⁴Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 54-55.

²⁵Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 54-55.

同。他的世界觀來自儒家，並以「天人合一」為基礎信念。此種信念認為，自我與宇宙並不存在主客二元衝突，兩者勿寧是部份與全體的關係。²⁶

康有為在注疏儒家經典時反覆強調，漢儒與宋儒都認為，個體的形神受生於天地，是後者的一部份。因此，當宇宙整體在時空中演化、變動，個體並不會感覺自己無助地受困於客觀因果作用的過程之中。相反地，個體透過道德及精神的修為與宇宙一歷史的演化、律動產生親和感與呼應配合。我們甚至可以說，宇宙的規律召喚個體藉自身的道德演化以與歷史的進程感應。根據上述觀點，與康有為宇宙—社會演化的目的論史觀自然配合的是道德積極性與唯意志論而非道德消極性。²⁷

至於康有為烏托邦主義中的價值論部分，他自認直接承襲孔子的「仁」的理想。究其實，我們不能把康有為的烏托邦主義單純視為是「仁」的理想的蛻化變種。儘管如此，「仁」的確是康氏烏托邦主義的開端。²⁸因此，檢查康有為的「仁」觀，將有助剖析康氏對未來的想像與價值觀。

田立克(Paul Tillich)曾表示，烏托邦主義的意義在於否定現實生活中的負面因素，並進而指出，人生的兩大負面因素就是生命的有限性以及疏離感。²⁹他的觀點有助我們看清中國傳統的兩種烏托邦主義。其一是佛教與道教的烏托邦主義。它們的目標在於克服生命之有限，更甚於克服疏離。其二是儒學傳統。它的目標克服疏離，甚於克服生

²⁶Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 54-55.

²⁷Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 54-55.

²⁸Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, p. 56.

²⁹Paul Tillich, *Political Expectation* (New York: Harper and Row, 1971), pp. 154-155.

命之有限。康有為的「大同」烏托邦理想雖然有克服死亡的意圖，但是「仁」觀的核心是疏離感。³⁰這疏離感使人想到儒家的「仁」的理想，因為它也預設儒家仁觀在現存秩序之外所投射的一個完美的理想秩序。

康有為為克服社會疏離感而發展的「仁」的烏托邦，較傳統儒家的烏托邦原型更為激進。在傳統儒家與宋代新儒學的詮釋中，社會疏離感之所以產生，主要是由於人民道德的退化，而不是源於社會既存的規範秩序本身的缺點。因此，儒家並不認為由「仁」所揭示的完善境界與由「禮」教所形成的現實規範之間有多少緊張性。儒家甚至認為兩者是互補的。³¹

在康有為的價值論中，此種互補的看法已失效。原本是統一的倫理價值系統中兩個相互依賴的成份，如今被時間化成為社會道德發展的兩個前後不同時期。雖然傳統儒家規範秩序的代表——「禮教」——有其暫時階段性價值，但在康有為含有發展意識的價值系統中，它終究會被最終的理想社會的倫理——「仁」——所完全取代。³²這裡頭所隱含的意義非常清楚：唯有全然超越既存的儒家制度，「仁」的理想所含有的疏離感才能完全消弭。

如果社會疏離感消弭了，而「仁」所代表的道德與精神理想也具體實現了，社會將是什麼樣的光景？康有為畢竟忠於他所承續的儒學傳統，以修身概念定義「仁」的終極實現。正如在《四書》評注中，他以自我的道德至善來闡釋「仁」的終極概念。³³康有為藉由強調《孟

³⁰Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 57-59.

³¹Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 56-64.

³²Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 47-49.

³³根據康有為的自編年譜，他曾經對《四書》各篇作評注。可是《大學》評注今僅存〈序言〉。見 Lo Jung-pang, tr. & ed., *K'ang Yu-wei: A Biography and*

子》、《中庸》的內在心性修養，突顯儒家道德自主的觀念。他在《孟子微》開宗明義說道：「不忍人之心仁也。……人人皆有之，故謂人性皆善。……人之性善於何驗之？於其有惻隱羞惡辭讓是非之心。見之人性兼有仁義禮智之四端，故獨貴於萬物。……人人有是四端，故人人可平等自立。自謂不能，是棄其天與之姿，卸其天然之任。」³⁴

不過，康有為並不滿足於闡釋自我的道德自主性。由於受西方自由思想的影響，他進而探求孟子的個人自主與尊嚴概念所包含的社會、政治意涵。康有為認為，既然孟子相信「天」賜予人人向善的本能以實現天命，那麼理應同意每個個人都是「天民」。³⁵康有為將上述信念與漢儒所謂「民者天所生」的想法連起來，認為「天子」不該只是皇帝、而是每個個人的尊稱。據此，康有為認為儒家的自我實現觀念與西方自由主義理念——「獨立自主的個人」有相通之處。³⁶康有為在《孟子微》指出：「人人皆天生，故不曰國民，而曰天民。人人既是天生，則直隸於天，人人皆獨立而平等。」³⁷

令人不解的是，康有為在期盼未來理想秩序的同時，他的個人自主性理想卻消失，取而代之的是不存分別，渾然一體的道德理想。康這個渾然一體的理想是受了好幾種世界觀影響而形成，其中以儒家的天人合一信念最為重要。康有為受到這種信念的影響，認為天、地、萬物為氣所覆蓋，因而構成一個無別、有機的整體。在此一涵容萬有的整體中，人類因為無拘無礙的情感交流而結合，組成共同的社會。³⁸

a Symposium (Tucson: Arizona University Press, 1967), pp. 189-192。

³⁴ 康有為，《孟子微》，卷1〈總論〉：2b-3a。

³⁵ 康有為，《孟子微》，卷1〈總論〉：6b-7a。

³⁶ 康有為，《孟子微》，卷1〈總論〉：6b。

³⁷ 康有為，《孟子微》，卷1〈總論〉：6b。

³⁸ 康有為，《孟子微》，卷1〈總論〉：6、15a-b。

康有為在《大同書》中仔細勾畫了他的烏托邦，並詳論共同社會的理想。³⁹康有為認為，創造共同社會的前提是，人類必須打破現有社會及政治秩序所規範的等別與藩籬。他認為當今的等別與藩籬可分為兩類：其一生於社會內部，由階級、私有財產、性別歧視、婚姻與家庭等造成；另一生於不同社會之間，由種族偏見、領土國家的制度等造成。⁴⁰

康有為的烏托邦標舉的不只是平等，無等級，無族別的社會共同體，也是「去國界合大地」的世界共同體。可是，這並不表示康有為一概否定政治權威的制度。康有為對政治權威的看法，使他的烏托邦主義迥異於其他形式的烏托邦思想。因為其他烏托邦思想多反對政府與威權，可是康有為的烏托邦卻是有政治組織的世界國家。⁴¹

康所構想的世界國家的政府結構有兩項特色。其一為聯邦主義。其確切意思是，世界國家是由許多小而自主的區域聯合而成。各地區有自己的政府，其上則有一個共享共治的聯邦政府。⁴²不論是區域政府或世界政府，都是以民主制度為架構。⁴³民主政府，尤其是區域級民主政府的組織功能是很大的。在「大同」之世，政府必須照顧每一位公民「從出生到死亡」的幸福。既然政府肩負如此龐大的社會福利責任，原本許多屬於家庭或公司的社會經濟功能就只能由政府接管。康有為於是認為，未來的社會將不再有私有制度，公有制公有財產與公營企業制度將是普遍的制度。⁴⁴難怪梁啟超在二十世紀初綜合介紹

³⁹Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 56-63.

⁴⁰Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 59-62.

⁴¹Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 62-63.

⁴²Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 62-63.

⁴³Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 62-63.

⁴⁴Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 62-63.

康有為的「大同」理想時，特別強調康氏烏托邦政府的「干涉主義」特質。梁啟超認為，「社會主義」是康的烏托邦主義的指導原則。⁴⁵此一社會主義烏托邦的基礎，顯然是康有為的社會共同體而不是個人自主的理想。

在康有為的烏托邦思想中目的論與價值論這兩方面都受到詳細的闡釋，此後很少有人像康氏一樣對這兩方面都作詳細的闡發。「軟性」的烏托邦主義者胡適也不例外。

2. 胡適

一般認為，胡適(1891-1962)是二十世紀中國最著名的自由派思想家。他在一九一〇年代晚期，也就是五四運動期間聲譽鵲起。胡適的烏托邦思想與儒學中的樂觀主義有關。在《四書》成為宋明儒家學說核心的時期，此一樂觀主義顯得更為突出。四書對人性提出樂觀的看法，極易轉變成烏托邦思想。孟子思想是儒學現世烏托邦主義的代表，認為人人可以如聖人一樣達到道德至善境界。又因儒學認為政治是個人品德的延伸與擴大，個人道德之至善因而與社會道德之至善息息相關。是故，如何透過修身以達到道德至善之境，便成為宋明儒學的關懷重點。

宋明儒學的程朱學派提出「主智主義」的修身法門，強調對儒學經典的理解與掌握。⁴⁶「主智主義」遂成為達致個人與社會道德至善的關鍵至要條件。我們不妨稱程朱學派為「主智主義」的樂觀主義。胡適的思想正受此影響。

⁴⁵梁啟超，《飲冰室合集·文集》，第3冊，卷6〈南海康先生傳〉：76-78。

⁴⁶馮友蘭，《中國哲學史》（香港：太平洋圖書公司，1956），頁891-894。

胡適的父親曾精研程朱學派的道德哲學。胡適在自傳中提到，在讀了父親依新儒家道德哲學而編寫的兩本四言韻文集之後，才開始他的知識生命。⁴⁷因此，相信主智主義的新儒家主流思想，早早就灌進他年輕的腦袋。胡適後來確實反對新儒學傳統，但他反對的僅是其中的道德與知性內容。胡適始終抱持新儒學的信念，認為個人與社會道德的至善，必賴於知性的培養與知識的增長。正如胡適自承，此一主智樂觀主義使他早年開始研讀西方哲學時興趣偏向杜威(John Dewey, 1859-1952)與赫胥黎(Thomas Huxley, 1825-1895)的哲學世界觀。⁴⁸

當然，胡適在杜威與赫胥黎思想中找到的「主智主義」與他熟悉的儒家「主智主義」多有不同。由達爾文(Charles Darwin, 1809-1882)演化論所揭示，再經赫胥黎與杜威發揚的科學方法與觀念，迥異於儒家「主智主義」對知識與學習所下的定義。不過，我們不當忽略二者之間的共通性。正是由於這些共通性，胡適才得以從後者轉向前者。胡適認為，程朱新儒學的中心論旨在於「學原於思」。⁴⁹新儒學對「思考與推理」的注重，與赫胥黎及杜威再三強調方法論的精神實有相通之處。⁵⁰此外，新儒學亦相信奠基於「思考與推理」的知識，是通往個人及社會至善的不二法門。正統新儒家的這種主智樂觀主義，很容易讓胡適聯想到赫胥黎與杜威。⁵¹要言之，赫胥黎思想表現出維多利亞社會對理性與進步的信心。學者也多半如此評論杜威的烏托邦主義思想，認為他的哲學源於一樂觀信念，相信唯一能阻擋人類進步的因素

⁴⁷胡頌平，《胡適之先生年譜長編初稿》（臺北：聯經出版事業公司，1990），頁 29-30。

⁴⁸胡頌平，《胡適之先生年譜長編初稿》，頁 82-83。

⁴⁹胡頌平，《胡適之先生年譜長編初稿》，頁 82-83。

⁵⁰胡頌平，《胡適之先生年譜長編初稿》，頁 82-83。

⁵¹胡頌平，《胡適之先生年譜長編初稿》，頁 82-83。

是偏見與無知，而這兩者可以透過科學理性加以掃除。胡適說，赫胥黎與杜威是他知識生命的兩大源頭。然而，我們不當忘記，他之所以能與赫胥黎、杜威的思想親近，實是因為他的思想背景中的儒學影響為之墊腳。

胡適的儒學知識背景以及杜威、赫胥黎的智識樂觀主義，最終發展成以科學主義為主的烏托邦主義。一九二〇年代，中國知識份子掀起了科學與人生觀的論戰，胡適參與其中。從辯論中可以清楚看出他的科學主義態度。⁵²胡適認為，科學是經驗與知識的唯一有效的模式，也是吾人瞭解真實的基礎。科學不單增加我們正確瞭解事物的能力，同時亦增加我們做出正確道德判斷的能力。因此，人可透過科學建立起正確無誤的生活觀與世界觀。⁵³另一位科學主義者吳稚暉曾說：「智識以外無道德。智識既高。道德自不得不高」。⁵⁴由於胡適相當推崇吳稚暉，可以想見，他會贊同吳的觀點。

對胡適來說，科學是人類進步的根基。他從西方文明的經驗看到，只要科學不斷發展，社會也就不斷發展。這個結論也使胡適對未來的人類社會投射非常樂觀的憧憬。⁵⁵

胡適批評當時的保守主義者，認為他們將現代西方文明化約為物質主義取向的觀點過於簡單。胡適強調，現代西方文明的精神動力是理想主義，應當成為全世界的典範。⁵⁶這種理想主義的根源是現代科

⁵²胡適，《胡適文存》，第2集（臺北：遠東圖書公司，1983），卷1〈科學與人生觀序〉：120-139。

⁵³〈科學與人生觀序〉，頁136-138。

⁵⁴吳稚暉從某個日本人處得到此一斷語。見羅家倫、黃季陸主編，《吳稚暉先生全集》（臺北：中國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會，1969），卷10〈國是與黨務〉：1235-1236。

⁵⁵胡適，《胡適文存》第3集，卷1〈我們對於西洋現代文明的態度〉：1-15。

⁵⁶胡適，《胡適文存》第3集，卷1〈我們對於西洋現代文明的態度〉：4-5。

學知識，它賦予人類無限智慧。胡適所說的「科學萬能」，表示了人能征服自然，成為「世界的主宰。」⁵⁷再者，科學帶來的知識力量可以改善人類的道德境界。知識進步代表了理想的擴大、想像力的提昇、以及更豐沛的同情能力。藉由這些能力的提昇，人類得以創造、實現更高層次的道德理想。⁵⁸胡適認為，西方在十八世紀揭櫫的自由、平等、精誠一致等理想，以及現代所提倡的社會福利與其他社會主義理念，都證明了現代科學文化特別有助於道德的提昇。⁵⁹知識與道德的進步也指向現代西方文明另一重要趨勢，用胡適的話說，就是宗教的人性化。⁶⁰宗教人性化一方面與「神聖的不滿」有關，意味著人類不安現狀及與日俱增的需求；⁶¹另一方面，亦表示現代人不再乞求神明的幫助與照顧，而獨自面對挑戰與戰鬥。⁶²胡適曾以一首通俗歌曲描寫人類這種不信神的自立精神：

我獨自奮鬥，勝敗我獨自承當，
 我用不著誰來放我自由，
 我用不著什麼耶穌基督，
 妄想他能替我贖罪替我死。⁶³

重要的是，這種勇猛奮進的浪漫思想充滿著普羅米修士式的自信。胡適強調，現代人捨棄了傳統天堂樂土的想法，代之以人類有能力在此世建立天堂的信念。⁶⁴胡適認為，這是現代西方理想主義中最

⁵⁷胡適，《胡適文存》第3集，卷1〈我們對於西洋現代文明的態度〉：7-9。

⁵⁸胡適，《胡適文存》第3集，卷1〈我們對於西洋現代文明的態度〉：10-12。

⁵⁹胡適，《胡適文存》第3集，卷1〈我們對於西洋現代文明的態度〉：10。

⁶⁰胡適，《胡適文存》第3集，卷1〈我們對於西洋現代文明的態度〉：9、12。

⁶¹胡適，《胡適文存》第3集，卷1〈我們對於西洋現代文明的態度〉：14。

⁶²胡適，《胡適文存》第3集，卷1〈我們對於西洋現代文明的態度〉：14-15。

⁶³胡適，《胡適文存》第3集，卷1〈我們對於西洋現代文明的態度〉：8。

⁶⁴胡適，《胡適文存》第3集，卷1〈我們對於西洋現代文明的態度〉：9。

令人興奮的一面，而中國人也必需擁抱此一理想。⁶⁵胡適借用鄧內孫(Tennyson)〈尤里西斯〉的詩句，用以歌頌現代普羅米修士的烏托邦主義。

然而人的閱歷就像一座穹門，
從那裏漏出那不曾走過的世界，
越來越遠，永永望不到他的盡頭。
半路上不幹了，多麼沉悶呵！
明晃晃的快刀為什麼甘心上鏽！
難道留得一口氣就算得生活了？

.....

朋友們，來罷！

去尋找一個更新的世界是不會太晚的。

.....

用掉的精力固然不回來了，剩下的還不少呢。
現在雖然不是從前那樣掀天動地的身手了，
然而我們畢竟還是我們，……
光陰與命運頹唐了幾分壯志！
終止不住那不老的雄心，
去努力，去探尋，去發現，
永不退讓，不屈伏。⁶⁶

⁶⁵胡適，《胡適文存》第3集，卷1〈我們對於西洋現代文明的態度〉：1-15。

⁶⁶胡適，《胡適文存》第3集，卷1〈我們對於西洋現代文明的態度〉：14-15。

（二）硬性的烏托邦論者——譚嗣同

在「軟性」烏托邦理論出現的同時，中國智識階層之間也出現了「硬性」的烏托邦主義。這位在戊戌變法時代曾與康有為合作的譚嗣同(1865-1898)，是第一位清楚表達出「硬性」烏托邦思想的人。表面上看，譚、康二人的烏托邦主義相當一致。譚極為重視「仁」，與康殊無二致。⁶⁷譚嗣同在作品中公開贊同康有為的歷史三階段論，而且特別強調「大同」的烏托邦理想。⁶⁸而且，譚嗣同曾視康南海為思想導師。⁶⁹不過，譚嗣同的思想並非始終一貫。他雖然贊同康有為的歷史哲學，但其作品卻流露壯烈的情懷，表現出「激進」烏托邦主義的態度。

譚嗣同比康有為更注重「仁」。他們都以儒家「天人合一」思想為基礎，反對正統新儒家的二元形上學，將天人合一視為一元的本體論。我們已經討論過，一元的本體論是指世界乃由不可再化約的元素「氣」所構成。譚嗣同認為，「氣」就是十九世紀西方科學中所說的「以太」(ether)。⁷⁰由於「氣」有兩種存在狀態，那麼這種一元的本體論也就孕育著二元的存在秩序。在現實的世界中，「以太」以相當混濁、緩滯、不和諧的狀態存在；但在存在的本體秩序中，「以太」卻是純淨、活潑、生動、和諧。譚嗣同認為，「仁」的理想境界就是表現出此種存在的本體狀態。⁷¹

⁶⁷Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 66-103.

⁶⁸譚嗣同，《譚嗣同全集》（北京：三聯書店，1954），頁 51-53、337。

⁶⁹譚嗣同，《譚嗣同全集》，頁 337。

⁷⁰譚嗣同，《譚嗣同全集》，頁 119-121。

⁷¹譚嗣同，《譚嗣同全集》，頁 9-15。

譚嗣同通過政治及歷史的發展，看到存在的二元秩序。他認為現實的存在秩序就是自秦統一天下以來的王朝秩序。他批判此種秩序只是一連串的政治掠奪與道德虛偽。⁷²不過，譚嗣同並未像傳統儒家一樣，將王朝秩序的道德衰敗與三代的道德純潔相對比。反之，他瞻望未來，相信以「仁」為代表的存在理想秩序正在召喚我們，歷史會「自苦向甘」⁷³。一般認為譚嗣同借用了康有為的歷史三世說，其實他主要的史觀是視歷史只有兩階段：自今以前的漆黑歷史與自今而後的光明未來。

如何自黑暗走向光明？譚嗣同表面上取法康有為。誠如前述，康有為認為，要從黑暗走到光明，必須依靠道德的努力以及歷史動力，而這個過程相當緩慢，必需經歷三個歷史階段始能完成。雖然譚嗣同接受康有為的漸進式進步觀，可是他猛烈地攻擊傳統的王朝秩序。譚嗣同「衝決網羅」的強烈悲情意象，表示了他認為現有的秩序應予以全面的摧毀。⁷⁴

康有為的改革運動失敗，譚嗣同成了慷慨成仁的烈士，更加增強了「衝決網羅」的全面否定意識。藉由殺身殉職，譚嗣同以身驗證，唯有流血才能洗淨污穢的現在，中國的政治命運才能得到救贖。⁷⁵一八九七至九八年，譚嗣同在湖南從事維新運動期間便已顯露此種思想傾向。⁷⁶不難理解，譚嗣同死後，當時許多革命份子都以他為榜樣。⁷⁷如果我們考察譚嗣同的主要著作與政治活動，就會發現其中激動著強

⁷²譚嗣同，《譚嗣同全集》，頁 54。

⁷³譚嗣同，《譚嗣同全集》，頁 4-5。

⁷⁴譚嗣同，《譚嗣同全集》，頁 4。

⁷⁵梁啟超，〈仁學序〉，收入於《譚嗣同全集》，頁 515-516。

⁷⁶張灝，《烈士精神與批判意識》（臺北：聯經出版事業公司，1988），頁 71-86。

⁷⁷張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 71-86。

烈的悲情。在激情的比照下，他的漸進式進步觀反而顯得黯淡。譚嗣同強烈的悲情反映了他的信念——唯有經歷翻天覆地的變革，才能通往烏托邦的未來。

譚嗣同的烏托邦理想究竟所指為何？我們見到，他的著作表達了掙脫傳統制度的桎梏、追求個人自主的信念。⁷⁸可是，我們也看到，譚嗣同以「仁」構築一幅強調去私無我的一元世界圖像；相較之下，他的自主觀念顯得無足輕重。譚嗣同的無我，是從新儒學、大乘佛學以及道家的神秘主義發展而來的，代表著無法言傳以及直訴心源的思想。⁷⁹但在這神秘意象之上，譚嗣同又加上一層理想社會秩序的想像，儘管他的闡釋並不十分清楚。譚嗣同的理想社會秩序是一個有機的生命共同體，其中人與人的情感可以自然流露，無羈無礙，無疆無界。情感的交流既跨越國家與民族疆界，生命共同體便體現涵融萬有的世界主義精神。這與新儒家「天下一家」的理想如出一轍。⁸⁰既然情感交流不受社會中的性別階級所囿，那麼這個生命共同體便也具有極端的平等主義精神。⁸¹

譚嗣同與康有為的差異在於，譚不以制度的設立來表達烏托邦精神。因而，我們對譚嗣同的瞭解多半集中於他所反對的制度為何，而非他羨慕的理想制度為何。譚嗣同認為，理想秩序的降臨不只反對君主體制，也反對儒家的「禮」教。⁸²因為「禮」教不只充斥著壓迫與歧視，更與以「仁」為基礎的普世性的生命共同體精神對立。⁸³儒家

⁷⁸ 《譚嗣同全集》，頁 51。

⁷⁹ 張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 99-103。

⁸⁰ 張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 89-129。

⁸¹ 張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 89-129。

⁸² 張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 114-129。

⁸³ 張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 117-129。

的「三綱」思想最能表現禮教這種壓抑性與歧視性。譚嗣同發現，三綱之義為帝王的權威結構與家庭制度在意識型態上加以神聖化。而此結構與制度，正與他的烏托邦理想的道德精神相牴觸。⁸⁴由此觀之，譚嗣同相信，唯有推翻傳統制度結構，理想秩序才能落實。

從譚對「仁」的闡釋，我們還可看到動力主義(dynamism)與行動主義(activism)在譚嗣同的無私之理想中的重要性，如此才能真正瞭解他的烏托邦主義的性格。譚嗣同想像的無私的理想世界，並非靜如死水，而是動態的和諧。⁸⁵譚嗣同認為，儒家的「仁」肯定生生不息的生命，而這正是生氣勃勃的理想世界的基礎。⁸⁶然而，他對「仁」的理解畢竟與儒家對生命的見解不同。例如譚嗣同雖然在《仁學》中同時肯定生命與世界，可是他的人生觀與世界觀卻極嚮往西方工業社會的文化氣息。

他驚嘆西方科技的威力與成就，並認為這與西方視時間為珍寶，高度的惜陰的看法有關。譚嗣同說，現代技術發明，諸如蒸氣船、火車、電報等等都是省時的寶貴工具，它們的出現不啻讓人類壽命延長好幾倍。⁸⁷譚嗣同對西方人的旺盛精力與蓬勃生命力印象深刻，他甚至認為，他們之所以取得驚人成就並不斷在世界擴張其勢力，主要受惠於這種特質。⁸⁸《仁學》強調的另一個價值是「奢」，⁸⁹但它不同於字面上的奢侈、浪費，而是指盡量地消費、投資、享受、充份地生活的意欲。因而，「奢」與繁榮工業社會中常見的恣意浪費、縱情精

⁸⁴張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 121-129。

⁸⁵張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 121-129。

⁸⁶張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 121-129。

⁸⁷Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 92-93.

⁸⁸Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 92-93.

⁸⁹Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 92-93.

神毫不相干。譚嗣同頌揚「奢」，表明他對工商業社會的精力與動能有著無比信心與嚮往。因此，譚嗣同肯定生命的「仁」觀，帶有現代西方普羅米修士的精神特質。⁹⁰

科學誠然是譚嗣同的普羅米修士世界觀的核心，但他的科學觀表現出強烈的轉化意識。譚嗣同認為，科學除了帶來征服自然、主宰世界所需的知識力量，也提供了解開終極實在奧秘的鑰匙。正如前述，譚嗣同把終極實在視為由「氣」或「以太」合成的渾然之物。可是人類的思維與觀察習於分判，以致無法看見渾然無別的真實。⁹¹想要探知終極的實在，可以乞靈於各種宗教的靈知(gnosis)，尤其是大乘佛學。⁹²譚嗣同相信，科學可以使人瞭解宇宙的終極結構——以太。此外，科學也有助於人超越習以為常、扭曲真實界的分別等差思維。可以說，譚嗣同其實將科學視為一種重要的靈知。根據這種看法，他認為西方科學與佛學之間有著極為深刻的思想親和性。⁹³

簡言之，科學與宗教都是靈知。對譚嗣同而言，這種科學性的靈知極為重要，它不只帶來知識的啟蒙，還是解救世人的良方妙藥。原因是，終極圓融的知識能改造人的精神生命，從而體味與宇宙整體合而為一的幸福。⁹⁴因此，譚嗣同熱衷於西方科學與科技，反映了神秘的靈知心態以及普羅米修士式的世界觀。一旦這種心態及世界觀與追求無私無我的世界的道德精神理想結合，就會在二十世紀的中國開創出豐富的烏托邦主義思想資源。

⁹⁰Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 92-93.

⁹¹《譚嗣同全集》，頁 11-18。

⁹²《譚嗣同全集》，頁 32-34、47-50。

⁹³《譚嗣同全集》，頁 33。

⁹⁴《譚嗣同全集》，頁 32-34、47-50。

（三）無政府主義者——劉師培

繼承譚嗣同的硬性烏托邦主義精神的，並非他的維新改革派同志，而是鼓吹無政府主義的激進知識份子。他們在一九〇〇年代的革命運動中，人數雖然不多，卻發出了強大的聲音。⁹⁵中國無政府主義者的烏托邦思想，主要受當時歐洲的無政府主義思潮影響。可是，中國傳統、尤其是儒家思想，為他們的烏托邦思想作了一些鋪路的貢獻。大多數中國無政府主義者在接觸西方思想之前，已深受儒學薰陶。因此，研究中國無政府主義者的烏托邦思想，必須注意他們受到儒學的一些影響。

劉師培(1884-1919)就是個好例子。劉在無政府主義知識份子中具有領導地位。一九〇〇年代晚期，中國出現三份無政府主義刊物，劉主編其中二份。⁹⁶劉師培祖上世代習儒為官，家世中儒學傳統深厚。⁹⁷因此他從小就接受良好的儒學教育。年約二十，已是頗享盛名的學者，擅長當時流行的考據之學，也就是「漢學」。⁹⁸所以，劉師培雖然自青年時期就被「西學」吸引，但儒學早已在他心中生根。

從一九〇五年出版的重要論著《倫理學教科書》來看，不難發現儒學對劉師培的影響，⁹⁹因他仍以儒家的「修身」來闡述倫理學。¹⁰⁰無容置疑，劉師培的修身觀念已與傳統不同，他排斥儒家的「禮」教，

⁹⁵Peter Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture* (New York: Columbia University Press, 1990), pp. 172-173.

⁹⁶Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 172-173.

⁹⁷Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 146-149.

⁹⁸Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 146-147.

⁹⁹Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, p. 156.

¹⁰⁰Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 156-162.

尤其是其核心思想「三綱」說。¹⁰¹此外，他的人性觀也受西方學說影響。例如，他喜歡以心理學概念取代傳統儒學常用的形上學語言來闡述人性論。¹⁰²但是，劉師培在討論修身的方法時，仍保留了大量儒家有關精神修養與性格鍛鍊的思想。¹⁰³更重要的是，他心目中的倫理學終極目的，與《四書》的道德理想主義極為相近。只不過劉已不再使用儒家的「聖人」與「君子」觀點來討論人格理想。此外，劉師培也擺脫儒家的聖王傳統，不以三代作為社會至善的典範。儘管如此，我們仍可以從劉師培的「完全之個人」與「完全之社會」等概念清楚看到，他仍受儒家的影響，關懷自我與社會道德臻於至善的問題。¹⁰⁴

究其實，劉師培之所以對現代西方的民主意識形態感興趣，正是受儒家傳統對自我與社會至善的追求的引導。例如他在重要論著〈中國民約論〉中說，儒家理想秩序「大同」之世的來臨，就是民主制度普遍實行的時刻。¹⁰⁵因此，我們無須訝異劉師培常常透過儒家用以定義自我與社會至善的道德理想去認識民主觀念。在劉師培的作品中，民主觀念常常不可避免地沾染來自濃重的儒家道德理想主義色彩。¹⁰⁶

在他奉民主制度為理想秩序之後不久，劉師培東渡日本並一變而為無政府主義者。¹⁰⁷接受無政府主義思想後的劉師培對代議制度已經顯得不耐，再也無法熱情鼓吹民主制度。¹⁰⁸雖然如此，劉的無政府主義作品仍然帶有許多自由主義的理想，諸如自由與平等。無政府主義

¹⁰¹Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, p. 162.

¹⁰²Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, p. 158.

¹⁰³Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, p. 159.

¹⁰⁴Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 156-157.

¹⁰⁵Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, p. 164.

¹⁰⁶Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 149-167.

¹⁰⁷Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 172-173.

¹⁰⁸Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 174-175.

後期的發展雖然標舉純粹的無政府制度，可是劉師培並不認為無政府主義必然反對民主。重要的是，他發現人可以藉無政府主義通往自我與社會的道德至善。¹⁰⁹

是故，我們不能單從現代西方尋找中國無政府烏托邦主義的知識來源。以劉師培為例，還必須考慮儒家樂觀主義與道德至善主義的因素。對劉師培及其思想同道而言，無政府主義究竟追求何種烏托邦社會？我們可以從一群無政府主義者於一九〇七年創辦於巴黎的《新世紀》的創刊號尋得蛛絲馬跡。該刊的首篇文章宣稱，現代社會進步的動力來自於「公理」與革命的結合：¹¹⁰公理為人類設定目標，革命則是達成目標的工具。這篇文章對未來充滿樂觀，相信公理與革命的結合必定有利於開啓無限的進步，而且會為二十世紀帶來理想秩序。¹¹¹

這種高亢的樂觀主義其實是中國無政府主義者的特徵。可是，他們的革命所指為何？他們之所以讚美革命，當然與無政府主義者對社會進步的信念有關。可是他們也相信，徹底打破既有秩序將加快進步的速度，躍入理想的未來。為了仔細分析中國無政府主義者的目的論理想，我們必須去認識克魯泡特金(Kropotkin, 1842-1921)的革命思想，因為他是中國無政府主義者心目中的守護神。¹¹²

¹⁰⁹Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 173-174.

¹¹⁰新世紀書報局編，《新世紀》(*La Tempoj Novaj*) 1(June 22, 1907)。收於沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊·三編》，第32輯（臺北：文海出版社，1987），頁1-2。

¹¹¹新世紀書報局編，《新世紀》(*La Tempoj Novaj*) 1(June 22, 1907)；沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊·三編》，第32輯，頁1-2。

¹¹²在無政府主義者的刊物中，不論是發行於東京的《天義》報、《衡報》與巴黎的《新世紀》，克魯泡特金的身影逐漸壓蓋過其他的歐洲無政府主義思想家。

克魯泡特金的革命思想受歐洲啓蒙運動的樂觀人性論影響。¹¹³這一樂觀主義強調人性本善，與基督教的原罪觀相對立。根據基督教的說法，人性在墮落後已經腐化。因此，人無法管理自己；惟有藉外力的控制，人們才能共處。也因此，基督教思想認為社會制度是人類之必需。但是克魯泡特金卻認為，社會制度本身才是墮落的淵藪。如能將之消除，人就可以恢復沒有罪惡的生活。誠如一位學者所言，「基督教以墮落說明制度的必要性，克魯泡特金則是以制度說明墮落。」¹¹⁴由此觀之，克魯泡特金的人性論就是他的政治觀的基礎。罪惡來自於人性之外的制度，如能以革命手段拔除此一罪惡之根，人就可以進入一個充滿善意的樂園。¹¹⁵

中國無政府主義者之所以接受克魯泡特金的革命理論，一方面出於回應現代西方的人性論與社會觀，但更重要的是受自己傳統的影響。首先，克魯泡特金從歐洲啓蒙運動得來的樂觀主義，讓中國無政府主義者聯想到孟子的性善論。可是，以孟子性善論為本，儒家卻發展出與克魯泡特金相當不同的政治觀點。儒家同樣視政治為個人人格的放大與集體表現，其首要之務在於洗滌人心、彰顯本性。因此，儒家政治特別強調道德教育，強調轉化人的性格，而非改變制度。儒家的這種政治觀與克魯泡特金或基督教的政治觀均很有不同。

不過，克魯泡特金的人性論卻與新儒學的非主流思想相當契合。有些宋明理學家認為，人性由氣組成，而氣的純樸狀態充滿生機與

¹¹³Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (Durham: Duke University Press, 1975), pp. 218-219.

¹¹⁴Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, pp. 218-219；此處意見係根據自 Voegelin 的分析。

¹¹⁵Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, pp. 218-219.

善。¹¹⁶正如前述，康有為與譚嗣同的人性觀與此派思想極有淵源。¹¹⁷譚嗣同從此派理學出發，指出人性之本善與生命力之所以受到壓抑與污染，是受制度環境影響。¹¹⁸所以，克魯泡特金的人性論，其實強化了某種早已在中國知識階層滋生的人性論。

綜上可知，中國無政府主義者的革命論，其實結合了歐洲近代啓蒙運動以及儒家兩大傳統的樂觀主義。這種革命理論勢將為二十世紀中國知識階層，尤其是左翼份子所廣泛接受。

中國無政府主義者認為只有透過革命才能實現「公理」於理想秩序之中。那麼，何謂「公理」？這些無政府主義者所指的「公理」，明顯包括他們自歐洲近代思想所學得的道德、政治理想。若以劉師培的思想為例，個人自由在「公理」中當佔有重要位置。¹¹⁹如前所述，追求自我與社會的道德至善，是劉師培無政府主義思想的主軸。與康有為一樣，他認為個人自主是道德至善的首要條件。

不過，對劉師培及其無政府主義同道而言，個人自主誠然重要，但畢竟只是「公理」的一部份，還有其他「公理」，如平等、普遍無私的愛等等都是其中犖犖大者。中國無政府主義者對普魯東(Proudhon, 1809-1865)、巴枯寧(Bakunin, 1814-1876)、克魯泡特金等人的集體無政府主義的青睞，遠勝於對史特納(Max Stirner)所代表的個人無政府主義的興趣，說明了他們對平等及無私博愛的執著。¹²⁰在普魯東等人的無政府主義中，平等與世界合作的理想和個人自主同等重要。不過，在集體無政府主義的不同版本中，克魯泡特金的思想最為中國知識份子鍾

¹¹⁶嵇文甫，《王船山學術論叢》，頁 83-98。

¹¹⁷Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 41-50, 84-93.

¹¹⁸Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 84-103.

¹¹⁹Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 149-167.

¹²⁰《天義》，第 6 期，頁 145-148。

愛。因為克氏向世人揭示，個人自由與互助並非兩相排斥。反之，它們可以並存，共同構成理想秩序的偉大遠景。克氏在他的「互助」理論中申明這種觀點。¹²¹克氏認為，人性既有樂善好施的本能，也有自私的天性。同情心與慈悲心，一如忌妒與憎恨一般自然。因此，人的個人化，並不必然造成離群索居。人類的互助天性，會讓他們群居合作。克氏據此很天真地認為，自主的個人會融入一個互愛互助的生命共同體。他這種看法後來變成中國知識份子最嚮往的一種理想。¹²²

一個有趣的現象是，劉師培及其無政府主義同志有時以「大同」這個傳統觀念來闡釋他們的烏托邦理想。¹²³這讓我們聯想到康有為的烏托邦思想。不過劉與康的烏托邦主義有明顯的差異：一個是「硬性」的，另一個是「軟性」的。康有為相信「大同之世」會來臨，但卻在遙遠的未來；而無政府主義者相信烏托邦有可能立即降臨。康有為認為「大同」之世的出現，必須借助於超越個人的歷史力量；而無政府主義者卻認為，理想秩序的到來出於人類自覺的行動的創造，也就是社會革命。在康有為的理想中，世界共同體有著一個強有力的社會主義型的政府領導；而無政府主義者的未來藍圖則以克魯泡特金的無政府共產主義為基調，政府並不具備任何角色。¹²⁴克氏的理想秩序是由自主小團體共同組成的鬆散聯治組織。¹²⁵儘管這兩種烏托邦主義存在上述差異，我們仍不當忽視其共通性。它們都冀盼一種世界共同體，

¹²¹ 《天義》，第 11、12 期，頁 383-386。

¹²² 《天義》，第 11、12 期，頁 383-386。

¹²³ 例如劉師培就在他的《衡報》將無政府主義的理想社會稱為「大同」。吳稚暉也以相同詞彙描述他的無政府主義秩序。見劉師培，〈衡報發刊詞〉，收入於《劉師培全集》（北京：中共中央黨校出版社，1997），頁 495。

¹²⁴ 《天義》，第 3 期，頁 24-36。

¹²⁵ 《天義》，第 3 期，頁 24-36。

其中既體現平等與獨立自主，卻又相當弔詭地表現出無私的道德團結。二者都認為無私團結與個人自主完全可以相容，不會衝突。這種想法長期存在於二十世紀中國知識階層，成為他們世界觀的一個主要特徵。

對中國無政府主義者來說，「公理」就是以克魯泡特金為首的西方無政府主義者所揭示的啓蒙道德理想。此外，「公理」不只是主觀的道德價值，也是以科學為基礎的客觀真理。就這一點而言，克魯泡特金對中國無政府主義有著決定性思想影響。劉師培闡釋克氏思想可以說明這點。劉師培認為，克氏的無政府主義是一種非常科學的理論。他指出，克氏除了讚賞啓蒙的理想，同時也熱情接受達爾文的進化論。¹²⁶可是，這位俄國無政府主義者並不接受赫胥黎版本的達爾文主義，因為赫胥黎認為進化源自競爭〔的機制〕。¹²⁷與赫氏相反，克氏認為進化起於合群與互助，這可以從動物或部落社會的行為得到證實。¹²⁸

劉師培又認為，克氏的無政府主義觀點具有科學性，不只因為它以經驗研究為基礎；同時也因為克氏本人具備自然科學知識。克氏認為，無政府主義最重要的信念是：人是自主的個體，因此社會必須建立在人與人的自願合作，而不是依賴政府的強迫配合。¹²⁹他這信念不只出於他個人的想法，更是從自然科學的真理推論而成。¹³⁰

天文學可以說明這個道理。克氏指出，古代天文學認為地球是宇宙的中心；到了中世紀，地球中心論被太陽中心論取代；而現代天文

¹²⁶ 《天義》，第 11、12 期，頁 383-386。

¹²⁷ 《天義》，第 11、12 期，頁 384-385。

¹²⁸ 《天義》，第 11、12 期，頁 384-385；第 3 期，頁 43-46。

¹²⁹ 《天義》，第 11、12 期，頁 386。

¹³⁰ 《天義》，第 11、12 期，頁 386-388。

學則認為，無垠無涯的宇宙係由無數星河組成，並無所謂中心。¹³¹克氏進一步說，現代物理學也有相同結論：原子小宇宙一如大宇宙，並無所謂中心的存在。每粒原子都會與其他原子碰撞互動，可知原子運動並非受外部壓力所致。每粒原子的運動總是依照自身的律則進行。¹³²同樣的，現代生物學也不相信人的靈魂有個中心，反而認為身體是由各個細胞自發協調合作組成的複合體。¹³³劉師培說，克魯泡特金從科學理論的發展得出結論：人類世界必需按自然規律組織。因此，每個個體應當保有自由，而彼此又當如自然界的現象所示，自發地協調合作。¹³⁴

科學主義在克魯泡特金的無政府主義中佔據相當份量，而科學主義又讓無政府主義的理想在中國信徒眼中增添一些光環。劉師培就說，克魯泡特金之所以能在歐洲無政府主義者中出類拔萃，是因為他以科學證明自己的觀點。劉師培表示，這不是他一己之見，而是中國無政府主義者的普遍看法。其實，無政府主義者能在中國成為提倡科學主義的先驅，主要也是受克魯泡特金的影響。¹³⁵就科學主義這個面向來說，吳稚暉是中國最熱心又最具影響力的無政府主義者。他在二十世紀最初的幾十年裡，成為無政府主義知識份子的代言人。¹³⁶

吳稚暉(1865-1953)常以「大同」這個傳統觀念表述「無私」、「博愛」的理想，並期待理想秩序的出現能具體展現這些精神。¹³⁷他強調，

¹³¹ 《天義》，第 11、12 期，頁 386-387。

¹³² 《天義》，第 11、12 期，頁 386-387。

¹³³ 《天義》，第 11、12 期，頁 387-388。

¹³⁴ 《天義》，第 11、12 期，頁 388。

¹³⁵ 《天義》，第 11、12 期，頁 383-385；第 3 期，頁 43-44。

¹³⁶ D. W. Y. Kwok, *Scientism in Chinese Thought 1900-1950* (New Haven: Yale University Press, 1965), pp. 33-58.

¹³⁷ 《吳稚暉先生全集》，卷 1〈哲理〉：142-145、168-172。

必須透過革命與教育才能建立起理想秩序。他所謂的教育，基本上是指科學教育。他在一九〇八年所寫的一封信中說道：「值得稱之為教育者，只有物理、化學、機械、電機教育。」¹³⁸吳稚暉為何如此重視科學教育？一部分原因在於他相信，道德是科學知識的結果。我們在討論胡適的章節中已提到，吳稚暉對科學知識充滿無比信心，認為它是人類道德進化的動力所在。¹³⁹此外，吳稚暉之所以崇拜科學，也因為科學是科技的基礎；唯有當科技征服自然、改善物質環境之後，「大同」世界才會降臨。吳稚暉提出「科學萬能」這句廣為人知的口號來表達他的科學烏托邦理想，並終生致力於科學的普及。¹⁴⁰

（四）五四激進派——李大釗

一直到一九一〇年代下半葉「硬性」烏托邦主義，始終局限於一小群激進知識份子的圈子裏。五四運動期間，共產主義運動興起加速了這種烏托邦主義在中國知識階層的傳布。我們可以從中國共產黨創始人之一的李大釗(1889-1927)的思想大約看到此「硬性」烏托邦主義所含有的目的論史觀。李是五四運動期間最早回應一九一七年布爾什維克革命的知識界領袖，他也因而接受了共產主義。他感受到俄國革命帶來了新的時代，此一時代意識正是他對俄國共產革命的主要觀感。李大釗認為，世界將進入「新紀元」，而俄國革命正是將世界帶入二十世紀的主要動力，一如一七八九年的法國革命將世界帶入十九世紀

¹³⁸ 《吳稚暉先生全集》，卷 10〈國是與黨務〉：1235。

¹³⁹ 《吳稚暉先生全集》，卷 10〈國是與黨務〉：1235。

¹⁴⁰ 《吳稚暉先生全集》，卷 1〈哲理〉：1-95；卷 4〈科學與工藝〉：1-305、418-421。

一般。¹⁴¹值得注意的是，他以聖經的洪水故事比喻革命。洪水譬喻背後所隱藏的意涵是，俄國及法國革命都是新時代降臨前所必需的巨大的暴力與破壞。因此，李大釗的時代意識不只是期待新時代的即將降臨，同時也認為革命具有基督教救世的意義，使人得以躍進光明的未來。

李大釗的時代意識，反映了一種目的論史觀。可以想見，他的目的論主要得自西方的進步史觀。一九二三年，李大釗發表了一篇討論社會主義烏托邦起源及其歷史意識的文章，特別稱述孔道西、桑西門、孔德等人的思想，並由此追溯到歐洲的啓蒙運動。¹⁴²李大釗從這一線索看去，認為馬克思的史觀是這個傳承的進一步發展。李大釗在文章中表示，他如此評斷的原因在於馬克思的思想使人更確定社會主義烏托邦的來臨。前人的社會主義史觀強調，理想秩序的到來必須仰賴人的理性。但馬克思根據他對歷史規律的研究，預言了降臨的必然性。¹⁴³馬克思不只冀望烏托邦的來臨，而且知道它必然會來。¹⁴⁴

不過，這只是李大釗擁抱馬克思史觀的原因之一。比較完備的解釋是，李大釗不只在馬克思主義中發現有關社會主義烏托邦的歷史必然性，還發現了馬克思主義也孕育了「當下時代的臨盆感」(a sense of pregnant present)；這與他本人的時代意識特別相契。馬克思說，人類已走到歷史的關鍵時刻，革命已蓄勢待發。¹⁴⁵一方面來說，革命順著歷史前進的動力，即將引進「新紀元」。從另一方面來看，人可以透過意志與努力，加速革命的到來。李大釗及其同道發現，只有在馬克思

¹⁴¹〈新紀元〉，收於《李大釗選集》（北京：人民出版社，1959），頁 119-121。

¹⁴²《李大釗選集》，頁 464-475。

¹⁴³《李大釗選集》，頁 464-465。

¹⁴⁴《李大釗選集》，頁 464-465。

¹⁴⁵《李大釗選集》，頁 64、93-96、112-118、119-121、177-186。

主義中才能找到既有確定感又有參與感的烏托邦思想。¹⁴⁶

雖然馬克思主義史觀相當重要，但它畢竟不是構成李大釗時代意識的唯一因素。中國傳統中的一些目的論時間觀，同樣培育了李的時代意識。在他初識馬克思主義之時，他的世界觀便已帶有不斷更生的觀念，這與中國目的論時間觀有關。¹⁴⁷無盡更生的時間觀認為宇宙是無限的過程，既無開始亦無結束。此一永恆的時間之流是生老病死的無限循環。李大釗有時甚至用佛教的「輪迴」概念來表達這一永恆的時間之流。¹⁴⁸可是，李大釗的觀點與佛家對輪迴的原始定義不同。他並不認為時間的永恆循環有負面意義，以為宇宙就是愁慘不斷地往復循環於生、死與再生之間。相反的，李大釗的時間觀與儒家甚為接近。儒家對時間流變的思考常出現樂觀的宇宙感(cosmic optimism)。儒家與佛教的確都同意時間的循環往復，不過，儒家思想的宇宙循環觀並不是像西塞佛斯(Sisyphus)推石頭一般的無盡而單純的重複，而是「生生不已」的生命力。因此，宇宙生命將會經歷無盡的自我更生。李大釗尤其受儒家這種宇宙樂觀主義的激勵。¹⁴⁹由於李大釗的儒家思想背景，使他視宇宙的時間之流為生生不已的過程。所以他說，宇宙之運行如「無盡之青春」。¹⁵⁰

除了宇宙內含的新生動力外，人類固有的能動本性也支撐著這種生生不已的過程。李大釗此處的見解，顯然來自儒家的「天人合一」

¹⁴⁶《李大釗選集》，頁 93-96，177-186。

¹⁴⁷Maurice Meisner, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967), pp. 21, 25-28.

¹⁴⁸《李大釗選集》，頁 65-68。

¹⁴⁹《李大釗選集》，頁 67。

¹⁵⁰《李大釗選集》，頁 67，95-96。

思想。李在一篇文章中說道：「我即宇宙，宇宙即我」。¹⁵¹宇宙與自我的連結，一方面使自我得以實踐其道德意志，另一方面也讓宇宙蓄儲其道德能量。因此，儘管宇宙會在衰老階段頹墜不振，但衰老的過程可能被逆轉，並導入復甦之路。¹⁵²李大釗從儒家的樂觀主義得到這樣一個信念：集體或個人都能獲得新生，並且透過人的意志與努力能加速它的實現。

從上可知，李大釗的時代意識既受西方又受中國傳統史觀的影響。可是，五四時期也出現另一種同受西方與中國史觀影響的時代意識，它的表現方式富有戲劇性。年輕的郭沫若(1892-1978)是五四的名作家。他在一九二一年發表長詩〈鳳凰涅槃〉，收錄於詩集《女神》之中。¹⁵³這首由三幕場景組成的長詩，迅即受當時中國知識份子的注意。詩的開首描寫一對鳳凰在除夕夜盤旋於火炬之上，準備自焚。兩隻鳳凰在凌空飛繞時，唱出淒哀怨曲，對那些桎梏在這殘酷陰鬱世界裡的麻木、悲慘生命發出怨懟與哀恨。第二幕描寫這對鳳凰在火炬上自焚成灰，將腐敗的舊世界一併帶入死亡。詩的末段描寫兩隻鳳凰從灰燼中重生。隨著鳳凰的重生，涅槃出現，地球獲得新生。¹⁵⁴

郭沫若這首詩是一則寓言，目的在傳達他的理想。郭認為革命是摧毀舊秩序的必要手段，也是理想新秩序的催生婆。郭沫若將這復活再生的場景擺在除夕夜，具有特殊意義。¹⁵⁵一如其他地方，中國的除夕代表舊時間的終結，新時間的開始。所以，郭沫若的詩與李大釗的文章一樣，都孕育了時代意識。

¹⁵¹《李大釗選集》，頁 75-76。

¹⁵²郭沫若，《女神》（香港：三聯書店，1958），頁 38-58。

¹⁵³郭沫若，《女神》，頁 38-58。

¹⁵⁴郭沫若，《女神》，頁 38。

¹⁵⁵郭沫若，《女神》，頁 38。

郭沫若的時代意識，核心在於生與死的辯證關係：生命種籽只存於死亡之中。¹⁵⁶這首詩附有一篇短序。郭在序中說，此詩取材於近東的鳳凰神話。¹⁵⁷即使詩中的鳳凰寓言取於域外，但其中強調的生死辯證觀念並非中國文化傳統所無，因為儒佛兩家思想可以提供許多例證。

不過，郭沫若對鳳凰神話還做了一個重要更動。在原來的神話中，自焚前的鳳凰已活了五百年，在劫火重生後又活了五百年。因此原來的神話隱含了循環的歷史觀。但郭在短序中剔除了此一循環史觀。他斬釘截鐵宣稱，鳳凰重生後永不再死，¹⁵⁸因而把原來的寓言修改為隱含線性發展史觀的末世神話(eschatological myth)。

郭沫若對時間概念的更動並非偶然。他當時受馬克思主義影響，很可能按馬克思的歷史終極史觀改寫這個關於再生的東方神話。¹⁵⁹結果，西方與本土傳統共同鑄造了當時的時代意識。

郭沫若的時代意識雖然以理想秩序為重心，但他是用模糊不清的詩的語言去抒發此一理想。若想要掌握五四激進份子的烏托邦理想的主要特色，我們就不得不回到李大釗的作品中去尋找。從李對俄國及法國大革命的比較中，我們可以發現其中一項特徵。在法國大革命主導的時代裡，民族主義是當時的秩序原則；在俄國革命主導的時代中，世界主義與人道主義將盛行於世。¹⁶⁰這個新時代的到來，將為他的「大同世界」掀開序幕。¹⁶¹

¹⁵⁶郭沫若，《女神》，頁 38。

¹⁵⁷郭沫若，《女神》，頁 38。

¹⁵⁸郭沫若，《女神》，頁 38-58。

¹⁵⁹《李大釗選集》，頁 102。

¹⁶⁰《李大釗選集》，頁 130-134、303-304。

¹⁶¹《李大釗選集》，頁 130-134、303-304。

李大釗所預想的未來世界，其體制將是民主制度。¹⁶²他不曾為民主制度下過清晰定義，不過可以看出無政府主義影響。他的民主觀的一個特徵是其民粹意識。¹⁶³他跟無政府主義者一樣，不信任代議政府。他反對議會政治，認為它只是為中產階級的利益而設。相反，他設想的政府是為所有人民的利益服務。由於這個原因，李大釗很自覺的將民主(democracy)譯為「平民主義」，特別強調人民大眾的政治角色，從而突顯民主政體中的民粹特質。¹⁶⁴

從普魯東、巴枯寧到克魯泡特金的無政府式共產主義有一個共同特色，就是認為聯邦主義是無政府政治秩序的基本組織結構。李大釗對這個觀點特別感到興趣，認為這是全球共同實行民粹式的民主制度的唯一可行方法。¹⁶⁵

可是我們更需注意的是，李大釗民主思想背後的無政府主義因素。在一篇論民主制度展望的長文中，李大釗一開頭就熱烈地構想一幅世界大解放的圖像，相信那是現代最主要的潮流。「現代的文明是解放的文明。人民對國家要求解放，地方對中央要求解放，殖民地對殖民帝國要求解放，弱小民族向強大民族要求解放，農民向地主要求解放，工人向資本家要求解放，女子對男子要求解放，子弟對親長要求解放。所有現代政治或社會運動，都是解放的運動！」¹⁶⁶

但這文章的重點在籲請讀者注意他所謂的「解放的精神」的兩重特質。¹⁶⁷他一再強調，解放運動從來不只是為了解放而解放，解放的

¹⁶² 《李大釗選集》，頁 395-400、407-427。

¹⁶³ 《李大釗選集》，頁 395-400、407-427。

¹⁶⁴ 《李大釗選集》，頁 130-134、395-400、407-427。

¹⁶⁵ 《李大釗選集》，頁 130。

¹⁶⁶ 《李大釗選集》，頁 130。

¹⁶⁷ 《李大釗選集》，頁 131。

目的在於建立全新的生命共同體。是故，對李大釗而言，表面上看似單純合一的人類大解放，骨子裡其實包含兩種運動：「一方面追求自我與社會的個體解放；另一方面提倡世界的合作。」這裡所謂的合作，也就是克魯泡特金的互助理想。¹⁶⁸

李大釗認為，這兩類運動表面看似相對立，其實是相輔相成。李大釗甚至認為兩者互補最終使它們合歸於一，共同通向一個「互助」的社會。¹⁶⁹

對個人解放的讚歌，最終成了對團結合作的呼籲。正如李大釗所說，畢竟合作才是社會主義理想秩序的基礎。「〔社會主義的〕基礎是和諧、友誼、互助、博愛的精神。就是把家族的精神推及於四海，推及於人類全體生活的精神。」¹⁷⁰我們從李大釗的理想不只見到克魯泡特金無政府主義式的共產主義，也見到以「天下一家」觀念所概括的世界共同體的儒家理想。

三、結論

我已在前述追溯中國「轉型時代」的「硬性」與「軟性」兩類烏托邦的思想。我認為它們都在回應二十世紀中國面臨的雙重危機。這兩派都將烏托邦主義等同於儒家的「大同」(great community)理想。儒家樂觀主義的核心信念是相信人與社會在道德上有臻於至善的可能性。儒家之所以有此信念，在於相信人能完全彰顯本性中的神性。因此，儒家樂觀主義具有把人神化的傾向。

在轉型時代，過分的樂觀主義伴隨著現代西方的倫理價值進入中

¹⁶⁸ 《李大釗選集》，頁 221。

¹⁶⁹ 《李大釗選集》，頁 222。

¹⁷⁰ 《李大釗選集》，頁 222。

國，並強化了儒學的樂觀主義。過分的樂觀主義既帶有浮士德—普羅米修斯的精神蘊向，也有靈知論對世界的憧憬，它們也助長了當時把人神化的思潮。史華慈(Benjamin Schwartz)曾指出，中國在追求富強時所展現的浮士德—普羅米修斯精神。根據本文的論證，我們發現中國的浮士德—普羅米修斯精神也可以進入中國知識份子追求「大同」的烏托邦理想。¹⁷¹

科學主義是浮士德—普羅米修斯精神以及靈知論者對世界憧憬的一個共同焦點。可是科學主義常常與民主政治聯繫在一起，而民主思想又是中國烏托邦理想的一個重要燃煤。民主在中國烏托邦理想中常常代表道德秩序，具有兩種功能：其一，將個人從代表思想與體制桎梏的既有社會政治秩序中解放出來；其二，塑造無私無我的人類共同體。這兩種功能弔詭地結合在一起。民主同時兼具上述兩種功能，但在中國的烏托邦理想裏卻更強調後者。依此，自主的個體有趨勢為無私的世界共同體(universal gemeinschaft)所淹沒(merge)。

由儒家及西方入世樂觀主義共同哺育的中國轉型時代的烏托邦主義，常環繞科學主義與民主的理想化而展開。這種烏托邦的思維模式繼續引起五四以後的知識份子的共鳴。我們不單在各種「軟性」的烏托邦主義思想中看到這種思維模式，甚至在中國共產主義的「硬性」烏托邦主義中亦見其蹤影。毛澤東主義，尤其是到了晚期，展現了極為強烈的烏托邦色彩。這不得不令人回想起轉型時代的烏托邦思想的湧現。¹⁷²是故，研究轉型時代烏托邦主義興起的過程就是檢討中國現代思想極為重要一面的根源。

¹⁷¹Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), pp. 237-239.

¹⁷²中研出版事業公司編，《知識份子評晚年毛澤東》（九龍：中研出版事業公司，1989），頁 32-120。

The Rise of Chinese Utopianism during the Transitional Era, 1895-1925

Hao Chang

Member of Academia Sinica

Professor of Humanities, Hongkong University of Science & Technology

This article investigates the rise of Utopianism during the transitional era (1895-1925). The historical background for this rise is traced in two contexts: (1) the twin crises constituted by the breakdown of the traditional political order and the decline of the intellectual and cultural traditions; (2) the unprecedented, massive influx of western thought and its interaction with traditional thought. The Utopian thought of this period develops into two types: the soft and the hard. The soft type is represented by Kang Yu-wei and Hu Shih; the hard represented by Tan Ssu-t'ung, Liu Shih-p'ei, and Li Ta-chao. This article centers on the examination of these two types of the Utopian thought, hoping to pave the way for the study of Chinese Utopian thought in the modern era.

Keywords: Utopianism, transitional era, cosmological kingship, hard Utopianism, soft Utopianism, orientational crisis, anarchism, eschatological myth