

中國無政府主義 與現代烏托邦思維

• 劉小楓

中國無政府主義作為一種社會思潮，已經成為歷史的陳迹。然而，它的一些基本論點，至今尚未失去現實的效力，例如：關於社會的自治建構與政府的關係，個體自由與國家制度的關係^①，仍為當今歐美知識界及漢語知識界所關切^②。本文題旨是：檢審清末民初中國知識界中的「無政府主義」論述的知識樣式及其與政治行動的關聯。本文的探究方向不是思想史的，而是知識社會學的，即分析當時漢語思想界的社會知識之轉型及現代型社會知識的歷史的建構過程^③。基本設問是：百年來，漢語知識界中社會知識之理性化的建構困境。

中國無政府主義思想是現代化社會變遷的一個組成部分，實為十九世紀以來的眾多現代的「主義」論述之一：無政府主義在漢語知識界中的展開，使中國的現代性問題不論在時間還是設問方面，與歐洲知識界的現代「主義」思潮縮短了距離。中國無政府主義者欲「破東方之沉夢，示吾人以警鐘，並誘使吾亞細亞之平民，與歐洲之平民攜手而竟將來之大事也」^④。十九世紀後半葉，民族主權國家的形成衝動，在現代化過程中的新國際政治局中日趨強勢。各民族國家中，知識人為建立自己所屬的民族主權國家經營着種種社會論說。與此同時，反國家建構、反民族中心論的知識人亦結集起來，踐行一種個體化的生活^⑤。個體自由主義、國家民族主義的衝突和歷史的不諧調，不僅是歐洲的後發現代化國家(如德、俄)，也是中國現代思想中的基本成分^⑥。個體自由與民族國家的緊張至今還是漢語社會思想的一個症候。

無政府主義論述在本文被勘定為現代烏托邦思維的樣式之一：它要求透過激進的社會行動達成一個理想的個體自由的社會狀態^⑦。現代烏托邦式思維並不只是純然的空想或只涉個人的理想，它實際包含着現實的訴求和具體的社會行動綱領：通過實際的社會改制的政治行動，為個體的絕對自由和平等安置歷史的現實形態^⑧。現代烏托邦思維具有社會行動的方面，這對於把握無政府主義之烏托邦特徵是很重要的。

無政府主義在漢語知識界中的展開，使中國的現代性問題不論在時間還是設問方面，與歐洲知識界的現代「主義」思潮縮短了距離。

中國無政府主義與中國共產主義有密切關係：一方面，兩種主義擁有一些一致認同的社會理念和政治行動綱領，另一方面，兩者在關於個體自由與國家制度的關係上，有絕然不相容的分歧，尤其在個體自由與階級專制之關係問題上^⑨：

勞工專制無論何種之專制政治，統治者卻有莫大之威權，所以一實行起來便變成了官僚專制，斷沒有真正的勞工專制。現在在俄國已實現了數年，所謂勞工專制者，不過共產黨專制勞工。而且專制必定集權，若集權於少數人之手，只可謀少數人幸福。

現代共產主義思想是隨無政府主義之後進入中國的社會知識論域的，前者的「主義」訴求在實際的社會政治行動中成功地達成，後者的「主義」訴求儘管在二戰後的知識界中，仍然有餘音，最終被前一種「主義」訴求的社會建構取消了^⑩。考察中國無政府主義因此可以是一個分析現代中國的社會知識建構的一個有效切入點。

烏托邦式思維並不只是純然的空想或只涉個人的理想，它通過實際的社會改制的政治行動，為個體的絕對自由和平等安置歷史的現實形態。

二十世紀初，中國知識界的決定性變化之一是：社會理念的合法性論證逐漸脫離傳統的漢語思想資源，採納歐洲啟蒙運動以來的社會思想。在康有為、梁啟超等維新派思想家乃至章太炎、孫中山等革命派思想家那裏，西方的現代社會思想要素儘管已被吸納，畢竟並未形成奠基性的理念要素，「三世說」還是一種有充分效力的論述之合法性資源，「托古改制」的思想方式仍有規約力，以此支撐政治行動^⑪。二十世紀初，以種種「主義」為標識的「科學的」社會理念取代了傳統的漢語社會思想的理念之合法性，以「平等論」、「自由論」、「民族論」為政治訴求的社會思想，在社會學、人類學、政治學等新興的知識學科的論說中找尋合法性知識論證資源。無政府主義思想正是這類社會知識的形成衝動之一，「科學」被視為「公理」、真正的絕對「真理」，它攻擊一切習俗的、宗教的——總之是前科學（前現代）的知識樣式。這一形態轉換之社會實在根源是新知識人群體之出現：清末歸國留學生辦新學，更改了基本教育建制，新型讀書人大量增長，他們與傳統士紳及其所持有的傳統社會知識樣式構成緊張關係^⑫。

漢語知識界的這場社會知識的轉型，不宜等同於西化。「科學的」社會知識是歐洲啟蒙運動以來的產物，這種社會知識替換了歐洲原有的社會知識樣式，對歐洲知識界而言，它同樣是新型的——即現代型的社會知識。十八世紀是歐洲知識界的轉型期。直至十七世紀，西歐知識人的知識資源仍是聖經和古典思想這兩大權威，以後，新知識以經驗的理性原則逐漸替換了傳統的知識資源^⑬。漢語知識界的這場社會知識轉型，是向現代型社會知識的轉型，而非西化的轉型。中國無政府主義論者追求的是一個以「科學」公理為論證基礎的普遍

公義的理想社會，按照這一理念，它拒絕歐美各國的現代(或立憲、或共和)的政體^⑭。現代型(科學的)社會知識在歐洲和中國都與自身傳統的社會思想的知識類型構成緊張關係：中國的古代社會思想與歐洲的古代社會思想的品質有很大的差異，而現代型的社會思想的原則，則共同主導着中西方的現代社會思想走向。

中國無政府主義論述參與到資本主義與反資本主義的現代型社會建構衝突之中，他們拒絕近代歐洲的民主社會的政治綱領，反對現代國家的制度性建構，看到民主理念與自由理念的非同一性，民主制度將會壓制少數人的自由。「譬如一國之中，有人千萬，及投票選舉之期，其被選之人，共得九百萬票，不可謂之非多數矣，然失意者仍有百萬人。……故議隱之制，民主之政，彼以一言，即眾者暴寡之也。」^⑮平等理念與自由理念的高張，表明中國社會知識類型的重大修改，儘管理論上的含混不清顯出新型知識尚積累不足，如平等理念在一些論述中居首要地位，以致主張「欲維持人類平等權，寧限制個人之自由權。」^⑯「為人類全體謀幸福，當以平等之權尤重。」^⑰平等理念與自由理念的二歧性，構成了中國現代社會思想衝突的一個堅核。

自盧梭和康德以來，隨着合法性論證由實質性原則向形式性原則轉型，社會理念的合法性論證的價值系統發生了轉移^⑱。「主義」論述的蜂起，恰是這一歷史性轉移的症候。我們看到種種「主義」在漢語思想界很快就具有了同構物。中國無政府主義論的基本論點，與歐洲無政府主義論並無思想上的不同之處。無政府主義論的世界主義勾銷了民族論的視域問題，使中國的無政府革命與世界性無政府革命直接同一。值得注意的是，中國無政府主義論的內部論爭中(巴黎派與東京派)，趨向於將「無政府」論與中國古代社會思想相連結的論述，轉換了論證的邏輯結構：中國古代社會已是無政府社會，其歷史基因將使中國的無政府革命最先在中國達到無政府社會的理想。中國的古代政府，「以消極為治，以不干涉為賢，雖有政府之名，其去無政府也幾何哉？謬者不察，妄為中國政府不負責任，為極端腐敗之政府，不知中國人民正利用其政府之腐敗，以稍脫人治之範圍，而保其無形之自由」。中國古代之法律，不過虛文，官吏僅為虛設，故政制較泰西為善。「由是以觀，則實行無政府主義，以中國為最易，故世界各國無政府主義，當以中國為最先」^⑲。在知識資源上，在這種論證中，「無政府」之公理使中國古代社會理念合法化，而不是相反。合法性根據已位移。則採用訓詁學的論證，發掘漢語古代思想中的無政府思想要素^⑳。

二

現代型社會的生成動力因，源於兩個因素：社會的經濟生活變動的實在因素和社會知識變動的理念因素。如果從知識社會學的視域來理解啟蒙，則啟蒙意味着：種種新型的(「科學的」)社會知識具有強烈的政治效能，社會知識轉換成一種社會行動——理念效力轉換成實在的政治效力^㉑；社會的政治變革須按科學的知識原理來建構，而不是按傳統的(無論基督教，還是儒家的價值理念)

中國無政府主義論者追求的是一個以「科學」公理為論證基礎的普遍公義的理想社會，按照這一理念，它拒絕歐美各國的現代的政體。

中國無政府主義論認為中國古代社會已是無政府社會，其歷史基因將使中國的無政府革命最先在中國達到無政府社會的理想。

來修正。自由主義、無政府主義、馬克思主義等等政治訴求，無不以某種現代型的知識理論為預設^①。啟蒙「精神」既可與民族主義攜手，也可與自由主義為伍。

無政府主義思想儘管在理念上反民族主義、國家專權論，顯得像是現代化民族國家建構的一種對抗衝動，但就其知識類型而論，是啟蒙運動式的社會知識類型。即以「進化」之科學「公理」推導革命的正當性^②：

科學公理之發明，革命風潮之澎湃，實十九、二十世紀人類之特色也。此二者相乘相因，以行社會進化之公理。蓋公理即革命所欲達之目的，而革命為求公理之作用。故無公理無所謂為革命，無革命無法申公理。

新型的「科學公理」與社會革命的聯結如何會有如此邏輯的推論？「科學公理」憑甚麼有社會革命的正當要求？因為它擁有自然性的科學知識和由此知識推導出來的社會進化論與「自由」、「平等」的價值之聯結：人人生而平等、自由。何以證之？人的自然生存狀態。人類的社會政治建構——首為政府及其法律——扼殺了人的自然的平等和自由。此乃盧梭與達爾文思想的融構。「『無政府』乃社會進化必至之境，近世紀科學之發明，與夫進化之趨勢，皆宛與無政府之哲理相吻合」^③。因此，推翻政府、取消法律，以恢復人的平等、自由，就是進化的社會政治要求。

中國無政府主義論者的政治思想依傍盧梭的學說，其政治浪漫主義的色彩與種種尚處於初級階段的人類學、生理學的原理混雜在一起。克魯泡特金的形象是以地理學家和無政府黨人的兩重身分被推介的^④。中國無政府主義論是一種反現代化政治建構的現代主義思潮，完成於現代性語境之中。反現代化政制建構的論點，使中國無政府主義者把中西方的傳統政制與現代政制對立起來^⑤：

試觀之中國，由兩漢以遂於今，雖為專制政體，然去國都稍遠者，均為政府干涉力所弗及。歐洲中世紀，國家之權力亦未克擴張，故人民自由聯合之團體，有村落同盟、有都市同盟、有商業結社。至於十六世紀，則強暴之帝王，以強迫之命令，削本自由結社之權，而中央權力日張。

平等、自由的主張是作為一種政治理念來使用的，但它的知識學基礎是現代型的自然知識學和社會知識學。社會革命的訴求的正當性恰恰得自於現代型的自然知識學的論證。中國無政府主義論者還援引孔德的社會思想，要求用「自然學的歸納的演繹法」去研究道德、政治、經濟、宗教和社會，否棄康德的「必然命令」的玄談，黑智兒（黑格爾）的論理學。但這種知識學的取向定位於社會革命：「公理既明，我們更要實行革命才能達到公理的目的。」^⑥無政府主義思想中的知識類型是一種政治行動性而非實證或經驗反思性的思維，是改變社會的知識性意志，而不只是對社會的知識性解釋。知識與革命的關係被規定為：知識的進步當是通過革命改造人類的墮落。這種知識論述推介「最近社會

無政府主義思想儘管在理念上反民族主義、國家專權論，顯得像是現代化民族國家建構的一種對抗衝動，但就其知識類型而論，是啟蒙運動式的社會知識類型。

中國無政府主義論者的政治思想依傍盧梭的學說，其政治浪漫主義的色彩與種種尚處於初級階段的人類學、生理學的原理混雜在一起。

學，多因進化學發明，然考西哲社會學家諸書，於原人之初，均確定其無組織，則盧氏以原人為平等、獨立之民者，因為學術上不易之公理矣」²⁷。學術與政治的內在關聯是從知識學原理中推導出來的。

三

中國無政府主義作為一種促成政治行動的知識論述，是烏托邦式的政治行動訴求：一種期求在總體上一勞永逸地解決社會的不平等、不自由狀態，以達致完滿的社會理想。論者不滿於「似是而非的改革」，要求達致「最美滿、最愉快、最和平、最自由、最平等的「無政府共產」的社會。」²⁸「務使阿彌陀佛的極樂園，耶穌基督的天堂實現於地上。」²⁹「無政府」的社會狀態是這種烏托邦式政治行動訴求的起點。

烏托邦思維與烏托邦政治是不同的。烏托邦思維可以把自身限定在理念性的批判之域，烏托邦政治則進入實際的社會行動領域³⁰。烏托邦思維與烏托邦政治的區別是重要的，其中隱含着思想域之自由與政治域之自由的差異關係。一旦無政府主義者不僅在思想上主張「無政府」，而且要與工農民眾認同，以便在社會層面通過革命推進「無政府」理念，被合法化的就不僅是烏托邦思想，而且是烏托邦政治行動³¹。

一旦無政府主義者不僅在思想上主張「無政府」，而且要與工農民眾認同，以便在社會層面通過革命推進「無政府」理念，被合法化的就不僅是烏托邦思想，而且是烏托邦政治行動。

無政府者，即人人不受制受役於人之謂也，即狂蕩特權及強權之謂也。中國而欲無政府，惟當舉農工軍民切身之苦，啟其憤激之心，使人人均以反抗特權為志，則革命之事業，成以多數之民，而出產之制，均力之說，均可漸次施行。

烏托邦思維向烏托邦政治行動的位移，使中國無政府主義提出了終極革命（「根本革命」）的社會行動主張：中外古往今來的一切革命（包括法國革命和俄國革命）都是「以暴易暴」、「此勝於彼」，而非達致「純正自由」³²。中國無政府主義論者不僅合法化了啟蒙民眾的心態，而且合法化了激進的啟蒙手段：「吾人於是不能不先將無政府共產主義之觀念，灌輸於一般平民之腦海中，以促其自覺。灌輸之方術，有激烈焉，有溫和焉。前者以炸彈、手槍而為荊軻、蘇菲亞之行動，後者以教育、言論勸其感化，求大多數之同智同德。」³³「近代歐美諸革命，均與根本之革命不同」，法國革命是市民革命，美國革命是商人革命，只有俄國革命較接近根本之革命，「蓋革命出於多數平民，斯為根本之革命」³⁴。烏托邦思想與烏托邦政治的聯結，在話語上是通過以個體訴求充當「多數人」的訴求達成的。共產主義的話語土壤在此已經開墾。

「科學」的社會知識進入社會政治的行動，其正當性論證來自兩個資源：一，所宣稱的社會知識的合理性之普遍有效，二，允諾一種合理的（因尚未實現而是理想的）社會狀態。烏托邦的最基本含意，儘管指尚未存在的理想的完善社會，但現代型的烏托邦允諾的魅力，從來就不僅在其未然描繪，而且在其

允諾的現在可能性：它允諾的不僅是未來可以享有的，而且是現在就可能享有，儘管這個「現在」須在歷史的社會行動中逐步達成^④。

中國無政府主義論述包含着強烈的政治動員趨向，以至要求思想(乃至學術)直接轉換成民眾的造反運動。「吾同志近亦實行『到民間去』，將來當收效無量」^⑤。政治動員的口號帶有道義的並且「科學」地論證的合法性和普遍性，烏托邦思想是這種政治動員的合法性根據。由此引導出對純粹知識學的詆譏：大學的研究室與書齋中的科學對民眾無益。因此要以民眾的精神來改造學術^⑥：

我們現在委實感覺得真正民眾的知識運動太沉寂了。資產階級的教育機關，完全在製造榨取民眾的方法。御用的學者拼命在研究擁護強權的道理。他們一天一天把學術的位置提高起來，把民眾永遠鎖閉在黑暗地獄之中。他們的學術進步與民眾的生活，正成反比例。科學文明對於世界上的利益，只局限於資產階級的自身；民眾的生活反完全被束縛起來了。

社會知識向民眾性的政治行動的轉移，在中國無政府主義論述中成為一種思想風格，這種風格在相當程度上決定了本世紀以來的中國知識界的社會知識的樣式。後期中國無政府主義已「感覺要想實現自由平等的社會，唯一只有躬身往民間去，以啟發他們的知識，促進他們的幸福，」去扶助我們可敬愛的農民。^⑦社會知識的建構訴求不是理性化，而是民眾化。中國無政府主義者基本上是受一種烏托邦政治意志支配的，而不是受知識學的理性引導的。這樣一來，烏托邦思維轉換為烏托邦政治就不可避免。其結果是，按烏托邦意識行事的政治行動可能摧毀既定的社會秩序的結構，使社會改良變成天翻地覆的社會革命。

中國無政府主義思想中，儘管論者頻頻引用種種號稱社會學、人類學、歷史學的知識，實際的思想結構只具有一種非理性化的知識框架。這種思想並不具有知識學的理性原則。大學機制的未成形是中國現代社會知識學的民眾取向的原因之一，缺乏社會知識學的學理性積累使中國知識界尚不能建立一個知識理性的反省機制。這樣一來，政治行動就不可能得到經驗理性的知識分析的理性化支持。如果烏托邦思維作為一種社會知識，其思維原則就必須將它限定在關於理想社會的知識建構的反省和批判之上^⑧。一旦烏托邦思想逾越出知識學的範圍，就成為一種政治主張。但政治主張恰恰不可能獲得普遍的正當性，政治主張總是社會中某一社會團體或階層的利益訴求。

中國無政府主義知識人既以民眾的代言人身份論說，又以啟蒙民眾的智慧師身份論說。這種身份的自居加強了中國現代政治變革的樣式轉型：由士官階層的政治維新轉換為由新興的知識人煽動的民眾革命。中國的現代化政治變革由精英政治型向大眾政治型轉移，與烏托邦政治有實質關聯。由新型知識人組織的社團在社會轉型中的湧現(英國的費邊社、德國的社會政策學會)，民眾政治的不同關係，值得探究^⑨。隨無政府主義而後起的共產主義論述，在知識的社會形態上與此一脈相承，而且實際達成了民眾革命。「哲學不在於解釋世界，而在於改造世界」，這一知識原則使馬克思的社會知識帶有強烈的社會行動取向。然而，這種行動取向是由烏托邦式的個人意識來引導的^⑩。

社會知識向民眾性的政治行動的轉移，在中國無政府主義論述中成為一種思想風格，這種風格在相當程度上決定了本世紀以來的中國知識界的社會知識的樣式。

中國無政府主義的烏托邦政治要求社會基層的總體動員，其合法性根據源於終極的革命論斷④：

從酋長時代以到現在，人類的痛苦不能免除，而且逐漸增加。一切罪惡之造成，「惡組織」、「壞制度」，實在是一個「總因」。甚麼君主專制、民主共和、蘇維埃委員制；甚麼獨裁政治、寡頭政治、多頭政治、階級專政，任憑他花樣如何翻新，都是極惡的組織，極壞的制度，一切罪惡之府。……這種乖乎理性的罪惡鏟除的任務，就是我們的天職。我們該為正義而戰，為真理而戰，為現在及將來的全人類的幸福而戰。

動員者實際先行佔有了一種從道義上剝奪個體之政治自由的權力，他們並沒有注意到，烏托邦政治行動與其自由理念是相矛盾的。這不僅是由於自由理念的差異（英國革命的自由理念與法國革命的自由理念不同），烏托邦思想的道義性與實際的社會狀況的領域差異，應然與實然之間的差異。問題還在於個體的理想信念與公共的社會政治的界域差異④。

四

中國無政府主義論出現時，中國的社會知識界已有兩種主要的反現存制度的政治論述：維新保皇派和革命派的政治訴求，兩者有強烈的國家主義或民族主義的定位。無政府主義的反國家主義、反民族主義的論說加強了中國的社會知識狀況的競爭，對後之而起的共產主義思想之抨擊，使中國的政治文化呈現出一種前所未有的思想競爭局面④。

無政府主義論者並不諱言自己是一個自願結合的黨派，它有其價值理念（平等、自由）、有政治綱領（自由契約、反國家建制）、有行動計劃（從動員民眾到暗殺）。另一方面，無政府主義論者又宣稱自己的主義乃超黨派的公理，一種放諸四海而皆準的真理④。

吾以主義之是非立說，本了公道、真理，而無所偏與私也。……各以所主張之主義相辯難，毫無意氣之攻擊，純然是非之駁論也。吾之於人說也，惟以公道、真理為衡，觀其立說之是非，不問其黨派之異同，尤不問其作者為人何如也。

烏托邦思想自居超黨派的合理性知識論證，但它又是以一種黨派言論的樣式出現的。無論是無政府主義還是三民主義或共產主義，都是知識人的「主義」訴求把利益群體轉化為政黨意識形態運動，把利益衝突轉化為理想衝突是政黨衝突的一種趨向④。烏托邦思維在此轉變中起着重要作用。這裏涉及的問題是：知識人的「主義」理想與政治訴求之間的建構關係，以及政治文化形態的理性結構如何建立。

中國無政府主義的烏托邦政治要求社會基層的總體動員，動員者實際先行佔有了一種從道義上剝奪個體之政治自由的權力，他們並沒有注意到，烏托邦政治行動與其自由理念是相矛盾的。

中國無政府主義論者的言論樣式實際將黨派意識推展為一種全權式的政治權力話語。原因在於，它並沒有限制烏托邦思維的合理界限。它與共產主義思想的爭辯，是在烏托邦思想的具體論域中展開的：在確立烏托邦理念構想時，對理念擁有的全權式政治訴求，無政府主義者與共產主義者或三民主義者並沒有本質差異。

中國無政府主義者與後起的中國共產主義者的論戰，在烏托邦思想與烏托邦政治的直接關聯之間移動。無政府主義者看到共產主義論者對個體自由的威脅，「我們的首領，誰保他們不變了拿破倫袁世凱呢？且社會主義，不應當壓制了個人的自由。社會民主黨的政府，又要設立甚麼工兵農兵，這不是壓制個人的表徵嗎？」^①要是布爾扎維克，仍用強權，或者列寧變成「俄羅斯大帝」，亦未可知。^②但他們並未考慮如何在政治制度上（通過建立自由協議實現政治理性）保障個體自由。由自由理念出發的無政府主義論者，由於自身並沒有採納社會知識的合理化機制，最終也會走向對個體自由的剝奪。「無政府論」與「政府論」都具有攫取實際政治權力的全權意識形態的話語樣式。

政治行動並非僅是煽動暴亂和暗殺，黨派「主義」的具體政治言論，也是一種政治行動。烏托邦思維與烏托邦政治行動的聯結，不僅表現在它直接訴諸暴力的社會化行動，也表現在其具體的處於黨派或「主義」論爭之中的政治意識樣式。

烏托邦思維本質上是一種對理想的社會狀態的訴求，這很難非議。作為一種信念式的社會知識，它又具有對實際的政治權力的慾望，驅使他們要去攫取實際的政治權力，走向實際的、甚至是暴力的政治行動。而這種政治行動可能恰恰是對個體自由的直接損害，因為，它的道義根據（烏托邦理想）使無政府主義者以為，自己或其群體的理念是最好的，可以代替每一個人作出生活樣式的選擇^③。

要阻斷烏托邦思維與烏托邦政治的同構，除了建立社會知識學的經驗理性的言述區域，還須建立公共性的政治文化中的理性原則，使某種政治生活的控制慾受到公共政治文化的理性批判的制約。

註釋

① 區聲白在與陳獨秀論辯時主張的無治社會，即以自治團體之自由契約的聯合為原則。參高軍等編：《無政府主義在中國》（長沙：湖南人民出版社，1984），頁428-29，以下簡稱《在中國》。

「自由」作為無政府主義思想的基本概念之一，首先針對的是國家政府干涉個人。故政府必廢，將來之社會，各個人完全自由，無復一切以人治人之強權，是之謂「無政府」。」見《在中國》，頁34-35。所謂「自由」即「個人之自治」：「人民必當脫政府之治，以成個人之治；能成個人之治，即無政府可也。」見《在中國》，頁26。

② 參布勞貝格：〈我們應該怎樣認識無政府主義〉，載《哲學譯叢》（北京：社會科學院哲學研究所），1990(6)，頁78以下。參甘陽：〈民間社會概念批判〉，林道群編：《悲劇的力量》（香港：牛津出版社，1992），頁140以下。

無政府主義者看到共產主義論者對個體自由的威脅，但他們並未考慮如何在政治制度上保障個體自由。由自由理念出發的無政府主義論者，由於自身並沒有採納社會知識的合理化機制，最終也會走向對個體自由的剝奪。

- ③ 關於中國無政府的思想史研究，參高慕軻(M. Gasster)：〈辛亥革命前的無政府主義者〉，見周陽山、楊肅獻編：《社會主義》(台北：時報出版社，1980)，頁135以下。
- ④ 見《在中國》，頁38。無政府主義作為一種社會政治思潮之出現與十八世紀末、十九世紀初大工業的擴展有密切關係。參藍瑛、謝宗範主編：《社會主義流派政治思想述評》(上海：人民出版社，1988)，頁1以下。
- ⑤ 關於歐洲無政府主義者的烏托邦生活實驗，參上山安敏：《理性與神話》(上海：人民出版社，1992)，頁177以下。中國無政府主義者的生活實驗，參鄭學稼：〈劉師復和他的思想〉，見周陽山、楊肅獻編：《社會主義》，同前，頁171以下。
- ⑥ 參D. Beetham：《馬克斯·韋伯與現代政治理論》(杭州：浙江人民出版社，1989)，頁39以下。中國方面的歷史材料，參章清：〈自由主義與「反帝」意識的內在緊張〉，《二十一世紀》，總第15期(香港中文大學·中國文化研究所，1993)，頁44以下。
- ⑦ 「烏托邦思維」這一術詞是在曼海姆(K. Mannheim)的用法上來使用的，指一種有造反性、宗教性之政治抱負的思想意識，以啟示的、救世的言述表達的社會思想，它超越了實際存在的約束性，具有超越存在的取向(Seinstranszendente Orientierung)。「存在」的含義是社會學的，指具體實際的生活秩序。參曼海姆：《意識形態與烏托邦》(Frankfurt/Main, 1952)，頁169以下。
- ⑧ 科拉科夫斯基(L. Kolakowski)界定烏托邦意識是「一種產生於純粹精神領域而不是當下歷史經驗中的理想」，產生於個人所構造的應然的世界圖景。但它一旦成為現實社會意識，滲入了群眾運動，成為其重要的驅動力，便主宰社會化行為。參伯恩斯坦：〈形而上學、批評與烏托邦〉，載《哲學譯叢》(北京：社會科學院哲學研究所)，1991(1)，頁45。
- ⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚ 參《在中國》，頁443；90、100；119；110；34；35；46、47；111；50、72；135；86；41；138；68；78-79；58；70；161；359。
- ⑩ 此指第二次世界大戰後，以《觀察》雜誌為主體的超黨派政治訴求和政治理念的自由主義知識人。參許紀霖：〈中國自由主義知識分子的參政〉，《二十一世紀》，總第6期(香港中文大學·中國文化研究所，1991)，頁37-46。
- ⑪ 汪榮祖：《康章合論》(台北：聯經出版事業公司，1988)，頁69以下；侯外廬：《中國近代啟蒙思想史》(北京：人民版，1993)，頁2以下及頁214以下。
- ⑫ 參金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》(香港：中文大學出版社，1994)，頁128-29、220。
- ⑬ 參N. Hampson著，李豐斌譯：《啟蒙運動》(台北：聯經出版事業公司，1987)，頁2下。這種經驗「理性」原則之確立和擴張，正是現代烏托邦思維之源。參泰孟(J.L. Talmon)：〈烏托邦思想與政治〉，見凱特布(G. Katab)編，孟祥森譯：《現代人論烏托邦》(台北：聯經出版社，1980)，頁127。
- ⑰ 哈貝馬斯著，張博樹譯：《交往與社會進化》(重慶：重慶出版社，1989)，頁189以下。
- ⑱ 見《在中國》，頁134-35。「中國數千年之政治出於儒道二家之學說，主於放任，故中國之政治主放任而不主干涉。」同上，頁20。
- ⑲ 參《在中國》，頁88以下及頁108。章太炎則稱，「中國言無政府主義者，前有莊子，後有鮑生，為其最著。」並援佛學思想以說無政府之大義。見《在中國》，頁151。章太炎的《齊物論釋》欲據莊生立平等之論，參姜義華、朱維錚編注，《章太炎選集》(上海：人民出版社，1981)，頁506以下。
- ⑳ 托克維爾分析過十八世紀的經濟學派或重農學派與法國大革命的關係。這些學派的知識人是專門論述公共行政問題的作家。他們既講述能夠想像的事，又指出應該做的事。參托克維爾著，馮棠譯：《舊制度與大革命》(北京：商務印書館，1992)，頁193及以下。
- ㉑ 參布拉赫爾：〈政治社會學的幾個概念：異化、精英及自由主義〉，見《國外社會學》(中國社科院社會學所，2-3(1992)，頁109以下。自由主義的社會知識的哲學

基礎，參G.H. Sabine，劉山等譯：《政治學說史》下卷（北京：商務印書館，1986），頁742以下。對馬克思主義的知識學基礎的批判考察，參柏林：《馬克思傳》（台北：聯經出版事業公司，1990），頁123以下。

㉔ 參《在中國》，頁85。無政府主義的知識理論即是進化式的進步論。

㉕ 見《在中國》，頁118。無政府論實為現代化過程中針對民族主權國家形式的對抗衝動。

㉖ 烏托邦思想作為哲學和政治思想的批判要素，至今仍然活躍，在好用「摧毀」、「解構」、「非中心化」術詞的「後現代」思想中，也隱含着形而上學的烏托邦式的衝動。參伯恩斯坦：〈形上學、批評與烏托邦〉，同前，頁47。烏托邦政治行動，已受到普遍抵制。諾齊克(R. Nozick)提出了「自願行為」的自由主義結構的論點來協調烏托邦思維與政治行為的關係：參諾齊克著，何懷宏等譯：《無政府、國家與烏托邦》（北京：中國社會科學出版社，1991），頁326。

㉗ 達蘭道夫(R. Dahrendorf)的反烏托邦論強調烏托邦思想中對烏托邦的靜狀封閉的描繪和結構特徵，參達蘭道夫：〈由烏托邦來看社會分析的新方向〉，同註㉔凱特布編，頁37以下。諾齊克的定義也與此類似，參註㉔諾齊克，頁325。靜態的烏托邦思想實際是烏托邦思維的古典形式。現代之烏托邦思想的形式是動態的，即社會行動式的。

㉘ 對社會知識學中烏托邦思維的限制，至今還是一項社會知識學的論題。參達蘭道夫：〈社會學與納粹主義〉，見同一作者：《走出烏托邦之路》(München, 1967)，頁89以下；普萊斯勒(H. Plessner)：〈社會學在德國的道路〉，見同一作者：《烏托邦的彼岸》(Düsseldorf, 1974)，頁36以下。

㉙ 中國當時的社團狀況，參《五四時期的社團》（北京：三聯，1979）。

㉚ 儘管馬克思抨擊烏托邦主義，其思想的基本部分仍是一種烏托邦意識：它有一種末世論的確信，相信可以建立一個達至人的本質的和諧的社會，徹底克服生命的偶然性。參科拉科夫斯基：《馬克思主義：烏托邦與反烏托邦》(Stuttgart, 1974)，頁25。

㉛㉜ 參同註㉔泰孟，頁123；127。

㉝ 中國無政府主義論者的「主義」之爭和「黨派」之爭，參《在中國》，頁29，50，132以下及295以下。

㉞ 參科塞(L. Coser)，孫立平等譯：《社會衝突的動能》（北京：華夏出版社，1989），頁103。

劉小楓 哲學碩士(1984北京大學)、神學博士(1993巴塞爾大學)。曾任深圳大學中文系副教授，現為香港中文大學當代中國文化研究中心研究員、北京大學比較文學研究所兼職教授、香港道風基督教中心特邀研究員。著作有：《詩化哲學》(1986濟南)、《拯救與逍遙》(1988上海)、《走向十字架上的真理》(1990香港)、《這一代人的怕和愛》(1993香港)、《身成位格》(德文、1994伯爾尼)。