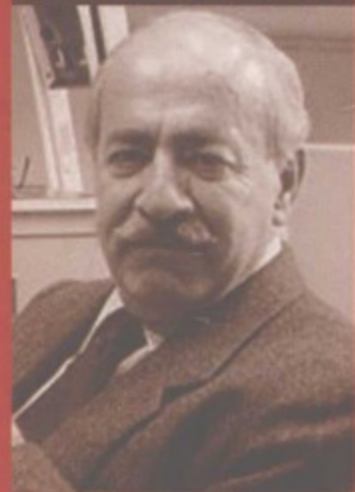


Arif Dirlik



Anarchism in the

Chinese Revolution

[美] 阿里夫·德里克 著
孙宜学 译

中国革命中的 无政府主义



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社

本书是美国著名汉学家阿里夫·德里克教授积十年之功而完成的一部研究20世纪初期中国无政府主义历史命运的著作，代表了西方研究中国无政府主义的最高成就。德里克以辨证的历史眼光、详实的资料、雄辩的考证，循晚清、民国创建、五四新文化运动、1921-1927年间的国共合作与分裂这一历史线索，探究了无政府主义思想在中国的萌芽、兴盛和衰落的主、客观原因，指出在当时特定的革命环境和历史环境中，中国无政府主义所追求的革命纯粹主义和政治理想主义是必然要失败的；书中还详细分析了无政府主义的理论和社会实践，肯定了无政府主义对中国革命思想的贡献，说明了无政府主义思想是中国现代革命思想的重要组成部分，肯定了无政府主义是中国现代思想史上民主思想的一个源头。本书修正了研究20世纪中国激进主义的视角，是迄今对中国无政府主义运动最全面、最辨证的研究。

ISBN 7-5633-5933-8



9 787563 359332 >



上海贝贝特

ISBN 7-5633-5933-8/D · 189

定价：28.80元

Anarchism in the Chinese Revolution

中国革命中的 无政府主义

[美] 阿里夫·德里克 著
孙宜学 译

广西师范大学出版社
· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

中国革命中的无政府主义/(美)阿里夫·德里克著;孙宜学译. —桂林:广西师范大学出版社,2006.4

ISBN 7-5633-5933-8

I. 中... II. ①阿... ②孙... III. 无政府主义—思想史—研究—中国—清后期~民国 IV. D092

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第011943号

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市育才路15号 邮政编码:541004)
网址: <http://www.bbtpress.cn>

出版人:肖启明

全国新华书店经销

山东新华印刷厂临沂厂印刷

(山东省临沂市高新技术开发区工业北路东段 邮编:276017)

开本:889mm×1194mm 1/24

印张:13 字数:263千字

2006年4月第1版 2006年4月第1次印刷

定价:28.80元

如果发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

(电话:0539-2925659)

目 录

中文版序	1
作者小引	1
第一章 无政府主义和革命话语	1
无政府主义在中国革命运动中的出现	9
无政府主义对激进思想的贡献	25
无政府主义和革命话语	30
第二章 国家主义、乌托邦主义和革命话语	
——中国早期革命中的无政府主义主题	44
国家主义和革命：世界意识和政治空间的重新建构	47
对无政府主义的最初接受	58
早期革命运动中的无政府主义主题	70
第三章 科学、道德与革命	
——无政府主义与中国社会革命思想的根源	73
无政府主义与社会革命	74

	无政府主义在晚清政治中的地位	77
	巴黎无政府主义者	82
	东京无政府主义者	94
	幻想与革命	102
第四章	民国初期的无政府主义者与社会主义者	109
	民国初期的无政府主义潮流	110
	刘师复和广州的无政府主义	117
	无政府主义与社会主义	125
	结 语	137
第五章	激进文化与文化革命	
	——五四运动中的无政府主义	139
	时代证人	141
	新文化运动与无政府主义	147
	1915 年后的无政府主义活动	157
	十月革命和无政府主义	165
	革命辩证法:社会革命和道德革命	168
	“五四”时期的无政府主义和文化激进主义	179
第六章	1921—1927,无政府主义在中国社会主义中的选择	185
	无政府主义者和马克思主义者:合作与分裂	187
	无政府主义和布尔什维主义:分道扬镳	192
	无政府主义、布尔什维主义和马克思主义	206

无政府主义者与中国革命·····	211
小 结·····	224
第七章 夭折的革命	
——国民党中的无政府主义·····	228
无政府主义者与国民党·····	230
国立劳动大学·····	241
思想矛盾:无政府主义与三民主义·····	248
镇压无政府主义·····	258
尾 声·····	260
第八章 后果与反思·····	264
无政府主义的散落·····	266
革命话语和中国共产主义·····	271
结 语·····	277
参考文献·····	281
译后记·····	299

作者简介

阿里夫·德里克（Arif Dirlik, 1940-），生于土耳其，曾任美国杜克大学历史学教授，现为美国俄勒冈大学批判理论与跨国研究中心主任。长期致力于研究中国史和中国革命史，是研究中国问题的权威学者，在世界上享有崇高的声誉。代表著作有《革命与历史——中国马克思主义历史学的起源》、《中国共产主义的起源》、《中国革命中的无政府主义》、《革命之后：警惕全球资本主义》、《后殖民氛围》、《跨国资本时代的后殖民批评》等。





组稿编辑：郑纳新
责任编辑：周筱赟 李元生
装帧设计：孙豫苏

中文版序

自己的作品能被翻译成另一种语言出版总是一件很高兴的事,感谢孙宜学博士将《中国革命中的无政府主义》一书翻译成中文。研究中国的无政府主义对理解中国的现代历史、思想和政治非常重要,但这一研究的意义并不仅仅是历史学上的。无政府主义很容易被对此不抱好感的批评家贬斥为过于乌托邦化或者说过于支持无秩序状态。实际上它正是一种乌托邦理想,但这种目前也被忽略的乌托邦,可能与我们了解生活和政治的本来面目的批判视角是密不可分的。至于指责其主张无秩序,我们需要以刘师复这样的中国无政府主义者为例重新加以认识,当他们接受无政府主义为自己的信条时,他们就放弃了暴力。

这篇序里有三点值得强调一下。首先是现代无政府主义与中国过去的哲学和宗教遗产,如道教和佛教的关系问题。在这些遗产里就存在着很多无政府主义的因素,我们没有理由不将它们看作是更进一步思考无政府主义的源泉。一些中国无政府主义者过去的的确就是这样做的,但这并不等于说对这些中国思想遗产的坚持促进了20世纪初期无政府主义的流行,这样说就将中国思想和无政府主义简单化了。我这里提出的观点强调的只是无政府主义作为一种现代革命思想的价值。这并不排除现代无政府主义中借用或接纳了这些过去的思想遗产,但的确否认了过去的(或某种想像出来的“政治文化”的)影响是无政府主义流行(实际上它也并没流行,如果我们所说的流行意思是指无政府主义被广泛接受的话)的原因。

第二点与翻译有关,这一直是困难的事情。汉语里的“无政府”强调“没有

政府”是无政府主义的基础。欧洲语言里所说的“无政府”一词意义要比这宽泛得多,就像其字面意思“无规则”所指的那样。无政府主义不是要求废除政府,而是要废除一般意义上的权力;这里所说的权力也并不只局限于政府内的权力,而是分散在社会各机构内的宽泛意义上的权力。无政府主义者最关注的是家庭,但家庭并不会消除社会上的权力问题。法国社会哲学家米歇尔·福柯以对分散在社会结构里的权力的批判而闻名,他的批评就深受无政府主义思想的影响。

这也可以说明我想在这里提出的第三点:近年来对“地域”和“对立在地域基础上的政治”的关注——这一方面是对以国家为中心的传统压迫力量的反应,另一方面是一种强调关心个人园地的价值,又不放弃大社会意识的新的生态意识。在某些社会里,如美国,将国家与地域对立并置长期以来一直是与右翼政治联系在一起的。新的生态意识,全球化的灾难,一种新的本土人运动意识(例如墨西哥的萨帕塔思想)近年来已经促使很多左翼人士更密切关注地域基础上的政治了。建立在地域基础上的政治在许多方面与无政府主义者关心的东西是相呼应的,这在中国的无政府主义运动中也很明显,如迫切需要以发展人民福利来对抗工业资本主义的破坏,消除城乡之间的对抗,使人的需要成为工农组织的出发点。以这种面目出现的无政府主义对中国革命产生了重要而持久的影响,这反过来也在将这种理想传播到全世界的过程中起到了重要作用。

无政府主义实际上就是乌托邦,与一切乌托邦一样,如果只从字面上理解,可能会将无政府主义理解为其本质的反面。在我看来,无政府主义研究不仅可以为我们提供一个批判具有根本意义的权力和社会的视角,而且也可以使我们时时想起文化和社会建设的各种可能性,目前这一点可能比过去的任何时期都更急迫。

阿里夫·德里克
于美国俄勒冈州尤金市
2005年10月

作者小引

摆在诸位面前的这本书所做的仅仅是一种初步的研究,意在为进一步研究中国的无政府主义奠立一块基石。书的主体部分是我在这十年间发表的有关中国无政府主义的数篇研究论文,此外又补充了其他一些章节。为了与这些新内容保持一致,我对原有的文章做了较大幅度的修改。在本书中,我对无政府主义在中国激进主义中的地位做出了一种新的解释,而这种解释在我以前的文章中只是含而未露的。

我的研究工作得到了许多人的无私帮助,其中我特别要感谢五位学者,他们出于最诚挚的学术(和无政府主义)精神,与我共同分享了他们的研究成果,他们是:路哲,南京大学教授,我的一位老朋友,他刚刚出版了一部关于中国无政府主义的论著;黛安娜·谢勒(Diane Scherer),她为了研究中国的无政府主义,足迹遍及了世界,她源源不断地把自己的最新发现告诉我;爱德华·克雷布斯(Edward Krebs),我从前的合作者,本书的第五章就是在我们以前合写的一篇文章的基础上修订而成的;玛瑞兰·莱文(Marilyn Levine)和沙培德(Peter Zarrow),他们与我交流了自己的研究成果。沙培德的《无政府主义和中国政治文化》(纽约,哥伦比亚大学出版社,1989)和路哲的《中国无政府主义史》(福建人民出版社,1990)对我们了解中国的无政府主义大有裨益,我也希望克雷布斯、莱文和谢勒的研究成果能尽早问世。

我与哈里·哈路吐尼安(Harry Harrotunian,我的朋友、同事,教授)进行了无数次富于启发性的交谈,这些谈话帮助我构想出了本书的理论基础;艾文·希内

(Irwin Scheiner)、拉瑞·希内德(Larry Schneider)和沙培德也仔细阅读了我的原稿,我在此一并表示感谢,同时要说明的是,读者面前的这本书可能引起的任何责任都与他们无关。

我也要感谢我从前的一位老师,伊斯坦布尔博斯普鲁斯大学(从前的罗伯特大学)的俄库蒙·阿特拜(Ercument Atabay),是他在我攻读工科时激起了我对历史的兴趣。杜克大学历史系的多萝西·萨普(Dorothy Sapp)审阅了我的全部手稿,并帮助我最后定稿(很少有错误能逃过她的眼睛)。

我第一次认真整理有关这个研究材料是在1978—1979年间,这期间我得到了为研究中国政治思想史而设的“国家人文基金”的慷慨相助。数年来,正是由于得到了杜克大学研究会、胡佛研究院及斯坦福东亚研究中心的无私帮助,才使我有源源不断地得到来自中国的最新研究材料。1985—1986年间,“美国学会委员会”同意我进行探讨中国无政府主义根源的研究,我希望本书能证明我的研究并非异想天开。最后,感谢胡佛研究院的东亚收藏馆(我的很多研究就是在这儿完成的)的全体工作人员,特别是馆长罗蒙·迈尔斯(Ramon Myers),感谢他们对我的热情帮助。

最后,我要以深深的爱意,把本书献给我的妻子,也是我的同事和同志,罗克珊·弗瑞兹尼娅克(Roxann Prazniak),她的“泛灵论”思想曾影响了我研究无政府主义的方法。

第一章 无政府主义和革命话语

在一个认为社会和政治的一体化必须以霸权原则为前提的文化背景下,思考、探讨和研究与无政府主义有关的问题并不是一件容易的事情。作为一切现代激进社会哲学中最持久、最有影响力的理论,无政府主义曾经命运坎坷。虽然其他的激进主义思想也造成了恐惧,也受到了人们的嘲弄,但它们却因为有自己组织化的强权而受到人们的尊敬。而对于无政府主义来说,人们对它的恐惧则逐渐成了它的代名词了;由于人们把无政府主义等同于无秩序,所以在日常语言中都不愿意提及它,而它的真正意思“无统治”则被人遗忘了。对无政府主义的歪曲、嘲弄或许比恐惧起的作用更大。既然无政府主义被隔离于“严肃”的政治话语和历史领域之外,人们就有理由把它当作一种无关紧要的工作而弃置不理。

本书的研究年限是无政府主义在中国发展得较好、实际上占据了政治思想的中心地位的历史时期——20世纪初,也仅是在这一时期,无政府主义一度占据了革命思想的中心地位。我所要讨论的不仅是为无政府主义提供了肥沃土壤的因中国与现代世界的碰撞而产生的革命环境造成的激进文化,而且还要说明无政府主义在这种激进文化的形成中起到的重要作用。然而,无政府主义的意义却远远超越了这一时期(1905—1930),它在中国革命中留下了持久的印痕,并且超越了无政府主义者相对狭小的群体,而进入到其他革命者的思想之中。同样,无政府主义的历史也为我们提供了一种视角,使我们可以以此来考察在此之后的革命发展,以及为了取得革命的成功而采取的镇压最初赋予其意义的社

会理想的方式。

随着俄国十月革命的胜利和列宁主义者的马克思主义在世界范围内的传播,埃瑞克·霍布斯鲍姆(Eric Hobsbawm)说:

从1905年至1914年,马克思主义左派在大多数国家还处于革命运动的边缘,马克思主义者基本上还被等同于实际上非革命的社会民主主义者,而大部分革命左派则是无政府工团主义者,他们的思想和情绪更接近于无政府工团主义而非经典马克思主义。但一旦马克思主义开始被当作一种活跃的革命运动……无政府主义和无政府工团主义则开始了戏剧性的、持续的衰落。^①

这段话也同样适用于20世纪初的中国激进主义的状况,但还必须加上两个限制条件:中国直到1920—1921年才出现“马克思主义左派”;中国早期激进思想中非马克思主义的社会民主主义潮流并不必然对无政府主义构成威胁,相反,是把无政府主义看作一种共同的理想,尽管这个理想还很遥远。虽然在1920—1921年间,随着列宁主义者的马克思主义的出现,中国无政府主义走向了衰落,并为后来被称作马克思主义者的革命左派所抛弃,但马克思主义与无政府主义的关系并非截然分开,而是仍存在着某种模糊性。我在其他一些文章中说过,许多中国共产主义运动的领袖在成为马克思主义者之前,都经历过无政府主义的阶段。^② 这里我想尽力说明的是,他们身上的无政府主义思想的根源对于理解他们如何成为马克思主义者,以及与列宁式的马克思主义有所区别的中国式马克思主义(特别是毛泽东的著作)的某些特征都很重要。

无政府主义思想可能在无政府主义运动衰落之后仍存留了下来,这表明,无政府主义与革命话语的关系在中国与在欧洲不同。无政府主义在中国的命运基

^① 埃瑞克·霍布斯鲍姆:《革命者》,纽约,新美国图书馆,1973年,页63。

^② 阿里夫·德里克:《中国无政府主义的根源》,纽约,剑桥大学出版社,1989年,主要在第3章和第8章。

本上是与霍布斯鲍姆的描述(实际上只描述了部分情况)一致的,而中国无政府主义的特点在于它从一开始就与中国和现代世界的碰撞、冲突而产生的早期革命话语联系在一起,并促进了这种话语的形成。自认为代表了当时世界上最先进的激进思想的中国革命左派把无政府主义当作自己的一种思想,而无政府主义(特别是在早期)也是使用这种革命话语的语言来表述自己的思想,并且还作为一种必要的构成因素进入这种革命话语的。后面我还要谈到,在中国的激进主义中,无政府主义之所以能获得自己的价值,部分原因就是因为它能超越激进派之间的思想界限而宣传传播自己。

然而,在1920年代,当无政府主义在列宁主义者的马克思主义面前逐渐退却时,这些思想里的无政府主义根源就被人忘却了。今天重提这些根源(这也是本书的目的之所在),无论是从历史的角度,还是从政治的角度来看都是很重要的。无政府主义在中国历史上具有承上启下的意义,在20世纪初的20多年间它一直是激进左派的思想。由于这一时期也是后来成为中国激进主义的革命话语的出现时期,因而要想全面理解无政府主义,也就必须要了解无政府主义对这种革命话语的贡献。

重提无政府主义对于我们理解中国过去和现在的社会主义也有明显的政治意义。随着列宁主义者的马克思主义地位的上升,无政府主义逐步被否定,这也意味着某些对于作为一种政治思想的社会主义有至关重要意义的问题,特别是民主问题被压制了。

我在这里想说的是,重提被列宁主义者的马克思主义所压制的无政府主义,本身就是回忆这种民主理想,在中国革命史上所有相互冲突的社会主义派别中,只有无政府主义蕴藏着这种理想。它表明:摆脱了自身局限的社会主义传统,可以成为民主理想和社会理想的源泉。无政府主义所设想的那种民主是否具有可行性并不重要,重要的是它提供了一种批判当前彼此冲突的社会主义和资产阶级民主要求的视角,并且使人能以新的方式设想未来。无政府主义一直在探讨一种民主概念,这种民主应当既是道德的(因而特别关注社会关系),又是理性的(因而能够克服一般的社会关系中等级制度的束缚)。这种民主概念

早在它还存在时就被资本主义和社会主义思想击溃而衰微了,但无政府主义者却最终还是把它引入了中国的革命话语,这是事实,尽管没有人像我说得这么直率。在一个社会衰败、人与人之间隔膜日深的时代,无政府主义者却幻想一种个人自由只有依靠履行社会责任才能实现,但人们又不会为了社会责任而牺牲个人自由的社会。实际上,这是社会主义民主的本质,也是一切民主概念的关键性因素。无政府主义的理想对中国的社会现实实际上是一种挑战,并触及到了中国政治的核心问题。这或许能够说明,无政府主义在已失去了在中国的现实政治中的发言权时,为什么仍拒绝从中国的政治中消失的原因。

过去的十年间,中国出现了一股研究中国无政府主义历史的热潮。学术杂志定期发表了一些关于无政府主义在中国革命中的地位问题的讨论,1984年还出版了两部重要的也较全面的20世纪前30年间无政府主义者的文章汇编,这就使当代的读者能够获得这些分散的、珍贵的关于中国无政府主义的思想资料,并且能够直接感知到在一个正在被逐步揭示出来的革命话语中的一个时期被忽略的阶段。甚至巴枯宁(Mikhail Aleksandrovich Bakuni)的自传和克鲁泡特金(Peter Kropotkin)的《面包与自由》也在这一时期被译成了中文。似乎是为了回应这一现象,一部宏大的资料选编也面世了,它使人们能够全面地了解马克思主义对无政府主义的批判;1989年出版的一部无政府主义史详细地介绍了无政府主义的发展,其他的著作也正在酝酿之中。^①

很难说这些工作能有什么结果,特别让人疑虑的是:对中国无政府主义历史的兴趣是否就是对无政府主义本身的兴趣。我们唯一能肯定的是:对无政府主义历史的兴趣是对中国社会主义历史的兴趣的一部分。无政府主义并不是当代中国唯一重新受到历史学家、政治理论家和普通读者关注的社会主义思潮,但它

^① 葛懋春、蒋俊、李兴芝编:《无政府主义思想资料选》(二),北京大学出版社,1984年;高军等编:《无政府主义在中国》,长沙,湖南人民出版社,1984年;路哲:《中国无政府主义史》,福建人民出版社,1990年;徐善广等著:《中国无政府主义史》,湖南人民出版社,1989年;《马克思恩格斯论巴枯宁主义》,北京,人民出版社,1980年;《巴枯宁评传》,北京,中国社会科学出版社,1982年;克鲁泡特金:《面包与自由》,北京,商务印书馆,1982年;有关无政府主义的文章目录见《马克思主义在中国》(二),北京,清华大学出版社,1983年,页573—574。

确实是正在出现的对中国社会主义的过去的广泛关注中的一个突出的高峰,这其中也包括对共产党自身历史的某些长期被遗忘的特征的兴趣。

在过去的40年里,无论是在国内还是在国外,人们思考和撰写中国社会主义历史时都是围绕毛泽东个人的历史进行的,特别是“文化大革命”,更是把毛泽东的个人经历提高到了中国社会主义的程式的地位。实际上,对毛泽东的个人崇拜从40年代就已经开始了,在1949年共产党胜利前就已有把毛泽东的地位提高到无以复加的地步的趋向。1976年毛泽东逝世后,人们对“文化大革命”的否定很快便转向了对毛泽东在社会主义革命中的历史地位的怀疑,随之而来的社会主义历史意识危机对我们理解中国社会主义历史的危机既造成了困难也提供了新的机遇。说是困难,因为毛泽东的个人传记不能等同于社会主义历史,这需要人们及时地重新界定社会主义的历史;说是机遇,因为这冲开了长期以来束缚着社会主义的思想障碍,从而使人们能以新的方式思考它的历史。

无政府主义在这种思想危机中起到了重要的作用。随着官方对“文化大革命”的否定,中国出现了一种思想自由的气氛,在1978—1980年间,批判毛泽东思想的“左派”呼吁建立一个以1871年“巴黎公社”为模式的更加民主的社会主义。^①当然,巴黎公社并没有被称为是无政府主义的,因为它在马克思主义和无政府主义的革命传统中占有同样令人尊敬的地位;但我要说的是,巴黎公社作为一个民主和自治的社会组织范式,它体现了由无政府主义和马克思主义交织而成的革命理想。无政府主义和马克思主义在历史上的对立在一场真正的社会革命中逐渐变得模糊,并进而融为一种共同的幻想,而它们本身则成了这种幻想结出的不同果实。就我所知,虽然搞“民主运动”的左派社会主义者在他们的话语中没有使用“无政府主义”这个词,但把“巴黎公社”作为范式本身就使人想起了无政府主义,或者说,即使他们的话语不是无政府主义的,但那也至少是马克思主义中与无政府主义相一致的那部分。从列宁主义者的马克思主义观点来看,尤为如此。

^① 有关“民主运动”的作品选编可见乔治·本通编:《野百合花和毒草》,伦敦,普鲁托出版社,1982年。

糟糕的是,巴黎公社的最激进的阶段也为“文化大革命”提供了一种范式,^①因此,1980年代初中国的报刊杂志上出现的一批关于无政府主义的论文也采取了一种否定的、贬抑的方式,歪曲无政府主义以攻击资产阶级个人主义,并总是把“民主运动”的反“文化大革命”的要求与“文化大革命”对正确的马克思主义的“曲解”混为一谈。显然,就是因为要探讨造成这种曲解的原因,人们才对无政府主义抱有强烈的兴趣。已经有人提出,“文化大革命”就是共产党创立时通过创立者进入党内的无政府主义影响的继续,因为共产党的许多创始人在成为马克思主义者之前都经历了一个无政府主义的阶段,尽管共产党一次次试图消除自身的无政府主义根源,但它还是如一棵石缝间的小草顽强地生存了下来。^②虽然这样的文章对“无政府主义”这个词的理解还是模糊的、简单化的,并往往把它等同于“小资产阶级”的个人主义倾向和无秩序,但它们却激起了人们对20世纪初期作为中国共产主义根源的无政府主义的探讨,这样做的结果是重新发现了无政府主义在20世纪前30年中国革命运动中的至关重要的作用。

表面上看,这次重新发现只是证实了马克思共产主义(或布尔什维主义)优越于无政府主义,就像编辑无政府主义资料的编者根据无政府主义在20年代末的衰落得出的结论一样:“任何资产阶级或小资产阶级的思想理论都不可能指导中国革命走向胜利,只有马克思列宁主义能够救中国,而马克思列宁主义又是在与资产阶级和小资产阶级思想的斗争中不断发展和壮大自己力量的。”^③这段话给人的感觉好像是说给那些认为像无政府主义这样的小资产阶级思想或许可以替代马克思列宁主义的无名的反对者们听的。要说目前中国有人把无政府主义拔高到一种完整的社会哲学的地位可能是夸张,但在提倡民主社会主义时,人们还是可能会感受到无政府主义“影响”的持久性。人们也很难回避这样一种印象,即对无政府主义的兴趣(本书也一样)已经不只是为了发现“文化大革命”中

^① 约翰·布莱恩·斯达:《革命回顾:中国人眼中的巴黎公社》,载《中国季刊》第49期,1972年1—3月,页106—125。

^② 李振亚:《中国无政府主义者的今昔》,载《南开学报》1980年第1期。

^③ 《无政府主义思想资料选》(一),页3。

马克思主义被歪曲的根源,而是为了发现更多的与马克思主义的这种早期替代物有关的东西。

“无政府主义热”的理性环境不仅是对“文化大革命”的否定,而且还包括由此造成的失望。在这个意义上来说,重新兴起的对无政府主义的兴趣可与法国1968年5月事件和对斯大林共产主义的否定后在欧洲出现的一个类似的思想复兴相比。这种新的兴趣不是把无政府主义看作一个自我封闭的共产主义的替代物,而是一个民主社会主义的源泉,一种用以完善已不足以解释世界和改正自己的弊病的马克思主义思想的源泉;换句话说,如果无政府主义要摆脱马克思主义,特别是马克思列宁主义加诸的思想束缚,就必须完成重新引进革命话语,重新指向一个能更好地解答当今世界各种问题的民主社会主义这一目标。^①

因此,中国目前兴起的无政府主义热既有否定意义,也有肯定意义。否定意义在于它把无政府主义看作以“文化大革命”为最终表现形式的马克思主义被歪曲的一种解释,并且试图重新把无政府主义作为把马克思主义引入正确轨道的手段;肯定意义则在于它把无政府主义当作打破过去的马克思列宁主义强加于人的思想束缚的手段,认为无政府主义不是马克思列宁主义被歪曲的根源,而是矫正后者隐含的反民主倾向的一种手段。两种意义一个是“重构”,一个是“解构”,一个力图恢复极权政治,一个则指向更民主的社会主义。

我对中国无政府主义史的探讨,就是以这种“解构”的意义为出发点的。我对无政府主义的评价是与那些否定无政府主义在中国革命话语中的作用的中国人相反的。不管我们如何评价单个的无政府主义者,无政府主义作为一个整体都可以说是社会主义革命话语中民主思想的一个源头。如果无政府主义的影响确实在像“文化大革命”这样的事件中造成了消极的后果,那也是无政府主义者无意中造成的,因为它被置于一种无政府主义者所否定的那种政治环境中了。作为一种社会哲学,不论无政府主义有什么缺点,马克思列宁主义的共产党对它的无条件的全盘否定实际上都是剥夺了它作为一个重要的民主思想源头的地

^① 丹尼尔·格林:《无政府主义》,M. 格勒佩译,纽约,每月评论出版社,1970年,页157—184。

位。

重新承认无政府主义对中国革命运动的意义,至少只要我们重新承认无政府主义在社会主义运动中的积极作用,就会产生两种明显的结果。首先,我们不得不重写中国的社会主义史,这种历史或许不再像中国的历史学家所认为的那样是毛泽东或共产党领导下的正确的社会主义的逐步发展的历史,它也必须被看作是一系列的镇压史:它不单单是把社会主义推向权力宝座的一系列策略和政策的发展史,而且——在这些系统理论形成的过程中——是对激发了革命的民主幻想和理想的镇压史。政治的胜利或许是重要的,但它并不能证明促成胜利的策略也是“正确的”——这不符合革命的思想前提。政治的胜利也是要付出代价的,这种代价就是一度被看作革命旗帜的革命幻想的衰微,而承认无政府主义在历史上存在这一事实,则能使这种代价得到完全的补偿。

第二,同在其他任何地方一样,中国的无政府主义史把我们的注意力吸引到了马克思主义和无政府主义之间悬而未决的关系方面。在1920年代,无政府主义者批评马克思主义的一个重要方面就是马克思主义要求在不产阶级或作为其代表的共产党的历史上建立一个中心,马克思主义重新建立了一个它在理论上反对的权力机构。在我看来,这种要求消解权力中心的呼声并不是一定要放弃马克思主义,而是要提醒马克思主义者不要忘记他们的革命前提。毫无疑问,这不仅在中国,而且在全世界,都是当前一个关键的、迫切的问题,非无产阶级要求马克思主义重新认识资产阶级对无产阶级的压迫这一形式外的其他各种压迫形式——人们立刻会想到官僚主义集团的压迫、性别的压迫、种族的压迫、民族的压迫等形式,单纯地注意阶级和资本主义必然导致全部或部分地忽视这些压迫形式。同样,作为主流马克思主义和现存的社会主义国家的特征,对现代主义(一种单线式历史观及其工业和科技进步的物质基础)的一味追求,也使人们忽视了当前迫在眉睫的生态、社会、异化等问题。这或许不能简单地只归罪于资本主义,而是马克思主义也参与了其中的现代文化的产物。无政府主义以令人惊异的方式对马克思主义的现代主义(把资本主义看作现代史的中心)产生了一种“消解”作用,因而使我们能在不放弃马克思主义的前提下以新的方式思考社

会主义,这也是当前对资本主义的最彻底的批评。因为承认中国的无政府主义史就是消解了马克思列宁主义的中心地位,就能使我们摆脱中国共产党的胜利所加于历史的思想束缚,而这对我们理解中国的社会主义就可能产生一种解构效果。因此,作为世界社会主义历史的一个插曲,无政府主义对马克思列宁主义者试图建立一个新的历史中心的批评,在目前全球性的、努力使社会主义摆脱自身历史造成的思想观念的束缚的过程中,可以使那段历史更接近于真实。

现在我就详细说明一下无政府主义对于理解中国 20 世纪革命话语的意义,并进而总结出它在历史资料和政治思想方面的价值。

无政府主义在中国革命运动中的出现

无政府主义在中国的全盛时期是在 1905 年到 1930 年之间,最早介绍无政府主义的文章出现在 1903—1904 年间,但 1930 年以后,无政府主义者仍很活跃。第一个无政府主义团体出现在 1906 年,而在 1930 年以后,集中的、有着实际目标的无政府主义活动就停止了。然而,就在这 25 年里,无政府主义对传播中国革命中出现的社会激进主义却起到了关键作用。

我想,霍布斯鲍姆对世界无政府主义的考察结果同样也适合于中国的无政府主义。霍布斯鲍姆认为,当革命者(不是发动革命或为革命创造条件,而是)能够分担革命形势提供的可能性时,无政府主义在自发的革命动员阶段就已领尽了风骚。他对作为“偶然发生”的革命和作为革命行动产物的革命作了区分:

革命者的伟大之处在于能够发现新的、出人意料的革命形势的特征并采取相应的策略。革命者就像冲浪运动员一样,不是要制造出自己冲击时所需的波浪,而是要在波浪上保持平衡。与冲浪运动员不同的是——在这方面严肃的革命理论与无政府主义者的实践脱节

了——革命者迟早要停止冲浪并必须控制浪头的运动及方向。^①

在那些年里,特别是1915—1925年之间,中国革命运动的突出特征是群众动员,而政治组织(若不是社会组织的话)基本上与此无关,这就把所有的社会团体(学生团体、妇女团体、工人团体)吸引进了激进运动,以寻求它们在中国社会的革命重组中的新地位。相反,当国民党在1927年恢复了政治秩序之后,不管这种秩序是如何表面化,它已经开始背叛自己的革命传统,并镇压群众运动了,而革命者要想成功(和生存),就只能靠自己为革命组织一种社会基础的能力了。“偶然发生”的革命和由革命者“发动”的革命当然有区别。我们将看到,无政府主义者显然受益于前者,但由于他们自身的局限而又不能妥善地处理好与后者的关系。

我想,对“革命”作出这种区分对于我们考察中国革命运动中不断变化的问题是非常必要的;但如果我们要突破传统的无政府主义概念,就需要增加一些限制条件。归根结底,两种革命之间的这种区别不是自发和组织之间的区别,而是不同类型的组织之间的区别。无政府主义者反对的不是组织本身,而是反对政治组织。即使他们曾经坚持进行一种“自发的”社会革命,他们也是把自发性看作一种社会的“自动”,而在革命运动过程中,这种自动将产生一种新的社会组织。早期的革命运动不是自发的,也是“发动”起来的——虽然它与1927年后的革命运动有根本的差异——而无政府主义者在“发动”这场运动中起了重要的作用。这些限制条件使我们不能把无政府主义者的活动看作单个人的随意性的活动,或没有内在一致性的发散式的激进主义。

可以说中国有无政府主义运动吗?我想是可以的,只要“运动”这个词不被证明为由一个有形的中心决定的活动——这种限制性的规定正是无政府主义者挑战同时代其他社会革命运动的目标。在20世纪前30年的中国激进主义的思想形态中,无政府主义是一个没有中心的、渗透性很强的存在,它紧紧围绕着思

^① 埃瑞克·霍布斯鲍姆:《革命者》,页89。

想传播和社会活动两个中心,并随着革命运动命运的变化而改变着自己的定位。虽然无政府主义的传播从政治实效性来看只是一种可能,但它对宣传无政府主义者的思想却是有利的。作为一种明确否定政治的社会革命话语,无政府主义并不把忠诚于一种思想或组织作为忠诚其理论的条件,当社会革命和文化革命问题成为中国激进主义最迫切关注的问题时,中国激进主义的一个最明显的特征就是接受了无政府主义思想;但无政府主义也能吸收那些抱有不同思想信仰者的思想,无政府主义与他们在思想层面上并无冲突。也就是在这种意义上,我们可以说无政府主义是在革命运动中超越了思想界限的革命话语。

无政府主义在思想上的广博性和组织上的“无中心”性(同一问题的两个不同方面)使人们难以识别无政府主义者或界定作为一种运动的无政府主义的外延。无政府主义在中国的影响是多种多样的。虽然所有的无政府主义者都具有一种否定强权,特别是国家强权和家庭强权的社会理想主义,但他们对无政府主义的理解则是各不相同的。对于不同的无政府主义者来说,无政府主义代表着他们各自所需要的一切:从反独裁主义的日常行为到反抗令人窒息的家庭权威、男人对女人的压迫、老年人对青年人的压迫,一直到实现个人解放的美好愿望,等等。他们追求社会和经济平等的所有方式几乎与共产主义者的毫无二致。甚至在“社会无政府主义者”之间(我们这里主要讨论这一问题),无政府主义也为那些把无政府主义等同于现代科学真理,并毫不妥协地反对科学发展之前的历史的现代主义者,以及出于对现代社会的失望而试图从历史上找到一个美好社会的反现代主义者提供了一个避难所。在20年代初期,无政府主义理想在激进思想中得到了广泛传播,即使是中国共产党的创始者在1921年之前也接受过无政府主义的观点,虽然他们并不把自己看作实际的无政府主义者,而他们在转向布尔什维主义之后,也仍然与无政府主义保持着亲密的关系。还有一些最著名的无政府主义者尽管在理论上否定政治,却加入了国民党,并在20年代后期国民党镇压共产党的行动中起到了很重要的作用。无政府主义者所承担的使命经常变化,以至于无政府主义者自己有时也不相信自己所从事的工作的严肃性,不仅一般的、短期信仰无政府主义的无政府主义者如此,就连那些在无政府主义运

动中起过领导作用的人也是如此。

无政府主义者对组织的态度使问题变得更为复杂(我们甚至可以说他们应对这一问题负责),严格的组织关系促进了1920年代初马克思主义思想的传播,却无助于无政府主义运动,因为无政府主义者反对个人服从组织,反对将运动从属于一个中心。因为怕失去他们所主张的地方自治(最终实现个人层面上的地方化),无政府主义者拒绝对他们的思想和行动进行集中化管理的行为。无政府主义者的组织原则不是要求其成员服从于一整套严密制定的原则,而只是常常要求他们“不反对”无政府主义的革命目标,而且即使是这种原则,也常常表达得含含糊糊。^① 据一位作者说,20年代初,中国有数千名无政府主义者(可能包括那些短期的无政府主义者)。^② 这些无政府主义者有他们自己的地方组织,从事具有地方特色的活动,这就不仅使他们彼此之间有差异,而且在某些情况下还是彼此对立的。在1919—1925年间,中国共出现了92个无政府主义者的组织(有些存在的时间很短)。^③ 无政府主义组织的激增既证明了无政府主义思想的广泛传播,也说明了无政府主义者的活动缺乏一个中心。在缺乏组织指导的情况下,个人的忠诚和执著不得不承担起统一思想目标的重任。无政府主义不仅个人化,而且还对个人提出更大的要求,最后的事实表明只有一部分人达到了这些要求。

然而,这并不是说无政府主义者的活动没有一定的逻辑性和程序。虽然他们的运动缺乏一个中心,但我们还是能够辨别出他们在思想上和社会活动方面的某些相对的“中心”。这些“中心”以及在其中积极活动的个人(特别是对时下正在讨论的社会无政府主义者来说)为我们提供了无政府主义运动多年来持续发展的线索,以及思想上某种程度的内在一致性和依稀可辨的活动模式。在无

^① 《适社的意趣和大纲》,载《半月》第14期,1921年2月15日;也可见《无政府主义思想资料选》(二),页529。

^② 晓星:《怎样宣传安那其主义》,载《互助月刊》第1期,1923年3月15日;也可见《无政府主义思想资料选》(二),页683。

^③ 《无政府主义思想资料选》(二),页1061—1066。

政府主义思想的传播过程中,这些中心起到了至关重要的作用,并在组织上和活动方面成了全国无政府主义的榜样。某些经常在无政府主义的刊物上和社会活动中出现的人,逐渐被公认为无政府主义运动的领袖,这种身份的认可并不是根据什么组织原则,而是靠他们的无政府主义者同伴的拥戴。

中国无政府主义的中心不是在国内,而是在国外的巴黎和东京成立的两个中国团体。一个是“社会主义讲习会”,1907年由清末著名学者刘师培和其妻何震在东京成立。东京无政府主义者编印了两份杂志,提倡反现代主义和“农村中心论”,这种理论对中国无政府主义者的思想产生了持久的影响,但这个团体存在的时间很短,它对无政府主义运动自身的影响是有限的。

对无政府主义运动产生过比较重要影响的是1906年在巴黎成立的“世界社”,它在数十年内一直是连接欧洲和中国无政府主义的桥梁,这个团体的创建者和领导者是李石曾和吴稚晖,他们都是中国无政府主义的元老,也是孙中山的亲密朋友和重要的国民党党员,他们在1920年代无政府主义者与共产主义以及1927年后无政府主义者与国民党的关系进入飘摇不定的阶段中都起了很重要的作用。他们也提倡现代主义的,甚至是科学的无政府主义(受克鲁泡特金的影响),而这种思想数年内成了中国大多数无政府主义者的基本思想。他们在1912年后发起的、意在教育在欧洲的中国留学生的“勤工俭学”计划成了无政府主义者的“征兵站”(有意思的是,中国一些最杰出的共产主义者,如周恩来和邓小平,也是这个征兵站的“兵”),这一计划不仅努力向中国知识分子灌输劳动意识,而且促成了知识分子与国外的中国劳工们的联合,这些劳工也是通过李石曾和吴稚晖在一战期间被带到欧洲的,他们或在军队中服役,或在工厂中做工。这一计划对中国革命产生了不可估量的影响。

如果说中国无政府主义的萌芽好像只出现在中国南方,特别是广州,这种说法至少部分是准确的,因为广州的无政府主义者20年来不仅在中国的南方,甚至在全中国都起了很重要的作用,影响所及甚至远至东南亚一些城市、旧金山和加拿大温哥华的中国团体。广州无政府之父是刘师复,但更为人所知的是他常用的名字“师复”。1915年他去世时,这个名字留给人们的是一个标准无政府主

义者的形象,以及一批决心要完成他开创而未竟的事业的忠诚追随者。虽然在1911年前广州就可能已经有无政府主义者了,但广州无政府主义的真正源头是师复转向无政府主义后不久建立的“心社”。1914年,师复及其追随者为了逃避政府的迫害逃往上海,死前不久,他在上海成立了“无政府—共产主义同志会”,这个团体成为此后不久在广州(由师复的弟弟刘石心领导)和南京成立的类似社团的模型。刘石心的团体包括区声白、梁冰弦、黄凌霜、黄尊生,他们在“五四”时期都成为无政府主义运动的知名人物。“心社”直到1922年才停止出版自己的刊物《民声》(师复死后出版就不定期了),这一刊物在无政府主义运动中起到了非常重要的连续性作用。师复团体的成员和朋友在中国首次发起了工团主义运动,1917年他们在广州组织了一个由理发师和茶馆工人构成的中国第一个现代工会,1918年他们又在广州领导了中国第一次庆“五一”活动。从一份材料来看,师复团体的一个朋友梁冰弦,编辑了1918年在上海创办的中国第一份劳工杂志《劳动》。到1921年,无政府主义者在广州至少组织了40个工会。^①

师复死后,再没有人能达到他在无政府主义运动中所达到的地位。但广州无政府主义者不论是在广州,还是在中国的其他地方(他们是被1910年代末的学生热情吸引到这些地方去的),都继续起着领导作用。在广州,黄尊生和师复的弟弟刘石心这样的团体成员脱颖而出成为劳工领袖。离开广州的无政府主义者中最有名的是黄凌霜、郑佩刚、袁振英和华林,他们在北京创立了第一个无政府主义团体,而1917年他们还在北京大学任教或学习时就已经聚集起来了,他们创立的“实社”促进了无政府主义思想在北京大学教授和学生领导的新文化运动中的传播。1919年初,“实社”与广州和南京的无政府主义团体联合成立了“进化社”,这个社出版了同名刊物,编辑是陈延年。他用笔名写文章批评他那著名的父亲陈独秀——新文化运动的领袖和后来的共产党第一任总书记,因为陈独秀几乎无法容忍无政府主义者(陈延年直到1923年才转向马克思主义)。1920年初,广州的无政府主义者到了福建的漳州,这儿随之成了传播无政府主

^① 黄一波:《无政府主义者在广州搞工会活动回忆》,载《广州文史资料》第1期,1962年4月,页3。

义思想的中心,梁冰弦则负责编辑无政府主义者在福建出版的《闽星》杂志。按刘石心的说法,当时无政府主义队伍的壮大是因为从“中国社会党”(1911年江亢虎创立)中分裂出来了许多小派别,他们倾向于无政府主义,并以他们自己的无政府主义团体(像南京的“群社”)补充了广州无政府主义者的活动。^①

1919年五四运动后的那一年是中国激进主义以及无政府主义命运的转折点,虽然这场运动是反对《凡尔赛和约》的爱国主义情绪的产物,但随着运动出现的群众动员,特别是中国工人阶级登上政治舞台后,却使社会主义成了中国政治中最现实、最直接的主题。实际上,无政府主义是受益于中国激进主义的这次转折的。无政府主义是1919年中国出现的所有社会主义思潮中最流行、最有影响力的思想,这从无政府主义团体在全国范围内的迅速增加以及无政府主义思想对那些非无政府主义者思想的渗透就可得到证明。在五四运动后的那一年里,无政府主义思想就成了激进文化中的流行思想,年轻人中间盛行的“互助”运动,也即所谓的“新生活运动”就说明了这一点。在这种“互助”运动中,无政府主义思想不是作为一种思想规范,而是作为一种日常生活原则被人接受。我认为这对年轻人的思想意识产生了非常深远的影响,因为新一代青年吸收无政府主义思想不是将它视作一套转瞬即逝的观念,而是当作日常文化的一部分。其中一些参加了“互助”运动的人在同年还参与了创立共产党。“互助”运动对革命意识产生了持久的影响,超越了无政府主义“影响”的问题。

也就是在这个时候,中国的知识分子开始对作为一种革命思想的马克思主义显示出了真正的兴趣。1919年,共产国际开始积极推动中国的共产主义运动,中国的激进派开始考虑成立政治组织来指导日益发展的群众运动。这种变化使得一向反对政治的无政府主义者遇到了来自“左派”的史无前例的挑战。

为了理解这些新的变化对无政府主义者的意义,我们必须记住,在1919年,中国还没有出现坚定的马克思主义者或受马克思主义影响的共产主义者。直至1920年末成立了一个共产主义政治组织之后,共产主义者的政治身份才在中国

^① 刘石心:《关于无政府主义活动的点滴回忆》,收入《无政府主义思想资料选》(二),页923—939。

激进派中呈现出自己特有的形式。从1919年开始,中国的激进派,包括后来的共产党的创立者(陈独秀是唯一的例外)表现出了一种扩展式的激进主义,其中最突出的是无政府主义思想,而共产主义仍被大多数人理解为无政府共产主义。在社会革命左派中,无政府主义者仍是最容易被辨别出的团体,这或许可以说明共产国际为什么要急切地把无政府主义者也包括进它在中国建立的政治组织中去的原因。

据无政府主义者郑佩刚说,共产国际最初提议的结果是1919年夏末在一些主要城市成立的“社会主义者同盟”。^①在北京,黄凌霜和他的北京大学同事陈独秀、李大钊(后来成为共产党的领袖)联合成立了第一个同盟,其他地方的激进派也纷纷响应。1920年3月共产国际代表吴廷康(Gregory Voitinsky)来到中国后,这些同盟成了中国一些主要城市出现的马克思主义研究小组的基础,并最终促成了中国共产党的创立。无政府主义者在这些团体中是很突出的,北京“马克思主义理论研究社”主要是由无政府主义者组成的,而广州的“马克思主义者”团体最初完全是由无政府主义者和两个共产国际顾问组成的。无政府主义者也担当了编辑这些团体创办的劳工杂志的核心任务。

这些团体为中国共产党的成立作了组织上的准备。1920年秋天,从上海开始,马克思主义研究社开始转化成共产主义者的基层组织,虽然直到1921年7月共产党才正式成立,但在1920年11月就已经出现了初具雏型的共产党组织。新的组织采取布尔什维克的工作原则以及以建立以“无产阶级专政”为核心的布尔什维克纲领为目标。无政府主义者既反对等级森严的组织,又反对无产阶级专政,因而很快脱离了这种组织。同时,共产党的创立也引发了共产主义者与无政府主义者之间的第一次争论,争论的最终目标是明确区分两种不同的社会革命哲学。

共产党组织要求对党及党的理想绝对忠诚,这就不可避免地要分裂前一年成立的社会革命同盟,但直到1922年春天同盟才最后分裂,而即使在这个时候,

^① 郑佩刚:《无政府主义在中国的若干史实》,载《广州文史资料》第1期,1962年4月,页191—192。

人们也没有完全放弃弥合共产主义者和无政府主义者之间分歧的努力,无政府主义者也曾被邀请参加了1922年春在莫斯科举行的“东方劳动者会议”。据黄凌霜说,1922年夏天陈独秀告诉他,“无政府主义者和共产主义者都是改造社会的领导者,他们只能团结向前,而不应分裂彼此对立”。^①

陈独秀说这段话可能不是因为他思想开阔。在1922年,无政府主义的声望仍在上升(1922—1923年达到顶峰),刚刚在广州召开的“全国工人会议”则显示出了无政府主义在南方劳工组织中的影响,一些无政府主义者仍希望能说服共产主义者聚集到无政府主义的目标上来或至少能与无政府主义者合作,一些较亲近共产主义者目标的无政府主义者拒绝放弃“安布合作(或安布携手)”的希望。迟至1923年,区声白在与陈独秀争论的最后阶段(这一争论从1920年就已经开始了)曾说过:“我以为现在在中国万恶社会制度之下,无论是马克思(思)党也好,克鲁泡特金党也好,各自应该努力推翻旧社会的势力,至于社会的组织问题将来再行实际的解决罢。”^②

无政府主义者很容易见到这篇文章,但却没人愿意去读。在这方面,中国的无政府主义者与埃玛·戈德曼(Emma Goldman)和亚历山大·博克曼(Alexander Berkman)并无多大区别,他们不顾自己亲眼目睹的现实,继续希望一旦新的苏维埃国家摆脱了危机,布尔什维克的领导阶层就会重新恢复平民社会革命的最初诺言;与其他的社会主义者一样,无政府主义者对十月革命投入了极大的热情,把它视作历史上一个新时代的开端,并且不愿放弃对革命诺言的希望。实际上,戈德曼和博克曼最后放弃布尔什维主义与1922年中国无政府主义者失去了和共产党联盟的希望有很大关系。在1922年以后无政府主义者发起的反苏维埃联盟和布尔什维主义的争论中,戈德曼和博克曼的文章起了关键性的作用。对他们来说,似乎一旦共产主义者和共产国际在国民党中找到了更强有力的同盟者,就会放弃并改变无政府主义者的要求。共产主义者从没放弃改变单个的无

① 《凌霜致某君函》,载《春雷月刊》第1期,1923年10月10日,页105。

② 区声白:《答陈独秀君的疑问》,载《学汇》104—109期,1923年2月;也可见《无政府主义思想资料选》(二),页664。

政府主义者的努力,然而在1922年末共产党同国民党建立统一战线后,共产主义者就几乎不再注意无政府主义者了。

1922年初,无政府主义者再一次将注意力转向于组织一次独立的无政府主义活动。由于“五四”时期无政府主义声望的上升,无政府主义团体在全国范围内迅速增加。广州的无政府主义者在继续保持着无政府主义运动领导地位的同时,中国的其他地方,特别是湖南和四川的无政府主义者逐渐又突现出来。

无政府主义在全国范围内的传播更进一步分散了无政府主义运动,这给历史学家出了一道难题,使他们更难以辨别出一个中国无政府主义的中心来。然而我们还是可以指出一些比较突出的无政府主义团体,它们在当时即使不能算是领导者,至少也可以说是无政府主义思想宣传的交流中心,它们在确立无政府主义活动的基调方面也起了很大作用。与其他团体相比,这些团体的独特性在于它们的持久性(因此维持了无政府主义的活动)、开创性和活动的激烈性,以及拥有受到全国无政府主义者普遍尊敬的领导人物,它们因此而声名远扬。

1922年春,50多位无政府主义者齐集广州,成立了“无政府主义者联盟”(简称“HF”)。早期著名的广州无政府主义者和陈独秀及其他共产主义的领导者曾在广州会晤讨论双方合作的可能性,联盟的成立可能就是对两者合作希望破灭的反应。联盟的领导者包括区声白、梁冰弦和黄凌霜,他们都是最有名的广州无政府主义者。一个刚刚出现在广州的俄国人狄克博(Dikebuo)(狄克伯夫?Dikebov)是这个组织的关键人物,他明确表示要建立联盟。联盟是以秘密集团的方式组织的,只用代号和口令。^①联盟的寿命不长,想独裁联盟的狄克博行为“粗野”,其他成员也行踪不定(1923年区声白去了巴黎,黄凌霜去了马萨诸塞州的克拉克大学),结果联盟很快在1922年秋天就不复存在了。

然而,无政府主义者并没有停止活动。1923年8月,他们以“真社”为基础又建立了一个新的联盟,创立者是无政府主义者王思翁、李少凌、郑真恒和薛觉先。1923年10月,“真社”出版了一个新刊物《春雷》,连续三年,这个刊物都是

^① 《本社致各地同志函》,载《春雷月刊》第1期,1923年10月10日,页92—95;这段话也可见郑佩刚:《无政府主义在中国的若干史实》,页202。

中国无政府主义的一个重要的喉舌,当然中间也发生过一些变化。新联盟包括两个重要的机构:总部和宣传部。后者又根据联盟的工作重点划分为三个处:农民处、工人处和教育处。

与这些活动密切相关的是1922年出现的另一个广东无政府主义团体“民钟社”,领导人是李少凌和黎建民。开始时它只是一个地方性团体,1922年为了与同年成立的第一个联盟相呼应,这个社才扩展了自己的活动领域。1922年7月,这个社开始出版《民钟杂志》,在中国无政府主义史上,这个杂志寿命最长,每月出一期,共延续了五年(中间从未间断过),主要是在广东出版,直到1927年春天才移往上海。在此后的数年间,毕修勺、范天均、李太一在团体和刊物两方面都起了很重要的作用。给这份刊物写稿者包括了1920年代中国最重要的无政府主义者,区声白、黄凌霜、梁冰弦、李芾甘(巴金)、秦抱朴、景梅九、卫惠林和其他一些名字都经常在这份刊物上出现,但因是笔名而无从知道这些人的真实姓名(如吉力、志平)。1923年,《民钟》出版了“克鲁泡特金专号”,1927年又出版了“师复专号”,对无政府主义者来说,这是具有里程碑意义的事情,在这两个“专号”上,不仅有上面提及的那些人写的文章,无政府主义的元老如李石曾和吴稚晖也写了文章。这个刊物不仅是无政府主义者的一个重要喉舌,而且也最先发表了那时欧洲的无政府主义者像蒲鲁东(Proudhon)、巴枯宁(Bakunin)、克鲁泡特金、格拉佛(Jean Grave)、切尔科佐夫(Varlaam Cherkezov)等的文章。^①

1922年“无政府主义者联盟”成立时,黄凌霜被派往上海组织无政府主义者的联盟。上海联盟的成员主要是教授世界语的两个广州无政府主义者:郑佩刚和刘无(师复的妹妹,佩刚的爱人),其他还有邓梦仙、湖南女无政府主义者周敦祐,她是一个劳工组织者,也是因从事工人活动刚刚被杀的黄爱、庞人铨的朋友。1923年,作为联盟活动的一部分,这个团体开始出版自己的刊物《互助》(存在时间很短),由邓梦仙编辑。他们也参与了《自由》的复刊工作,这个刊物原来是由

^① 《访问范天均先生的纪录》,收入《无政府主义思想资料选》(二),页1039。

景梅九编辑的,1922年被官方停办。在随后数年里,“自由社”一直是无政府主义文章的一个来源。^①

“无政府主义者联盟”与巴黎的无政府主义刊物《工余》也有联系,后者在1922年和1925年间出现的无政府主义者与共产主义者的争论中,成了在法国的无政府主义者的重要喉舌。刚开始时,这个刊物由陈独秀的儿子陈延年、陈乔年负责编辑,他们在1923年转向共产主义之前一直领导着反对其父亲所在的党的争论(共产党在巴黎的阵地是《少年》,周恩来据此批判无政府主义,捍卫布尔什维主义)。1923年后,则主要是由李卓和毕修勺负责这个刊物。1925年毕修勺回国,《工余》和《自由人》合并,由沈仲九编辑,他和毕修勺一样,也是从浙江来的。^②

其他还有三个与广州无政府主义者和联盟保持着一定联系的团体,它们或是作为无政府主义的传播者,或是作为无政府主义活动的中心,在无政府主义运动中发挥了重要作用。第一个是1924年在上海成立的“自由人社”,由浙江无政府主义者沈仲九和赤奴(笔名)领导。这个社的重要性首先在于它与上海的工团运动有联系,它的成员活跃在工团运动和劳工教育领域,他们虽没创办工团刊物《劳动旬刊》,但也参与了它的工作。沈仲九与湖南的无政府主义者保持着密切的合作关系,而后者则是“上海工团联合会”的重要力量。他也做过当时由湖南无政府主义者匡互生在上海创办的“立达学园”的教师。可能就是由于这种联系,当时出现了建立一所“劳动大学”的计划,三年后这个计划便变为现实。“自由人社”与广州的《春雷》遥相呼应,并在1925年与《工余》合并(下面还要详述这些活动)。^③

上海的第二个重要团体是“民锋社”,由四川无政府主义者卢剑波和毛一波领导。这个社1923年成立于南京,在1925年移往上海前出版过一个同名刊物。

① 真:《无政府主义》,页202。

② 毕修勺:《我信仰无政府主义的前前后后》,收入《无政府主义思想资料选》(二),页1025。

③ 《同志消息》,载《惊蛰》(前身是《春雷》)第1期,1924年;也可见《无政府主义在中国的若干史实》,页204—206。

卢剑波早期在四川的无政府主义运动中很活跃,在上海时与比他更有名的、也是在20年代移往上海的同乡巴金有一些联系。卢剑波在1927年负责建立两个上海无政府主义社团的活动中起了一定的作用:“工团主义研究会”和“中国少年无政府工团主义者联盟”。1928年,卢剑波为了躲避国民党的迫害不得不离开上海,因为他批评了“安国合作”(无政府主义者—国民党的合作),他被与国民党有联系的无政府主义者指责为“布尔什维克化的无政府主义者”。1930年代后期,他回到四川创办了另一个无政府主义杂志。^①

最后一个是在中国北方最活跃的无政府主义团体“学汇社”,它在《国风日报》出版了同名副刊,由山西无政府主义者景梅九编辑。景是当时无政府主义的一个元老,早在1911年革命前就在东京转向了无政府主义,他可能受到过当时东京无政府主义者宣传的农村无政府主义的影响。“学汇社”的成员除了在北京宣传无政府主义外,还活跃在农村的无政府主义活动之中。^②

进一步的研究还可能发现其他的无政府主义团体,它们在1920年代的无政府主义运动中起着同样的或更重要的作用。无政府主义者在各地都很活跃,他们除了参加自己组织的活动外,还与别的组织保持着联系,而这些组织只不过在自己的刊物上为无政府主义者留有一席之地(比如反革命“研究系”的《时事新报》的副刊《学灯》,就是无政府主义者发表关于苏联的文章的重要阵地)。他们的活动范围从散发无政府主义的小册子到更具持久性的思想活动,一直到在工人和农民中进行有组织的活动。^③

由于这些活动是分散的,我们很难对这些团体及它们彼此间的关系进行总结概括。这些团体只是因为活动的持续性而突现出来的,这就使得它们作为活动中心的地位更为明显一些。尽管它们被冠以“联盟”这样的名称,但实际上这

① 蒋俊:《卢剑波先生早年的无政府主义宣传活动纪实》,收入《无政府主义思想资料选》(二),页1009—1022;《访问范天均先生的纪录》中也谈到了这个激进组织的一些活动情况,页1041—1043。

② 景梅九:《罪案》,收入《辛亥革命资料类编》,中国社会科学院编,1981年,页54—157。

③ 有关这些活动的情况可在无政府主义刊物上的《同志消息》栏见到。《民钟》上的这类材料可见赵充侯编:《五四时期的社团》(四),北京,1979年,页275—280。

些团体的活动基本上是彼此独立的,它们之所以具有某些表面上的一致性,只是因为它们之间有一定的联系及领导着这些团体的人之间保持着相对经常的联系。总之,对这些团体以及中国农村和城市的其他许多团体来说,无政府主义是一种通过个体无政府主义者的活动进行的运动,只不过时不时共趋于一个总方向而已。

在1920年代,促成无政府主义者联合起来的是他们对布尔什维主义的批判。然而,无政府主义者与国民党的关系问题却一直是个有分歧的问题。中国无政府主义的元老如李石曾、吴稚晖,从国民党一成立就加入了国民党,并在1924年国民党改组后(允许共产党加入国民党)在国民党内担任了尽管是“非官方”的但仍很有权势的职位。更激进的年轻一代无政府主义活动家刚开始时反对与国民党建立任何形式的联系,但在1927年国民党镇压共产党后,他们就不再反对国民党了,而是步李石曾、吴稚晖的后尘加入了国民党,希望从此能重新掌握群众运动——特别是工人运动——的领导权,为无政府主义服务。

结果便是无政府主义者与国民党的一次短暂的但意义重大的联盟。在这个联盟中最重要的人物是国民党无政府主义者和前些年活跃在上海工团运动中的四川和浙江的激进活动家。然而,参加这个联盟的并不只局限于他们。在中国的其他地方,如广州,无政府主义者也在国民党的帮助下力图重新掌握工人运动;在1920年代后期,甚至连受到普遍敬重的师复的弟弟刘石心,也愿意与国民党合作了。

无政府主义者与国民党合作的中心机构是1927年秋天在上海成立的“劳动大学”,以及由无政府主义者创办的、与“劳动大学”的创立同时出版的刊物《革命周报》(以下简称《革命》)。“劳动大学”办了将近5年,主要目的是为了圆无政府主义者长期以来的一个梦:创造一种新型的中国人,即在精神劳动和手工劳动方面都同样熟练的“完人”。无政府主义者一直把解决中国当时面临的最复杂的、他们认为是统一的文化和社会问题的希望寄托在这些“完人”身上。而最直接的目的则是培养中国新型的、不须屈从于政党而能指导劳动运动的劳动领袖。《革命》是中国无政府主义的最后一个重要刊物,它公开表明了“劳动大学”

的这些目标。

国民党与无政府主义者的联盟仅维系了大约一年的时间。到1928年,国民党已经完成了又一次统一中国的任务,对进行群众运动不再有兴趣,因为它意识到群众运动对它目前的地位是一种挑战。群众运动在1928年春天就被迫停止了,这对无政府主义者来说是一个很大的打击。尽管他们当时仍与国民党保持着合作关系,但已经开始把批判的矛头从共产主义者转向了国民党的领导阶层,包括国民党内的无政府主义者领袖。国民党也作出了相应的反应,禁止无政府主义者在“劳动大学”内活动,并于1929年秋取缔了《革命周报》。

这次取缔活动实际上是把中国的无政府主义运动推向了终点。尽管在30年代单个的无政府主义者仍很活跃,但在这次取缔之后,中国的无政府主义已很难再称为一种“运动”了,甚至也不再是中国革命中一种有影响的声音了。在前20年政治分裂和群众动员的背景下,无政府主义达到了自己的全盛时期。具有讽刺意味的是,在一个革命政党领导下建立的新政治秩序却剥夺了无政府主义者活动的空间。1927年以后,中国的革命运动掌握在认为只要有必要就可用武力“制造”革命的那些人手里,而这就需要一种无政府主义者不愿接受也不能统一起来的那种组织。无政府主义作为中国革命运动中一种势力的日子一去不复返了。

在这些年里,中国的无政府主义者把自己的活动看作世界范围内无政府主义运动的一部分。中国第一批无政府主义者把自己向无政府主义的转化归因于与外国无政府主义者的联系。巴黎“世界社”的创立者李石曾之所以转向无政府主义,就是因为他与法国著名的无政府主义者哀利赛·邵可倡(Élisée Reclus)一家有着密切的关系。邵可倡一家后来一直与中国的无政府主义运动保持着密切的联系。日本无政府主义者辛德秋水(Kototu Shusui)在东京扮演了类似的角色,他是“社会主义讲习会”第一次会议上起决定性作用的发言人。在中青年无政府主义者中,华林甚至在伦敦拜访了克鲁泡特金本人。^① 1919年成立的社会

^① 华林:《谈安那其思想》,载《巴山夜话》,上海,1945年,页49。

主义者联盟是在上海举行的“远东”社会主义者会议的产物,日本无政府主义者大杉荣(Osugi Sakae)参加了这次会议(警方的报告中误以为埃玛·戈德曼也在上海)。^① 1920年代初,在苏联的中国无政府主义者不仅与俄国的无政府主义者,而且也与在俄国的外国无政府主义者埃玛·戈德曼和亚历山大·博克曼建立了联系,其中戈德曼和中国无政府主义者作家巴金保持了一生的联系。大杉荣1923年在日本被暗杀之前不久,还在赴欧洲参加一个国际无政府主义者会议的途中又一次在中国作了短暂的停留。^② 同时,在法国的无政府主义者与欧洲无政府主义运动的领导者也保持着联系(如与让·格拉佛);1923年,克鲁泡特金夫人离开俄国后在巴黎接见欧洲的无政府主义者,被接见者中就有中国的无政府主义者。1920年代后期,福建的无政府主义者准备发动一场农村暴动,其中就有日本和韩国的无政府主义者参加,因为他们认为福建可以成为东亚无政府主义者暴动的大本营。^③

这些联系表明,中国无政府主义的命运不仅与中国特殊的社会和政治环境有关,而且也与世界无政府主义运动的命运息息相关。无政府主义在中国昌盛之时,也就是无政府主义成为世界上最重要的社会革命思想之时。中国无政府主义获得的生机和许多精神启迪都来自于作为一种全球性运动的无政府主义。同样,1920年代末中国无政府主义的衰落,也与十月革命后以列宁主义形式表现出来的马克思主义再次取代无政府主义成为社会革命的最佳理想而导致的世界无政府主义的衰落相一致。

与世界性无政府主义命运的这些密切联系也反映在无政府主义者革命观点的微妙变化之中。P. 克鲁泡特金的无政府主义,通过邵可倡和格拉佛的重新阐释,成为了贯穿中国无政府主义始终的最重要的思想源头。但托尔斯泰式的无政府主义也通过东京无政府主义者的中介进入到了中国的无政府主义之中。在

① 托马斯·A. 斯坦利:《大杉荣:日本大正时期的无政府主义者》,剑桥,哈佛大学出版社,1982年,页132—135。

② 毕修勺:《我信仰无政府主义的前前后后》,收入《无政府主义思想资料选》(二),页1023。

③ 《访问范天均先生的纪录》,收入《无政府主义思想资料选》(二),页1046。

20年代,中国无政府主义者从俄国无政府主义者的文章中借用了大量的材料用以批评马克思主义。1920年代后期,P. J. 蒲鲁东的思想很快在无政府主义者与国民党的联盟中流行开来。1930年代末,无政府主义的全盛期已过去很久,而西班牙革命的无政府主义在西班牙革命被法西斯势力扑灭之前,又为无政府主义燃起了一线希望。尽管中国的无政府主义主要来自于这些外国的源头,但能在中国流行的思想也是与中国革命的特殊内容紧密相关的。

无政府主义对激进思想的贡献

在1925—1930年间,无政府主义成了中国革命思想的一个源头,无政府主义者站在了革命运动的前沿,或者说巩固了革命思想中的重要元素,这些元素并不必然是无政府主义的,但它们与无政府主义的基本思想却是一致的,这就使无政府主义者能在激进运动的“主流”中占据中心地位。从1907年至1920年代,在所有传入中国思想界的彼此冲突的激进主义哲学中,只有无政府主义得到了最广泛的传播,介绍得也最全面,在1910年代里,无政府主义的大多数经典作品都已有了中文译本(而直到1920年马克思主义的主要著作才有中文译本),其中一些还是在激进杂志之外的主流杂志和报刊上发表的。这些译本成了把欧洲的激进思想输入中国的桥梁,这些思想主要包括政治和经济民主问题、个人和社会关系问题、家庭在社会中的地位问题、妇女在社会中的地位问题、教育和民主的关系问题、科学和社会思想问题,等等。无政府主义者在中国率先提出了普及教育、改革家庭和维系旧家庭的文化,以及妇女解放、个人解放的要求,在1910年代中期,这些问题已成为中国激进思想中司空见惯的事情。无政府主义者自身也拥有几个重要的“第一”,它们预示了1920年代革命运动开始具有社会性时所发生的转折。无政府主义者是中国第一个现代劳工联盟的创立者(1917年);他们首次促成了革命运动向农村的转移;他们首先实验了新的教育形式和新的生产组织形式;最后,无论是凭这些实验还是在城市和农村的组织活动,他

们建立起了最终为其他革命者提供了范式的活动模式,即创立了一种个人和社会群体(学生、妇女、工人或农民)可以从事社会活动的教育和机构体系。

无政府主义者的活动和其所遵循的模式都是无政府主义的革命概念和作为这种概念基础的哲学观念的直接产物。我们应澄清对无政府主义思想的两个基本误解:无政府主义者并不主张个人高于社会,他们只是否定忽视个体的社会安排;他们并不否定所有的社会机构,他们只反对那些强制性的机构。因为他们认为,强制性的机构扭曲了人本质的社会性而使他们为追逐个人利益互相攻讦,使社会从一个真实的社会存在王国变成为局部利益彼此冲突的王国,而这种冲突又只能通过进一步使用强制性手段才能克服。革命的目的就是要打碎这种恶性循环。个人的解放不是为了使个体摆脱任何社会的约束,而是要摆脱这种通过分离个体对强制性机构的权利和义务而使一个真实的社会存在变为不可能的特殊的社会环境。这种权利和义务的分离把个人变成了个人主义者,因而又需要用强制性手段控制他们的行为。所以,消灭高压统治就成了个体实现他们的天赋权利和履行他们的社会义务的前提条件,换句话说,个人解放的目的是恢复他或她的本质的社会性,这就意味着要在自愿联合的基础上重新组织社会,只有自由的人民才能建立起真正的社会机构,只有建立在自由基础上的机构才能培育出真正的具有社会性的个体。无政府主义对政治、国家和其他权力机构的否定,目的是消除在个人关系中起媒介作用的组织,使个人和社会之间的辩证关系自由发展。

要实现这个目的,就需要一个具有两面性的革命策略:用来消灭权力机构的社会革命和用来消灭个人权力和顺从习惯的文化革命。由于长期生活在强制性的环境里,这些习惯已成为国民的第二本性。这两个革命不是单独进行的,而是同一革命进程的两个方面,因为只要权力和顺从习惯还存在,权力机构就不会消灭,而只要权力机构存在,那些习惯就不会消失。

无政府主义社会革命思想的突出特征就是坚持社会革命和文化革命的不可分离性。我认为,无政府主义者完全可以理直气壮地说,是他们率先在中国革命话语中举起了文化革命的大旗,并对这种话语的发展产生了深远的影响。然而,

除非我们更加仔细地考察他们在社会革命和文化革命之间建立的关系对革命思想造成的后果,否则这些影响就不会清楚地显现出来。

首先,这种关系导致了一种对革命目的和手段之间关系的敏感意识。既然革命的目的不仅仅是用新的取代旧的,而且还要改变充斥在一切机构组织中的文化习惯——这最终意味着要改变人们用以谈论和思考社会的语言——那些保存着旧习惯的机构就不能成为实现革命目标的合适手段:革命不能通过与自己的目标相抵触的手段来实现。这种问题不只是一个道德问题(即放弃不道德的手段以实现道德的目的),或革命真实性的问题——尽管两者都存在于无政府主义思想之中——更重要的是它对作为一个改变过程的革命的意义。使革命手段与革命目标相一致的要求把那些目标引入到了革命的进程之中。无政府主义者的“乌托邦”不是存在于将来的某个地方,而是革命进程中一种用于鼓舞人心的理论——换一种说法,是指无政府主义者把革命进程本身乌托邦化了。这并不表明无政府主义者始终在实践着他们自己的原则,因为事实上并非如此,但革命的乌托邦化(一种信念,认为革命具有在自己的进程中创造出革命机构的能力)将成为中国革命的动力因素。

其次,也是更基本的,这种关系是以把革命问题看作一个推理问题为先决条件的:有意义的革命包含着改变构成社会的社会话语——思考和谈论社会的方式——的任务,是无政府主义者在中国第一次举起了文化革命的大旗;更重要的是,他们把社会性的文化看作日常交往层面上构成社会关系并且每天都在自我再生的日常文化。

既然是这样,我们就不会对无政府主义者把教育看作革命的基础感到奇怪了——这种教育不是规范意义上的教育,而是改变日常生活习惯的教育过程。无论是在他们发起的教育实践中,还是在工人、农民组织里,无政府主义者活动的指导原则都是要创造一个人们可以对社会有不同的看法,而且过着各不相同的生活的空间。个人和社会之间的辩证关系、无政府主义革命概念的基本前提,都被无政府主义者在革命实践中运用于中国教育的两种思想里明确地表达出来了,这或许是无政府主义者对革命话语的最重要贡献。这两种教育思想,一种是

创造“完人”的思想,具体指在教育过程中将知识和劳动相结合。无政府主义者认为,精神劳动和手工劳动的分离不但是个人贫穷的根源,而且也是社会不平等的基础,因此,消灭这种差别是创造一种不同的生活方式,以及一种思考社会不同方式的关键。第二种思想是创造一个能够消灭劳动的根本差别的社会空间,并且使自愿参加这个群体的个人能够实现他或她的社会潜能。无政府主义者是在中国提倡互助组织的先驱,他们认为这种组织能够消除城乡差别、工农差别、体力劳动和精神劳动的差别。个人层面上的精神劳动和体力劳动差别的消除在社会层面上的对应物是学生公社组织、农村协会组织和工人工团组织,一个层面的变化是另一层面变化的条件。

这些思想是中国的学生们所熟悉的,并被看作毛泽东的马克思主义的核心因素,在“文化大革命”中特别流行。^①我在指明这些思想的无政府主义根源时,并不是想说毛泽东或其他任何坚持这些思想的人就是无政府主义者,或者说无政府主义是他们唯一的追求。类似的思想在马克思的著作中也能找到,有证据可以表明马克思主义(至少是马克思的马克思主义)已经认识到自己的基本前提:社会革命最终必然要求意识的改变,因为赋予社会以形式的组织是在日常社会交往的层面上,甚至是在马克思称作“实践意识”的语言层面上的再生产。^②

虽然承认马克思主义在这些思想方面有部分一致性是很重要的,但也必须在历史和理论的基础上将它们加以区分。从历史上来看,这些思想是通过无政府主义的媒介才进入中国的革命话语中的,并且,至少在刚开始时,它们是被等同于无政府主义的。当马克思的共产主义思想进入到中国革命运动中时,它通过否定这些思想与革命的迫切问题有关而确定了自己的身份;而且,在伴随着20世纪的政治冲突产生的思想斗争中,同样也是这些思想为马克思主义的反对者们提供了理论武器。当毛泽东的马克思主义和国民党已成为超越党派或思想界限的革命话语的主要组成部分时,这些思想应该能够经过无政府主义运动而

^① 克鲁泡特金:《明天的田园、工厂和工场》,纽约,哈柏火炬丛书,1974年。其中一个编辑柯林伍德认为中国1958年后的人民公社最接近克氏的“工村”。

^② 卡尔·马克思:《德意志意识形态》,P.帕斯卡尔编,纽约,国际出版社,1947年,页19。

继续作为革命意识的不同表现形式而得以保存下去,但它们在历史上的根源则可追溯到无政府主义者。

更重要的是,马克思主义和无政府主义包含的相同的思想并不表明它们在两种思想体系中具有同样的意义;它只是指出了马克思主义和无政府主义相一致的方面,以及对马克思主义理论结构的分裂结果。不管无政府主义和马克思主义的社会革命思想有什么相似之处,这两种思想对革命实践的先后安排还是不同的。在无政府主义者的社会革命概念中,教育和文化革命占首位,但马克思主义者却把社会结构关系的改变放在了第一位。这种差别可以通过参考对两种社会革命思想都很重要的另一个概念,即阶级概念来解释。虽然马克思主义者把培养阶级意识看作革命的关键,无政府主义者却相信,只有消灭了阶级意识才能在社会上产生真正的革命变化。后面我们还要讨论马克思主义者的思想观点是否可以归结为一种阶级性,这儿我想说的是,虽然马克思主义也承认文化和意识问题是一个日常生活问题,但这种认识是由另一种以阶级为中心的、作为一种社会组织功能的文化概念构成的——这或许可以解释与无政府主义“理论的原始主义”(霍布斯鲍姆语)相比马克思主义理论为什么是丰富的。然而,我要说的是,马克思主义理论的复杂性(常常达到忘记了理论活动的革命目的的程度)也常常使马克思主义者忽视了无政府主义的表面上好像很简单的前提中的丰富的深知卓见,即革命必须把改变社会话语,也即改变用以思考社会的语言作为最终目标。如果说无政府主义者对社会结构的改革没有给予足够重视的话,那么马克思主义者对结构改革的迷恋则使马克思主义偏离了同样紧迫的改变社会话语的任务——实际上是阻碍了后者,因为它建立了不利于这一目标的更完善的结构。霍布斯鲍姆在谈到马克思主义者或许能从无政府主义的“自发性”中得到某些启迪时,就忽视了这一点,他说:“无政府主义者组织上的薄弱和无政府主义化的运动迫使他们探索能发现或保证在采取行动的军队和群众中一致性的自发手段。”^①这就忽略了无政府主义者明确承认的一个事实:对群众来说,没有什

^① 埃瑞克·霍布斯鲍姆:《革命者》,页90。

么自发性,相反,只有激进派在改变群众中必须努力吸取的不同的社会话语。无政府主义者首次编写大众语言词典不是偶然的,他们相信这种词典能使自己与大众进行更有效的交流。无政府主义者并不是因为自己的活动在组织上薄弱而求助于这种努力,相反,他们认为,正是由于组织阻碍了这种交流,所以不受他们的欢迎(或更确切地说,因为组织会把双向的真正的革命交流变成把革命者的意志强加给大众,所以从一开始就注定了革命实际上是对自己前提的背叛)。

在双向交流成为一个实际任务摆在中国革命者面前之时(在革命被迫转向农村的1930年代,这已成为一个现实任务),无政府主义者已经把它作为革命的中心问题引入革命话语了,因为意识到这一问题,无政府主义者在革命活动中取得了相当大的成功——但只限于地方性的成功。革命派的无政府主义者的失败是在更广泛的政治组织层面上的失败,从另一方面说,其他革命派在这一层面上的成功结果也只是证明了无政府主义者害怕把急迫的逐步进行的改革任务从属于仅在政治层面上系统表述的革命目标。

无政府主义和革命话语

我们能否认识到无政府主义在中国革命进程中的持久性意义主要取决于我们能否认识到社会思想在革命话语中的重要性。无政府主义的意义归根结底在于它坚持了自己在在中国革命思想领域最流行时期形成的革命话语中的社会优先权。无政府主义者不是中国首次提出社会问题的人,也不是后来唯一坚持革命中社会因素的必要性的人。这种问题是当时出现的国家主义意识的产物,它在世纪之交第一次提出了国家和社会的关系问题,把社会改革看作建设一个民族国家的必要环节。这种新型国家与它要取代的独裁统治不同,它不需要先验的或超历史的道德约束,但要求它与自己所代表的社会相联系的合法性。把社会服务于国家作为自己的合法原则不仅揭示了一个新的政治问题,而且也把社会概念问题化了。虽然这将成为并将一直是中国政治的主要问题,但只有通过社

会主义——数年来一直被等同于社会革命——这个问题才能得到最明晰和一致的表述。

坚持“社会革命”是所有社会主义话语的共同特征,并且也扩展到了非社会主义的变革要求。不同的群体对“社会革命”的理解也各不相同,这取决于他们的思想来源,更重要的是取决于他们的社会概念。在1920年代初,除了无政府主义的社会思想外,最有影响的是共产主义者和国民党的社会革命思想。

确切地说,恰恰是这种社会思想的扩散性,赋予了无政府主义所倡导的社会革命的历史意义,否则,这种社会革命将会被证明是一段奇怪的历史空白。我这样说有两方面的含义。第一,社会话语在其发展中培育了许多具有竞争性的(并且是相冲突的)社会革命思想,然而,这些思想在话语空间中是相互交叉的,彼此之间也有相当多的相互转变,因而我们发现,尽管它们所提倡的“社会革命”有着明显的区别,但在无政府主义者、共产主义者和国民党的社会概念之间仍有明显的一致性。之所以有这种一致性,是因为革命话语是用自己的语言吸收欧洲社会主义思想的,因为,虽然这种话语在世纪之交分成了许多派别,但欧洲的社会主义却仍然保持着作为其根源的共同语言,并在逐渐进入自由主义或资产阶级的社会变革思想中时被混淆了。^①而且,在中国这样的环境里,逐步产生的各种各样的冲突是被包容在一个国家革命运动之中的,特别是在20世纪前30年,这种运动使得各种各样的社会思想变成了一个共同的革命主题的不同方面;因而,可以说,各种思想的交叉表明了这样一种革命形势,即不同的革命团体都是同一革命运动的参加者:不仅思想可以相互转变,而且一个人实际上可以参加不同的革命团体。无政府主义作为这种话语的一个组成部分,得到了广泛的传播,并且超越了信奉无政府主义的相对较少的激进派圈子,而成为具有内在统一性的思想。

第二,由于革命话语对社会的普遍关注,明确宣称以社会对抗国家(以及一

^① 实际上,中国第一批社会主义者(孙中山及其追随者)的社会主义思想来源于欧美的社会改良主义者,后者试图把社会主义纲领合并进自由政治计划,以防止社会主义者信奉的社会革命。见阿里夫·德里克:《中国思想里的社会主义和资本主义》。

般意义上的政治)的无政府主义的特殊的社会概念因为对革命话语的意义而获得了整体性价值。在所有提倡社会革命的人中,无政府主义者的独特之处在于他们毫不妥协(也是独一无二)地主张:“真正”的革命只能是社会革命,非社会革命不能称为革命;同时,出于政治动机而危及社会的革命也不能称为革命。从直接的意义上来说,在革命话语逐渐形成的历史条件下,这种不妥协的社会主张因为强调了政治对社会层面压迫的局限性而打破了政治争论的界限;与整个社会改革的前景相比,任何政治似乎都是对社会的一种思想束缚,结果将是迫使革命话语摆脱政治束缚而走向不确定的社会领域。不论是出于赞同无政府主义思想的立场,还是在无政府主义的社会革命思想中发现了某些有价值的东西,中国所有提倡社会革命的人都不得不与这种社会思想相妥协。许多人在这个过程中把无政府主义的社会或社会革命思想变成了自己内在思想的一部分,这或许并没有他们或明或暗地承认这些思想指明了一个不可削弱的革命话语平面重要,因为要否定他们的观点只能求助于这样一个论点:历史上革命的成功只能靠隐藏自己的历史根源,通过在政治许可的范围内包容作为其最基本的动机目的的理想才能实现。共产主义者承认这种理想的局限性,同时又批评无政府主义没有认识到在社会革命理想实现之前,在革命历史上必须纳入一个无产阶级政治专政的阶段,哪怕为此而暂时中止或甚至背叛革命目标。孙中山就是这样做的,他不是无政府主义者,但在1924年却宣称自己的“民生原则”的最终目标是“共产主义和无政府主义”。他强调“民生”必须作为实现革命目标的手段。无政府主义随后的衰落证明了在急迫的历史条件下强调政治第一性的合理性,但人们也并非没有认识到只要革命不专注于将来,这样完成的革命就是一种不彻底的革命。无政府主义决定性地指出了一个否定了政治社会概念的限定的社会计划,从而扩展了革命话语的前沿阵地。无政府主义在革命话语中的确然存在使得任何想以政治束缚社会理想的企图都成为泡影。同样,从历史角度看,当社会革命被用来为政治目的服务时,承认无政府主义在革命话语中占有一席之地,实际上是提醒人们关于社会的话语在思想上被盗用了。从这个角度看,人们就会怀疑取得成功的革命者的历史要求——因而,他们的成功或许就不能简单地等

同于革命的社会目标实现了,而是必须同时被理解为是对推动自己历史的社会幻想的压制(如果不是完全消灭的话)。

这样评价无政府主义的意义是以对某种意识形态问题的理解为前提条件的——这里是指一种特殊的社会主义意识形态——在我们讨论无政府主义对中国革命话语的具体贡献之前,有必要简单地谈谈这个意识形态问题,特别重要的是要在意识形态和作为谈论一系列特殊对象的特定方式的“话语”之间作一区分。^①

关键问题是意识形态与它广泛的社会和思想环境的关系。区分意识形态和话语的目的是要克服简化论者的意识形态概念造成的一种困境,这种概念把思想简化为阶级或其他团体利益的代表。如果思想或感情代表的是阶级利益或其他方面的利益,那我们如何解释那些不属于某一阶级或团体的人也有思想或感情这一事实呢?虽然由此引发的争论非常复杂,我们也无法在此进行总结,但我想问题的答案已在两个宽泛的方向上显现出来了。首先是用极权主义意识形态概念取代简化论者的意识形态概念。最早的例子可在克利福德·格尔兹(Clifford Geertz)的书中找到。格尔兹强调意识形态的“一体化”功能是贯穿着阶级利益或其他局部利益的“文化体系”所共有的一套“符号公式”。^②其次是把一个批判性的马克思主义视角重新引入这个一体化的意识形态概念的尝试,方法是在一个“作为一种文化体系的意识形态”的“符号形式”中揭示出作为大多数现有的社会体系特征的权力和统治模式。就如保罗·瑞考尔(Paul Ricoeur)在刚出版的一本书中所说的:“虽然意识形态是确保一体化的阐释符号,但它是以

^① 我认为把这个有时难以把握的话语概念表述得让人信服的人是哈里·哈路吐尼安:《看得见的和看不见的:德川的话语和思想》,芝加哥,芝加哥大学出版社,1988年,页25。哈路吐尼安对话语和意识形态问题的系统阐述(更不用说我们在密歇根湖畔的多次闲谈了)极大地启发了我下面的论述,虽然我提出的特殊命题他都无责。我所说的无政府主义与革命话语的关系在1920年代的中国无政府主义中表现得最明显,特别是在无政府主义者与信奉马克思主义的共产主义者的论争之中。

^② 最详细的表述可见他的《作为文化体系的意识形态》,收入克利福德·格尔兹:《文化的解释》,纽约,哈柏火炬丛书,1973年,第8章。

承认现存权力体系的合理性为代价的。”^①这种后马克思主义的争论,由于否定了把意识形态变为物质存在的附属物的隐含在简化论的意识形态基本结构模式中的意识形态的“反映”性,而使意识形态更接近于日常生活和文化问题。意识形态不存在于抽象的、刻板的思想中,而是存在于日常的语言和行动中。虽然争论否定了简化论的马克思主义的意识形态概念,换言之,它却代表了向马克思著作中意识形态的一种多义性概念的回归,这体现在马克思把语言看作一种“实用意识”的描述中。

那么,问题就成为双重性的了:(1)如何调和两种意识形态概念——使意识形态成为共有的一套符号和思想的一体化概念和这些共有的符号和思想中隐藏的权力和统治关系的掩饰性概念——两者都具有使人不得不相信的合理性;(2)何处可寻找意识形态。一个附加问题是阶级问题(或其他社会利益问题)。约翰·汤普森(John Thompson)曾经提出,要获得一个真正的批判性的意识形态概念,必须重新把阶级纳入讨论的范围。^②我认为,公正地讲,像瑞考尔那样虽然指出“意识形态是一种文化体系”也证明了“现存权力体系的合理性”,恢复了意识形态和权力之间的关系,但这并没有把阶级或社会利益问题作为他分析问题的中心,这就不仅忽视了在不同的环境里社会利益结构如何冲击着权力结构,因而也是意识形态结构采取的特殊形式,而且,更严重的是,使意识形态变成了一个严密的实体,而不是不同社会利益之间冲突的竞技场。这些社会利益具有共同的意识形态,并且试图根据他们自己的利益阐释意识形态。奇怪的是,瑞考尔对意识形态的论述尽管很全面,但却忽视了一位马克思主义思想家的著述,这位思想家不仅预先提出了许多这样的问题,而且对近年来形成的意识形态概念产生过巨大的影响,他就是安东尼奥·葛兰西(Antonio Gramsci)。他提出的“霸权”概念不仅试图解释意识形态整合和掩饰的双重意义,而且还把意识形态看作

^① 保罗·瑞考尔:《论意识形态和乌托邦》,乔治·H.泰勒编,纽约,哥伦比亚大学出版社,1986年,页13。

^② 约翰·B.汤普森:《意识形态的理论研究》,伯克利和洛杉矶,加利福尼亚大学出版社,1984年,页34。

不同社会利益之间的冲突,以及这些利益(主要是指阶级利益)以什么来利用一个共同的意识形态。葛兰西的霸权概念虽然是指冲突是一切阶级社会的永恒状态,但对处理这样一种革命形势特别重要,即冲突(包括语言上的冲突)采取一种尖锐的形式,对现存权力体系的挑战预示了革命者为了自己的成功而篡用霸权的可能性,并以此使他们自己所属的阶级之外的阶级和集团利益等同于他们自己的意识形态。^①

从这段简短的讨论,我们可以推断出,在遇到意识形态问题时,我们首先需要说明两个问题:(1)作为阶级利益或其他社会利益表达方式的意识形态;(2)作为一个宽泛的权力体系的表达方式的意识形态,这种权力体系的结构来自于更加狭隘的、能使“一体化的文化体系”的意识形态从中获取自己形式的各种利益的相互作用。

为了避免“意识形态”这一术语运用到这两种既相互关联又相互区别的表达方式中时所造成的混乱,我把后者称为“话语”,而把前者称为“意识形态”。话语是思考和谈论事物的一种方式,对作为一个整体的社会来说是司空见惯的,在最基本的日常言语和文化层面上也是明显的。它因拥有共同的语言而是一体化的,又因这种共同的语言隐含着权力和统治的关系而又是掩饰性的,就像雷蒙德·威廉姆斯(Raymond Williams)和米歇尔·福柯(Michel Foucault)曾提醒我们的那样;因此,它也是意识形态冲突的领域,不同的社会集团试图使话语与他们自己的生活 and 利益方式相一致。^② 对话语的这种利用方式使意识形态明显地成了一种社会和历史现象,就像哈里·哈路吐尼安以日本本土主义的发展为参

^① 对葛兰西这种概念的全面讨论可见C.墨菲编:《葛兰西和马克思主义理论》(伦敦,卢特勒界和凯肯·保尔,1979年),特别是墨菲自己的文章《葛兰西的霸权和意识形态》。虽然葛兰西的霸权概念可以对意识形态问题有更深刻的理解,但他自己的目标却是相当有限的,他也没能找到这个问题的逻辑终点(虽然他的追随者常常错误地把他看作民主社会主义的关键人物),他毕竟是一个列宁主义者,虽然他的霸权概念指出了揭示社会话语问题与意识形态的差别的方法,但他的目标是用革命的霸权取代资产阶级的霸权,而不是承认社会话语是意识形态问题。

^② 雷蒙德·威廉姆斯:《马克思主义和文学》,伦敦,牛津大学出版社,1977年;米歇尔·福柯《权力知识:访问记及其他作品选,1972—1977年》,柯林·戈登编,纽约,万神殿,1977年。

照所指出的：“当知识和利益的相互作用”取代了基础/上层建筑时，形式和内容，知识或话语——讨论一系列特殊对象的某种方式，就成为意识形态性的了。^① 弗里德里克·杰姆逊(Fredric Jameson)把这个过程描述为一种“包容策略”，他把这种策略看作意识形态活动的目的。^② 换句话说，意识形态对话语的运用似乎是根据特殊的社会利益和观点对话语的“包容”。包容也主要是一种剔除程序，即对话语中不利于集团利益的因素的压制，但我想，这或许也意味着对话语术语的重新组织，以便在维持这种利益时确立其优先权。

在已经建立的体制(特别是资本主义)内，为了保持这种体制的永恒而要对意识形态的运用进行分析，通过这样的分析所获得的批判性意识形态概念是同样适用于作为一种激进运动的社会主义中的意识形态问题的，就如我在提到中国的社会主义运动，区分“革命话语”和“意识形态”时所明确表示过的那样。这种话语是社会主义革命派(不仅仅是社会主义革命派)所共有的。根据我的研究，这种社会话语吸收了欧洲社会主义中根本不同的思想源流，然而，在中国革命运动中，这些不同的思想源流却交汇融通成了一种共同的革命话语语言，尽管这种融合是非常艰难的，而这就可以解释相互冲突的社会概念为什么会有一致性了。同样，我们也可以把不同革命团体——无政府主义者、布尔什维克、国民党社会主义者以及其他团体——试图占用话语——探讨社会革命的一种方式——的努力看作不同的可供选择的“包容策略”，及以重新组织话语术语来解释话语的不同方式，以此来根据他们的政治和组织利益构筑社会革命问题，这反过来又可以与更广泛的国家和社会利益联系起来考虑。意识形态的运用过程归根结底是与革命运动中的霸权问题相关联的。

尽管革命霸权对革命成功的意义是显而易见的，但对于革命的未来来说，根本的问题是：是否因为霸权是革命的而就更合乎需要，特别是自从革命——如果是成功的话——把自己建立成新的秩序后。难道一个把革命霸权作为前提的革

① 哈里·哈路吐尼安：《看得见的和看不见的：德川的话语和思想》，页25。

② 弗里德里克·杰姆逊：《政治无意识：作为社会象征行为的叙事》，伊萨卡，康奈尔大学出版社，1981年，页52—53。

命不会导致一个新的权力结构,就在其霸权中重新演化出革命首先要推翻的那种隐藏的意识形态和权力之间的关系?而相对于这种关系,唯一能保证的是革命者良好的愿望或他们要求科学地发现解放途径的呼声?这难道不是革命话语的核心?就是在这一点上,试图废除意识形态的革命自身成为了意识形态,因为它在自己的话语中掩盖了它与权力的关系。

在最基本的意义上说,中国无政府主义的价值在于无政府主义者是社会革命者中唯一始终提出这些问题的群体,他们坚持认为,革命不会通过与自己的动机相反的方法来实现自己的目标,这就会经常提醒人们不要忘记革命话语的根本问题,这些问题为中国革命运动最终要采取的途径提供了某种批判性的视点,它们同样也使我们想起了中国革命运动和一般革命话语的最基本问题之间的关系。

在某种意义上,无政府主义者与他们的任何一个社会革命对手一样都是意识形态性的。他们不仅试图使自己的革命概念适应中国政权的迫切需要,以至为此暂时放弃他们的革命前提,而且在某些情况下为做到这一点还表现出相当大的思想上的机会主义。一些中国无政府主义的关键人物同时也是政党,特别是国民党的成员,在实践中背叛了他们形式上对政治的否定;更糟糕的是,他们竟愿意把无政府主义变成为政治权力服务的工具。更重要的是,无政府主义者在争取无政府主义的科学真理地位时(受克鲁泡特金影响),也像他们的社会革命运动的对手们那样,试图把社会话语据为无政府主义所有,从而回避对社会革命关键性问题的思考。如果他们没能做到这一点的话,那也是因为他们组织上的分散性削弱了他们系统阐述统一的“包容策略”的努力,而这正是意识形态篡用话语的前提条件。

然而,这种以“包容”篡用话语的无力状况不是偶然的——或者说是思想失败的产物——而是有意拒绝这样做的结果,这与无政府主义最基本的前提是紧密相关的,这种前提是破坏性的,而非建设性的。正是无政府主义这种被历史回忆所压制的破坏性方面,显示出了它在革命话语中的意义。我现在所要做的不是按时间顺序记录下来无政府主义者做了什么或没做什么,或是评价他们坚持

自己提出的思想的真诚性,而是从无政府主义的历史中复原无政府主义者对意识形态的批判及它对革命话语的意义。虽然从当时的环境和它为中国革命贡献出的主题来看无政府主义是相当重要的,但从政治角度看,无政府主义最终是无要紧要的,它作为一种一时流行的思想时尚因此被忽视了,而它已往的流行性则归因于在一个短暂的革命时期流行的本国的乌托邦主义。然而,无政府主义者之所以毫不妥协地否定政治,并且把社会指定为唯一适合于革命话语的对象,目的就是为提出革命的政治视角的充足性问题。做到这一点,无政府主义者也就打开了一种以前被政治封闭的,甚至在那些坚持社会革命但又认为革命必须包括政治任务的革命者的思想里受到压制的革命视角。证明无政府主义在革命话语中的基本价值不是要证明无政府主义自身的优越性,而是要重新证明一种反政治的社会概念在提出关于统治和压迫的本质这一根本性问题中的必要性,不然的话,这一问题就会被排除在一般的思想分析和历史分析之外。在宣称政治——一切的政治,包括革命——不利于真正的社会革命目标时,无政府主义者是在把社会的政治化看作意识形态的终结,这一终结不仅掩盖了革命霸权本身就预示了一个与自己的目标相矛盾的权力结构这样一个事实,而且掩盖了在政治领域无法直接看到的社会压迫的领域(主要指家庭压迫和性别压迫)。更根本的是,无政府主义者解释说,恢复政治秩序的革命要求是政治“自然化”的结果——因而,“没有政治就无法想像社会”就成了一种最根深蒂固的、保持着社会中的统治关系的意识习惯。这种解释使他们不是把意识形态领域而是把社会话语领域作为维持政治和社会压迫的权威和奴性习惯的蛰居之所。因而,在无政府主义者看来,社会革命主题必须与文化革命联系在一起(而不是像他们的对手们那样与政治革命联系在一起):革命的最根本目标是改变在日常生活基础上构成社会的话语。① 废除社会话语中的权力和奴性习惯是实现革命纲领所

① 意识形态问题就是在这个方面好像是社会话语问题;“实用意识”即是没有意识到自己是意识形态,因为它体现在日常生活用语中。关于意识形态问题是一个语言学问题的论述,见约翰·B.汤普森:《意识形态的理论研究》。无政府主义者把社会革命问题理解为文化革命问题听起来很具当代性,因为当前趋向于把文化领域当作可以找到解决目前统治问题的途径的领域。

许诺的自由的的关键。无政府主义的看法是,革命的目标不是创造一种新的、延续着社会分裂和冲突的霸权,而是完全消除霸权概念。他们把社会分裂看成是歪曲了人的合作和社会性的“自然”倾向的权力结构的产物,因而,消灭权力同样也就消灭了社会分裂。革命不只是一个解放计划,它在消除社会话语中意识形态因素的过程中,也要为在一个新的平等基础上的人的合作创造条件。

无政府主义的社会观点与构成后马克思主义意识形态批评基础的观点之间的密切关系只是对等,而非同一;如果说还有其他意思,那就不仅是简单化的观点,而且也是循环论证了。不过我们从任何一种观点都能看出与另一种观点有关的一些情况。只要马克思主义坚持经济决定论前提或坚持以阶级为历史的中心存在的政治纲领,那它就是把无政府主义看成是一个与革命进程无甚关联的空洞的乌托邦主义。乌托邦主义不应该被如此倨傲地否定,因为对革命来说,它可能还有某些重要的东西。通过反思“乌有”这一词语的含义,瑞考尔最近得出结论说:“或许一个基本的、我们可以用于反思我们的社会作用的反思结构就是构想一个我们可以观察自身的‘空地’的能力。”^①构想“乌有乡”的能力暗示了一种解放社会想像的能力;当革命否定了这种自由时,难道不是在否定自己的事业吗?

但无政府主义不只是乌托邦,它之所以给人这样的印象只是因为它理论上的孱弱。无政府主义者把自己的根基建立在对人“天生”有社会性这一假设上,因此,他们把社会的分裂和冲突看成是权力机构扭曲人性的结果,社会(因而是文化的)革命的任务是层层剥去累积的压迫,从而展露人的本质并为人们实现“天生”的合作倾向创造条件。文化革命是使人类意识到自己的必要本质的关键。无政府主义者的观点主要是以文化和社会的对比来展开的,较少用社会分

^① 保罗·瑞考尔:《论意识形态和乌托邦》,页15。用莱佛特的话说,如果因为当前意识形态的能指和所指之间的差别消失了,意识形态就成为“无形的”了,那么乌托邦(一处“空地”,但首先是外在于社会的一个地方)在培养一种意识形态方面可能比以前更重要。关于“无形的意识形态”,见克劳德·莱佛特:《现代社会的政治形式》,约翰·B.汤普森编,剑桥,麻省理工学院出版社,1986年,页224—236。

析的方法,这就避免了必要的精密的理论阐述。然而,因为无政府主义者把人的天性而非社会作为批判政权和权力的出发点,他们对压迫问题的理解就比自己的马克思主义对手们更全面和深入,因为他们不是找出关键的社会关系或机构来解释权力,而是集中将社会极权作为压迫的王国:一切社会关系都是权力的计谋,因而都同样是与压迫声气相通的,即使作为社会极权载体的国家在维持权力结构方面也起着特别重要的作用。因而,他们把社会话语理解为权力的终极王国,因为社会极权的合理性在于不断再生日常生活层面上的权力结构和顺从。自然和社会明显是形而上地并列在这个过程中成为宽泛的社会批评的源泉的,包括批评社会违背了自己的自然根源。

然而,这种批评被淹没在对社会偏离其本质的道德抗议声中了,这也是实情。由于对自己的观点缺乏有力的理论阐述,无政府主义者对社会的看法是模棱两可的,这种不明确性在实践中阻碍了他们在革命活动的步骤这一问题上达成共识,结果只使得无政府主义成了不满社会者的聚居之地,在它的阵营中,既有严肃的激进变革的倡导者,也有以个人反叛方式对抗社会、主张返朴归真的虚无主义者。

具有讽刺意义的是,正是大部分得自于马克思主义的后马克思主义意识形态批评的极度有力和复杂的理论程式,使得我们能够理解无政府主义思想在理论上的价值;反过来,无政府主义也可以帮助我们理解使这种批评成为可能的社会和政治条件。在无政府主义者看来,马克思主义在其政治外观上似乎是另一种社会意识形态的封闭体系,不仅不能理解无政府主义观点,反而有害于它。后马克思主义的意识形态批评和无政府主义观点的密切关系(这使得后马克思主义的意识形态批评能够理解后者的价值)或许表明:后马克思主义的意识形态批评使马克思主义更接近于无政府主义,这种接近不是在形式上的接近——因为无政府主义吸收了各种各样的思想源泉,并且就体现在始于马克思的马克思主义的历史当中——而是在要求打开长期以来割裂了马克思主义与无政府主义的社会思想的意识形态的封闭性方面的接近。无政府主义在以下两方面的发展,具有特别重要的意义:首先是重新提出了政治和社会的关系问题来回应至今尚

未实现自己的解放诺言的马克思主义者领导的革命政治实践；其次是把一整套不能简单地归结为阶级压迫的问题归结为压迫意识，换句话说，日益增加的压迫形式的重要性已经开始逐渐超过阶级压迫的重要性。毋庸讳言，这些发展已经复活了对无政府主义的兴趣，就如当代一位主张经济上男女平等者所说：“我们中有许多开始从事经济上男女平等主义运动的人都受到了无政府主义的很大影响，并且接受了无政府主义对马克思主义的经济主义、机会主义及生态主义观点以及目的和手段根本分离的批判。”^①问题是：是否重新引进无政府主义就能够提供某种更好地理解后马克思主义对意识形态和权力的批评的方式。

这个问题可以从反面得到解答，因为人们可能会说，马克思主义传统本身包含了一切批评马克思主义的历史发展所必需的东西，并要求打开历史上的马克思主义曾强加于马克思文本中的话语的意识形态的封闭性。也可以说，马克思自己并没有一个简单化的、把意识形态简化为阶级利益的意识形态概念，而是以自己的论证形式（如作为“实有意识”的语言）把它看作在不同的社会关系中采取不同的形式的日常统治关系。也可以说，马克思主义本身也是一种社会话语，它不仅使社会优先于政治，而且与无政府主义一样也主张废除政治。毫无疑问，在中国的革命话语中，无政府主义和马克思主义的社会和社会革命概念有着广泛的一致性，这就使得人们有时很难分辨出某些思想是马克思主义的还是无政府主义的。

然而，这种将文本优先于历史，文本的某些部分优先于其他部分的策略，掩盖了自己在参照文本时负有的阐释责任，这从它自己在历史上的地位就可知晓。虽然确实有必要将马克思与后来的马克思主义传统区别开来（这只是承认了这些传统的历史地位），但把后者说成是对马克思的否定或偏离了真正的马克思主义，实际上就是在否定马克思的文本所提供的阐释的多样性。列宁主义或许不是马克思主义的必然产物，但就如列宁自己所理解的，它是马克思主义的一种可能的产物。同样，说马克思已预先在其文本中提出了后马克思主义意识形态批

^① 伊内丝特拉·金：《生态男女平等主义》，载《zeta 杂志》，1988年7—8月。

评的论证假设,实际上是把注意力放在了与其文本中那些可能得出不同结论的方面相对立的方面。

如果我们从这个角度来考察无政府主义与马克思主义的关系,就可以说,虽然马克思主义和无政府主义在某些基本问题上可能是一致的,但马克思主义对社会革命话语因素的重新组合是与无政府主义不同的,即使马克思认识到了统治的多样性,但他仍在革命策略上作了先后之分(首先强调的是阶级),并将政治置于革命的中心地位。所有这些都赋予了马克思主义一种不同于无政府主义的意识形态外观。马克思把语言看作“实用意识”,把巴黎公社当作民主革命的范式,(同无政府主义者一样)把废除国家看成革命的最终目标,而就是这同一个马克思,在谈到巴枯宁时却说:“这个傻瓜甚至没有理解诸如此类的阶级运动必须是……政治运动。”^①更重要的是,我们必须记住,尽管克鲁泡特金——无政府主义理论话语的主要来源——创造了“互助论”来否定达尔文的自然和社会观点,马克思却在达尔文的理论中找到了能证明其社会理论的“科学性”的证据。不像无政府主义者那样否定社会分裂和冲突,马克思主义的出发点是作为冲突王国的社会体系,这是不能通过与自然的对比来理解的,而必须以它自己的历史为参照。权力,不是某种外在于社会的东西对社会的“非自然”的侵入,而是一种只能历史地加以理解、在不同的历史背景下具有不同的形式的社会冲突的工具,因此将之道德化甚至谈论它都是没有意义的,除非联系到它的社会背景。只有等到冲突被从社会体系中消除掉(这需要消灭体现在经济组织中的社会利益,这种经济组织的代理人将是无产阶级),权力才可能在社会中起到整合作用,否则,就会在相互冲突的社会利益的挤压下被打破。马克思主义不像无政府主义者那样认为解放(消灭权力)和整合是同一过程的不同方面,它的革命策略是将它们作为革命中彼此对立的方面而截然分开:权力是保证整合的必要手段,而解放则威胁整合。因而,迫切的问题不是去消灭权力而是为了实现最终废除权力的目的而重新组织权力。

^① 保罗·托马斯:《卡尔·马克思和无政府主义者》,页347。

因而,虽然无政府主义对社会革命问题的困惑是由改变社会话语的文化革命问题造成的,马克思主义最先强调的却是权力的重新整合,而要做到这一点关键是要改变阶级关系。作为理论活动的出发点,重新整合权力的需要说明了马克思主义者和后马克思主义者的意识形态批评的复杂性,它们对权力和意识形态关系的理解比无政府主义者要深刻得多,因为无政府主义者总有一种回避自己提出的问题的倾向,他们的兴趣主要在于废除权力而不是重新整合权力,认为只有文化革命才可以实现这个目标。有意思的是,当马克思承认政治问题的复杂多变,承认权力不只是一个政治问题或阶级问题,而且更是一种文化(社会话语意义上的文化)问题时,它实际上又一次接近了无政府主义者批评权力是社会极权的权力结构的产物的观点。无政府主义帮助我们理解了其中的原因。无政府主义者坚持认为,建立在政治或阶级基础上的社会革命概念中所隐含的意识形态的封闭性也暗示了革命力求废除的呈现为不同形式的权力结构的再生,在后马克思主义意识形态批评中,这些概念的中心消解已经打开了这种封闭性而将注意力移向了将社会极权作为权力存在的领域。这种中心消解的解构结果使人回想起了无政府主义者坚持社会与政治对立的解构意义。这并不是说马克思主义和无政府主义合二为一了,但至少有一点可以说不是偶然的,即这种解构已使马克思主义回复到了与无政府主义有诸多共同之处的那些马克思的文本中了。

我在后面的篇章中对中国无政府主义的解读基于两种历史之外的考虑。在中国特殊的环境里,无政府主义者之所以引起我们的注意,不是因为他们是什么人或他们做了些什么,而是因为,相对于为了急迫的现实需要而不得不将革命目标进行必要的妥协的革命策略,无政府主义者重新证明了一种革命意识或应该说是良心,这种革命意识提供了一种在揭示革命发展时“左派”所必不可少的批评视角;第二,虽然中国无政府主义者在时空上都已成为过去(虽然并不像他们一度表现得那么遥远),但他们在20世纪这样一个最重要的革命历史环境里,他们所发表的革命言论或许可以告诉我们许多与革命有关的情况。

第二章 国家主义、乌托邦主义和革命话语 ——中国早期革命运动中的无政府主义主题

无政府主义在中国出现时,中国正处于民族危机的灾难之中。1906—1907年间,国外的中国知识分子成立了两个致力于宣传无政府主义的团体,并且都是在数月之内成立的,一个在巴黎,另一个在东京。在革命话语逐渐形成时期,以一种新的国家意识为根源,这些团体推动的无政府主义为这种话语引入了将会产生持久影响的不和谐的主题。尽管这些主题与国家主义的目标有着根本的冲突,但它们却在革命话语中表现出了一种引人注目的持久力,其动力则来自于探求一种能使一个正在形成的国家具有内在统一性的政治形式。今天,这种探索仍在继续,我们仍能听到它们的回声。

在国家意识刚开始形成时,对无政府主义的接受似乎是不同寻常的事情。在1910年代里,中国政治思想的主流是围绕着如何把中国建成一个统一的国家,如何从官僚君主政体松散的权力结构中锻造出一个严密的政体,以及在一个扩张的民族国家对权力的竞争注定是要消化掉那些落后的社会这样一个新的世界里,如何抵挡住对自己国家存在的威胁。当时急需解决的问题是如何废除仍在统治着占中国人口大多数的汉族的“外来的”清政府,因为它如今只关心自己的利益,而不考虑国家的利益;如何改变政体,使大多数中国人都能参与政治,以便保证人民继续忠诚于自己的国家,以及如何发展国家经济,为国家富强奠定物质基础——在一个国家政治权力似乎取决于控制世界经济资源能力的世界里,物质基础是政治统治的条件。追求国家“富强”似乎支配着这个世界,“静态”的

中国社会如果要想存在下去也必须依赖于这种追求来为自己注入活力——重新保持其辉煌的过去所赋予它的荣耀!^① 为了实现这个目标,就必须建立一个国家。

无政府主义者自身与国家主义酿发的革命运动有着密切的关系,而且无政府主义思想首先出现在以重建国家为出发点的新的话语里,如果不是因为这样的事实,无政府主义在中国思想里的存在或许会被用来证明这些问题并没有像它们开始时那样得到广泛的认同。确切地说,无政府主义的存在表明,这种话语不能简单地归结为一维的防御性的或地域性的对“富强”的追求,它产生的可能性是多方面的——最终包括对作为其根源的前提的否定——这使它成为真正革命性的。我们必须在一个新的国家意识提出的思想困惑中,而不是在中国的国家主义对政治的急切关注中寻找无政府主义能在思想话语中获得重要地位的原因,尽管它与国家主义的目标有着根本的矛盾。

用托马斯·梅兹格(Thomas A. Metzger)的话说,这种新的意识将在表达“现代中国思想领域的困惑”中起到关键性作用。^② 这并不是说,现代中国思想只是国家意识提出的问题的记述,或者说,从这一点开始的一切的中国思想问题都必须追溯到国家意识及它所引发的政治问题上来。张灏在其对中国知识分子的最新研究中,令人信服地指出了对中国知识分子面临的各种问题进行单一的政治阐释的局限性,因为这些问题不仅仅是政治的、社会的,或宽泛文化的,而且还是伦理的、存在主义的。^③ 梅兹格赞同张灏的观点,他把建立一种用来设想美好社会的道德语言看作现代中国思想的中心主题。^④

在其最广泛的意义上,这种困惑使得人们必须在一种现代性话语中重建自我和社会,这种话语不仅引发了社会和政治形式问题,而且最终导致了个人存在

① 本杰明·史华兹:《寻求富强:严复与西方》,剑桥,哈佛大学出版社,1964年。

② 托马斯·A.梅兹格:《发展的标准和内在的选择:对近代中国现代化的规范性理解》,载《问题和研究》,1987年2月,页72。

③ 张灏:《危机中的中国知识分子:寻求秩序与意义》,伯克利和洛杉矶,加利福尼亚大学出版社,1987年,引言。

④ 同②。

的意义和目的问题。现代性的思想和伦理前提在中国知识分子与西方相遇时，被强加于中国知识分子的意识里，从而刺激了他们重新思考他们所继承的传统，并提出新的可能性。虽然数年来中国知识分子一直把这些传统作为自发地批判欧美现代主义的一个源泉，但他们只有在用一种新的在前提和感受性方面都必须是现代的话语重新表述早期的问题时才能做到这一点，即使答案是陈旧的，导致了这些答案的问题也已经被说成是在新的历史条件下产生的问题。这些问题对已经意识到这种新的历史形势的第一代知识分子来说显得特别尖锐，因为他们就是传统文化的产物，他们不得不在重建中国思想问题时重建他们自身。就如我们所要谈到的，无政府主义就是这种环境的一个产物，它为这个新的问题所提供的答案不仅是社会的、政治的，而且还试图以新的方式来正视他们作为整体存在的要求；同时，特别是对第一代无政府主义者来说，这些答案隐含在用一种新的现代话语重新表述传统的伦理概念的“道德语言”之中。

虽然这种新的“思想困惑”不能简单地归结为国家意识问题，但对这一问题的阐述却能从两个方面表现出其重要性。首先，新的困惑的实质是中国在世界上的地位问题及它与过去的关系问题，这在新的国家意识造成的问题中得到了最具体的表述。其次，国家意识归根结底是在个人与社会之间关系层面上提出的社会关系问题，这将为重新界定当时存在的问题提供框架，并在某些方面也包含着这些问题的新定义。对于具有世界倾向的中国知识分子来说，国家意识令他们有些不愉快，这成了造成现存问题的一个因素，同时也产生了超越国家意识导致的局限性的要求。我要说的是，国家主义本身是指一种新型的，冲击着以国家重组社会造成的局限的宇宙主义。在以上两者中的任何一种情况下，这种新的意识甚至都提供了否定自身的前提。对无政府主义者来说，他们也确实是将国家意识看作实现他们的理想社会的最大障碍。或许更重要的是，出现在世纪之交的新的话语联结着国家意识问题，因此，国家意识又为这种话语提供了理性环境，并为那些不适应新的国家意识的人指出了为了克服它所制造的局限而不得不超越的思想层面。

我所关注的不是中国的国家主义从一开始就具有的多方向性，而是辨析它

所造成的问题的条件,从而提供一种论证语境,而自觉的无政府主义思想就是在这种语境中第一次出现在中国思想之中的。

国家主义和革命:世界意识和政治空间的重新建构

仅从直接的政治动机来看中国的国家主义,还只是看到了其一部分,而忽略了一种作为其前提条件的新的世界意识和表现出其自身的新的政治空间意识。

作为一种政治思想,国家主义最引人注意的方面可能是它的排他性的地方主义,以及它试图建立物质的和思想的界限以区分国内的和国外的国家主义的努力。表面上,除了它给自己划定的区域范围外,国家主义与其他地方主义在形式上没有什么不同,然而,国家主义也是一种革命政治思想,它与外在的世界组织和内在的政治空间有关的前提毫无疑问是现代的。在内,它预示了一种新的政治空间概念,这种政治空间通过重新组合而使国家更接近于它所统治的社会,因为民族国家所要求的合法性不在于某些外在根源,而在于它所代表的国家的能力——这就必然使那些构成民族的人们有对国家提出要求的权利,因为他们不再只是臣民,而是市民了。在外,从它自身的逻辑来看,国家主义意识也把同样的权利扩展到了(尽管是不自觉地)那些被认为不再只是人的集合,而是被作为一个民族来看的人身上,他们也因而有权利要求他们自己的政治命运,以及一个能够实现他们的命运的国家。就如梁启超在1901年所说的,“国家主义是世界上最有希望、最正直、公正的思想,它不允许别人侵犯我的自由,也不允许我把自己的意愿强加给别人”。^①

国家共同体可能是想像的产物,本尼迪克特·安德森(Benedict Anderson)如是说。^②但可能就是因为它是想像的而更是革命的,因为国家主义的政治思

^① 唐小兵:《重新想像的历史:梁启超在1902年》,未刊稿,1990年,页7。

^② 本尼迪克特·安德森:《想像的共同体:对民族主义起源与散布的反思》,伦敦,维索,1983年。

想,从它在16和17世纪的欧洲起源开始,就引起了世界性的将社会重组为国家的热潮,这反过来又引发了将政治遗产从革命角度重新解释和从内部对政治空间重新组合以创建国家的热情。我们只需记住,在过去的两个世纪,即使最暴虐的国家也会以国家利益的名义为自己的专制主义辩护,那些为维护自己的市民权利而与专制主义进行了艰苦斗争的斗士也以民族利益为自己的旗帜,可见,民族利益的含义是有选择性的。

在世纪之交,意识的这种变化是与国家主义政治思想的传播同步进行的。如果我们根据国家主义的世界性的革命前提而不是其狭隘的表现形式来认识国家主义,就不会奇怪第一个提出把中国作为一个国家重新组合的中国人不是儒家政治秩序的卫道士——他们继续坚持认为中国是一个自足的世界,中国的世界包含着一个文明世界所必需的一切机构——而是那些已经认识到其他社会也有自己的机构,愿意承认世界上有不同的文明形式的人了,他们甚至承认这些文明形式比儒家政治秩序更适合于当时的时代,因为后者是在中国文明尚没有对手的环境下形成的。^①一旦欧洲强国克服了军事上的失败造成的强烈震动,并且中国的知识分子对在中国的欧洲人有了部分的了解,特别是在1870年代和1880年代与欧洲社会的直接接触之后,一些人至少已经承认欧洲的强大不只在它先进的武器或强大的军事力量,而且还在于它优越的政治和经济制度。或许他们的主要兴趣还在于揭示欧洲各国“富强”的秘密,但更重要的是他们愿意承认导致西方富强的关键性因素——西方制度——不是野蛮社会偶然的产物,而是有着自己的历史传统的另一种文明财富。这种文明给他们留下的最深刻印象是它的活力,而这种活力则依赖于统治者和被统治者之间的密切关系——这就说明了为什么统治者敏于回应被统治者的要求,以及被统治者为什么愿意与统治者从事共同的事业的原因。

新的世界意识是中国出现具有各种不同反应的国家意识的根源。对于那些一心想要维持现存秩序的人来说,国家主义表现为强化现存制度以抵挡那些可

^① 柯文(Paul Cohen):《在传统和现代性之间:王韬与晚清改革》,剑桥,哈佛大学出版社,1974年。

供选择的文明样式的挑战,这种反应隐含着用一种狭隘的思想通过重新证明中国文明的思想基础的优越性和充足性而将自己隔绝于新世界之外,并认为中国文明不需要从外面的世界吸取什么,除了那些可能有助于强化本国制度的技巧。

那些不满于政治把国家作为自己目的的狭隘主义的人则作出了激进的抉择。这种反应表现为根据新的世界形势重新构划一种本国的理想主义和乌托邦主义,它们目前将国家作为自己的出发点,但认为大同理想的实现尚待将来。这些大同理想以前把中国作为自己的中心,但在新的意识里则成为设想的世界社会的特征。根据新的世界形势对本国理想(主要源于儒教和佛教)的描述表现了一种新的世界主义,它最终以一种世界政治话语的语言重新表述了那些理想。

从直接的意义上来讲,这种新的世界主义有两种含义:(1)将一种新的时空意识引入理想社会的话语;(2)把从别处得来的经验融进实现理想社会的程式,结果是正在出现的革命话语把自己对未来的世界主义的幻想扩展到了过去,并且借鉴了中国和其他社会的历史来规划自己未来的道路。如约瑟夫·列文森(Joseph Levenson)所说,承认世界上具有不同的文明形式意味着必然要动摇儒教独占文明的要求;中国文明只是诸多文明中的一种,并且并不必然是最适合于当时社会的一种,所以它要存在下去就必须在制度和意识形态方面重新建构,这意味着要把中国从一个万能的帝国重新变成一个国家。^① 因为,新的“富强”模式的含义是:国家的合法性不是来自于高高在上的权力或抽象的道德,而是取决于其选民代表,以及为着同样的原因致力于国家目标的人民。

中国世界的震动,隐含在对其他文明的历史合法性的确认之中,是与一种敏锐的意识相伴相随的,即如果中国要在这样的新环境下生存下去并发展繁荣,就必须根据这些文明所提供的范式重组中国政治。国家主义在中国出现时目的是要抵挡威胁中国存在的外来力量,但其前提已经包含着对那个外在世界的承认,否则自己将被拒之于新世界门外。国家主义是革命性的,因为进入这个世界需要承认中国是一个自足的,而不是一种表达先验规范的机构的复合体的政治实

^① 约瑟夫·列文森:《儒教中国及其现代命运》,伯克利和洛杉矶,加利福尼亚大学出版社,1968年,第1部分第7章。

体。这种认同要求政治把任务从保存传统制度的纯粹性转向保护领土和组成国家的人民——而只有让人民参与政治才能实现这个转变。^① 那些在 19 世纪 80 年代羞羞答答地谈及其他文明的人曾被他们的孔教同僚逐出权位；数年内，要求用共和政体改组中国的革命运动已在进行之中了。清政府的统治是无法适应这种政体的，因为一个民族决不能屈服于另一个民族的统治。

世纪之交的国家意识是革命的，因为，用张灏的话说，它迫使中国的知识分子去做可能从周朝末年的新石器时代就没有再做的事情，即重新检验中国社会政治秩序的结构基础。^② 对新的国家意识的思想前提的检验表明，中国政治意识领域的革命不只局限于对“中国社会政治秩序的结构基础”的“重新检验”，而且还包含了政治的时空条件的转变。梁启超是著名的改良主义者，也是他那一代人的思想“交流所”，他在宣传新的国家概念时，比其他任何一个同时代人做的工作都要多。^③ 他在自己的《三十自传》中写道：“余生同治癸酉（1873 年）正月二十六日，实太平天国亡于金陵后十年，清大学士曾国藩卒后一年，普法战争后三年，而意大利建国罗马之岁也。生一月而王母黎卒。”^④

这段描述引起人们注意的是它表现出的新的时空意识。梁启超不像其以前的作者，而是像他的同时代人那样，在其自传中不仅引证了中国的事件，而且也引用了世界范围内的事件。这种个人层面上的意识与一种新出现的政治层面上的意识是平行的，即中国不是世界而是一个更大世界的一部分。这同一种意识也反映在历史意识的转变上，一度被看作是全部文明史的中国历史，仅是众多文明史中的一种，而且从当时的结果来看，还不是一部成功的历史。如果中国社会要在将来存在下去，就迫切需要重新确定中国历史的地位，并相应地改变中国。

长期以来，历史学家不断提到这种认识造成的中国意识的危机及其给中国

① 说这段话的改良主义者康有为和光绪皇帝的谈话见萧公权：《翁同龢和 1898 年维新变法》，载《清华中国研究学刊》第 2 期，1957 年 4 月，页 175—176。

② 张灏：《危机中的中国知识分子：寻求秩序与意义》，页 6。

③ 这是黄宗智的话，见《梁启超和中国现代自由主义》，西雅图，华盛顿大学出版社，1972 年。

④ 温迪·拉森：《文学权威和中国作家》，未刊稿，页 57。

知识分子造成的矛盾：为了抵挡威胁着中国社会存在的欧美强国，中国必须走威胁着它的强国所走过的道路。中国不断败于这些列强之手，这足以证明几乎是同时进入中国思想界的社会达尔文主义理论体系的预言：只有那些适应当代世界要求的国家才能生存下去，因而，中国革命的出现从根本上说是出于防御动机，目的是保证中国在一个充满竞争和冲突的世界里能存在下去。中国的“国家主义”——愿意走西方的道路——相应地也是这种生存战略的一部分。

虽然这种观点的正确性是不容否定的，但它也有一定的片面性。如果中国的国家主义不只是指断绝与世界的联系，而是为它的出现预先提出一种新的时空感，我们就能理解伴随着国家意识的第一阵波动而出现的其他现象——一种国际主义的乌托邦主义。傅乐诗(Charlotte Furth)曾经指出，世纪之交的中国思想界出现了一种渗透性很强的乌托邦主义。^①这种乌托邦主义虽然是用中国的语汇(主要是佛教和道教用语)来表述的，但它是与新的国家意识对应而生的，表达了对一个“新中国”的希望，也可以称为对一个“新世界”的希望。^②世界大同理想一旦被包含在中国文化世界化的要求之中而不是在时空方面都受限制的中国国家概念之中时，它就会在一个新的国家世界的基础上，被看作是一种中国也参与了其实现的历史工程。领导了1898年中国第一次严肃的改革运动的康有为，以国家存亡的名义对儒教帝国秩序所谓的普适性发起了致命的挑战，这或许并不是出于巧合。他撰写了一篇乌托邦式的文章《大同书》，描述了一个超越了国家主义的未来社会的事物及其道德特征。^③康有为的大同社会代表着人类进步的最后阶段，在这之前是家族主义和国家主义阶段。这个乌托邦的名称和种种优点来自于中国自己的乌托邦传统，但其动力则在将来——而且是一个超越了中国自己的世界并且把中国刚刚成为其中内在一部分的世界社会作为自己

① 傅乐诗：《知识分子的转变：从改良运动到五四运动，1895—1920》，收入《剑桥中国史》，费正清编，第12卷，第1部分，纽约，剑桥大学出版社，1983年。

② 萧公权：《新中国与新世界：康有为，改良主义者和乌托邦主义者，1858—1927》，西雅图，华盛顿大学出版社，1975年。

③ 康有为：《大同书：康有为的一统世界哲学》，L. G. 汤普森译，伦敦，艾伦和安文，1958年。

的范围的将来。

这里最重要的就是那种迫使中国在一个国家世界里重新把自己界定为一个国家的环境,将一个新的世界图像引发为自己的辩证对应物的企图,在这个图像里,国家将再次消失,人类将会找到一个大同世界。康有为之后也有人提出类似的观点。对新的普世主义的要求也表现在世纪之交的佛教复兴和儒家价值标准的普及化方面,这些标准不再被当作儒教政治秩序所特有的,而成为整个人类所共有的天赋了。

在这种以乌托邦主义为辩证对应物的环境里,正在出现的中国国家意识似乎不只是一种防御性的地方主义,而是以改变全世界的人为最终目标的理想计划的一个步骤。中国必须参与这个全球性计划,并且不仅是其客体,而且还是对实现这一目标至关重要的主体。乌托邦主义包含了对以自己为目的的国家主义的不满,而正是这种不满才具有革命性,因为它不再关注国家目标的实现,而注重全球的改变。康有为对儒教的重新阐释目的是要为国家主义思想建立一种思想前提,不过他在自己的乌托邦中仍表达了对一切分裂人民的制度的不满,其中也包括国家主义,他把这些制度看作是人类痛苦的根源。并不是只有康有为不满于这些制度,他的学生谭嗣同在一篇文章中更有说服力地表达了这种情绪。这篇文章可以看作无政府主义者解决这一问题的序曲:

地球之治也,以有天下而无国也……人人能自由,是必为无国之民。无国则畛域化,战争息,猜忌绝,权谋弃,彼我亡,平等出;且虽有天下,若无天下矣。君主废,则贵贱平;公理明,则贫富均。千里万里,一家一人。视其家,逆旅也;视其人,同胞也。父无所用其慈,子无所用其孝,兄弟忘其友恭,夫妇忘其倡随。若西书中百年一觉者,殆仿佛《礼运》大同之象焉。^①

^① 谭嗣同:《仁学》(英译本),香港中文大学出版社,1984年,页215—216。

谭嗣同的这篇文章以儒教的精髓“仁”命名,称为《仁学》。他对未来世界图像的描绘受到了佛家理想的很大影响。他认为《礼运》一书中所描绘的“大同”理想和爱德华·柏拉美(Edward Bellamy)《回顾》一书所表达的理想是一致的。谭嗣同也是中国最早的革命殉道者之一。^①

中国国家主义的这种乌托邦倾向是无政府主义能在中国国家主义潮流中找到一个能接受它的听众的原因之一,尽管无政府主义反对国家主义。另一个原因在于国家主义要求在重组中国政治时使国家和社会更加接近所引起的各种问题之中。在这里,我们必须用比把中国的国家主义仅仅解释为一种“富强”要求所允许的更复杂的方法来认识这个问题。

实际上,重新把中国建成一个国家的要求的一个最明显的特征是找到使社会更接近于国家的方法,以便激励人民积极追求国家的目标。处于世纪之交的中国思想家相信,数百年来,由于拒绝让平民参与政治,人民已变成被动的臣民,很少关心作为一个整体的国家的命运。他们呼吁扩大参与政治的范围,其最直接的目的不是要使国家成为实现社会利益的工具,或是激起国家和社会之间的冲突,而是将两者结合成一个和谐统一的整体。梁启超对这个问题的阐述最为明晰,用张灏的话说,他把国家设想成了一个“道德礼俗会”,这个社会反过来又是以国家和社会的有机统一为前提的。^②

再说一遍,虽然对最初的国家主义目标的这种看法(一直是中国政治的一个问题)是正确的,但它也只是一幅复杂画面的一部分。国家主义提出的问题在一个拒绝承认社会利益问题合法性的政治体系中也同时证明了分裂的合法性。特别值得一提的是,如果国家主义以一个代表着国家利益的国家为前提,那么如何来确定这个国家确实代表了国家利益呢?即使国家可以被用来代表国家,那又如何确定什么是国家利益呢?因为国家本身就是体现着各种不同的、相互

^① 这里的西方人是指 Rip Van Winkle,“百年一梦”者很可能是柏拉美《回顾》一书的主人公。这部书当时已有中译本,对康有为及他的学生有很大影响,见马丁·博纳尔:《1907年前的中国社会主义》,伊萨卡,康奈尔大学出版社,1976年。

^② 张灏:《梁启超与现代中国知识分子的转变》,剑桥,哈佛大学出版社,1971年。

冲突的社会利益的社会关系的复合体。我以为,在1910年代内,国家主义者重组政治空间的要求,既引发了这些问题,也标志着中国出现了政治,这是通过把用于管理社会的政治秩序的礼仪概念转变成以调和国家和社会,以及各种不同的社会利益之间的关系,以创造秩序的政治性概念来实现的。梁启超提出的解决方法只是其中的一种,它试图通过维持作为有机整体的国家的优先地位来解决国家主义造成的问题。然而,实际上,中国新的国家主义概念提出的合法性问题几乎立即引发了社会的和政治的冲突,这从各种各样的国家概念中可见一斑。在一个由占人口少数的民族统治着占人口大多数的民族的情况下,国家的合法性首先受到了那些关注国家命运的人的攻击,并且很快变成了对一般意义上的专制的批评——换句话说,也是对与国家相对的社会权利的维护。几乎与此同时,也出现了谁将被包括进这种新的政治安排中,以及在确定国家利益时,谁的利益将被优先考虑的冲突。到1905年,相对于梁启超建立有机国家统一体的呼声,孙中山领导的同盟会在其共和纲领中已经体现出了社会革命的要求,目的是保护多数人的利益,反对握有政治经济大权的少数人的利益。第二年,无政府主义者就提出了他们自己的社会革命观点,这次不是要作为新国家的基础,而是反对一般意义上的政治和国家。

国家主义者在提出国家和社会的关系问题时,也违背自己的初衷提出了国家和社会之间冲突的可能性。目前将自己的合法性取决于自己代表民族的能力的国家,不再能把民族等同于自己的意愿。同样,这也使中国革命者用那些只要中国的秩序拒绝承认社会是一个自发的政治合法性的根源就根本不可能的方法批评国家的权利合法化。

国家和社会问题表现在个体层面上就是一种道德问题,即公德和私德的问题。国家主义者的困惑将对这个长期存在于中国政治思想中的问题造成新的曲解。问题是如何使“私德”(表现为私人关系和忠诚)和“公德”(表现为对一个较为抽象的政治秩序的义务)一致起来。中国的政治正统,以《大学》为经典范本,把私德和公德的关系看作一个不可分割的统一体:私德的完善是实现公德的先决条件,私德也只有在公德中才能实现。然而,政治并不能始终满足它自己的

思想前提,而且儒教的理论家们也一直敏锐地意识到了私和公、排他性的忠诚和维持公共秩序所必需的公共义务之间的潜在矛盾。清代(1644—1911)早期的思想家特别明确地谴责了将私利凌驾于公利之上,因而削弱了政治秩序的统治者,这些思想家的文章对中国第一代国家主义者产生了很大的影响。

这个问题的两个方面在儒家思想中也已经出现过。首先是它的范围,尽管公共义务是每个人义不容辞的责任,但只对那些掌握着政治秩序的人——统治者及参与政治的操作者,才具有真正的意义;其次,尽管只要不危害公共秩序,私利就能被容忍,但归根结底它是不合法的。构成个体的排他性的关系网络只有当它能在一种家长制和世袭制的政治秩序中为个体作好公共责任的准备时才受到重视。这并不是说这种理论不容许有个人良知,因为事实不是这样的,而是政治秩序没有为那些因为有良知才强烈不满的人留有栖息之地。

国家主义者的困惑是要彻底解决这个问题。直截了当地说,要把中国重建为一个国家,就必须把儒教秩序下的臣民变成市民,因为市民是政治合法性的最终根源,要创造一种新的国家秩序,必须要有市民积极参与政治。这种新的设想在理论上的含义是显而易见的,每一个人,不论是统治者还是统治阶级中的一员,在培养作为一个统一国家共同体的必要条件的公德时,都有着共同的责任。然而,同时,对国家主义话语来说,公德的可能性比对儒教来说更是一种困境,因为它承认或要求个体成为市民——成为公共价值标准的自发性根源。对国家主义话语来说,问题不是中国人是否应从臣民变成市民,而是他们需要多长时间才能完成这个转变。这在梁启超1902年写成的传世之作《新民说》中说得很明确。^①梁启超对可能要到来的革命感到恐惧,深深地沉迷于作为“道德礼俗社会”的国家观念之中,但他也认识到了把中国人变成自觉的市民的迫切重要性。他认为,由于大多数人没有做好充分的转变准备,他们就需要在新的政治体系中接受一定时期的教育;虽然他们都有丰富的“私德”,但却缺乏“公德”,这里的“公德”是指对抽象国家的忠诚,并且他们还不得不学会调和公、私义务之间的

^① 梁启超:《新民说》,收入《辛亥革命前十年间史论选集》(一),北京,三联书店,1978年,页118—157;也可参见张灏:《梁启超与现代中国知识分子的转变》。

冲突。梁没有否定市民的自主性或“私德”的合理性,但提出了一种调解市民和国家共同体之间矛盾的策略。

其他人将进一步探讨这个问题。虽然梁启超试图在他的国家共同体理想里包括进个人自治,但承认私人空间在公共王国内的合法性也引发了两者对立的可能性。因而,个人对公共利益和需要的服从可能表现为对个人的社会和政治压迫的延续,这就不仅阻碍了创造自主的市民,而且也阻碍了创造国家,要解决这一问题只有通过解除政治和社会对个体的限制。在把个体描述成国家价值标准的自发性根源方面,国家主义话语不仅揭示了政治和个体之间的对立,而且也揭示了个人和社会的对立。表面上,这种问题主要是一种政治问题,就如张灏所言;然而,也有一些人认为它是一种深刻的存在主义问题。这一问题也是革命性的,因为个人自主的可能性也开辟了将强烈的不满看作个人合法特权的可能性。

采取西方的思想和制度是为了抵御西方,改变或放弃本国的思想和制度是为了保存中国的本体,对国家“富强”的功利性要求导致了对国家主义的乌托邦式的否定,要求国家和社会更加接近的呼声又造成了社会与国家的对立,创造忠诚新民的愿望结果证明了个体相对于国家和社会的自主性——所有这些矛盾都隐含在中国国家主义表面上似乎是明朗的和一维的困惑之中。从根源上讲,国家主义者的动机是再简单不过的,即维护中国的统一,创造一个繁荣富强的中国,至于如何创造这样的国家则是另一回事。国家主义话语从一开始传播,就表现得比产生它的动机要复杂得多;实际上,它所产生的一些可供选择的方案断然否定的就是这种作为其根源的动机。

这些矛盾是产生出中国国家主义的“过于武断”的环境的矛盾,这不再只是中国人的问题,而且还是一个处于转变过程中的,在政治、经济、文化上正在结合成一个更广阔世界的中国社会的矛盾。中国的思想家们已经开始从欧洲的现代性中获得他们自己的政治动力,甚至政治模式,因为这种现代性不仅在目前占有统治地位,而且似乎掌握着通向未来的钥匙。然而,同时,尽管中国的国家主义出现于世纪之交时已将自己置于中国儒家传统的对立面,但它所关心的问题,以及用来描述那些问题的语言,却都来自于中国儒家传统。国家主义话语与儒家

政治传统的决裂,不是用把儒家政治传统从记忆或语言中清除掉的方法,而是用一种提出新问题的方式重新改造它,这就又加剧了它在与欧美影响的模糊联系中已有的矛盾。国家主义者困惑的核心是对中国在世界上的地位的重新思考,而这又进而提出了关于政治合法性和组织的基础,以及构成国家的个体的道德义务问题。尽管新的话语通过保存有旧观念和旧联系的社会和政治语言保留了国家主义之前的传统,但它们重新被作为问题提了出来,从而获得了新的含义,并且被置于一种新的思想环境之中,这种环境不仅提出了需要新答案的新问题,而且重新阐述了旧问题以便得到以前被封闭起来的答案。迟至19世纪中期,在与西方接触中面临着新的形势的中国思想家已经能够把这种新形势提出的新问题融化在传统的问题之中。他们相信,这些传统的问题因为提供了多种选择性而可以包含有这些问题。到世纪之交,中国的历史已经是在一个超越了它的历史的环境中来写了,对中国的思想家来说,关键的问题是如何把中国变成一个可以延续下去的新世界的组成部分。中国思想界里出现的乌托邦主义及随之而生的新的国家意识成了中国思想的前沿;对政治秩序进行革命性改革的要求(直接产生于将帝国秩序重建成国家的要求),以及与作为市民的个体的新的道德义务概念同时出现的激进文化——都是这一问题的产物。“现代中国的思想困惑”是与国家主义者对中国在世界上的地位的重新阐释同步出现的,当外在和内在环境的变化为这一困惑增加了一个新的向度时,它就从对这同一问题的连续不断的重新阐释中获得了自己的动力;但困惑本身仍保持着自己的生命力。

在中国国家主义话语中,对中国在世界上的地位的重新阐述产生了另一个重要的结果:把中国历史之外的传统融合进中国的政治话语。我这里所指的不只是发源于中国之外的政治话语对中国的影响,而且还指在中国政治中对革命传统的随意僭用。当时,这种僭用是作为中国政治改革进程中的一部分而出现的。如我上面提到的,对梁启超来说,20世纪初世界范围内发生的事件已经成为历史意识的标志了,这种历史意识已不再被特殊的中国传统的时空概念所局限。梁启超的自传性表述把这种新的意识看作个人的和生存方式的;实际上,当中国知识分子与世界相遇时(或是在国外留学或是在政治流亡时),他们的世界

性经历使他们能把自己的意识置于各种各样的可供选择的思想和价值标准之内,而这些思想和价值标准就成了他们的思想和感情结构的一部分。在宽泛的政治层面上,也发生着同样的事情。国家主义话语从一开始就要求用别人的经验来为政治改革和体现着政治改革思想的政治理想提供证据。英、法、美等国的革命给中国的国家主义者留下了深刻的印象,曾经引发了这些革命的思想以及它们提供的范例都对中国的激进话语的形成起了很大的作用。在随后的数年里,又会出现新的革命范例。值得一提的是,不是中国的激进派在继续吸取中国历史,而是中国的历史现在仅是在动力和政治表述方面具有世界性的政治话语的一部分。

正在出现的国家意识产生了两个副产品:试图超越国家的乌托邦主义,和作为政治合法性源泉的国家的建立,两者爆炸性的结合使中国社会迅速革命化。1903年,在一篇不朽的中国革命作品《革命军》中,年轻的作者邹容在描述乌托邦化的革命时将两者合而为一:“啊,革命,革命!得之则生,不得则死!毋退步,毋中立,毋徘徊,此其时也!”^①

国家主义是世纪之交的中国苦难的产物,它产生了一种认为革命是中国生存——以及创造新世界的关键的思想倾向。就是在这种正在出现的激进文化背景下,中国的知识分子们第一次发现了无政府主义。虽然无政府主义可能不利于中国政治中占支配地位的国家主义倾向,但它在中国产生的最初的影响力是由于它与植根于新的国家主义的主题发生了共鸣。同样,国家主义政治话语也提供了用来表述无政府主义的语言,特别是在无政府主义出现的最初阶段。

对无政府主义的最初接受

无政府主义是世纪之交欧洲各种社会主义潮流中第一个对中国的激进思想

^① 邹容:《革命军》。

和行动产生重大影响的潮流。虽然直到1906—1907年中国才出现第一个无政府主义自己的革命纲领,但随着巴黎和东京无政府主义团体的成立,在一些革命者公开声明自己是无政府主义者以与同时代的其他革命者相区别时,1903年开始发展起来的革命运动已经在无政府主义里发现了一个与自己相似的观点以及能表达自己激进思想的语汇。在最初的几年里,对无政府主义的理解有相当大的混乱性;中国人没有直接接触到无政府主义者的作品,他们所知道的无政府主义来自于日本对欧洲社会主义的论述及对社会主义一般历史的翻译介绍,这些论述或介绍把无政府主义看作社会主义中的“过激”派(“极端革命主义”),常将之与俄国的民粹主义或虚无主义混为一谈。^①然而,随着对无政府主义理解的加深,人们发现无政府主义思想具有一种激进倾向,在思想和感情上都是这样,而这种倾向则是由新的国家主义意识造成的。

在对无政府主义的最初介绍里,无政府主义表现为三种形式:首先,在对专制主义的批判方面,无政府主义与俄国虚无主义是相混合的,因为对中国的激进派来说,反专制主义是无政府主义和虚无主义的共同的突出特征;其次,无政府主义表达了对一个中国参与其中创造的统一的大同世界的渴望;最后,无政府主义作为一种幻想世界的表达方式,在某种程度上是一种哲学上的虚无主义,它向人们许诺的是通过消灭有感觉的存在物的意识来实现宇宙大同。

在这个最初阶段,讨论无政府主义的文章一致将之与专制主义相提并论,并且常常把目光投向无政府主义最为流行的俄国,因为作者们相信,俄国的专制主义已经达到了空前严酷的地步,所以有位作者将俄国和中国相比时说:“专制政治者,所以鼓铸破败专政政体之无政府党之大制造厂也,制造厂之器用愈备,则其所鼓铸而出之物质愈多;专制政治愈甚者,则所制造之无政府党愈众。”他接着说,中国目前的无政府主义者没有俄国的多,因为中国的专制主义还没有达到俄

^① 中国激进派的无政府主义观点和许多无政府主义信息得自于一部较有影响的著作,即日本人烟山专太郎的《近世无政府主义》一书,他虽然区分了无政府主义与虚无主义,但在某种程度上,他的书也混淆了两个概念,书中共用了三分之二的篇幅专论俄国的革命运动。见D.普瑞斯:《俄国和中国革命的根源:1896—1911》,剑桥,哈佛大学出版社,1974年,页122—124。

国那样的程度。与那些对中国政府日益加深的专制主义感到失望的人相反,他“乐观”地预言,专制主义将磨砺人们的情感,从而必然会创造出更多的无政府主义者。^①

最能影响这位作者马叙伦及他的一些同代人的是无政府主义者对“天然自由”的追求。在远古时代,人人享有“天然自由”,从自然获得所需的一切,生活安乐而幸福。“而自有君主政府以来,倡设政治,制造法律,俄而有宗教,俄而有教育,种种束缚天然自由之机关相袭而来,及人人于种种机关之范围,而天然自由如烟消火灭,邈不可得矣。故必欲尽举而败之,以得返天然自由为其独一无二之真宗旨”。^②

在马叙伦看来,尽管人人都在谈文明,但统治世界的不是“公理”而是“势”,已达到帝国主义阶段的国家主义就是其中一个例证。无政府主义就是要毁灭这个势的世界;尽管俄国似乎没有其他国家文明,但俄国无政府党的强盛则表明,无政府主义将是20世纪反“势”斗争的中流砥柱:

二十世纪有一新主义出,则俄罗斯之无政府主义是也。俄之有无政府主义,此俄之可以文明雄二十世纪之机钮也。何以故?彼无政府党者,其宗旨高,其识见卓,其希望伟,帝国主义遇之而却步,民族主义遭之而退走。^③

1904年,张继在一篇题为《无政府主义及无政府党之精神》的文章中,详细阐述了无政府主义在中国的实际影响。这篇文章的重要性还在于它简单回顾了欧洲无政府主义的发展历史。张继与马叙伦一样,也强调了20世纪无政府主义者追求自由的重要性:

① 马叙伦:《二十世纪新主义》(1903年),收入《无政府主义思想资料选》(一),页13。

② 《无政府主义思想资料选》(一),页8。

③ 《无政府主义思想资料选》(一),页9、7。

人贵自治而不肯被治于人，于是乎无政府主义生矣。二十世纪其为无政府主义之竞争场欤！

然而，张继最注重的是无政府主义者与恐怖党的密切关系：

无政府主义又与恐怖党相关。恐怖党曾有公言曰：目的认手段，其意盖谓无论如何手段，足达我目的者，皆可实行，我之手段果足以安全国民，虽行杀害之事，亦不足咎也。无政府党之理论亦然，盛主能杀害之可行。^①

为了替恐怖主义辩护，张继以丹登(Danton, 今译丹东)为例说明暴力手段是实现人类安全与和平的必要手段。然而，恐怖主义最重要的是它所包含的勇敢精神，“其效果乃远愈于千百杂志新闻”（克鲁泡特金语）。具有这种勇敢精神者，能够创造出一种恐怖气氛，以唤醒他人去行动，勇敢精神感动人的力量在于其包含有自我牺牲精神，“盖天地间最可惧可畏之事，莫甚于为人道牺牲之精神，其精神流布之速度，若传染病然”。^②

两篇文章的内容远比这些简单的描述丰富得多。我之所以挑出两篇文章中的这些方面，是因为它们支配着两位作者对无政府主义的解释，也因为它们是无政府主义中吸引住了早期中国革命家的那些方面。在说明原因之前，我觉得应该提提那时出现的两种不同的无政府主义观点，一个是后来成为著名的思想领袖和教育家的蔡元培在一篇有趣的乌托邦幻想作品中提出的观点；另一个是马叙伦在文章的“缀辞”中所包含的观点，这个“缀辞”为他讨论专制主义提供了一种形而上的背景。这些不同的无政府主义幻想虽然是高度抽象的，却能为我们理解中国激进派接受无政府主义宗旨的内在思想精神提供一些线索，并且也能

^① 自然生(张继):《无政府主义及无政府党之精神》(1904年),收入《无政府主义思想资料选》(一),页25。

^② 《无政府主义思想资料选》(一),页28、27。

指明无政府主义和无政府主义之前的本国乌托邦主义之间的联系。这种本国的乌托邦主义代表了中国理解无政府主义的特征,至少在刚开始时是这样。

蔡元培 1904 年创作的《新年梦》呼吁一个乌托邦式的宇宙大同世界,但其中并没有什么明显是无政府主义的东西,^①“无政府主义”一词也没在文章中出现过。蔡在当时和以后所从事的工作,也无法表明他是一个严格意义上的无政府主义者,但他始终与无政府主义者保持着密切的联系。1920 年代,他受无政府主义的启发而成为推动教育理想的最重要的代表人物。章炳麟是蔡元培在早期革命运动中的亲密朋友,他有一次就说“蔡是一个无政府主义者”。^② 这可以表明,蔡元培至少也具有无政府主义的一些哲学前提和大同世界思想,不管这些前提和思想是多么抽象。如果他的同时代人确实把他看作一个无政府主义者,就像章炳麟那样,那么,他所虚构的这个故事对他们来说似乎就成了无政府主义者用来鼓舞人心的作品了。不管蔡元培是不是明确地把这个故事描述成无政府主义的,重要的是,故事的内容表明了先于无政府主义的中国乌托邦主义(其中一些主题与康有为的乌托邦有一致之处)与 1907 年后明确表达出的无政府主义的乌托邦之间的联系,因而有足够的理由将之看作是中国无政府主义者的一把利器。^③

故事的主人公是一个中国艺人,他 16 岁就离家外出,在中国和世界游历。30 岁时,当他结束自己的游历时,他已到过欧洲和北美的大部分国家,学习了所有重要的外语。他成了“世界主义”的信徒,热爱“自由与和平”。他断言,世界的,特别是人类的(力量)不能战胜自然,因为地球分成了国家和家庭两部分。在欧洲和北美“最文明”国家的人,还是把他的力量一半费在国上,一半费在家上;在实在还没有完全“文明”的国家,如斯拉夫和中国,只有家庭没有国家。要在中国造个新社会也不难,“各人都把靡费在家里面的力量充了公就好了”。一

① 《无政府主义思想资料选》(一),页 41—51。

② 蔡尚思:《蔡元培学术思想传记》,上海棠棣出版社,1950 年,页 167。

③ 葛懋春等把这篇文章收入《无政府主义思想资料选》,明显是同意这个结论的。

且做到这一点,一个世界社会就会通过这个过程从国家中诞生了。^①

故事描述了主人公为实现这个目标所做的努力,它分为两个阶段。在第一个阶段,中国社会经过重组真正变成了一个统一的国家。主人公在中国流浪时,遇到一次代表会议,代表们来自全国各地,他们不是根据省,而是根据所邻的主要河流的位置(如河东,河西)来组合的。会议向代表们提交了一份重组议案,经过很多争论后获至通过。这个议案的要点是根据年龄和职业群体将人重新组织起来,最有意思的是劳动分工。儿童7岁开始接受教育,一直到24岁结束;24岁到48岁,每个人都要从事这种或那种对公共事业有益的专门工作;48岁后是休养时期,他们或退休或亦可兼任教育年轻人的工作。这个议案甚至对一天的时间也作了特别的分工:做工八时,饮食、谈话、游散八时;睡觉八时。也有人反对这个议案,认为这样的议案是不可行的,因为人们从事的职业都是为了自己的利益,取消对个人利益的追求将不利于世界的进步。主人公用人体的器官比喻说,每一个人在社会上所做的工作就像五官四肢对身体的作用一样——于是人都拍手赞成。^②

通过这次重组,中国很快就会变得“文明”和“强大”,恢复了东北三省(满洲),得到了外国的让步,外来势力不得不承认他们不应该再依赖不讲“公理”的“强权”了,同时中国将利用自己丰富的但在目前的制度下尚还不愿拿出来投资的资本(相反,它们被藏了起来)。同时,通过在地方建立模范村,然后经过一系列的代表机构,一直到国家,政治也就逐步建立起来了。因此,整个国家就成了一人(即全国一心)。^③

主人公接着把目光投向国际大舞台。他到俄国,参加了民党的活动,这个党很快大获全胜。接着中国与俄国和美国(这些国家已牢固地建立了人民的统治)结盟,并说服其他强国放弃国家侵略,创造一个新的世界政府。

蔡元培对随之出现的社会作了如下描述:

① 蔡元培:《新年梦》。

② 《新年梦》。

③ 同上。

文明事业达到极顶。讲到道德风俗方面,那时候没有什么姓名,都用号数编的;没有君臣的名目,办事反倒很有条理,没有推诿的模糊,没有父子的名目,小的统统有人教他,老的统统有人养他,病的统统有人医他;没有夫妇的名目,两人合意了便光明正大地在公园里订婚,应着时候到配偶室去,并没有男子狎娼、妇人偷汉这种暗昧事情。^①

建立新政府的大会计划在1904年新年召开。就是在这—时刻,现在已90岁的主人公被钟声唤醒,尽管他意识到了现存世界的黑暗,但他还是说:“恭喜!恭喜!新年了,新的世界已经到了。”^②

在历史前提上,蔡元培的这篇幻想故事很接近康有为的发展思想,后者把从家庭到国家进而世界的发展过程当作一个普遍法则。蔡元培在为重建中国所开的药方里,先于刘师培三年提出了明确的无政府主义乌托邦,并且他所提出的主题,我们在后来的其他乌托邦——以及社会实验中也会遇到。不管我们将这个故事当作无政府主义的(虚构)是否正确,它毕竟为我们提供了一个连接着随着中国国家主义和无政府主义的出现而出现的世界主义理想的环节。

马叙伦为我们提出了早期无政府主义在中国产生的影响的第三种,也是最令人迷惑的方面:无政府主义是恢复万物自然状态的手段。马叙伦与蔡元培一样,认为无政府主义提供了一个统一全球和创造一个世界社会的手段,但不同的是他将这个目标置于了自然和人类统一的宇宙幻想之内。

在马叙伦看来,政府(及其他国家机构)已经消灭了人类在远古时期享有的“天然自由”,他在自己文章的“缀辞”中批判了中国的政治传统,强调了儒家思想对儒家贤人施行的“仁政”和法家提出的由秦始皇的好恶操纵的“暴政”之间的区分。在他看来,仁政和暴政,圣君贤臣和暴君之间没有什么明显的区别:

① 《新年梦》。

② 同上。

我谓尧舜禹汤文武者,秦始皇汉武帝明太祖之父也,无尧舜禹汤文武,则无秦始皇汉武帝明太祖矣。又使秦始皇汉武帝明太祖生于前,而尧舜禹汤文武生于后,则世亦颂尧舜禹汤文武者颂秦始皇汉武帝明太祖,而詈秦始皇汉武帝明太祖者詈尧舜禹汤文武矣。于乎!仁暴之名,习惯而然,非自然而然,吾今且欲去此仁暴之称,而一任其自然。虽然,复之有其道,而必自无政府党建鼓也。^①

换句话说,政治问题对马叙伦来说似乎就是文化问题(即习惯),而文化问题就存在于政治语言里,若人要知道对人类来说什么是自然的,就必须废弃这种政治语言。

马叙伦走得更远。对他来说,无政府主义归根结底代表着一种否定,即汉语里的“无”,它不仅否定政府(无政府),而且要否定整个感情世界。他用很像道家经典《道德经》开头几句话所用的特殊术语接着说:

有者物之始,无者有之母。无生于自然,物至于无,几于自然矣。夫自然者,大道之真;自然者,不可说,不可图,不可名;可说者非自然;自然不可名而名之曰自然,盖由强名之耳。……于乎!群生其思解脱乎?无政府党其觉迷渡津之宝筏也,我愿与群生共投之,庶几其能返归于母乎?^②

实际上,很难说清这段话包含的哲学上的虚无主义(主要归因于所用的道教和佛教术语)是否与俄国虚无党的无政府主义有什么联系,但它确实表明了无政府主义与世纪之交中国的乌托邦主义的基本前提之间有联系,因为人与人之间

^① 马叙伦:《二十世纪新主义》(1903年),收入《无政府主义思想资料选》(一),页15。

^② 同上,页15—16。

的差别是世界痛苦的根源,要创造一个新世界,关键就是要消灭各种各样的差别。^① 因此,像马叙伦这样的人就把无政府主义与同时复兴的佛家理想联系起来,这种联系一直保留到“中华民国”早期。

虽然中国人所能接触到的无政府主义资料是有限的,但就在他们所能得到的仅有的文章里,已有足够的证据表明,无政府主义不能简单地归结为俄国虚无主义。马君武在自己翻译的《社会主义史》(托马斯·克库普著)一书的序言里写到:

法兰西之国民者,世界上思想最高之国民也。圣西孟之徒倡社会主义(即公产主义)于世,其势日盛。至十九世纪,而英人达尔文、斯宾塞之徒发明天演进化之理。由是两种学说发生一种新主义,是新主义曰“无政府主义”。^②

张继同样也把无政府主义追溯到源于法国大革命的欧洲社会主义史。^③ 中国的知识分子也已经相当明确地意识到无政府主义不只是批判专制主义(虚无主义亦然),而且还要消灭政府及一切与之相关的机关;就像马叙伦的文章所表明的,他们也承认无政府主义的反民族主义倾向。^④ 然而,这些文章所贯穿的思

^① 这也是康有为《大同书》的基本前提。康把国家、种族、性别、家庭、年龄的差别看作是世界上一切痛苦的根源。康的论调有种强烈的佛教色彩,很像章炳麟(著名的知识分子和革命家)在1907年写的一篇文章《五无论》,即提倡为达到极乐,需要做到“五无”,即无政府、无聚落、无人类、无众生、无世界。章并不是主张消灭人类和世界,相反,他主要是指以佛教的方式克服人类对现实的幻象。对这篇文章的评述见迈克尔·凯斯特:《中国知识分子和辛亥革命》,西雅图,华盛顿大学出版社,1969年,页210—213。这也表明“无”,甚至“虚无”在中国并不像在欧洲那样具有否定意义,它们从佛教的角度来看是肯定的。佛教把消灭意识当作结束痛苦的手段,并通过这个方法来得到拯救,这个问题本身就值得研究。

^② 马叙伦:《俄罗斯大风潮》(1902年),收入《无政府主义思想资料选》(一),页1—2。

^③ 自然生(张继):《无政府主义及无政府党之精神》(1904年),收入《无政府主义思想资料选》(二),页28—31。

^④ 马叙伦:《二十世纪新主义》,收入《无政府主义思想资料选》(一),页6。

想首先是把无政府主义看作一种改革社会的哲学,一种寻求消灭“贫富、贵贱、长幼、男女”之间不平等的哲学。张继的文章特别强调了无政府主义在欧洲工人反对资本家的斗争中的作用。^①

当1906年后无政府主义获得了自己的身份后,它的这些基本方面都表现了出来。无政府主义在早期的被接受表明,无政府主义起初给中国知识分子留下最深刻印象的是那些似乎与俄国虚无主义相同的方面。D. 普瑞斯(Don Price)研究了当时俄国对中国知识分子的影响,他认为无政府主义与虚无主义的一致性是中国知识分子根据现有的材料所无法证实的。^② 1902—1907年间,被无政府主义所吸引的中国年轻的激进派,是通过虚无党的政治实践,即通过个人的政治行动,特别是暗杀为最突出特征的反专制主义的斗争来认识无政府主义的。

对无政府主义的这种解读可能与世纪之交一般把无政府主义看作一种恐怖主义的源泉有关。用普瑞斯的话说,“在公众眼里,无政府主义与虚无主义是一致的……都意味着暴力、对现存秩序的强烈仇恨以及极端的理想主义”。^③ 1906年后,中国的知识分子就能明确区分无政府主义与其他表面上似乎是无政府主义的政治手段了,并且不再非常看重(甚至拒绝承认)恐怖主义对促进社会改革的长期战略的作用。虽然中国知识分子早就认识到了无政府主义的社会方面,但在他们对无政府主义的理解中,这种认识充其量也不过是肤浅的认识,因为他们把无政府主义理解为“极端革命主义”,是用暴力手段推翻专制主义,而且他们后来一直把无政府主义与虚无主义联系在一起。在1920年代,无政府主义作家巴金仍将俄国虚无党归入无政府主义英雄之列里。^④

早期的中国革命者把无政府主义与虚无主义混为一谈不是偶然的,我们也不能把这种混乱简单地归因于他们所接触到的无政府主义文章。这不是一个简单的无政府主义者与虚无党在政治策略方面表面相似的问题。无政府主义不等

① 自然生(张继):《无政府主义及无政府党之精神》,收入《无政府主义思想资料选》(二),页33。

② D. 普瑞斯:《俄国和中国革命的根源,1896—1911》,页122。

③ 同上。

④ 李蒂甘(巴金):《革命先驱》,上海,1928年。

于虚无主义；从另一方面来说，无政府主义与虚无主义又有着相同的政治观念，这种观念是深刻的道德主义的，容许把政治行动理解为个人证明自己道德真诚的方式。20世纪早期的中国激进派制定了非常高尚的道德目标，并将其作为检验自己革命真诚性的标准，他们在无政府主义中找到了一个与自己有渊源关系的政治哲学，而从虚无党那里则找到了最重要的实践模式。

1902—1903年间中国出现的激进运动是把推翻清朝专制主义作为自己主要目标的，然而它在与人民一起共同反对威胁着中国的各种势力的斗争中却把人民排斥在了政治之外，这就必然导致国家的灭亡。普瑞斯和冉玫铄(Mary Rankin)分别在他们对这种激进主义的研究中证实了这一点，他们认为，虽然中国无政府主义运动的根源是尖锐的民族危机意识，但它一旦出现，就获得了自己的生命，就超越了直接的民族利益的考虑而反对整个专制主义，这不仅是因为清政府专制主义耗竭了国家的力量，而且更重要的是因为它违背了“公理”，束缚了人类生而有之的“天然自由”。^①中国激进派之所以与俄国虚无党有一致之处，不是因为中国20世纪初的情况与俄国1860年代的情况相同，而是因为他们有着共同的、以“公理”为号召的推翻专制主义的目标。如果说暗杀对两种情况来说都是反专制主义斗争的最有效的武器，我们就必须记住，在两种情况下政治专制主义都是真实的，它几乎不允许人们选择其他的政治表达方式。

然而，在两种情况下也有其他的政治选择方式(君主立宪派的改良运动和孙中山领导的革命运动即为实例)，专制主义政治环境无法解释年轻的激进派对暗杀的迷恋或他们与俄国虚无党的密切关系。激进运动也产生了自己的道德，在这种道德中，反专制主义斗争中的自我牺牲精神是革命真诚性的最高体现。冒着生命危险从事暗杀活动所必需的英雄主义勇敢精神似乎与第一代激进派的自我毁灭的愿望有着某些联系，这明显地体现在他们借助暗杀表达自己政治理想的行动这一方式上。最著名的例子可能是女革命家秋瑾，她在参与刺杀一位省

^① D. 普瑞斯：《俄国和中国革命的根源，1896—1911》；冉玫铄：《中国早期革命家：1902—1911年的上海和浙江的激进知识分子》，剑桥，哈佛大学出版社，1974年。

府官员后,拒绝逃走,坚持留下来,结果被捕牺牲。^① 1907年后成为中国最有名的无政府主义者之一的吴稚晖,在这之前也曾试图以自杀来抗议政府。^② 暗杀和自杀所共有的东西是张继在自己的文章中所称的“自我牺牲”。

在一个政治不开明的环境里,暗杀除了提供一种有效的政治表达方式之外,对中国的激进派来说,它不仅仅代表一种实际的政治行动方式,而且,它所必需的自杀式的冒险还证明了一个人的道德责任和革命真诚,或者如普瑞斯所说的,证明了政治行动中“动机的纯洁性”:既然革命行动要求个体承担自我牺牲的义务,否则就不会成功,革命者就特别需要抛弃自利考虑,因为这只会导致胆怯和分歧。个人的政治表达行为即使在政治上明显无用时,也可以用来证明这种“动机的纯洁性”。中国政治中的英雄主义传统为这种行为提供了一种模式,日本明治维新前的志士则是另一种模式。这也是中国的激进派被认为与西方革命者的“极端革命主义”有渊源关系的原因,特别是俄国,在那里:

数以百计有教养、有特权的年轻人牺牲了自己的舒适生活和地位,去向愚昧无知的农民和工人作宣传,失败后他们就义无反顾地转向暴力——暗杀的“铁血战术”,但仍保持有自我牺牲精神。索菲亚·普鲁丝卡娅几乎成为革命运动历史和特征的缩影。她曾“到民间去”,经受了做一个乡村教师的所有艰辛,接着又密谋了一个最终杀死了亚历山大二世的计划。她在接受审判时,要求不要因为她是女性而施以仁慈;她像她的所有的同志那样,平静地走上绞刑架。^③

这种为了革命事业而表现出的道德上的自我牺牲精神深深打动了中国的革命者,但他们自己的革命方式则是放弃了自我毁灭式的暗杀,而更愿意活下来继续战斗。无政府主义由于自身对真诚性的迷恋,在深刻的道德层面上就与他们

^① 冉致铎:《中国早期革命家:1902—1911年的上海和浙江的激进知识分子》,页185。

^② 理查德·王:《吴稚晖:思想和政治传记》,博士论文,弗吉尼亚大学,1976年,页42。

^③ D. 普瑞斯:《俄国和中国革命的根源,1896—1911》,页199。

的“真诚政治”遥相呼应。这种革命态度从中国无政府主义一出现就烙下了自己的印记,并在中国激进派更加深刻地理解了无政府主义是一种社会哲学,并开始把恐怖主义看作是无政府主义革命不甚重要的工具后仍保存了下来。巴黎无政府主义者1907年赞美了秋瑾(及其同伴徐锡麟)的无私行动。他们自己继续坚持说他们不关心是成功还是失败,而只关心真理。他们中的一员褚民谊甚至有一次说,暗杀之所以正确只是因为它对革命有一种净化作用。^①这或许并不让人感到奇怪,中国的第一代无政府主义者,包括吴稚晖、张继和师复,都是清朝最后十年中的激进运动的学生。

有意思的是,这种自我牺牲精神也可以为我们理解无政府主义与佛教的关系提供一些线索。不再与恐惧和暴力有联系自我牺牲精神却与佛教的“菩萨理想”发生了共鸣。就如我们将要看到的,佛教为著名的无政府主义者师复及其追随者转向无政府主义提供了一个感情空间(提供的现实空间是佛教寺院),他们的意识和日常生活实践中也有很多的佛教理想。^②中国第一代无政府主义者中也能见到佛家弟子,也有一些人喜欢用有佛教含义的名字。

早期革命运动中的无政府主义主题

中国激进派在20世纪初所能接触到的不多的作品已足以表明无政府主义是欧洲社会主义传统中的一个完整的潮流,这种潮流所包含的东西比俄国虚无党的反专制主义斗争要多得多。无政府主义包括一种必要的社会方面,就如张继在自己的文章中所说的,“无政府党以万事之责归于社会”。^③这或许表明,作

① 褚民谊:《普及革命》,载《新世纪》第18期,1907年10月19日,页3。

② 爱德华·克雷布斯:《刘师复和中国无政府主义,1905—1915》,博士论文,华盛顿大学,1977年,页252—255。

③ 自然生(张继):《无政府主义及无政府党之精神》,收入《无政府主义思想资料选》(一),页36。

为无政府主义活动特征的个人化的政治方式不管是多么抽象,都应该置于更宽泛的社会哲学背景里来考察。

没有什么证据能表明意识到无政府主义更宽泛的社会目标对早期的革命活动有什么重要的、直接的影响。相反,中国的激进派是通过俄国虚无主义的解释来认识无政府主义的。如果他们把无政府主义与宽泛的社会目标联系起来的话,那也是因为他们是通过一种道德乌托邦主义来理解无政府主义的,并且常常把无政府主义等同于本国的乌托邦主义,在这种乌托邦主义中,对中国新的世界地位的认识不为人觉察地与一种形而上的宇宙幻想混同起来了。如果对无政府主义的这两种解读恰好一致的话,那也是因为两者都是基于一种政治的道德含义之上的,政治的这种含义强调把个体作为新的价值标准的出发点。在蔡元培的乌托邦幻想故事里,同扔炸弹的行动派的行动一样,它想要表达的思想是:那些用新的幻想武装起来的有责任感个体才会造成政治的改观。

这与世纪之交人们对无政府主义的一般印象是吻合的——在西方和在中国都是如此。人们之所以对无政府主义抱有这样的印象,政府的宣传起到了关键性的作用,这种宣传一直把无政府主义者看作危险的“极端革命主义者”。然而,这并不是无政府主义当时留给人的唯一印象。日本的激进派(中国人当时颇受益于他们的激进主义)就已经注意到了政治的社会方面,中国也有人开始注意到政治中的社会问题。

在这一时期无政府主义的社会方面归根结底是无关紧要的,因为最受无政府主义影响的激进派一般都具有高度道德化的政治观念,他们将政治看作自私的王国而加以否定,与此相对,他们试图在无私的行动,或自我牺牲的革命斗争中建立起自己的公共信仰。在专制政府的统治之下,他们确实没有多少选择政治行动的自由,而且这时具体意义上的社会基本上还游离于政治之外,甚至在那些谈及社会改革和社会革命的人所说的政治中也没有社会的影子。但对他们来说,还有另外一种附加因素,即对当时出现的一种政治的反应,这种政治通过将公众的思想从政治思想中脱离而找到了自己的表达方式。人们当时一般把公众思想和政治思想看作是彼此对立的温床,因为无政府主义表示,一个真实的公共

生活方式只有外在于政治并且在与政治的对立中才能实现。

国家主义思想造成的这种新形势为理解无政府主义的“真实政治”对早期中国革命者的影响提供了一种特定的背景。事实上,不是国家主义孕育了无政府主义,而是国家主义提出的关于政治及中国在世界上的地位等问题有助于无政府主义的被接受。乌托邦主义是作为狭隘的国家主义的对立面而出现的,为无政府主义的世界大同主义提供了肥沃的土壤。马叙伦对无政府主义起源的论述在某种程度上支持了浦嘉珉(James Pusey)的观点,即认为无政府主义当时产生的一种影响是它提出了与国家主义者害怕的达尔文的冲突观相反的观点。^①1906年后,当中国的无政府主义者熟悉了克鲁泡特金的与“适者生存”相对的“互助”思想后,这种情况变得更为明显。

国家主义也提出了政治问题。国家主义思想在提出国家的力量与它表达社会利益的能力成正比时,也承认政治是利益的载体这一概念的合理性。这种国家主义思想也要求创造一种国家利益和社会利益在整体利益上一致的有机秩序。矛盾是以公众与政治、有机统一体王国与私利王国的分离表达出来的,要解决这种矛盾只能依靠保证国家先于社会,或通过自下而上实现有机(公众)统一的社会重组。蔡元培的乌托邦幻想作品表明,怀疑政治的中国激进派可以在无政府主义中找到重组社会的指南。然而,只有等到无政府主义者在1906年后宣称社会先于国家——实际上是与国家对立,从而确立了他们自己的身份时,无政府主义才得到充分的传播。

^① 浦嘉珉:《中国和达尔文》,剑桥,哈佛大学出版社,1983年,页370—433。

第三章 科学、道德与革命

——无政府主义与中国社会革命思想的根源

1906—1907年间,国外的中国知识分子几乎同时在巴黎和东京成立了两个公开的无政府主义团体,这标志着无政府主义作为中国革命思想中一种独特的潮流在中国思想界出现了。在1907年之前,中国的知识分子基本上还不把无政府主义看作一种完整的社会哲学,相反,萌芽于新的国家意识造成的革命形势的思想倾向却把无政府主义主题等同于革命思想的方向,这些思想倾向将在无政府主义思想中保存下来。然而,随着这些社团的成立,无政府主义思想却被无政府主义的革命语言重新表述了,而这种语言的核心是社会革命。无政府主义者对社会革命的提倡将为继续引入革命思想开辟新的渠道。

很难说是什么原因导致了这种变化。其中一种变化表现在接触无政府主义作品的方式上,特别是巴黎的知识分子,他们发现了一个不同于俄国虚无主义的无政府主义传统,这种传统是欧洲社会主义的一部分,有着自己独特的历史。而且,他们遇到的欧洲无政府主义者与中国早期(或日本的)激进派有种明显不同的倾向。无政府主义者的群体由于被组织起来而使他们所提倡的无政府主义具有了完整性和内在统一性,而不是像他们的前辈那样仅仅把无政府主义看作一种与专制主义斗争的武器。在东京和巴黎组织了无政府主义团体的知识分子们现在已将无政府主义推崇为致力于改革全球社会的哲学。

政治环境也发生了变化。1905年后,中国的清王朝皇帝已经决定实行政府立宪制,从而改变了中国政治活动的条件。革命斗争不再是反对不能容许政治

表达的专制政治的斗争,它所反对的政府是一个试图靠容许某种程度上的政治表达重新获得政治上的合法性的政府。一心要推翻满族统治的激进派发现自己的敌人不再只是专制主义了,他们不得不与一个试图将社会等同于自己的目的的国家达成妥协。

1905年,随着孙中山领导的同盟会的建立,中国革命运动开始了一个新的起点。同盟会提倡共和革命,反对满族政府及改良主义者支持的君主立宪。根据孙中山自己在欧洲的经历,同盟会在自己的政治任务中包括进了一个社会革命纲领(第一次在中国提倡社会主义),这就给迄今为止主要被看作政治革命的革命增加了一种社会指向。^① 中国无政府主义的创始者已经加入了这个组织,同盟会实际上只是在反专制主义的斗争中不同流派的同盟。不论同盟会在政治上是如何无能,但它确实确实创造了一个能用新方式思考革命问题的新空间,而无政府主义就是这些新方式中的一种。

无政府主义与社会革命

在中国,第一个提倡社会革命的并不是无政府主义者,但他们为中国的社会革命思想注入了有重大影响的新因素。同盟会的社会革命思想是倾向于政治的,建议通过国家代理方式完成社会革命。^② 无政府主义者因为否定国家,就向这种思想观念提出了挑战,并提出了另一种注重文化改革问题、把个人作为起点的社会革命思想。无政府主义者的社会革命思想是真正具有社会性的,这体现在它对社会(与国家对立)的关注以及坚持让平民参加革命进程两方面。

无政府主义将对中国的革命思想作出持续的、尽管可以有多种解释的贡献,

^① 梁启超早年并不重视社会主义思想,但同盟会一开始提倡社会革命,他就放弃了社会主义思想。有关论述见阿里夫·德里克:《中国思想里的社会主义和资本主义根源》,载《当代共产主义研究》第2期,1987年夏,页131—152。

^② 同上。

它既是一种情绪表达方式,也是对政治的一种哲学批判。无政府主义有一种反政治倾向,一种对政治机构和一般意义的政治的怀疑。在随后 20 年内,无政府主义思想在中国政治思想领域的广泛传播就证明了无政府主义的力量。无政府主义的宗旨是革命的宗旨,一心想通过直接革命暴动创造一个美好社会的激进派在无政府主义者对公社和新人类的幻想中找到了精神力量的源泉。在 1920 年代,孙中山有次就谈到过无政府主义是自己的“三民主义”的最终目的,其他国民党理论家也深有同感。1960 年代“文化大革命”的批判者曾经说过,“文化大革命”是受了无政府主义思想和立场的影响而发生的,这种思想和立场早在 20 年代就进入了共产党,并在长期的革命斗争中一直在党内歪曲着马克思主义。在我看来,“文化大革命”中出现的一些主题确实可以看作是对由无政府主义者首先提出的中国革命主题微弱回应。

然而,无政府主义的影响并不局限于革命者,那些害怕革命的威胁、护卫着社会和政治秩序的保守派也能在无政府主义的理想中找到他们用来寄托对美好社会的渴望的东西。这种矛盾性,确切地说也是思想上的分裂,反映在中国无政府主义的发展历史上。无政府主义在中国从出现一直到 1920 年代初,始终是中国社会主义思想中最激进的潮流,1920 年代末,它在为国民党的反动服务中结束了自己的使命。毫无疑问,无政府主义者同国民党的关系可以追溯到早期的无政府主义者(其中许多是同盟会会员)同后来的国民党领袖建立的私人的或政治的关系,这种关系是独立于他们的思想之外的。然而,无政府主义思想对社会冲突和利益问题的特殊解释,使自己转向反革命和投向革命几乎同样容易。

作为无政府主义特征的这种矛盾性已经很明显地体现在早期无政府主义者的两个团体的背景及他们所宣传的不同的无政府主义中了。巴黎团体 1906 年组成“新世界社”,1907 年开始出版自己的刊物《新世纪》,这个刊物持续了相当长的时间(三年),共出了一百多期,它用世界语 La Tempoĵ Novaj 作副标题,这可能是模仿琼·格拉佛创办的“Les Temps Nouveaux”(法语“新世界”——译者注)的形式。这个团体的名字及刊物就表明了巴黎无政府主义者的倾向。这是一个在 1910 年代初期经受了苦难的洗礼、从事革命运动的知识分子群体。李石曾在这

个团体的精神灵魂,他从1902年起一直住在巴黎,很早就开始表现出了一种无政府主义的倾向。他研究生态学,在巴黎时与法国无政府主义地理学家哀利赛·邵可侣一家过从甚密,他选择无政府主义道路可能就是由于这个原因。吴稚晖是负责出版《新世纪》的主要人物,他很早就参加了中国和日本的激进爱国运动。据理查德·王(Richard Wang)说,1906年李石曾与吴稚晖在巴黎相遇时,李就向吴宣传了无政府主义的价值。这个团体的活动在经济上由这个团体的第三个重要成员张静江资助,他办了一个豆腐坊和一个餐饮店。他们皆出身于上层家庭,1905年后加入同盟会,他们似乎从一开始就没费多大困难地将他们的无政府主义哲学与参加国内和国外的政治活动统一了起来。1920年代,作为非官方的国民党“元老”,他们还参与了国民党的镇压活动,首先是对共产党,接着是对他们自己年轻的无政府主义追随者。他们对中国社会革命思想所作的思想贡献的价值在于他们所宣传的思想的一致性,而不在于他们用以实践自己理想的一致性。^①

巴黎无政府主义者提倡一种革命未来主义的无政府主义,它为中国社会主义思想引入了一种西方革命思想中明确的激进潮流。《新世纪》存在的三年里,曾用长篇篇幅连载了欧洲无政府主义者如克鲁泡特金、巴枯宁、马拉特斯塔(Malatesta)和邵可侣的文章,1911年后,这些文章又一次次地在无政府主义的刊物和特殊的简报上出现,一直到20年代初,它们都是中国激进文化的一个主要源头。到1920年为止,中国发表的用汉语写成的无政府主义作品在影响范围和内容的全面性上都无法与任何其他源于欧洲的社会和政治哲学相比。中国研究无政府主义的学者已经指出,无政府主义提供的不仅仅是激进的文章,而且还有促进了1920年代中国社会主义繁荣的激进主义语言。巴黎无政府主义者对这

^① 要了解更多巴黎无政府主义者的活动情况,可参见罗伯特·斯卡拉皮农和乔治·T.余:《中国无政府主义运动》,伯克利,中国研究中心,1961年;沙培德(Peter Zarrow):《中国无政府主义者:1911年的思想和革命》,博士论文,哥伦比亚大学,1987年;理查德·王:《吴稚晖:思想和政治传记》,博士论文,弗吉尼亚大学,1973年;李文能:《吴敬恒(稚晖)对中国现代政治的影响》,台北,1976;J.邵可侣:《我所认识的李煜瀛(石曾)先生》(黄淑懿译),载《传记文学》第3期,1983年,页45;《李石曾传记资料》,台北,1979年。

种语言的形成起了重要作用。

几乎与《新世纪》在巴黎出版的同时,东京的无政府主义者成立了“社会主义讲习会”,并且也出版了自己的刊物《天义报》和《衡报》。“讲习会”和这些刊物的灵魂是国粹派学者刘师培及其夫人何震,后者思想尤为激进。《天义报》的格调及其对中国下层社会妇女苦难的分析都是很富有革命性的,这比《新世纪》表现得更具体明确。然而,东京无政府主义者宣传一种反现代主义的无政府主义,这种无政府主义强调农业社会的美好,更愿意选择摆脱了中华帝制的政治干预的“自由”,而不是现代民族国家的“专制主义”。《新世纪》的作者们从克鲁泡特金身上找到了典型的无政府主义幻想,而东京的无政府主义者在外国无政府主义者中最推崇的则是托尔斯泰。^①

《天义报》仅维持了一年。刘师培 1908 年返回中国后,明显成了鼓动君主制的代表人物,1911 年后又以中国最重要的保守主义者而闻名于世。虽然《天义报》没有《新世纪》影响久远,但在当时也是颇有影响的,因为日本有许多中国留学生,而中、日又是邻邦,这就使它比《新世纪》更易于为中国人接受。而且刘师培的反现代主义的无政府主义也使他感悟到了中国社会的某些重要问题;他对中国现代性所作的一些分析,已经预示了后来的中国激进思想中的一些重要主题。

无政府主义在晚清政治中的地位

这一时期无政府主义引起了越来越多的人的兴趣,马丁·博纳尔(Martin Bernal)作出了这样的结论,即 1907 年是中国“无政府主义对马克思主义的胜利年”,而这个胜利是受了同时期日本激进派中一个类似的兴趣转移的影响而产生

^① 关于东京的无政府主义者,见沙培德:《中国无政府主义者:1911 年的思想和革命》;关于刘师培的早期活动,见马丁·博纳尔:《刘师培和国粹》,收入《变化的局限》,C. 福斯编,剑桥,哈佛大学出版社,1976 年。

的。^①毫无疑问,对中国所有的社会主义流派来说,日本的原始材料和激进派对中国无政府主义产生了重要的影响(“无政府主义”一词1903年首次在中国出现,也是来自日本)。然而,这种看法是误导的,这不仅因为把同盟会的社会主义说成“马克思主义的”是错误的,而博纳尔所说的“马克思主义”就是这个意思。1911年之前,中国无政府主义的重要中心是巴黎,后来中心转向日本,这与巴黎无政府主义者的无政府主义(思想)也没有多大关系。虽然1907年后,一些同盟会会员也开始表现出对暗杀行动有兴趣,但我们不能将这种兴趣看作是对无政府主义的兴趣,即使暗杀在一定程度上是与无政府主义有联系的。清王朝的立宪改良给处于革命热情低落期的革命者造成了政治上的两难境地,这就可以更具体地说明革命方式变化的原因。而且同盟会的社会主义者也没有放弃他们在1905—1907年所提倡的那种社会主义,因为他们后来一直持有这种思想。无政府主义者本可以为他们的社会革命思想增加新的主题,然而,对他们来说,不断出现的新的社会革命思想只会使社会革命思想更加复杂化,并且可能加剧在社会主义问题上的思想的混乱。无政府主义和社会主义直到1913—1914年才得到明确的区分,无政府主义和马克思主义也是直到1920年代初期才得以区分的。

我想,如果要找到一个唯一的、包罗万象的解释,说明无政府主义对这些年从事无政府主义运动或声称信仰无政府主义的中国知识分子产生的影响,最终会被证明是徒劳的。在解释为什么无政府主义尽管在西方没有取得任何重要的结果,但作为一种革命信仰却仍很活跃时,詹姆斯·乔尔(James Joll)的答案是:无政府主义的根本力量之所在是每个人都能从中得到某种自己所需要的东西;无政府主义思想的普及——这是它作为一种激进实践思想的弱势——恰是它作为一种社会哲学的力量之所在。^②这也是对无政府主义在中国产生的影响的一种透视。20世纪初转而信仰无政府主义的人,包括从在无政府主义中找到自己

^① 马丁·博纳尔:《无政府主义对共产主义的胜利》,见《革命的中国》,M. C. 赖特编,纽黑文,耶鲁大学出版社,1971年。

^② J. 乔尔和D. 阿普特编:《今天的无政府主义》,纽约,铁锚丛书,1972年,页248。

行动合理性佐证的革命恐怖主义信徒,到被无政府主义的科学信念所吸引的现代主义者,到在无政府主义的“博爱”观中找到某种与佛教思想有血缘关系的东西的佛教僧侣,以及感受到无政府主义宣扬的美的唯美主义者等,因而并不是每一个认为无政府主义有某种价值的人都能确切认识到无政府主义是一种具有内在统一性的哲学的。

无政府主义的影响如此丰富多变,使我们无法轻易作出解释,特别是不能根据模糊的外在“影响”观念而忽视被影响者的主动性来进行解释。外来影响对无政府主义来说是重要的,对各种各样的社会主义也同样重要,但是,处于革命危机的社会之中产生的思想和感情的需要使知识分子选择了无政府主义,尽管他们选择无政府主义的原因是多种多样的,但这些原因都有以无政府主义的社会革命幻想为共同基础的因素。这种社会革命幻想不管是多么抽象和乌托邦,毕竟触及到了中国知识分子最迫切关心的问题。这些知识分子感受到了中国社会的政治和思想危机,对自己在社会中的位置及中国在世界上的位置感到茫然无措。无政府主义在证明人类必须要统一时,提出了一种与将人类分裂成民族、种族和阶级的相反的观点,而前者正是20世纪初中国知识分子面对的真实的世界;在证明个体价值不容削弱的重要性时,无政府主义提出了一种与对试图以牺牲社会自治为代价扩张自己势力的国家的依恋相反的观点。

就是这种作为无政府主义一个基本的本体论前提的、认为个体是社会存在的无政府主义观点,指出了超越社会分裂的可能性。^①虽然1907年后无政府主义仍与个人行动和暗杀有联系,但无政府主义革命理想的文化和社会含义逐渐移到了中国无政府主义思想的前沿,并对中国社会革命思想产生了深远的影响。中国最受尊重的无政府主义者师复,开始时也是从事暗杀活动的(人物),后来,他了解了无政府主义哲学后就放弃了暗杀活动。1911年共和革命后,无政府主义者在教育和社会动员活动中崭露头角,还建立了中国第一个现代工会。1920年代末,在席卷了中国青年的个人主义浪潮中,无政府主义者仍坚持个体必要的

^① 理查德·萨特曼:《巴枯宁的社会政治思想》,威斯特普特,考思:格林伍德出版社,1983年,第1章和第2章。

社会性,使社会问题一直为人们所关注,并促成了1919年五四运动后出现的对社会和社会革命的广泛关注。

这些社会关注,以及无政府主义者对一个大同世界的幻想,使无政府主义成了19世纪末20世纪初中国出现的政治话语的核心,而这一话语的根本是由重新思考中国在世界上的地位而引发的对公和私、个人和社会、社会和国家之间关系的重新思考。所有这些问题的根源都是一个刚刚出现的国家主义,同盟会的社会主义是探索国家统一的内在组成部分。同样,无政府主义也可以被看作是与中国的国家主义同时出现,但却与之相对立的乌托邦世界主义的一部分。在政治领域的其他方面,如我们所看到的,梁启超同他的老师康有为一样不满于分裂人民的机构,并把创造一个有机的社会看作人类理想的最终实现。这种理想对无政府主义者来说也是至关重要的,尽管无政府主义者追求这一理想还有另一种考虑,即区分自己与梁启超之流的观点。然而,这种关注对于当时政治话语的重要性,表明了与后来相比无政府主义对当时的政治似乎不那么重要的原因。

无政府主义归根结底是一种个人哲学。这种个人哲学与自由主义不同,它不是强调以自我为目的的个人主义,而是处于他或她的社会关系中的个人。20世纪初,对自我的迷恋已经成为中国思想的一个特征,并且体现在相信无私的行动能拯救社会的年轻激进派的行动中。无政府主义对自我问题作了系统的、哲学的解释:政治,在无政府主义者看来,是压迫、权力、分裂的王国;政治共同体的希望取决于摆脱了权力机构沉积的腐败的自我,这种观点对已经对自己与现存社会制度的关系感到迷茫的知识分子有股强烈的吸引力,这样,我们也就不会对它对深深地意识到自己游离于曾哺育过自己的权力机构之外的中国著名人物也产生过很大影响感到意外了。无政府主义的影响绝对不仅仅局限于这些优秀人物,它在各地都找到了自己最杰出的代言人,原因很简单,即自我与权力的分离主要是杰出人物的问题,而非一般大众的问题。1911年后,无政府主义者领导了民众动员工作,但从一开始,无政府主义最优秀的倡导者都是中国的精英人物,他们已抛离了现存的社会关系,转而在一种政治共同体思想来重新确定他们与社会的关系——这几乎是中国第一代无政府主义者关心的唯一问题。

无政府主义者对中国社会革命思想的持久贡献是重新确立了知识分子同社会之间的关系,不管后者被想像得多么抽象。实际上,无政府主义哲学对中国知识分子的主要影响不在于它肯定了个人暴力行动的合理性,而在于促使他们传播了这种关系。无政府主义为中国知识分子提供了第一种真正具有社会性的新的革命概念,这种概念不仅认为应该改变社会,而且主张通过社会活动改变社会。这种概念导致了对改变中国这一问题的解读,预先提出了在后来的中国社会思想中越来越重要的问题。在提出个人改变问题时,无政府主义者也提出了阻碍个人改变的社会制度问题;他们也是第一批明确提出妇女和家庭问题的中国知识分子;也是他们第一次提出要在阶级之间,特别是在知识分子和劳动者之间架设沟通的桥梁,并提出了沟通的方法,即把知识分子变成劳动者,把劳动者变成知识分子;最后,为了解决所有这些问题,他们呼吁实行一场使革命自身成为乌托邦的社会革命,这将对20世纪的中国革命产生引人注目的效果。

在中国的社会主义中,无政府主义提出了一种与定位于国家的改变策略相对应的观点。同盟会曾提出以国家来防止包含着各种冲突利益的社会毁灭,这种观点说出了中国资本主义的前景。无政府主义者提出了当时的第二个重要主题:国家。无政府主义者设想通过一个彻底的、以消灭国家为基本前提的革命来废除社会利益,并坚信人类必要的社会性。他们认为,只要消除了阻碍自由联合的机构,就能实现一个真正的人类共同体,这样的机构包括家庭和资本主义经济;但国家作为最强大的机构,为了维护自己的政治秩序而保护一切局部利益,因而是人类社会最大的敌人。对社会主义的兴趣表明,人们已初步认识到了资本主义不仅是一种经济发展的手段,而且还是现代社会问题的主要源头。无政府主义者也深感忧虑,认为现代民族国家不仅反映着人民的意愿,而且也成了统治和压迫的非人性化工具,以及实现革命允诺的人的解放的障碍。

巴黎和东京的无政府主义者在无政府主义的这些基本前提上是一致的。由于历史上的他们对无政府主义社会的幻想有很大的不同,我们最好分别讨论他们的观点。

巴黎无政府主义者

鉴于同盟会提出了社会革命是政治革命任务的补充(的观点),无政府主义者提出了以社会革命取代政治革命(的主张)。在最早论及巴黎无政府主义者的革命观点的一篇文章中,吴稚晖明确区分了社会革命与政治革命:

过去倡言革命者只言革命的政治方面而不重视社会,他们希望废专制主义而伸民权,追求合法但无生气的自由,追求政治的而非社会的或经济的平等;他们追求一个国家或一部分人民的利益而非全世界人民的利益。

“社会主义之革命”将追求平等、自由、幸福和社会利益,使检验成就的标准公道,消除一切有害于社会或与这种目标对立的东西——如专制主义和阶级——一切痛苦的根源;实行科学进步以达到一个真正的文明世界,最终实现人道大同和世界极乐。

吴稚晖相信,社会主义革命将使社会摆脱一切过去遗留下来的“毒素”,并建立适合于社会生活的因素。^①

无政府主义的社会革命思想在目的和方法上都不同于同盟会的社会革命思想。同盟会的社会主义思想是功利性的:社会革命是用来实现社会和谐和稳定的政策工具。无政府主义的社会革命思想是彻底的,要求重组社会的各个方面以实现一个包罗万象的幻想世界。褚民谊在其长文《无政府说》里描述了无政府主义的四个目标:(1)废除强权(及其军事基础)以实行人道主义;(2)废除法律以实现自由;(3)废除一切遗留下来的阶级差别(如圣人教育所体现的)以实

^① 千夜(吴稚晖):《就社会主义以正革命之议论》,巴黎,新世纪丛书,1906年。

行平等；(4)废除私人财产和资本以实行共产。^① 李石曾也写过一篇重要的、表达了无政府主义的革命观点的长文，更加明确地指出了无政府主义目标中包含的道德目的。文章陈述了革命“八义”：自由、博爱、公道、改良、平等、大同、真理和进化。^② 李石曾认为，要实现这些目标就必须废除婚姻、财产、家庭以及家庭关系、土地私有制、种族和国家界限。^③

对无政府主义者来说，社会革命与政治革命的差别不仅是目的上的差别，更重要的是方法上的差别。鉴于政治革命是“极少数人”的革命，社会革命是大多数人的革命即平民革命，无政府主义者认为“以倾复政府者”必须“使大多数承认之赞成之”。^④ 为了达到这个目的，他们专门制定了五种革命方式：书说（书报、演说）、群众联盟、群众暴动、平民抵抗（抗税、抗役、罢工、罢市）、暗杀（以实际行动作宣传）。^⑤ 在方法问题上，无政府主义者并不总是一致的，而是各有所偏爱，要理解这一点，就必须了解他们对社会革命的总的理解。无政府主义者不仅否定政治制度，而且还否定政治本身。虽然《新世纪》的一篇社论有一处把他们所提倡的革命称作“纯粹社会主义的政治革命”，^⑥但他们认为真正的社会革命不会是自上而下，通过继承下来的权力机构进行的。^⑦ 尽管他们也加入了同盟会，但他们的社会革命思想与孙中山的社会革命纲领是明显对立的，这既是因为后者求助于国家，也是因为后者的社会革命思想对占“多数”的平民在革命中的作用问题没有作出明确的说明。

无政府主义者自己将社会革命设想为一个社会活动过程，一个“全体之革

① 民（褚民谊）：《无政府说》，载《新世纪》第60期，1908年8月15日，页8；这是一篇长文（《新世纪》第31—60期）的一部分。

② 李石曾和褚民谊：《革命》，巴黎，新世纪丛书，1907年，页7。

③ 民：《无政府说》，载《新世纪》第38期，页4；也可见同期的《〈礼运〉大同释义》。

④ 民：《普及革命》，载《新世纪》第17期，1907年10月12日，页2；这篇文章共连载了5期。

⑤ 同②，页8。

⑥ 《与友人书论〈新世纪〉》，载《新世纪》第3期，1907年7月6日，页1。

⑦ 民：《普及革命》，载《新世纪》第17期，1907年10月12日，页4。

命”。^① 他们所提出的革命方法都是为了推动这样的社会活动。东京和巴黎的无政府主义者都没有积极地参加暗杀活动或社会动员工作,但他们是支持这些活动的,他们都间接地但充满热情地提到了1906年的萍乡暴动及起义领袖马福益,^②他们也撰文称赞徐锡麟和秋瑾所表现出的自我牺牲精神。^③ 无政府主义者认为,以自我牺牲精神和带着明确的对“公理”的责任采取的暗杀行动,促进了革命和人类事业的发展。^④ 这种认为“花花公子式的冒险”或许比活着继续战斗更重要的观念暴露出了无政府主义革命思想所包含的道德目的,也使他们有别于后来的革命者,因为对后者来说,革命的成功比个人真诚性的表示更为重要。褚民谊在为“暴力是一种革命方式”辩护时慷慨陈词:“不自由,毋宁死!”^⑤他们发动起来的暴动者不是无政府主义者,他们的行动也不是为了实现无政府主义的目标,重要的是行动本身、斗争本身,而不是结果。这并不是说无政府主义者把暴力本身看作目的,相反,他们决不宽恕暴力,除非暴力是为了实现道德目的。褚民谊就以徐锡麟为例说明暴力是政治上绝望的表示。^⑥ 吴稚晖也解释说,暴力之所以必要,是因为在专制主义下,不可能有其他方式去教育人民实现人道主义目标。^⑦而且,无政府主义者一致认为,暴力的功用仅限于它能“感动人心”,并因此而赢得群众对革命事业的支持。

无政府主义者认为,如果暴力没有明确的道德和社会意义,它将退化为盲目的恐怖主义;而没有教育的革命,将变成盲目的暴动。^⑧ 在无政府主义者推崇的所有革命方法中,以教育为最根本。无政府主义者要求破坏和建设共存,暴力完

① 民(褚民谊):《无政府说》,载《新世纪》第34期,1908年1月15日,页4。

② 《萍乡革命与马福益》,巴黎,新世纪丛书,1907年。

③ 真(李石曾):《牺牲己身己利以求公道之代表徐锡麟》,载《新世纪》第12期,1907年9月7日。

④ 民:《普及革命》,载《新世纪》第18期,1907年10月19日,页2。

⑤ 民:《普及革命》,载《新世纪》第17期,1907年10月12日,页3。

⑥ 同上。

⑦ 千夜(吴稚晖):《就社会主义以正革命之议论》,巴黎,新世纪丛书,1906年,页8。

⑧ 燃(吴稚晖):《无政府主义以教育为革命说》,载《新世纪》第65期,1908年9月19日,页11。

成破坏,但建设需要教育,即使对革命的暴力来说,这也是最终的正当理由。^①如果能赢得群众参加革命,那么社会革命就会采取和平的方式,无政府主义的目标也就能逐步得到实现。^②对无政府主义者来说,教育不单单是一种革命工具,它本身就是革命:

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。故自其效果言之,欲指革命前所实施预备革命之教育,即谓为提倡革命,亦无不可。^③

关于无政府主义革命所必需的教育本质,吴稚晖说:“故除以真理、公德所包之道德,即如共同博爱、平等、自由等等,以真理、公德所包之智识,即如实验科学,等等,实行无政府之教育,此外即无所谓教育。”^④褚民谊认为,革命(作为一个行动)服务于短期的目标,而教育的效用则是永久的,对人类的改变也是永久的。不像有政府的教育传授军事主义、法律意识、宗教,或一句话:服从权力;无政府主义的教育则传授真理、公道,即自由、平等和自治能力。^⑤

无政府主义者对政治革命的批评使人们更深刻地理解了他们所提倡的社会本质。无政府主义者之所以反对政治革命,是因为他们相信政治革命只是用新的更坏的不平等取代旧的不平等。政治革命,吴稚晖说“减少了政治上的苦难,但增加了经济上的苦难”。^⑥在一篇比较全面地批评民主和共和的支持者的文章里,褚民谊说:

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

① 《与赞成立宪制同胞谈》，载《新世纪》第16期，1907年10月5日，页2—3。

② 民（褚民谊）：《革命之流血》，载《新世纪》第103期，页5—6。

③ 燃（吴稚晖）：《无政府主义以教育为革命说》，载《新世纪》第65期，1908年9月19日，页11。

④ 同上。

⑤ 民：《无政府说》，载《新世纪》第40—47期。

⑥ 千夜（吴稚晖）：《就社会主义以正革命之议论》，巴黎，新世纪丛书，1906年，页2。

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。^①

所有的无政府主义者都同意褚民谊的这种观点，即这种“毒”是罪恶的社会体制的产物，在这种体制中，一部分人靠垄断财富寄生于大多数人的“血汗”。^②换句话说，已经创造了民主与共和的政治革命因将权力交给了资本家而使事情变得更糟，从而又加强了他们剥削劳动者的能量。在这种体制下，一切都服务于权豪们的利益，不管单个的资本家是好是坏，他们都是被追逐利润的动机所驱使的。虽然机器使无限的生产成为可能，但人民并没有从这种生产中获利，因为资本家使用机器是为了追求自己的利润。一旦生产过剩，他们就会停止生产，从而造成劳动者的失业，导致巨大的痛苦。在一篇类似于同盟会的关于资本主义观点的文章里，褚民谊说，只要这样的体制占上风，“工艺”的进步只会造成更多的穷人，因为它降低了对工人的需求，人们没有意识到“工艺越先进，富人就越富，穷人就越穷”。^③褚民谊说，那些提倡社会革命的人是认识到了资本主义体制已经腐败的人。他自己提倡一种反对统治者的“政治革命”（即权利革命）和一种反对资本家的“经济革命”（即生计革命）。^④虽然这样的计划听起来类似于同盟会的纲领，但它们的前提是不同的。同盟会的理论家把共和政体看作实行社会革命的手段，无政府主义者则认为共和革命只增加了资产阶级的权力。他们内心是将资产阶级作为一个阶级的，虽然他们没有使用这个术语。

与孙中山一样，无政府主义者的这些观点也来自于他们对欧洲社会存在的不平等的考察。^⑤他们也像孙中山一样，相信西方的不平等比东方还要严重。^⑥

① 民（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《新世纪》第6期，1907年7月27日，页4。

② 民：《罢工》，载《新世纪》第92期，1909年4月10日，页5—8。

③ 民：《工人》，载《新世纪》第79期，1908年12月26日，页4。

④ 同②，页8。

⑤ 民（褚民谊）：《工人》，载《新世纪》第79期，1908年12月26日，页4。

⑥ 民：《普及革命》，载《新世纪》第18期，1907年10月19日，页2。

但与孙中山不同的是,无政府主义者认为这种问题不能通过政府的行为来防止和解决。《新世纪》的一篇社论在评一封认为君主立宪能够采取措施预防中国出现不平等的“朋友”来信时说:只是因为对政府抱有偏见才会相信政府有维持和平的能力,才否认政府自身阻碍了人类的进步,政府本身就是万恶之源。^①虽然无政府主义者也讨论经济问题,但他们反对政治革命的焦点是国家与政治。他们对政治革命的怀疑是因为他们相信:社会的政治机构只代表着少数控制着权力和财富的人的利益。就像欧洲的无政府主义者(中国无政府主义者当初就是从他们那里接受无政府主义哲学的),中国无政府主义者也反对各种形式的政府,不管国家和社会的关系在形式和内容上会多么不同。他们对资本主义的不满是包含在他们对国家的反对之中的,因为他们相信,是国家在用法律、军队和警察保护着社会上权豪们的利益。^②

在1910年代的思想氛围里,这些思想不可能对很多人产生吸引力,当时的主旋律是重组政府机构以创造一个更强大的国家,一个能够统一和保卫祖国的国家;革命派有着激烈的反清主义倾向。这也难怪无政府主义者会受到那么多的、主要来自于其他革命者的批评。然而,令人感到有些奇怪的是,与后来的社会主义的内部冲突相比,无政府主义者与自己对手的交锋是以一种相对平和的调子进行的,但1908年吴稚晖和章炳麟的交恶是个例外。无政府主义者把自己最刻毒的诅咒留给了清政府和梁启超式的立宪主义者,而在其他情况下,他们则能耐心地回应对他们的批评,尽力解释自己的立场,注意不伤害自己的革命同伴。^③他们这样做的原因并不复杂,因为尽管他们激烈地背离了共和思想,但大多数无政府主义者仍然是同盟会会员,并以个人联系的方式与同盟会保持着联系。分歧只是“朋友间”的分歧。

对于有些无政府主义者批评家来说,无政府主义者的主要弱点是他们的理想主义。这种理想主义使他们看不到中国社会的现实,特别是人民的落后,他们

① 民:《普及革命》,载《新世纪》第17期,页4。

② 同上,页2—3。

③ 民:《无政府说》,载《新世纪》第31期,1908年12月25日,页2。

没有达到无政府主义理论所提出的教育和道德要求。但大多数批评家注重的是无政府主义对中国民族斗争的意义,特别是它可能削弱反清斗争及使中国易受到别国进一步的侵略。

至于别人对他们的理想主义的责难,无政府主义者回答说,虽然他们是理想主义者,但并不盲目。他们说,无政府主义的斗争刻不容缓,但他们知道在将来很长一段时期内不会实现他们的目标。然而,他们相信斗争是有价值的,因为建立在科学论证基础上的无政府主义是一种世界趋势,是人类发展的必然归宿。^①他们还进一步愤怒地说到,虽然中国人民的教育和道德水平可能还很低,但并不比统治他们的官员低。

然而,大多数的争论是围绕着国家主义问题进行的。在这些交锋中,巴黎无政府主义者显示了他们灵活掌握自己理想的能力,这也是他们贯穿始终的特征。他们坚定地站在反清立场上,坚信应该推翻皇帝——不是因为皇帝是满族人,而是因为他是皇帝。^②他们不赞成共产党人反清思想中的种族主义,不赞成民族主义者的“复仇主义”,吴樾就曾计划在1905年暗杀一些满族官员。他们认为,种族主义只会强化人与人之间的界限,而这将阻碍社会向更好的方面发展。他们愿意支持爱国主义,如果这种爱国主义没有引起其他国家和民族的仇恨或恐惧的话。^③

他们更希望能与共和革命同步进行,“政治革命是起点,社会革命是最终目标”,李石曾如是说。^④巴黎无政府主义者认为应该支持共和革命,因为它能使中国社会进一步接近社会主义。虽然他们的爱国主义毫无疑问是他们愿意与共和主义合作的一个因素,但他们也可能是受了自己的精神导师哀利赛·邵可侣的启发,因为邵可侣本人就曾支持过法国的共和主义。巴黎无政府主义从历史

① 真(李石曾):《驳〈新世纪丛书·革命〉附答》,载《新世纪》第5期,1907年7月20日,页1—2。

② 李石曾和褚民谊:《革命》,页1。

③ 民(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《新世纪》第6期,1907年7月27日,页4。

④ 同②。

的角度看待国家,相信共和政府比君主制更进步,因为它愿意分权于民,至少给了一部分人权力。也有人对这种观点存有一些疑虑。褚民谊有一次谈到,立宪政府造成的与民分权的幻觉,使他们从忠诚于家庭(如在专制主义下)转移到了忠诚于国家,这是立宪政府具有强大力量和复原力的主要原因:对国家抱有兴趣的人更愿意为它辩护。^① 这种观点在当时希望中国更加强大的国家主义者中间是相当普遍的,虽然褚民谊没有作出什么结论,但其含义是很明显的:即立宪政府使实现无政府主义的任务更加艰巨;《新世纪》的无政府主义者反对清朝统治者以建立宪法作为使其统治获得更大权力的欺骗手段,这是他们与其他革命者共有的感情。^② 另外,他们还把立宪制看作朝向无政府主义的一个步骤,而不是远离无政府主义。他们多次解释说,他们之所以提倡社会主义,不是因为社会主义能取代共和主义,而是因为社会主义包含着共和主义,认为革命应该超越共和政府。^③ 巴黎的一个无政府主义者在1912年中华民国成立后就参与了政治,其他人则继续努力通过教育来推动革命事业的发展,拒绝正式参与政治,至于他们的非正式的活动则是另一回事了。

无政府主义者也批驳了这样的观点,即中国因为遭受外来侵略而需要国家主义,或者说无政府主义者的革命将使中国更易于受到进一步的侵略。对于第一种观点,李石曾回答说,外来侵略没有从根本上改变压迫的本质,只加重了革命者的负担,使他们除了反抗中国的统治阶级外,还要与外来压迫进行斗争;对于第二种观点,他们以自己的信念作答(典型的无政府主义者的一贯态度):既然革命是世界范围内的革命,其他国家忙于应付来自于它们自己的人民的压力而无暇侵略中国。^④ 除此之外,他们还指出:民兵将代替正规军,因为民兵能比

① 民(褚民谊):《普及革命》,载《新世纪》第23期,1907年11月23日,页3—4。关于邵可倡的观点,见M. 弗雷明:《通向社会主义的无政府主义之路:哀利赛·邵可倡和19世纪欧洲无政府主义》,伦敦,克鲁姆和哈尔姆,1979年。

② 燃(吴稚晖):《端方》,载《新世纪》第9期,1907年8月17日,页3—4。

③ 民:《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《新世纪》第6期,1907年7月27日,页3。

④ 军魂/真:《来书》/《复答》,载《新世纪》第6期,1907年7月27日,页1。

正规军更有效地保卫国家,正规军只服务于掌权者的利益。

只用政治和社会术语来考察无政府主义的社会革命思想只能看到这种思想的一部分,而且还不是最重要的部分,即前提。这种革命思想归根结底是道德思想,它不仅要改变制度,而且还要改变人的心理,对无政府主义者来说,这就是革命的起点,也是革命的终点。人的心理与人的利益在社会中的地位有关,与孙中山不同,无政府主义者不仅将人的心理问题看作经济问题,而且还看作是一个道德问题。

对无政府主义者来说,要检验革命是不是一个真正的革命主要是看它的目的是否在“民众”,或者更简单地说它是否追求“公道”。这也是检验革命是不是社会革命的最终标准。如李石曾所说:“我们所说的多数人的革命和少数人的革命是指它是真‘公’还是‘私’,而不是指某一时期参加者的实际数目。”^①这些思想对世纪之交的中国政治思想来说是至关重要的,并将无政府主义者完全置于了当时的思想环境之中。“公”和“私”在不同环境里意思也稍有不同,但它们一直被看作是相互对立的。“私”可指自私、不公平或特殊性,“公”指无私、公正及普遍性;然而,在所有这些用法中,“私”包含有对自利的肯定,而“公”意味着超越自利实现或表达多数人利益的能力。在无政府主义者看来,革命是一个消灭特殊利益而代之以人心、社会和政治这些公众所关心的问题的过程,因而,革命的根本目标是道德的,特别是要创造“公德”。^②中国的无政府主义者相信(总的看来所有无政府主义者都相信),公心(一种本能的社会性)在某种程度上是人的内在素质;革命的任务与其说是从“无”中创造出公德,还不如说是要消灭阻碍创造出公德的制度。褚民谊把公德看作人类独有的特征,并将真道德的实现当作他所提出的教育的目标,这意味着消灭自我与他人之间所有的差别。^③ 革命的最终目标是实现世界大同,一种不仅是社会的,而且也是道德和精神的统一。

① 真:《谈学》,载《新世纪》第7期和第21期,1907年8月3日和11月9日。

② 燃(吴稚晖):《无政府主义以教育为革命说》,载《新世纪》第65期,1908年9月19日,页10。

③ 民(褚民谊):《无政府说》,载《新世纪》第38期,1908年3月14日,页2。

在无政府主义者看来,不公正是当时一切社会问题的根源,还用褚民谊的话说,就是“当前社会是一个自私自利之社会,一个自私的社会,不是一个真社会,也不是一个公平的社会”。^①自我与他人的分离不单单是一个社会问题,它也违反了自然存在的“机体之结构”。^②他们认为,无政府主义允诺废除这种分离,并以此把利益看成人的行为的决定因素:

无政府主义意即无国家或种族的界限。更重要的是,它意味着消灭我与他之间的区别,消灭自利和危害他人的概念。如此,则真自由、真平等、真博爱现。这就是无政府主义即公道和真理的原因。^③

基于这些同样的原因,无政府主义者否定竞争是存在的决定性因素,坚持认为互助是人类发展的根本原因。

这种因认为本质上不道德而反对局部利益的态度,不仅是无政府主义反对政治和资本主义的道德基础,而且也是无政府主义者与其他革命同伴产生分歧的基础。种族主义和国家主义在无政府主义者看来只是这种不公平的表现方式。无政府主义者并不仇恨作为一个民族的满族人,而是因为他们自私地控制着政治权力才反对他们。民族主义是有害的,因为它孕育了对其他民族的人民不公正的敌意。^④他们相信,只有人们扩大了忠诚的范围,自私才会减少。因而“从个人的自私到种族主义和爱国主义的进步,从种族主义和爱国主义到社会主义的进步代表了公理和良心的进化。”^⑤只有等到一切界限都被消除了,人类才能实现“公理”。无政府主义者说,这应该成为中国革命的指导性目标。

基于这些原因,巴黎无政府主义者用毫不妥协的语言否定了中国的传统。

^① 民:《无政府说》,载《革命》第35期,1908年2月22日,页3。

^② 民:《无政府说》,载《新世纪》第41期,1908年4月4日,页2。

^③ 民:《无政府说》,载《新世纪》第33期,1908年2月8日,页4。

^④ 民:《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《新世纪》第6期,1907年7月27日,页4。

^⑤ 《与友人书论〈新世纪〉》,载《新世纪》第3期,1907年7月6日,页4。

在这之前已有人说过中国传统的某些因素造成了私德高于公德,最有代表性的是梁启超。然而,就梁启超来说,他对中国传统的批评并没有导向对传统的全方位攻击,而是呼吁逐渐培养公共生活习惯以创造“新民”。无政府主义者敏感于意识形态对维持权威的作用,呼吁废除权力主义的思想遗产以及它所依靠的机构。有人以恩格斯为例,表示中国的“国粹”(保守派所宣传的)应该被送到博物馆去,因为它与文明生活格格不入。^① 巴黎的无政府主义者集中攻击了孔教和家族思想,把它们看作中国社会中权威的孪生柱石。虽然当时并不只是他们才批判孔教和家庭,但他们的批判比他人更系统和激烈。毫无疑问,他们因为把这些问题当作改变中国的最重要的问题而从他们的同代人中脱颖而出,他们在两个方面都预先提出了十年后在新文化运动中将成为中国思想前沿的问题。在这个意义上,可以说他们是中国的第一批文化革命者。

《新世纪》第一期收入了一篇论孔子的文章,揭露了孔子这个远古时代的思想家的虚假性,认为他的唯一优势就是比他的浑沌无知的同代人多些知识而已。^② 巴黎的无政府主义者认为儒家教育是压迫妇女和青年、成为一种权力工具(与其他国家的宗教相仿)的中国社会中迷信的根源。^③ 他们认为,迷信是权力的基础,但它比权力本身更难以被推翻,特别是在宗教和政治没有明确分开的地方更是这样。在中国,“孔子革命”是实现所有其他革命目标的先决条件。^④

巴黎无政府主义者在对儒教发动攻击的同时,还批判了数百年来中国社会思想的基石,即血缘关系和伪血缘关系。“家庭革命、圣人革命、三纲五常革命”将会推动人道主义事业的发展。^⑤ 巴黎无政府主义者把家庭看作社会上自私的主要根源:虽然人生来就是社会的人(即公共王国里的人),家庭却将他们的存在私有化了,并将公有的东西变成了私有的。褚民谊认为家庭是一切不平等的

① 反:《国粹之处分》,载《新世纪》第44期,1908年4月25日,页1。

② 《此之为中国圣人》,载《新世纪》第1期,1907年6月22日,页3。

③ 见真(李石曾)的两篇文章《女界革命》和《男女革命》,载《新世纪》第5、7、8期,这里是指第8期(1907年8月10日)。

④ 绝圣:《排孔征言》,载《新世纪》第52期,1908年6月20日,页4。

⑤ 真(李石曾):《三纲革命》,载《新世纪》第11期,1907年8月31日,页2。

基础：当前的社会是一个阶级社会，从外面看像一个高塔，婚姻是地基，财产、家庭、国家和种族界限都是塔的各个层面，最高层是政府。^① 这是一个普通的无政府主义观点，但在一个长期以来一直把家庭看作政治范式的中国政治思想背景下，这种观点却具有特殊的意义。“三纲”（君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲）在无政府主义者看来就是维持建立在权威而非原则基础上的家庭权力的迷信。家庭权力是由祖先崇拜的实践所维持的，这种祖先崇拜有悖真理，保护了传统的专制主义，在经济上是一种浪费（耗尽良田造坟墓等），并使生者受着死者的控制。无政府主义者提倡用“思想革命”来消除这些迷信，用“经济革命”使个人获得经济独立，从而消除家庭权力。^②

无政府主义思想的这些前提揭示了教育为什么在无政府主义的行动纲领中占有那么重要的地位，以及为什么无政府主义者应该相信革命和教育是同一问题的两个方面：一个是否定的方面，另一个是肯定的方面。^③ 革命是要清除解放人的潜能的物质障碍，但只有教育才能培养无政府主义者所要求的道德，“知识以外无道德”，《新世纪》里的一篇文章就是以这句话作为标题的。^④ 无政府主义者一致认为：人的道德是与知识成正比的。教育将改变人的心理，进而改变人的行为和道德。教育和革命的关系是辩证的关系，在无限的人类进化中，一者的发展将引起另一者的发展。

强调教育本身是一种革命的观点显示出了无政府主义社会革命思想的一个重要特征：革命的目标和过程、目的和手段之间没有什么区别。无政府主义的教育要成为可能就必须要有革命，而没有教育革命就不可能成功。虽然无政府主义者有时也大胆提出革命会在什么时候发生的问题，但这些预测是毫无必要的，因为革命归根结底是个不可预知的连续过程。或许在这方面最能引人沉思的是李石曾在《革命》一文里对“革命”这一术语语源的曲解。他解释说，“革命”一词

① 民（褚民谊）：《无政府说》，载《新世纪》第38期，页4。

② 真：《三纲革命》，载《新世纪》第11期，1907年8月31日，页1、2。

③ 民：《无政府论》，载《新世纪》第40期，1908年3月28日，页2。

④ 《论知识以外无道德》，载《新世纪》第79期，1908年12月26日。

在英语中是由“Re(再、又)”和“evolution(进化)”组成的,即 Re-evolution;他接着又说,这个词在汉语里是指“更新”。我们不知道他是有意曲解还是不理解这个词,但有间接证据表明是前者。《新世纪》上至少有一篇文章找到了“革命”一词的正确词根是“Re-evolve”(环绕)。^①将革命(Revolution)解释为“Re-evolution”的潜在动机是想把革命和进化描写成人类发展进程中的两个不同方面或阶段,这在邵可侣的革命思想中很重要。^②不管是出于什么原因,这种词源上的解释与无政府主义者认为革命是一个无止境的过程的观点是一致的,用李石曾的话说:

进步是不息的发展、无止境的变化,万事万物皆在进步,这是进化的本质。不进步或进步慢是由于疾病或其他事情的伤害,只有革命能消除这种疾病或伤害。革命只是要清除进步的障碍。^③

东京无政府主义者

东京无政府主义者与巴黎无政府主义者在基本前提上是一致的:革命的社会范围、道德基础、世界性目标及以教育为实现无政府主义的重要工具等。他们分别出版的两个刊物之间也有相当多的交流,《新世纪》报道了东京无政府主义者的活动,《天义报》也经常转载首次在《新世纪》上发表的外国著作。然而,两个团体完全是因为思想上的分歧而被分开了,这种分歧体现在他们对无政府主义的理解上,也表现在他们对当时问题所作的结论中。当《新世纪》不止一次批判刘师培的无政府主义观点时,这种分歧公开化了。

① 民(褚民谊):《普及革命》,载《新世纪》第17期,1907年10月12日,页4。

② M. 弗雷明:《通向社会主义的无政府主义道路:哀利赛·邵可侣和19世纪欧洲无政府主义》,页77。

③ 真(李石曾):《进化与革命》,载《新世纪》第20期,1907年11月2日,页1。

刘师培在转向无政府主义之前,是一个著名的古典学者,他是宣传“国粹”思想(受到巴黎无政府主义者的批判)的保守派著名领导者。刘师培对中国文化遗产的执著决定了他的无政府主义倾向。鉴于此,《天义报》上较激烈的无政府主义文章可能皆出自何震(刘之妻)之手,他们共同出版了这个刊物。

《天义报》的总目标在前几期已表达得很明确:摧毁现存社会,实行人的平等。除了妇女革命外,还提倡种族的、政治的和经济的革命,因而名曰《天义报》。在1907年10月出版的第8期中,这段话被修订为“摧毁国家和种族界限以实行国际主义,反抗一切的权威,推翻所有现存的政府形式实行共产主义,实行男女绝对平等”。

虽然这些目标接近于《新世纪》的目标,特别是在他们后来的表述中更是这样,但两个无政府主义团体在它们的无政府主义及理想的动力来源上是有很大不同的。巴黎无政府主义者轻视本国的来源,而《天义报》却非常重视本国的来源,这反映出他们在理解无政府主义与本国思想及观念之间关系的方式上有很重要的不同。

东京的无政府主义者也否定中国古代思想中那些容许阶级和性别之间存在等级制度的方面,然而,关于政治思想问题,他们认为古代中国思想比它在其他国家的对应物更接近于支持无政府主义者的社会理想。刘师培在“社会主义讲习会”首次集会上的演讲中说,虽然中国的政治体制在形式上是专制的,政府的权力却远离了人民的生活,人民因而能获得较大的脱离政治的自由。而且,他还说,中国重要的思想体系如儒教、道教放任政府有助于消除政治对社会的干涉,因此,他得出结论说:中国比其他社会更容易实行无政府主义。实际上,他是在暗示:如果中国人能够消除他们的奴性习惯,无政府主义就能在中国不久的将来实现。^①《天义报》第5期登载了一幅老子像,并称他为中国无政府主义之父。刘师培在自己的乌托邦方案中,承认自己受了许行的影响。许行是公元前3世纪中国的农村乌托邦主义者,提倡农村生活是理想生活,推崇一切人(包括皇

^① 见报道《社会主义讲习会第一次开会纪实》,载《新世纪》第22、25、26期,这里指第22期(1907年11月16日)。

帝)无差别的手工劳动的美德。刘师培说他自己主张合作的,而许行却推崇自足。但在其他方面,他却发现许行与自己在思想上有什么根本的差别。^①

在西方的无政府主义者中,刘师培认为托尔斯泰可佐证自己在中国思想源流中首次发现的思想。^②与托尔斯泰一样,他也理想化了乡村生活和手工劳动,反对商业化经济。他认为中国社会在基督纪元开始时就随着货币经济的出现而堕落了,货币经济已经强化了专制主义,商品经济造成了大多数人的贫穷,促使了王莽政权尽力实行土地控制。当刘师培把这种发展描述成专制政府的发展时,可以说他几乎肯定知道同时代的同盟会提倡的“平均地权”。他对商品经济的怀疑也使他对中国社会最近的变化抱有敌意。他强调了农村经济在西方商业压力下的破产以及由此造成的农民的危机。他也表示出对随着近来经济变化而开始的城市化的强烈不满。上海是中国现代经济的象征,在刘师培看来则是一个污水坑,在那里男人堕落成小偷,妇女堕落成妓女。^③

换句话说,刘师培只是把无政府主义看作中国长期存在的农村乌托邦主义的现代翻版,这与他对社会主义的总体看法是一致的。他将社会主义从现代社会开始一直追溯到柏拉图,没有对现代社会主义作任何特殊的区分。^④

根据刘师培对无政府主义的理解,我们就不会奇怪在中国应该走哪条路以实现美好社会这一问题上,刘师培会得出与《新世纪》的无政府主义者不同的结论。《新世纪》的无政府主义者将共和政府看作一种进步性的发展,刘师培则说,如果中国不能尽快实现无政府主义,那么它在旧政下会比在“新政”下情况更好些。维新不如守旧,立宪不如专制,他提出三条理由证明自己的观点:旧教育体制优越于新教育体制,因为后者有利于富人;议会制将加强上层人物的力量,因而导致不平等;上升的资本的力量将导致财富集中,因而剥夺了人民一直

① 申叔(刘师培):《人类均力说》,载《天义报》第3期,1907年7月10日,页24—36、34—35。

② 申叔:《读书杂记》,载《天义报》第11—12期合刊,1907年11月30日,页416—417,这是作者读托尔斯泰《人道主义》一书的笔记。

③ 申叔:《西汉社会主义发达考》,载《天义报》第5期,1907年8月10日,页91—97。

④ 申叔:《欧洲社会主义与无政府主义异同考》,载《天义报》第6期,1907年9月1日,页145—148。

享有的自足。刘师培对不同国家的贫穷情况作了统计,用来支持自己的观点,他相信,从统计材料可以看出,发展强化了社会的不平等。^①

东京的无政府主义者比巴黎的无政府主义者更多地强调了中国人民的苦难。《新世纪》对无政府主义的论述带有一种抽象的、理性的味道,它在三年内只发表了两篇完全是关于劳动问题的文章,甚至连这两篇也带有抽象的理论性——尽管当时正处于法国工团主义活动的高潮。相反,《天义报》就相当注意中国的妇女和农民的状况。

《天义报》对妇女压迫问题的关注,可能是因为何震。东京的无政府主义者提出这个问题是受了恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》一书的启发。恩格斯在这本书中认为妇女压迫是随着城市文明化的上升出现的家长式家庭的结果,这与东京无政府主义者的反城市偏见是一致的。何震不仅深刻地批判了旧社会对妇女的压迫,而且也批判了现代城市社会和工厂劳动对妇女的压迫。^②

虽然两个无政府主义者团体都同样批评妇女压迫,但东京无政府主义者对乡村社会问题的态度是明确的,而且从中国社会主义思想角度看,意义还是非常重要的。《衡报》1908年发表了一系列关于农民问题的匿名文章,^③这时刘师培已返回中国,因而这些文章可能出自另一位著名的东京无政府主义者张继之手。据我所知,这些文章是中国社会主义中对农民在革命中的作用以及革命对农民的意义问题所作的最早的严肃讨论。其中一篇赞美农民的共同生活倾向和无政府主义倾向的文章,呼吁进行一场“农民革命”,其他文章则讨论了农民间的经济合作问题。其中最有意思的可能是一篇受克鲁泡特金影响写成的文章,这篇文章主张在乡村经济中实行工业和农业的联合。没有必要对这种思想的重要性作过多的说明,从毛泽东到邓小平,这种思想一直是中国社会主义思想的一个重

^① 申叔(刘师培):《论新政为病民之根》,载《天义报》第8—10期合刊,1907年10月30日,页193—203。

^② 沙培德:《中国政治文化中的无政府主义》,纽约,哥伦比亚大学出版社,1990年,第6章。

^③ 《无政府革命与农民革命》和《论农业与工业联合制可行于中国》,载《无政府主义思想资料选》(一),页158—166。

要特征。我们无法确知后来的共产主义者是否熟悉这些旧文章。李大钊在 20 世纪初发表的第一篇文章就表现出了一种反城市的偏见,马思乐(Maurice Meisner)据此称他为一个“平民主义者”,而这篇文章听起来却很像刘师培有关商业城市社会问题的一些文章。《衡报》上的这些思想可以说得自于克鲁泡特金的著作,其中主要是《面包与自由》,这些著作都是在《新世纪》上首次被译成中文发表的,至五四运动时,这些著作已成为中国激进派中的普通读物,并且启发激励了共产主义社会理想和当时激增的公社实验。虽然我们不能确定东京无政府主义者的这些思想对后来的社会主义思想有什么影响,但有一点是肯定的,即是他们首次系统阐述了这些思想。有证据表明,他们的思想后来或许成了涉及将来的农业和工业的关系及城市和农村社会关系的中国社会主义思想的一个组成部分。东京无政府主义者之所以对这些问题敏感,可能是因为他们比较接近中国,这就使他们能接触到 1911 年革命前正在兴起的平民抵抗运动。然而,我想,《天义报》能注意到这些问题还与知识分子有关。何震的出现可能是《天义报》关注妇女问题的主要因素,刘师培对农村生活的理想化使《天义报》把注意力转向了农民。刘师培所描述的乌托邦社会与数年后吴稚晖在《新青年》上勾画的蓝图形成了富于启发性的对比。^① 吴稚晖的乌托邦最明显的特征是他对机器革新的迷恋,在将来,这种革新甚至会使走路也无必要,因为有传送带把家和工作的工厂连接起来。刘师培的乌托邦描述了一个必不可少的农村社会,其中最引人注目的特征是它只关心劳动分配,他的乌托邦的核心是把一般的手工劳动当作保存平等主义的保证。所有的无政府主义者都相信手工劳动的优点,在后来的岁月里,巴黎的无政府主义者在法国实行了一个工读计划,强调精神劳动和手工劳动的结合是中国社会物质和精神变化的关键。然而,在早期这些年里,只有刘师培最明确地表达了这样的信念:手工劳动和精神劳动的结合将会消除社会的不平等,创造出一个理想的无政府主义人格。刘师培的反现代主义思想是他密切关注中国农村生活的具体问题和将农村生活理想化的主要原因。

^① 详细论述可见鲍吾刚(Wolfgang Bauer):《中国人的幸福观》,迈克尔·萧译,纽约,Seabary, 1976 年,页 352—353。

值得注意的是,第一次将劳动作为无政府主义革命的一个有机组成部分的是东京的反现代主义者刘师培及其同伴,而不是巴黎的现代主义无政府主义者,因为这可以解释后来当现代主义者和反现代主义者都以劳动为改变中国的手段时对教育中的劳动问题的认识的矛盾性。^① 在东京的反现代主义者看来,劳动在教育中的作用是作为一种理想社会的组织原则,这种思想在后来的“文化大革命”中毛泽东的马克思主义中达到了顶峰(有意思的是,一个源于反现代主义的理想可以促动一个最激进的重塑中国社会的艰难尝试);而在巴黎无政府主义者看来,劳动在教育中是一种用来教育和使中国人文明化的实用手段,这种思想也成了自由主义者和保守主义者的思想,最近几年又为毛泽东后的政权所恢复。

我们不清楚是什么原因促使刘师培把劳动作为无政府主义革命的一个组成部分的。^② 虽然东京的中国知识分子熟悉零星的马克思著作,发现其中提到过消灭手工劳动和精神劳动的差别是共产主义社会的前提,但更可能的原因是:托尔斯泰的“劳动主义”和许行的朴素的农村乌托邦主义直接启发了刘师培,并在托尔斯泰的身体力行中得到了印证(许行的乌托邦主义后来被人遗忘了,而到五四运动时期,托尔斯泰的“劳动主义”或“泛劳动主义”在中国知识分子中却仍很流行)。^③ 到1908年,这两个思想源头与克鲁泡特金的《面包与自由》及《明天的

① 这里所说的反现代主义既不是指保守主义也不是指反对变化,而是指对体现在“一切技术的和社会的变化都是好的,因为是进步的”这个假设中的现代主义思想的基本的社会、经济和文化前提的怀疑——我们可以把这种假设称为现代盲目主义。

② 刘师培的乌托邦使人想起了我们在第三章讨论的蔡元培的乌托邦。蔡强调人人都应该从事某种职业(他自己后来身体力行),而不是通过平等劳动实现均等。刘的乌托邦思想也可能受到了马克思和恩格斯的影响,《天义报》第16—19期合刊发表了《共产党宣言》节选本,其中包括实现社会主义的十点纲领,第九点和第十点提到了劳动实践和社会主义下的工农联合。

③ 《托尔斯泰答日本报纸新闻社书》,去非译,载《天义报》第5期,1907年8月10日,页99—102。托氏赞美东亚的农业社会,反对盲目崇拜现代性;他认为欧洲(及日本)社会就是受到现代化毒害的例子,现代化很快就会摧毁这些社会。从内容上看,这封信与托氏同时写给辜鸿铭的信《致中国人书》没有多大区别。有关论述见德克·博德:《托尔斯泰和中国》,普林斯顿,普林斯顿大学出版社,1950年,页47—58。

田园、工厂和手工场》一起孕育生出了一个新的社会组织计划,这一计划在许多方面预示了1950年代后期形成的毛泽东式的中国计划。

刘师培在自己将来的社会计划中第一次提出了《人类均力说》的思想,这篇文章发表在1907年的《天义报》上,这个乌托邦描写了一个人人平等劳动的农业社会,而劳动的目的则是为了消灭不平等,保证每个人都能得到作为平等前提的独立存在:儿童由公共栖息所抚养,并由老者监护着对他们进行教育,6岁开始学习一种世界通用的语言;10岁至20岁半日学习,半日习生产劳动,他们在教育中获得实际技能,使他们能自谋其生;20岁至50岁,人人都从事生产和社会服务活动,根据年龄分配工作;至50岁,入栖息所,司教育儿童之职。刘师培尽管反对现代主义,但并不反对使用能节省劳动的发明。技术的进步能保证人们不会为了他或她及整个社会的生存而不得不每天多工作两个多小时。这种社会现在以小区方式重新组织,每千人为一小区。余下的时间就用来娱乐、休息和学习。^①

虽然这个农村社会组织理想与1908年《衡报》发表的受克鲁泡特金影响写成的文章之间没有明显的联系,但其基本含义是一样的。后者认为工业化应发生在远离城市中心的地方,因为在其他地方就会导致工业和农业的分离,对两者都只会有消极后果——对整个社会也是一样。这些文章概括了东京政府主义者的社会概念:让工业生产和农业生产相结合的农业社会只为需要而生产,这种生产的中心是人人都平等从事劳动实践。东京无政府主义者的反现代主义反对的不是现代科学和技术的产物,而只是现代化产生的社会组织;在一个根据人的大小和需要组织的社会环境里,现代化的产物能为人类的需要服务,而不是使生活非人化,如它们在现代西方和日本以及中国正在出现的现代化城市中心里所起的作用那样。

最后需要说明的是,刘师培已经意识到了中国的帝国主义问题。就我所知,他是第一个把社会主义看作是把中国从西方的压迫下解放出来的途径的中国知

^① 沙培德:《中国无政府主义者:1911年的思想和革命》,页138—140。

识分子。值得一提的是,他在《天义报》上有一篇文章预先提出了在中国人了解了列宁对帝国主义的分析后在中国很流行的观点,他在文中说,社会主义和大同主义思想的出现保证了亚洲人民从“白种人”及日本人的帝国主义压迫下解放出来。他认为,这个任务需要动员人民(他以第一次鸦片战争中的三元里事件为例,说明人民能够抵抗外国人的侵略)与亚洲其他被压迫人民合作,并在发达农村建立各种各样的“民党”来完成。最有意思的是刘师培的结论:革命不会在发达的社会中取得成功,除非亚洲先得到解放,因为对亚洲人民的剥削加强了西方的统治阶级和政府的实力。^①

刘师培的无政府主义观点是对迷恋于科学、工业社会和进步的巴黎无政府主义者的强烈谴责。虽然总的来看后者是支持东京无政府主义者的,但他们批评了刘师培将现代无政府主义等同于朴素的乌托邦主义的观点。首先,他们说,刘师培没有作为现代主义基础的发展观念,因而,将现代无政府主义者所希望实验的与古代人的愿望相比,或将无政府主义等同于实现一个平均主义的财产分配的奇怪尝试,如中国古代的井田制,都是错误的。其次,他们批评刘师培认为中国社会在过去具有政治上放任的特征,认为这不符合事实。中国数百年来一直受着政治上的专制主义的统治;刘师培所主张的至少是进一步证明了没有政府的社会和有政府的社会之间没有什么差别。中国社会对等级制度的迷信(“奴性”盛行的原因)本身就是压迫的产物。最后,他们发现刘师培认为中国或许比其他社会更接近无政府主义的主张是个很古怪的想法,他们认为所需要的不是讨论无政府主义的层面,而是尝试、意识和科学知识。^②

这些分歧不是对抽象论题的分歧,而是必要的对现代西方及改变中国的不同态度之间的分歧。巴黎无政府主义者是亲法分子,他们在现代西方发现了很多优点,却很少为中国的过去感到骄傲,他们将科学推崇到科学主义的高度,将工业主义变成了乌托邦(如鲍吾刚研究吴稚晖得出的结论)。他们在暴露资本

^① 申叔(刘师培):《亚洲现势论》,载《天义报》第11—12期合刊,1907年11月30日,页345—368。

^② 见对“社会主义讲习会”会议报道的反应,载《新世纪》第24期,1907年11月30日,页4。

主义虚假性的同时,却又迷恋于资本主义社会所创造的文明。^①

刘师培有着本土文化主义者那样的对西方的怀疑。虽然他也欣赏西方的某些价值观念,但他认为中国的传统包含着那些同样的价值观念的对应物,而且还更多。他发现中国文明(不一定非得是儒教)很有价值,并决心致力于保存“国粹”。^② 虽然他确实是一个反现代主义者,但正是由于他的反现代主义才使他意识到了在后来的中国激进主义中产生了巨大作用的问题,他对帝国主义问题的敏感就是因为这个原因,而具有坦荡的世界主义倾向的巴黎无政府主义者却完全忽视了这个问题。刘师培的情况颇像同一时期的保守主义者梁启超对西方强国的忧虑。梁说,同盟会的社会主义只会使中国与西方相比更加弱小,因为它削弱了中国的经济发展,这种观点受到了同盟会社会主义者的嘲笑。20世纪初,仍然是那些比较保守的中国人把西方的侵略看作是中国社会的主要问题,直到1920年代,中国的社会主义者才将他们的社会革命理想要求与反帝结合起来,刘师培就是其中一个最早做到这一点的人,就我所知,也是他首先对中国城市化的后果表示关注并转向中国农村探索道德和物质的答案,中国主要的社会主义者如李大钊和毛泽东后来也加入了这种探索。最后,他坚持认为手工劳动和精神劳动的结合是改变中国人人格的必要手段,这对新文化运动中的其他无政府主义者也产生了巨大的影响(虽然他的贡献没有得到承认),并且一直影响到毛泽东的“文化大革命”。

幻想与革命

1911年革命之前,无政府主义是世纪之交随着社会主义思想传入中国而出现的两种主要的中国社会革命思潮。1905年同盟会的政治纲领已经包括了社

^① 鲍吾刚:《中国人的幸福观》,页305—355。对吴稚晖“科学主义”的详细论述见丹尼尔·克沃克:《中国思想中的科学主义:1900—1950》,纽黑文,耶鲁大学出版社,1965年。

^② 马丁·博纳尔:《刘师培和国粹》。

会革命,用以防止在中国经济发展中出现随着欧洲资本主义的兴起而出现的那种社会罪恶。同盟会的社会主义把社会主义理解为“社会政策”,用国家政治干预的方式消灭不平等,进而控制社会冲突。

无政府主义为中国社会革命思想引入了一个新的主题:社会革命是文化革命。与注重国家的同盟会的社会主义者相比,无政府主义者否定国家,转而把社会当作理想的革命领域。他们的社会革命思想的核心是个体的改变,因为无政府主义的一个基本前提就是社会只能像构成它的个体那样好。无政府主义者将继续下来的社会机构看作权威原则在机构方面的具体表现形式,这种权威原则扭曲了个体心理,阻碍了作为美好社会唯一基础的人的天然社会性的自由展现,因而在废除现存机构的同时,还必须通过个体的文化改变(包括知识和道德两方面)以恢复人性(在某种程度上即指原始的社会性),从而创造一个美好社会。无政府主义社会革命思想中强烈的文化含义导致了无政府主义在十年后的中国新文化运动中的广泛流行,无政府主义的变革观念在中国思想界得到了广泛传播。

无政府主义的主题与中国古代政治主题有着某种有趣的相似性。注重政治的道德基础,注重培养“公利”高于“私利”,认为教育是道德改变的手段——所有这些都表明无政府主义与中国无政府主义者身上带有的本国的思想传统之间有着可能的密切联系。充溢在无政府主义言语里的本国政治词汇似乎也能支持这种解释。

除非我们忽视中国无政府主义者具有的新的自我形象,更重要的是忽视无政府主义者提倡的社会革命这种中国政治中的全新概念的内容,这种解释才能站住脚。正是由于存在着两个无政府主义者阵营(一个维护本国传统,一个反对本国传统),所以任何把无政府主义者看作文化或政治无意识的囚徒的简单化观点都是值得怀疑的。巴黎无政府主义者和东京无政府主义者的无政府主义的联系,不是取决于传统的信念和倾向的无意识活动,而是在回答作为1920年代初中国社会的物质和思想条件的产物的问题,特别是革命及其与现代世界文明的关系以及这些问题引发的一系列更特殊的问题时的有意识的选择。

无政府主义者的文章实际上充满了儒教、道教和佛教语汇。更早一些时候,同盟会的作者们已间或借助于古代中国社会的词汇来解释他们自己的社会主义阶级概念了。无政府主义者非常频繁地使用本国词汇、乌托邦词汇及其他方面的词汇,对本国词汇的这种运用毫无疑问造成了在理解无政府主义同本国社会和政治关系方面的相当大的混乱,但我们不能从词汇的混乱得出这些思想本身也被无政府主义者混淆了这种不恰当的结论。肯尼斯·陈(Kenneth Chen)曾解释说,当佛教刚传入中国时,佛家弟子也用道家词汇来使佛教概念易于为中国人理解,因为后者没有在本国语言中找到这些概念的对应词,这种被称作“格义”的习惯做法或许有助于说明为什么中国人在20世纪初会用本国词汇表述无政府主义思想。^①然而,我们不能因此就说无政府主义思想在这个过程中失去了自己的革命性,就如佛教用道教词汇来表述而并未失去其本质一样。确切地说,在这个进程中也出现了一些混乱,与佛教思想的某种神秘的、模糊的联系将成为20世纪许多中国无政府主义思想的特征,但最终这种联系将改变最初用来表达无政府主义思想的本国词汇的意义,这明显地表现在无政府主义对中国革命思想的影响上。

无政府主义的道德和革命思想表明:要充分理解这个问题需要超越词汇本身而理解其内涵。巴黎无政府主义者把道德看作革命的目标,认为真正的道德只能用知识来实现——如果不是所有的知识的话,至少也是儒家曾经称誉过的各种知识,而且还包括科学知识。李石曾将一切经受不住现代科学考验的知识贬斥为“私”知识,^②而只有在国家和文化倾向之外才能找到答案的科学对他来说则代表着唯一“公”的因而也是真的知识。他将政治和法律、“假道德”和家教排除在科学知识领域之外,而只包括了自然科学、社会学和人类学。^③无政府主义者的科学主义明确地将无政府主义者对知识的因而是道德的基本原则的理解

① 对这次实践的讨论见肯尼斯·陈:《佛教在中国:历史扫描》,普林斯顿,普林斯顿大学出版社,1964年。

② 真(李石曾):《谈学》,载《新世纪》第7期,页2。

③ 真:《谈学》,载《新世纪》第21期,页4。

与他们的儒家前辈区别开来,对于后者来说,真知识就是无政府主义者试图废除的东西。

至于与本国乌托邦主义传统的某些主题有一致性的无政府主义者的乌托邦,无政府主义者明显持有一种行动主义者的革命思想,这就使他们的目标有别于道教徒隐士式的逃避主义,虽然有时他们也被比作道教徒。李石曾在给一位“读者”(这位读者把无政府主义者的理想比作“无为”这种充斥于中国大多数思想学派中的政治理想)的回信中说:无政府主义者提倡激进的行动主义,这是对静止主义者的无为思想的辩证批判。无政府主义不仅认为帝国权力没有对自己起以什么作用,而且力求证明它没有影响其他任何人。^①这段话暗含了传统的政治逃避主义和现代革命政治之间的区别:一个寻求建立一个远离政治秩序的空间,另一个寻求接收并全部改变政治空间。中国有自己的拯救人类的菩萨,现代无政府主义有自己的逃避主义隐士,但这并不能改变无政府主义和中国自己的政治传统在政治空间概念方面的根本差异,而只是指出了在比较本身就有多种解释的思想时要全面考虑,不要从抽象观念,而是要从具体的历史环境中去确定它们的含义。

无政府主义表达了一个在许多方面都为现代中国社会所忽视的乌托邦式的世界主义和人道主义幻想,但它并非是无关紧要的:在20世纪的前20年,无政府主义思想在思想争论中扮演了一个重要角色。在1907—1910年间,无政府主义提供了一个批判改良和革命思想的视角。巴黎无政府主义者以他们的未来主义批判了将希望寄托于国家的国家主义革命派的局限性;刘师培用自己的反现代主义的无政府主义,看到了清政府的“新政”并没有像许多人想的那样成为政治开放和社会幸福的先导。我想,我们可以说他们的被这些问题所困惑的同代人会比历史学家更重视他们这些无政府主义者。

无政府主义者确实是乌托邦主义者,但正是他们的乌托邦主义证明了他们表达中国知识分子所关注的问题的能力——这些问题决不是与政治无关的问

^① 真:《答陈氏》,载《新世纪》第3期,1907年7月6日,页2。

题,至少在直接的意义上是如此。无政府主义者的乌托邦主义本身是中国思想里的世界性要求的表现形式,而这种中国思想是随着中国人的“中国”概念因国家主义的出现而被特别提出来时才获得自身意义的。面对着一个被国家利益冲突弄得四分五裂的世界,无政府主义提出了一个中国可以参与的人类文明的可能性。这种乌托邦主义有时会采取一种滑稽的形式:一个英国“人道士”在一封写给中国驻英大使的公开信中,谴责大使篡改学生邮件违反了“人道法”,并说与文明世界相比,中国人是野蛮人(原文如此)。^①然而,对许多数年来冒着激怒政府的危险,追求被统治者认为会颠覆公德和秩序的“人道”的无政府主义者来说,这就不是什么可笑的事了。

乌托邦主义是一个相对概念,如果我们足够重视的话,像民主、自由这些我们认为想当然的思想,与无政府主义者所希望得到的思想一样是乌托邦的。实际上,无政府主义之所以好像是乌托邦的,只是因为无政府主义者非常重视这些思想。那些批评无政府主义者“太理想化”的人始终没有意识到无政府主义者所提倡的共和或社会主义在那些保守派看来都是很“乌托邦的”,后者对中国的自治能力比无政府主义者更持悲观的态度。乌托邦在历史上曾是一种力量,因为一个人的乌托邦曾是另一个人的现实。

中国的无政府主义者是理想主义者,但不是“盲目”的理想主义者,巴黎的无政府主义者就是这样描述自己的。虽然无政府主义者将无政府主义看作是一种完整的革命哲学,他们设计了遥远的将来的幻想并准备为了现实的直接的需要而妥协他们的理想。实际上,无政府主义者的一个真正贡献是引入了一种新的教育理念,认为教育是实现无政府主义社会的唯一可靠的手段。当1920年代无政府主义者提出他们的统一和大同理想以与提倡阶级斗争并似乎一心想要延续社会分裂的共产主义者相对抗时,无政府主义者的理想甚至成了实现政治权力的“工具”,除了个人关系外,这也是1920年代国民党与无政府主义者能够合作的一个重要因素。

^① 《新世纪》第28期,1908年1月4日,页2。

无政府主义者不是20世纪初唯一的乌托邦主义者。处于一个政治和思想转变时期的中国为乌托邦思想提供了肥沃的土壤。改良主义者康有为已经发表了这一时期的第一篇乌托邦作品,虽然康有为的《大同书》在中国出现无政府主义思想时还没有出版,但他的乌托邦思想可能至少影响了一个无政府主义者,那就是吴稚晖,后者在离国到欧洲前显然曾去拜访过康有为。然而,无政府主义者的乌托邦主义不同于康有为的乌托邦主义,康的乌托邦是一个未来的乌托邦,在内容上反映了康对现时问题的思考,但并未成为他现时所关注的问题。无政府主义者的乌托邦主义是一个革命的乌托邦主义,因为它是一个存在的乌托邦主义,预言现在为乌托邦之路提供了出发点。至少对巴黎的无政府主义者来说,这种乌托邦受到了克鲁泡特金“科学主义”的启发。不管它可能多么理性化和漠视传统,克鲁泡特金的“科学主义”不是把无政府主义描述成一个将来的梦,而是为人类发展所必需的。当康有为满足于(虽然不是完全满意)生活在现在这样一个国家和家庭、竞争和冲突的世界时,无政府主义的乌托邦从本质上要求直接批判当时的世界,并努力改变这个世界。如浦嘉珉(James Pusey)所说,无政府主义者(特别是克鲁泡特金式的无政府主义者)对达尔文假设的挑战——用“互助”对抗“竞争”——是吸引无政府主义者的一个主要原因。^①

无政府主义对中国社会革命思想的最重要的贡献是它所提倡的革命乌托邦主义。20世纪的中国是一个革命的社会,这不仅仅是因为政治和社会的革命化孕育了革命信念,而且也因为当时出现了一种把革命作为最终的价值原则、一种达到更美好世界的手段信念。拉斯基(Melvin Lasky)的结论是:马克思主义综合了乌托邦和革命而将革命进程本身变成了一个乌托邦。^②我想,这句话更适合于无政府主义而不是马克思主义。在中国,是无政府主义者首先表达了对作为无休止变化过程的革命的信念;这种思想不仅对一般的革命思想来说是很重要的,而且在马克思主义的某些思想流派中也留下了印痕。1903年邹容写成了中国革命思想的经典之作《革命军》,其中就包含了这种乌托邦革命观:啊,革

① 浦嘉珉:《中国和达尔文》,剑桥,哈佛大学出版社,1983年,页370—433。

② 梅尔文·拉斯基:《乌托邦和革命》,芝加哥,芝加哥大学出版社,1976年。

命,革命!得之则生,不得则死!毋退步,毋中立,毋徘徊,此其时也!很难说邹容是否受到了当时已进入中国的无政府主义思想的什么影响,但文章中的达尔文主义思想是很明显的。文章中表达的思想引起了巴黎无政府主义者的共鸣,很接近他们明显是受到“互助”论的启发,但却用佛教词汇表达的思想:“革命!革命!!革命!!!从世界之始,没有一年、一月、一日、一小时、一分、一秒不在革命。革命不息,精神不倦。这是大千世界进化的关键。”^①革命对社会如船桨对船,在宇宙原则指引下不断向前,就如船靠指南针指引不断向前。革命不只是一个解决实际问题的手段,它还是人类的归宿。

^① 民(褚民谊):《无政府说》,载《新世纪》第34期,1908年2月15日,页3。

第四章 民国初期的无政府主义者与社会主义者

中国思想中的无政府主义萌芽产生于中国留学生的激进文化。与中国其他激进主义流派一样,无政府主义也是中国知识分子与已显示出现代性的其他社会思想接触、碰撞的产物,并与占统治地位的资本主义发展思想产生了冲突。中国留学生在国外的经历促进了他们思想的解放,也同样使他们对自已的发现保持着警惕。

实际上,直到1911年革命后,无政府主义活动才在中国出现,而无政府主义者在海外发表的文章1911年前就已经传入中国大陆,中国知识分子在海外和国内的活动也已经把无政府主义介绍给了中国国内的知识分子,但只是在1911年中华民国成立后的政治上相对自由的时期,无政府主义活动才在中国的土地上出现。在随后的十年内,无政府主义成为了激进知识分子思想的内在的一部分,并且帮助培育了一种在五四运动中达到全盛状态的激进文化。

巴黎无政府主义者在民国初期无政府主义的发展中起了重要作用。辛亥革命后不久,他们就返回中国,在国内成立了几个社团,但寿命都不长;他们更重要的贡献是他们的教育计划,这一计划把越来越多的中国知识分子吸引到法国,并在1920年代末的“勤工俭学”计划中达到顶峰,这对中国青年的激进化起到了关键性作用,而且这些活动也充当了沟通中国和欧洲的管道,将欧洲的无政府主义源源不断地输入到中国无政府主义的发展之中。

在中国,无政府主义最重要的发展是广州无政府主义的出现,这将对无政府主义的发展产生长期的影响。虽然巴黎无政府主义者造成的后果是激进

的,但他们的活动是缓和的(事实上,采取了与中国和法国政府当局合作的方式)。在擅长激起人的忠诚和热情的刘师复的领导下,广州无政府主义者推动了一种激进的无政府主义,这种无政府主义将导致无政府主义运动的重要的新发展,并预示了1920年代中国激进主义的方向,在这个过程中,广州无政府主义者起到了直接的重要作用。

在这些发展中,最重要的是1910年代后期在无政府主义者的推动下成立了知识分子和工人的联盟,两个无政府主义团体在培养知识分子的“劳动神圣”意识及为知识分子提供与劳动者接触的社会空间方面都起了重要作用,但它们之间仍存在着分歧,而这些分歧则可以追溯到民国初期。一方面,巴黎无政府主义者越来越关注教育,并使无政府主义变成了一种抽象的社会哲学——事实上,这种哲学太抽象了,以至于无法阻止他们从事极具“非无政府主义”意味的活动,并在1920年代与国民党右翼的合作中达到高峰;另一方面,虽然广州无政府主义者也关心文化和教育问题,但他们最明显的特征是革命的纯粹主义,并在培养一种偶尔也会使两个团体产生冲突的社会激进主义中起到了重要作用。

广州无政府主义者在这一时期的另一个重要作用,是通过明确区分无政府主义和其他也是在民国初期成为中国激进主义一员的社会主义而强化了无政府主义的特性。他们提出的有关社会主义的问题预示了1920年代成为无政府主义批评马克思主义的共产主义的基础和主题。

本章重点讨论刘师复及其追随者,以及无政府主义者和社会主义者之间的争论,这也是中国“社会主义内部”的第一次争论。下一章我们将再次重新讨论巴黎无政府主义者的活动。

民国初期的无政府主义潮流

从东京和巴黎的无政府主义者的观点及他们表达这些观点的作品来看,在1911年共和革命前夕,中国的激进派已经充分理解了无政府主义理论,已能确

认什么是无政府主义、什么不是无政府主义了。实际上,民国初期讨论无政府主义的文章已不再把无政府主义与虚无主义联系起来。虽然无政府主义者从未否定暗杀是无政府主义革命的一种手段,但实际上他们在转向无政府主义的同时就放弃了暗杀活动,师复就是一个很好的例子。更根本的是,这些文章当时主要把无政府主义描述成一种社会哲学,一种为了回应西方出现的工业社会产生的问题而出现的社会主义内部的一种潮流,而且无政府主义者的活动也采取了社会活动的方式以从根本上改变社会。与这种新的倾向相伴,如我们已考察过的巴黎无政府主义者那样,无政府主义同中国古代思想中的无政府主义潮流分离了,这同时也为无政府主义提出了一个新问题,即如何区分无政府主义和其他的社会主义潮流。由于民国初期出现的几个社会主义团体在社会革命思想方面有许多一致的地方,这种区分就显得特别迫切。这是1913—1914年间师复和社会主义者之间争论的中心议题。无政府主义已经是社会主义内部的问题了。

然而,无政府主义仍保留着自己根源上的强烈的道德主义,尽管无政府主义道德可能呈现出了一种新的形式:它不再只是证明与政治剥夺相对的道德真实性,而且,特别是在亲法的巴黎无政府主义者看来,它也是一种使中国人民文明化的重要的社会手段。无政府主义最初被接受的痕迹,仍可见于无政府主义与佛教(道教的程度较小)的持续联系中;在民国初期的无政府主义者中,最引人注目的是佛教徒太虚。师复及其追随者的无政府主义,至少在最初是充满着佛教式的联想的。

在1911年共和革命之前,至少有一个中国知识分子试图将他在国外获得的无政府主义信念付诸实践,他就是景梅九,后来成了著名的《国风日报》的编辑,而《国风日报》的副刊《学海》则成了1920年代无政府主义思想的主要来源。^①景梅九在东京学习时曾参加了“社会主义讲习会”的活动,并深受日本无政府主义者幸德秋水(Kotoku Shusui)在“讲习会”集会上所作的演讲的影响,从此开始转向无政府主义。他回国后,积极地自己的家乡山西太原传播无政府主义。

^① 景梅九:《罪案》,收入《辛亥革命资料类编》,北京,中国社会科学出版社,1981年,页54—160。

1912年,景梅九在位于太原的山西大学作了一次关于社会主义的演讲,在这个演讲里,他把无政府主义的根源追溯到法国大革命和19世纪前半叶法国的社会主义者,并特别强调圣西门(Saint-Simon)是“最著名”的社会主义者。他明确地将社会主义看成是反抗随着工业革命而得到强化的资本主义剥削人民的途径。虽然在他的讲述中,马克思的重要性次于费迪南·拉萨尔(Ferdinand Lassalle),但他得出的结论却是:马克思对资本“剩余价值”的分析已经“打动了整整一代人的心”。他把无政府主义看作所有社会主义中最“极端”的,在他看来,在探索世界和平与社会幸福的严肃性、理想的高尚和主义的纯粹方面,没有一种社会主义能超过无政府主义。^①他进一步说,这种极端的社会主义和中国哲学里的乌托邦式的反传统有某些相似,他断言无政府主义是当时最适合中国的思想,因为政府已不能解决工业社会的社会问题。

景梅九对社会主义的描述明显带有东京无政府主义者的无政府主义痕迹。他回忆说,当他听着“社会主义讲习会”的演讲时,就受到启发想写一本“综合无政府主义和老子理论”的小书,然而,他受到的最大触动是东京无政府主义者提倡废除他认为在当代世界越来越严重的精神劳动和手工劳动的差别。东京无政府主义者对男女平等问题的重视也明显影响了他。1911—1912年,景梅九开始了可能是中国第一次集中地对妇女进行工与读结合的实验。他在太原着手建立了一个妇女工厂,以使她们获得经济上的独立,他也招聘了当时的女权主义者来教育工厂的女工。在他的工厂收入分配计划中,最大份额分给工人,然后才是“财力”和资本。根据他的看法,这就体现了社会主义者对劳动者的尊敬。^②

这次实验的结果如何不得而知。景梅九感到,随着共和革命的胜利及无政府主义在东京的衰落,无政府主义在中国激进派中失去了一些吸引力。虽然他自己被选入新共和国议会(同时被选上的还有与东京无政府主义者有联系的张继,这惹恼了师复),但一直到1920年代,他的文章仍显示出1911年前源于东京的农村无政府主义的一个源头的论调。

^① 《辛亥革命资料类编》,页140、143。

^② 同上,页74、144—145。

1912年,巴黎的无政府主义者将活动转向国内。虽然他们几乎是立刻就把注意力转向了教育,但他们在1912年初成立的社团却展露出了他们的无政府主义概念以及教育概念的基本道德倾向(几年后,一个类似的社团在北京大学恢复,这个社团也是为了推动他们的无政府主义,尽管是用隐蔽的形式)。这个社就是“进德社”,它的非正式领导人包括李石曾、吴稚晖、张继及同盟会(和后来的国民党)的领导人汪精卫。这个社有一个复杂的、决定着成员资格的诚约,共分五类,一类比一类严格。会约最低要求是不嫖妓、不赌博,随后要求越来越严格,规定会员应不置妾、不做官员、不做议员、不吸烟、不饮酒、不食肉。

大约在同一时期,巴黎无政府主义者的朋友蔡元培(民国成立后的第一任教育总长)成立了一个类似的、但更简单的团体“六不会”,目的也是为了改善人的行为举止,包括禁止其成员嫖妓、赌博、置妾、食肉、饮酒、吸烟。^①

鉴于巴黎无政府主义者后来的活动,我们有必要强调,这些社团在实践中表现出的对无政府主义的理解是以愿意妥协他们所提倡的原则为特征的。尽管“进德会”不允许其成员参加高层次的政治活动,但其创建者之一张继不久就成了共和国议会中的一员;当师复因此而批评张继时,吴稚晖很快就站出来为张继辩护。成员资格规约的这种复杂性或许可以看作是他们思想“灵活性”的一种功能,即他们能够得到不同层次的人的支持,而且,两个社团都显露出了一种道德倾向,即主要把无政府主义看作改变人的行为的一种手段。虽然巴黎的无政府主义者提出要反对政治,致力于推翻国家的事业,但事实证明他们是很愿意在一个国家环境里发挥作用的,只要他们能实现这种道德改变的目标。1920年代,当他们在国民党麾下开展他们的无政府主义活动、服务于一个他们在理论上否定的政党统治时,这种愿望就公开化了。

然而,民国初期的其他两个在宣传无政府主义方面发挥了最重要作用的社团并非如此,它们思想的纯粹主义一直保持到了1920年代,始终保持着自己与众不同的无政府主义特性。它们是1912年后以师复为中心的广州无政府主义

^① 罗伯特·斯卡拉皮农和乔治·T.余:《中国无政府主义运动》,伯克利,中国研究中心,1961年,页37、38。

者,以及以“革命僧”太虚为首的“纯粹”社会主义者。而尤以广州无政府主义者起的作用最大,他们的文章和组织活动对1920年代后期的无政府主义的繁荣起到了决定性作用。然而,“纯粹”社会主义者也在民国初期宣传无政府主义方面起过一些作用,并在“五四”时期对无政府主义者数目的增加(及无政府主义的组织活动)起了一定的作用。

师复和广州无政府主义者占据了民国初期无政府主义活动的中心舞台,我们在后面还要详论。我们这里要讨论的是“纯粹”社会主义者和“中国社会党”(江亢虎创立),以说明社会主义和无政府主义在早期的复杂关系。“中国社会党”的成立要比师复团体的组织早,并且可能对后者的成立起过作用,这既是因为它有助于创造一个能够传播社会主义思想的中国政治空间,也是因为其折衷主义的社会主义成了无政府主义思想的一个来源。1912年,当“纯粹”社会主义者在10月或11月与“中国社会党”关系破裂,并以自己的无政府主义社会主义反对江亢虎的国家社会主义时,这种情况就变得明显了。“中国社会党”的社会主义和“纯粹”社会主义者建立的“社会党”造成的无政府主义的混乱将成为1913—1914年师复和两个社会主义团体产生冲突的主要原因。

江亢虎(1883—1945)很早就因倡导进步事业,特别是对妇女平等和教育领域的贡献而享有盛名。20世纪初,他在袁世凯手下做教育工作,创建了女子学校,并任教于北京的“帝国大学”(后来的北京大学)。1907—1910年,他在国外学习时(先是到日本,接着去了欧洲)开始接触到社会主义。在欧洲时,他开始结识巴黎的无政府主义者,并给《新世纪》写了两篇文章,他后来的文章中有相当多的证据表明他在这个刊物上至少学到了一部分社会主义思想,但当他开始宣传社会主义时,则更多是以社会政策的方式表达其社会主义的,尽管他的政策不同于孙中山和同盟会倡导的类似的社会主义。

1910年后期,江亢虎从欧洲回到中国,仍不为人所知,使他在国内声名鹊起的是他1911年7月1日在杭州作的一次演讲,这或许也是中国第一次关于社会主义的公开演讲,题目是“社会主义和妇女教育”。这次演讲较激烈的部分是与妇女和家庭有关的,而不是如题目所示的与社会主义有关。演讲的激进态度引

起了浙江省省长的恐慌,认为演讲像“洪水猛兽”一样危险,并恳请皇帝惩处江亢虎,幸亏江亢虎有一位身居高位的“熟人”说情,他才得以逃脱,但这件事却使他闻名全国。同月,他组织了“社会主义研究会”,这成了“中国社会党”的核心。“中国社会党”是中国第一个社会主义组织,成立于1911年11月,距此不到一个月就发生了推翻清政府的起义。“中国社会党”宣布了“八点纲领”:支持共和;废除种族界限;改革法律,尊重个体;废除世袭制;组织公共机构宣传平等教育;推动生产工业激励劳动者;废除一切捐税(土地税除外);控制军事开支,鼓励非军事竞争(为人们的竞争要求提供一个宣泄口)。直到1913年被禁止为止,“中国社会党”一直通过演讲和出版物在中国宣传社会主义思想^①,在其高潮时期,共拥有200个分会,400 000个会员。这些数字看起来可能已经够多了,但博纳尔又证明了在中国东部也有这个党的大批成员,至于这些成员所知道的社会主义是什么则另当别论。^② 江亢虎自己也承认,大多数成员对社会主义相当无知,从他自己对社会主义的认识来看,我们也没有理由怀疑他的话。这个党的扩展主要是作为一个研究团体而不是一个政党,它的成员包括无政府主义者以及社会民主主义者,它在1912年后期的分裂与此不无关系。

太虚以及与他有联系的、一开始就倾向于无政府主义的激进的佛教僧侣可能是因为不了解江亢虎的“中国社会党”的纲领才加入进去的。太虚1904年做了和尚,但他很快就被发生的革命运动激进化了,并开始参加同盟会的活动。他被尉迟酣(Holmes Welch)称为20世纪初“佛教复兴”的主要代表。他所接触到的当时的激进作品使他相信佛教“不得不与当前的现世环境发生关系”。1910—1911年间他所阅读的作品把他引向了无政府主义社会主义,并加入了“中国社会党”。^③

^① 江亢虎:《洪水集》,页53—55。有关江的活动资料,可看他的《近世三大主义与中国》,南方大学,1924年,页37—54。江在美期间,除了在伯克利加利福尼亚大学教书外,还在国会图书馆工作过。

^② 马丁·博纳尔:《1913年前的中国社会主义》,收入《现代中国对政治形式的探索》,J.格雷编,伦敦,牛津大学出版社,1969年。

^③ 有关太虚和佛教复兴的情况见尉迟酣:《中国的佛教复兴》,剑桥,哈佛大学出版社,1968年。

1912年末,太虚及其同伴与“中国社会党”决裂,理由是国家社会主义不足以实现社会主义目标(他们 also 把国家社会主义和无政府主义区分为“狭义的”和“广义的”社会主义)。^①他们建立了自己的“社会党”(以区别于江亢虎的“中国社会党”),将“通过社会组织的改变以追求人类幸福的基础”作为自己的基本原则。就像“社会党”的“约章”所指出的,“社会党”之所以与“中国社会党”决裂,就是因为“社会党”无国界,而中国社会党明明有之;社会党反对政府,而中国社会党明明不妨害之。根据这个“约章”,“社会党”将寻求:(1)消灭财富不均造成的“阶级”差别(实行共产),地位高低不同造成的“阶级”差别(尊重个人),智识差别造成的“阶级”差别(教育平等);(2)破除国、家、教(太虚等人将之等同于祖先崇拜和血统论)基础上人的界限。^②他们相信,这就是“纯粹”的社会主义,并明确地将之等同于无政府主义。就如一位作者指出的那样,无政府主义不只限于反对政府(即无政府),而且是指消灭所有违反了“公理”的“强权”。^③社会党无政府主义中的佛教因素首先体现在它坚持废除所有的差别。华林在这个党的刊物《良心》上发表过一篇文章,提出“无世界主义”即是指消灭差别必须从人类扩展到一切有生命的东西,因而,他们不仅应该研究世界语,而且也要研究动物的语言以创造一种唯一的语言。^④

“中国社会党”的刊物《人道》及“社会党”的《社会世界》、《良心》等各种各样的刊物上发表的这些关于社会主义和无政府主义的讨论,总的来说,使无政府主义和社会主义都在民国初期政治中获得了比我们过去想像的还要大的能见度,它们最终将有助于解释为什么对社会主义的兴趣会在“五四”时期达到全

^① 愤侠(沙淦):《狭义社会主义与广义社会主义》,载《社会世界》第1期,1912年4月15日,收入《无政府主义思想资料选》(一),页223—244。

^② 《社会党缘起及约章》,载《良心》第1期,1913年7月20日,收入《无政府主义思想资料选》(一),页249—250;对这个纲领的详细说明见《社会党纲目说明书》,同上,页251—253。

^③ 迦身:《无政府之研究》,载《良心》第1期,1913年7月20日,收入《无政府主义思想资料选》(一),页253—254。

^④ 华林:《无世界主义》,载《良心》2期,1913年8月,收入《无政府主义思想资料选》(一),页265—266。

盛,从直接的意义上来,它们将激起中国激进派第一次尝试接受社会主义的复杂性。

刘师复和广州的无政府主义

刘师复决不是一个有代表性的中国无政府主义者,他是因自己目标的严肃性并致力于将自己的宣传付诸实践而受到广泛尊敬的,他在1915年去世后,成了无政府主义者的楷模,至1920年代,他的思想达到了“主义”的地位,即师复主义。吴稚晖有一次谈到,如果所有中国无政府主义者都像师复那样,无政府主义就能在500年内实现(而不是他所预期的3000年)。^①

师复的生活经历解释了他那一代激进分子是如何走向无政府主义之路的。^② 他生于1884年,于1904—1906年居日期间激进化,加入了刚刚成立的同盟会,在随后两年内参加了暗杀活动。1907年,一次意外的爆炸事故使他失去了一只手,并被捕入狱两年。监狱生活是否对他有重要的影响在他的作品中表现得并不明显,但他一出狱就加入了“支那暗杀团”,在中国南部发生的一系列最终导致了1911年革命的事件中,这个暗杀团起了重要作用。虽然自我牺牲精神对激励那些从事作为一种政治策略的暗杀活动的无政府主义者来说仍很重要,但克雷布斯(Edward S. Krebs)认为,暗杀团代表了一种从个人英雄主义行为到带有较大合作性和纪律性的集体活动的转变。^③

师复可能熟悉20世纪初中国激进派的无政府主义思想,但几乎没有什么证据能表明无政府主义曾对他的思想有过任何影响,当然这要排除这一时期普遍为人所了解的那些无政府主义方面。他在狱中写的文章显示出了他对政治的道

① 见吴稚晖为《民钟》出版的“师复特辑”写的文章,第3期,1927年3月。

② 爱德华·克雷布斯:《刘师复和中国无政府主义:1905—1915》,博士论文,华盛顿大学,1977年。

③ 同上,页188。

德基础的关注,但这些文章的灵感来自于当时关于中国“国粹”的争论而非无政府主义。^①

出狱后,师复开始阅读从日本和巴黎传来的社会主义和无政府主义作品。郑佩刚回忆说,这一时期师复曾建议他阅读同盟会的《民报》、《新世纪》、《天义报》上发表的关于社会主义的文章,以及各种巴黎无政府主义者编辑的关于无政府主义的丛书。^② 这一时期或许也就是师复对佛教产生兴趣的时期(他在暗杀团时已认识了太虚,虽然很难说这与他对佛教产生兴趣有什么关系)。

师复的转向发生在1912年赴上海和长江地区的旅途中,他(还有几个同伴)可能是准备去刺杀中国新的实权人物袁世凯的。“转向”一词似乎比较恰当,因为师复接受无政府主义是在一种宗教氛围里进行的(在杭州西湖附近的一个小佛寺内),并且有了宗教仪式的一切特征(包括将名字由刘师复改为师复,意为教师),同时他还有意识地放弃了将他引向无政府主义的暗杀活动。^③

源于杭州集会、讨论(参加者除师复外,还有其女友丁湘田及郑彼岸)而成立的“心社”与这一年初巴黎无政府主义者组织的社团很相似,它把改变成员的道德看作社团的工作重点,其社约共有12条:不食肉,不饮酒,不吸烟,不用仆役,不坐人力车、轿,不婚姻,不称族姓,不做官吏,不做议员,不入政党,不做海陆军人,不奉宗教。^④

师复团体无政府主义者的身份是在他们返回广州后才获得的,“心社”仍是这个团体的“灵魂”(克雷布斯语)机构。在广州,师复和其追随者发起了“晦鸣学社”宣传无政府主义,1913年,这个团体出版了自己的刊物《晦鸣录》,从第3

① 爱德华·克雷布斯:《刘师复和中国无政府主义:1905—1915》,页117—124。

② 郑佩刚:《无政府主义在中国的若干史实》,载《广州文史资料》第1期,1963年,页175。郑佩刚是中国的另一个师复,他的哥哥郑彼岸一直是师复的至友,他对师复的描述是相当有说服力的。

③ 爱德华·克雷布斯:《刘师复和中国无政府主义:1905—1915》,页244—246。克雷布斯对佛教对师复和《心社》的影响的论述是比较透彻的。师复明确地把无政府主义定义为“理性的”和“科学的”信仰体系,与佛教相区别,也与其他的中国传统相区别。

④ 同上,页246。

期开始改为《民声》(“平民之声”意)。广州无政府主义开始走上了自己的道路。^①

“晦鸣学社”成立时,其成员清一色是师复的亲属(四个妹妹,两个弟弟)和他在过去的激进活动中结识的好友。大家共同操持家务,师复在各方面都是家长,但他是一个民主、善良的家长,他以自己献身无政府主义的热情激励着其家庭成员。^②

在广州可能还有其他无政府主义者,然而,师复团体一成立就成了广州无政府主义活动的中心,并在随后两年内在自己的范围内吸收了许多年轻的无政府主义者,他们后来都成了中国无政府主义运动的著名领导者——这是给师复的“目标的严肃性”的最好礼物。^③ 这个团体最主要的活动是在其成员间实行共产主义式的生活,师复的家庭就是以共产主义方式运行的,虽然厨房内的事都分派给了他妹妹。有一段时间,这个团体还计划在广州搞到一块土地建立一个大同村,尽管这一计划最后化成了泡影。^④

师复团体有三种公共活动特别重要,因为它们促进了无政府主义在中国的传播。第一是出版,这个团体出版的《民声》是中国无政府主义刊物中寿命最长的(从1913年直到1922年,1915年师复死后不定期出版),并且是无政府主义理论和活动的重要源泉。师复团体在把《新世纪》、《天义报》上发表的无政府主义作品向全国传播的工作中也发挥了关键性作用。他们从这些刊物上选出文章编辑成书出版(共印了5000册),由于这些努力,到五四运动时,中国所能见到的无政府主义者的作品(及欧洲无政府主义者的原作)比欧洲其他任何激进主义潮流的书都要多。师复自己的作品也被他的追随者广为散发,并促成了整整

① 爱德华·克雷布斯:《刘师复和中国无政府主义:1905—1915》,页264—269。

② 同上,页266—267;也可见莫纪彭:《师复回忆录》,未刊稿,克雷布斯保存。

③ 与师复的团体有关系的人的名单读起来像是1920年代中国无政府主义的“名人大全”,除了刘石心之外,还有黄凌霜、黄尊生、梁冰弦、区声白、袁振英和郑佩刚。

④ 莫纪彭:《师复回忆录》,页66—71。莫的表述表明师复的无政府主义源于中国的乌托邦及欧洲的“乌托邦社会主义者”。

一代人对无政府主义的理解。^①

第二是教授世界语。师复没有发起教授世界语的活动,但他特别重视这一活动,并将教授世界语当作国际主义计划的一部分。在他领导的广州世界语学校学习过世界语的广州无政府主义者后来又将世界语传播到了中国的其他地方。^②

第三是在中国南部发起的工人组织活动,这可能也是(三种活动中)最重要的活动,这种活动使无政府主义者成了中国第一个现代工会的组织者。虽然无政府主义者以前曾写文章提倡激进的知识分子与劳动者结合的必要性,但最早开展这种活动的却是师复团体。他们在中国宣传工团主义,直到1920年代中期,当他们的阵地开始被共产党夺去时,仍在为工人运动提供领导人。师复团体的成员(其中较有名的是其弟刘石心)在1920年代末已经负责组织了近40个工会,并在1918年负责组织了中国第一次庆祝“劳动节”的活动,负责出版了第一个工人刊物(在上海)《劳动杂志》。很明显,师复从一成立“晦鸣学社”就发起了工人组织活动,据一份报告说,1913年他成立了一个“决然俱乐部”作为工人组织的中心。这种最初尝试取得的最大成功不在于组织了现代工业区工人,而是组织了泥瓦工、鞋匠、理发匠、饭馆服务员。^③

1913年末,在新的政治压迫下,师复团体被迫离开广州,1914年到了上海。师复1915年3月死于肺病,此前不久他还在上海发起了“无政府共产主义同志社”;几乎在同时,他的弟弟刘石心在广州成立了一个遥相呼应的同名社团。在师复死后,这些社团成了五四运动中无政府主义组织的起点。

① 关于这个团体的出版活动情况见郑佩刚:《无政府主义在中国的若干史实》和爱德华·克雷布斯:《刘师复和中国无政府主义》。

② 爱德华·克雷布斯:《刘师复和中国无政府主义》,页279—285;也可见《无政府主义与世界语》,载《广州文史资料》第1期,1962年。

③ 黄一波:《无政府主义者在广州搞工会活动的回忆》,载《广州文史资料》第1期,1962年,页1—17;刘石心:《关于无政府主义活动的点滴回忆》,收入《无政府主义思想资料选》(二),页926—929。这里提到的无政府主义者的早期活动材料来自于英国的官方报告,见丹尼尔·Y. K. 柯万:《邓中夏和省港总罢工:1925—1926》,博士论文,伦敦大学,1985年,页43。

师复是一个无政府共产主义者,自称是克鲁泡特金的学生,他的无政府主义思想与《新世纪》无政府主义者的思想几乎没有什么区别,他的大部分关于无政府主义的知识及为无政府主义辩护的观点皆来自于他之前的无政府主义者。

师复也呼吁在中国进行一场社会革命,他的社会革命思想很明确,这不像江亢虎,而像更早时期的无政府主义者。他以“社会的”与“政治的”作比,认为即使生活的社会领域与政治领域有什么关系的话,关系也不大。他甚至不愿将政治思想作为社会的附属物来接受,似乎坚信政治外在于社会,是从外部强加给社会的一种力量;与此相应,他反对以任何形式参与政治。《新世纪》的无政府主义者也曾反对参与政治,并认为真正的革命行动一定是社会的行动。^①然而,与后者不同的是,师复的严肃性不能容许任何妥协,他对张继的批评甚至导致了他与中国无政府主义元老吴稚暉的冲突。在民国初期,师复开始成为反对政治行动、维护社会革命的代表,他认为社会革命不仅有别于政治革命,而且力求消灭政治:“政治革命是英雄们的革命,少数人的革命”,“社会革命是平民的革命,广大群众的革命”。^②

然而,在革命时机这一问题上,师复确实表现出了一些犹豫。他有一次说革命能够立即实现,但当他谈到革命时机问题时,大多数时候都认为还需一段时间才能发动一场成功的无政府主义革命。目前,他认为,只有一部分领导者认识到了革命的必要性和革命的原则,大多数人缺乏使他们成为好的无政府主义者的知识,例如他建议工人立即成立工团,但他认为工团应该从事的最急迫的任务是对工人进行教育并实现适度的经济目标,如较高的工资和较短的工作时间。推翻资本主义社会,建立无政府主义社会这一根本任务必须等到无政府主义知识得到广泛传播后才能实现。^③

因而,无政府主义者的迫切任务就是传播无政府主义,这一要求体现在了师复的行动纲领中。就像他不断在文章中所说的那样,他把宣传看作最重要的手

① 千夜(吴稚暉):《就社会主义以正革命之议论》,巴黎,新世纪丛书,1906年。

② 刘师复:《师复文存》,广州,革新书局,1927年,页131—138、170。

③ 同上,页6、170、15、81—83。

段,认为必须用报章、书册、演说、学校等,把无政府主义传播给一般平民:

务使多数人晓然于吾人主义之光明,学理之圆满以及将来组织之美善,及使知劳动为人生之天职,互助为本来之美德。^①

师复接着指出了第二种方法:抵抗和扰动——这能够加快宣传的普及。前者可以采取抗税、抗兵役的形式,也可以包括工人罢工和商人罢市;“扰动”则包括暗杀和其他的政治暴力形式。一旦宣传成熟,平民革命就能爆发,众人起事推翻政府和资本家,重新建立一个新社会,^②而且,这个社会采取的形式必须反映在革命的组织之中,推迟革命的主要原因是人民还没作好准备。

政府和资本主义体制是革命的双重目标。师复有时把这—一个,有时又把另一个说成是人民最大的敌人,但对他来说,二者都是同样重要的。对于那些认为中国没有大资本家的人,他的反驳是:小资本家也是资本家。在1914年7月的《无政府共产主义同志社宣言书》和同月下旬发表的《无政府共产主义的目的与手段》中,他总结了革命的对象和目标。“宣言”说:“(我们)主张灭除资本制度,改造共产社会,且不用政治统治者也。质言之,即求经济上及政治上之绝对自由也。”“宣言”接着把资本主义制度说成是“平民第一之仇敌,社会罪恶之源泉”,又说“土地、资本、器械均操之不劳动之地主资本家之手,吾平民为服奴隶之工役,所生产之大利,悉入少数不劳动者之囊橐”。^③无政府主义者决心消灭这个大罪恶,废除财产私有,将一切生产工具重新归之社会公有,本各尽所能各取所需之义,组织自由共产主义社会。这个社会没有男女之别,人人各视其力之所能从事劳动,劳动所得之结果,劳动者可以自由取用。“宣言”说:“政府者,名为治民,实即侵夺人民的自由,故政府必废,以使各个人完全自由,享有他们的自由生活之权利和个人自治之本能。”“宣言”接着描述了现存社会和无政府主义者

^① 刘师复:《师复文存》,页48。

^② 同上。

^③ 同上,页53。

设想的社会之间的差别：“抑‘无政府’以反对强权为要义，故现社会凡含有强权性质之恶制度，吾党一切排斥之，扫除之，本自由平等博爱之真精神，以达于吾人所理想之无地主、无资本家、无首领、无官吏、无代表、无家长、无军队、无监狱、无警察、无裁判所、无法律、无宗教、无婚姻制度之社会斯时也，社会上惟有自由，惟有互助之大义，惟有工作之幸乐。”^①

《目的与手段》也提纲挈领地表达了这些思想，简言之为：(1)一切生产资料及产品归之社会公有；(2)消灭阶级；(3)消灭政府及一切与之相关的机关如军队、警察、法律规条；(4)自由组织种种公会，以改良各种工作及整理各种生产，以供给于众人；(5)废婚姻制度，共同抚养所生子女；(6)人人都要受自由的公共教育；(7)无论男女，由学校毕业至45或50岁，从事于劳动，此后休养于公共养老院；(8)每人每日劳动时间限2—4小时，其余时间自由研究科学及游息于美术技艺；(9)废去一切宗教及一切信条，使互助之天然道德得自由发达至于圆满；(10)学校教育，采用适宜之万国公语，以渐废去各国不同之语言文字，而远近东西全无界限。^②

这个纲领属于师复独创的很少，其中一些来自于克鲁泡特金，特别是《面包与自由》(译文发表在《新世纪》上)，其他则来自于其他无政府主义者的作品。几年前刘师培在《天义报》上描述一个乌托邦社会时已经谈到其中一些同样的思想(如关于劳动、教育、家庭等)。

在某种意义上，师复所有的思想都是这样来的，他之所以闻名不是因为思想的独创性而是因为宣传这些思想时的热情。他的基本前提与所有的无政府主义者(中国的或外国的)一样，即认为人类的天然道德被孕育了不道德的机构削弱了。师复认为，人人生而有良心，倾向于互助、爱和劳动，但权力机构磨钝了人们的这种内在倾向，财产制度使人自私，结果使人为逐私利而忘公利，这是社会一切罪恶的根源，只有推翻现存的制度才能回复人的天然道德，才能摆脱野蛮的传统进入人道王国，从而使理想和道德合而为一，消除自我和社会之间的一切差

① 刘师复：《师复文存》，页54。

② 同上，页45—47。

别,个体将在与他人自发的联盟中找到自由。^①

“天生美德”思想在中国思想中并不新鲜,一些中国人之所以选择无政府主义,就是因为他们感到无政府主义与传统中国思想(无论是道家、儒家还是佛教)里包罗的理想具有一致性。刘师培就认为,中国人实现无政府主义有一个优势,即他们继承了主张限制政府的儒家和道家传统。^②《新世纪》发表了一系列的文章,认为中国古书《礼运》里描写的乌托邦就是无政府主义社会,尽管作者的许多理解从原文来看并不正确。^③

师复分享了中国无政府主义的这些特性,有证据表明,佛教对其思想产生过影响,他的“心社”就是在一个弥漫着佛教气氛的环境里成立的,其“社约”听起来更像佛教式的而非无政府主义的。然而我们不能过多地作这类的类比,如果说有些中国人接受无政府主义只是因为它与本国思想因素有相似之处,那么就会有人说这样解释是歪曲了无政府主义,师复就持有这种观点。当他为人类“无私”的可能性辩护时,他根据的是克鲁泡特金的“科学”而非中国的思想^④,与他之前的《新世纪》的无政府主义者一样,他只在中国传统思想和制度中找到了腐败和自私,他激烈地否定无政府主义可以与中国古代的无政府主义哲学如道家相比。他认为道家是否定的,而他提倡的则是肯定的。^⑤师复的意思是说,道教徒可以以隐士的身份否定政府,而他寻求的则是改变现存社会、使整个人类的生活发生革命性变化的途径。师复不是为了逃避政治才否定政治,而是要废除政治,他的社会革命体现在一种与传统政治推理毫无关系的社会理论之中。我们在作这样的类比时必须记住,大多数与师复具有同一传统的中国人都很害怕他所提倡的能彻底推翻现存社会的平民革命。

① 刘师复:《师复文存》,页1—12。

② 刘师培:《在社会主义讲习会第一次会议上的讲话》,载《新世纪》第22期,1907年11月16日。

③ 《〈礼运〉大同释义》,载《新世纪》第38期,1908年3月14日,页2。

④ 爱德华·克雷布斯:《刘师复和中国无政府主义:1905—1915》,页252—257。

⑤ 同①,页18。

无政府主义与社会主义

师复革命幻想的纯粹性必然使其无法忍受对社会主义理想的任何形式的歪曲,实际上,1914年他在《民声》上对其他社会主义者发动了一系列的攻击,江亢虎是他的主要靶子,但其论战对象也包括孙中山和纯粹社会主义者(从江亢虎的中国社会党分裂出来的无政府主义团体)。这时孙中山和江亢虎都不在国内,与他应战的主要是纯粹社会主义者和一两个江亢虎的追随者。江亢虎曾从美国寄回至少一篇反驳文章(江在美国伯克利加利福尼亚大学东方语言系任教授),师复接着写了一篇批判文章,大量引用了江亢虎的文章,所以从中我们也可以了解到江亢虎文章的性质。如果我们要了解中国社会主义者之间进行的这第一次争论包含的主题,那么就有必要简述一下江亢虎的社会主义思想。

江亢虎的社会主义常常好像是矛盾的、混乱的,部分原因可能是因为他没有对自己的观点进行系统的阐释,他大多是在公开演讲时阐述自己的社会主义思想,并且重点也会因观众的变化而变化。然而,就像师复指出的那样,江亢虎对社会主义的目的和手段也有相当大的困惑,甚至当他在1920年代较系统地提出他的思想时,仍有许多这样的困惑。但他的观点并不是没有内在逻辑性的,他的大部分矛盾都可归因于他的社会主义折衷主义观点。

与其他的社会主义者一样,江亢虎也把社会革命看作社会主义的本质。“中国社会党”宣称:“民军已生,并发动了种族革命,提及了政治革命,但政治是社会的表达方式,故社会革命是一切之基础。”^①1914年离开中国后,江亢虎在旧金山发表了一篇短文,听起来更加激进了:

人民对共和之信念已失,以为非只有满人才施压迫,故唯一事:

^① 江亢虎:《洪水集》,页53—54。

社会革命。社会革命且只有社会革命才可解脱数以百万计中国人的苦难,并使他们自己接管全部生产和操作机关——建立社会主义或工业共和国。^①

这些话不都是辩辞,江亢虎当然不支持政治暴力。在“社会主义研究会”宣言里,他把社会主义说成“和平与幸福之主义,非激进或危险之主义;建设之主义而非破坏之主义”,并且谴责社会主义史上出现的用暴力迫害社会主义者的事件。他也把这种社会的社会主义说成是“非极端主义”。^②

虽然江亢虎的社会革命思想不包括革命政治,但他确实设想过通过一段较长的时间使社会革命化,在这方面,他提倡的社会革命与孙中山和同盟会的没有什么不同,因为后者是去防止而非发动社会暴力,而且,与同盟会的社会主义者一样,江亢虎也认为中国还没有经历过西方社会那样的深刻的社会分裂与压迫,因而比西方更容易防止暴力,实现社会主义。他有时还说,大多数社会主义者,包括社会民主主义者,认为暴力是实现社会主义的必要手段,但他自己仍不赞成使用暴力,并把这个问题说成是学院式的。^③

实际上,与孙中山和同盟会的社会主义者一样,江亢虎也认为社会主义不是要威胁共和秩序,而是要实现共和政府的诺言。他认为西方社会无法实现平等和民主的理想,因为它们没有实行社会主义;而没有社会主义,民主就不可能实现。^④ 同样,他说,社会主义离不开共和主义,否则,财产的集中将会导致专制主义。^⑤ 对中国来说,由于存在着脱离国家和家庭的专制主义的习惯,由于存在着内外的压迫,特别需要用社会主义政策支持共和制度。他在为“中国社会党”辩护时说,社会主义服务于国家和发展经济的目的,包括商业、工业和税收,换句话

① 江亢虎:《中国和社会革命》,旧金山,中国社会主义者俱乐部,1914年,页23。

② 江亢虎:《洪水集》,页26—27。

③ 同上,页18、40。

④ 同上,页41。

⑤ 同上,页97。胡汉民早在为同盟会的社会主义辩护时就提到了这一点,见褚民谊:《告非难民生主义者》,载《民报》第12期,1907年3月6日,页102。

说,他的社会主义不仅要推动正义事业,而且也包括国家事业,他在动员上海商界支持自己的党时也提出了类似的观点。总之,江亢虎的所有观点都源于他的这样一种认识:社会主义代表了世界政治的一个新潮流,中国再不能把这种思想拒之门外,使自己与世界隔绝了。^①

江亢虎的社会主义是由一种模糊的人道主义构成的,这种人道主义通过清除从过去继承下来的、阻碍实现平等的思想和制度来保证与其说是平等,还不如说是机会的平等。实际上,当江亢虎为社会主义定义时,他只是含糊地将之称为“人道主义”或“追求人类共同富裕和幸福”。他的解释是:社会主义是大同主义,不是差别主义,不关心种族的、国家的或宗教的界限,人人为公而不为私,人人平等相待,人人享有绝对的平等、自由和爱。^② 江亢虎对美好社会的幻想可能受到了他读过的《新世纪》的启发,因为这种幻想确实带有无政府主义色彩。江在一篇文章中说:人道“天然”朝着“世界社会主义”发展,这是一个没有国家、种族、家庭和宗教的社会,人与人之间唯一的差别是知识和职业的差别。这样的社会不需要收海关税或军费。旧的政治、法律、生活观念和旧习惯只有等到消灭了个体与世界统一的障碍时才能得到改变。这样的世界不需要用行动来管理,江总结说,这就是无政府主义者梦想的世界,孔子的“大同”世界,基督教的天堂,佛教的乐园。^③ 正如这个结论所表明的,江也只把社会主义看作人类对美好社会的渴望的最新表现形式,是人类共同的遗产,在中国有着特别长的历史。

然而,这一切都是指向未来的,“纯粹的”或“严格的”社会主义(江将之等同于共产主义)不是现在要做的事情,江因而更愿意倡导一种与当前政治体制一致的“广义的”社会主义。他之所以提倡“广义的”而非“严格的”社会主义是基于一种相当学院式的推理:只有社会主义思想得到较深入传播后,才能说哪一种最理想;坚持这种或那种只会造成宗派主义。^④ 江认为,中国的工人还没有成熟到

① 江亢虎:《洪水集》,页43—44、76—77。

② 同上,页82、15、26。

③ 同上,页41。

④ 同上,页4。

能创造社会主义的程度,而因为社会主义需工人的参加,所以目前最好是宣传而不是试图实现社会主义。

当江谈到自己的社会主义时,他也意识到了自己思想中的折衷主义倾向。他相信自己在所有的社会主义思想流派中最接近社会民主主义,认为它与共产主义有血缘关系,是实现理想社会过程中的一个过渡阶段。但即使这样,也没能充分传达出他想调和不同类型的社会主义的意图。他在给政府的一封信中(1912年12月)抗议禁止“纯粹”社会党的活动,并全面评述了社会主义,他将社会主义分成哲学家的、科学家的、政治科学家的、教士的、教育家的、劳动者的、国家的、无政府社会主义者的、个人主义者的、世界语的、个人税的社会主义。他接着表述了自己的观点:

我所希望所提倡的来自于哲学家的思想,以科学为基础,采取教士的精神和教育家的态度掌握劳动者的事务。一方面,它坚持激进的共和主义,另一方面坚持发展的集体主义体制(作者按:江以前将之等同于共产主义)。(它力图)废除税收和军队,重视教育和工业,以个人为社会的核心,以世界为自己的领域。它力图实现个人自治与世界大同。这种希望、这种倡导,可以称作个人社会主义,也可称作世界社会主义。^①

由于这种折衷主义,在江亢虎谈论自己的社会主义的正式言论中,我们几乎无法抓住他所宣传的思想的主导倾向。然而,他所制订的实现社会主义的直接纲领却很能说明这个问题。江把三种政策作为其社会主义纲领的基础,即公共教育、工作自由、财产独立或废除继承权,他谈得最多的是第一种和第三种,它们都被收入到他的“中国社会党”的党纲中了。

公共教育是江亢虎社会主义纲领的基石,他把教育的不平等看作社会上一

^① 江亢虎:《洪水集》,页97。

切不平等的根源：“经济不平等源于能力不平等，能力不平等源于教育的不平等。”在中国，教育是不平等的，因为它是私人的、家庭的教育；在已经实行公共教育的国家，财富的不平等造成了接受教育机会的不平等，结果富人垄断了教育，并以此维持着经济的不平等。江认为，能力的不平等不是天生的，而是因为受教育的机会不平等。他主张每个人从生下来到成年都由公共机构进行自由教育，若能做到这一点，则人人都能获得生活的独立，并服务于他或她自身及社会，这样经过几代人后，从家庭环境中继承下来的不平等就会消失，人人都能平等地追求生活，保留下来的唯一的不平等将只是职业和知识的不平等，而不是阶级和财富的不平等。江之所以重视教育，是因为他相信要改变社会首先必须改变个体。^①

工作自由也会产生类似的效果。如果人人都根据他或她的能力寻找工作，有美德的人则寻求发展，堕落的人则不敢继续空虚无为，权利和义务则会协调一致。既然人人都将尽力工作，个体和社会就都能获益。

最后，江亢虎把继承权看作“世界上最大的罪恶……是一切不平等的根源”，并提倡他所主张的“财产独立”。继承权不仅维持着不平等，还导致了个体的道德败坏。人所继承的不代表他或她的劳动，这样的财富不仅是不合理的，而且还会造就一种寄生虫似的对家庭的依赖。江提出的解决方法是：个体在一生中获得的一切财富在死后都要充公，这样就使每一代人都不得不自谋生路。通过这种方式，江认为，就能消灭人生来就有的不平等，鼓励个体更大程度上的独立。^②

江的三条社会主义纲领最终都归结于他把个体看作社会主义的源泉和目的。江对个体的重视使他区别于其他社会主义者：

自始至终，我一直把个体作为世界的基本单位，这是我与把社会作为唯一前提的一般社会主义者的区别。如果将社会当作唯一的前提，

① 江亢虎：《洪水集》，页63、28—29、9。

② 同上，页106、30、29、31。

结果必然会轻视个体、践踏个体,(以这种方式)个体失去了作为世界单位的价值,这反过来就会消灭独立和创造精神,(这)将把个体缩小到鱼鳞或龙鳞,或机器的齿轮那样的地位。

江把自己的个人主义说成是“新个人主义”,与由自私或追求个人主权构成的旧个人主义不同,“新个人主义”同时强调了个体独立和相互间的依赖。^①江认为实现这种“新个人主义”的可能性更多是在功利主义方面而非道德方面。他说,人人生来都想追求最大限度的安乐,既然每个人对如何实现这个目标的想法不同,每个人对幸福的追求必然会干涉别人对幸福的追求,因而,人人不会在他或她的幸福中感到安全,因此,他们不得不认识到要使自己获益就必须也使他人获益:自私是所有人的目标,他利是实现这个目标的手段。江以为,要实现“新个人主义”必须清除个体和世界之间的一切障碍,特别是宗教、国家和家庭。^②

江认为,自己的“新个人主义”使他的社会主义优于其他社会主义。他反对共产主义的平均主义,但却欣赏它的其他方面,原因有二:第一,“各尽所能,按需分配”的理想没有包括如何对待那些不尽其所能、只是利用这一体制的人,江认为这种结果是很可能的;第二,江的观点是社会达尔文主义的,他把竞争看作进化的关键,认为如果能实现绝对的自由,社会将停滞不前。^③早在十年前,他在《新世纪》上发表文章为自由商业辩护时,就表达了这种观点,一生都没有改变。^④基于这两个原因,他不主张废除财产(只要是个人劳动所得)或不同类型和水平的劳动之间报酬的不平等。他相信,只要鼓励人民,人民就会努力改善他们的生活,从而使整个社会都能获利。如上面提到的,他在社会主义中寻找的是独立和机会平等,而不是平均主义。

① 江亢虎:《洪水集》,页31。

② 同上,页35—36。

③ 同上,页28。

④ 江亢虎:《自由营业管见》,载《新世纪》第97期,1905年5月15日。

江的社会主义包含着很多反传统的,甚至是非社会主义的东西,但他的论述也是自有其逻辑性的,理解他的社会主义最好根据他早期对家庭和妇女解放问题的看法。早在他成为社会主义者之前很长一段时期,他就开始注意妇女教育问题了。在现存的他的早期文章中,我们可以看出他最关心的问题就是妇女压迫和消灭这种压迫的手段。他把妇女社会地位的低下归咎于家庭结构,这种思想在新文化运动中很流行,但在这之前,江已经提出家庭是一切社会罪恶的根源的观点。^① 家庭压迫妇女的个性,并且通过拒绝她们受教育的手段使她们成为男人的附庸。他认为疗救的药方是教育妇女,给她们提供职业,这样她们就能得到独立,在平等的基础上与男人竞争。当江转向提倡社会主义时,他把这些妇女、家庭问题推广到了整个人类。他的社会主义和他对妇女问题的理解之间的关系可以告诉我们为什么他最喜爱奥古斯都·贝贝尔(August Bebel)的《妇女和社会地位》一书,博纳尔已经指出了这一点,以及为什么他作的第一次关于社会主义的演讲主要是谈妇女问题的原因。这也说明了他的社会主义纲领的独特性:重视新个人主义、继承权和寻求独立生活的需要——这些都是他在探讨妇女问题时首次明确表达的观点。人们不禁会说,江的社会主义纲领与其说是反资本主义的不如说是反家庭的。^②

师复与社会主义者论战的一个主题就是社会主义的本质问题。尽管争论只是在理论层面上进行的,并常常把日常生活问题当作学术问题,但争论主要是由争夺中国社会主义运动中知识分子领导权的斗争引起的。师复的许多言论都清楚地表明了他很不满足于孙中山和江亢虎自称是中国社会主义的领袖的姿态,而对许多人竟然承认他们的领导地位更是不满。^③

① 江亢虎:《洪水集》,页3。

② 马丁·博纳尔:《1913年前的中国社会主义》。

③ 刘师复:《师复文存》,页32、191。师复的主要文章有《孙逸仙、江亢虎之社会主义》,载《民声》第6期,1914年4月18日;《论社会党》,载《民声》第9期,1914年5月9日;《答江亢虎》,载《民声》第8期,1914年5月2日;《驳江亢虎》,载《民声》第15期,1914年6月21日,是为了批驳江在美国写的《社会主义批评的批评》一文;《江亢虎之无政府主义》,载《民声》第17期,1914年7月14日。

然而,争论提出了后来把无政府主义者和其他社会主义者区别开来的本质问题。争论的起点是孙中山和江亢虎是否是真正的社会主义者。这就必然要回答这样一个问题:什么是社会主义。为了回答这个问题,师复简单分析了社会主义这一术语的内涵及其历史,师复这样做明显是想为自己的观点辩护,但就在这个过程中,他做了很多工作以清理十年来一直困扰着中国在社会主义这一术语的使用上的混乱状态,而且,如果人们不带偏见的话,可以说他的大多数批评也是很合理的。

使孙中山也卷入师复争论的是孙 1912 年在一次“中国社会党”的集会上所作的演讲。在这次演讲中,孙一遍遍地说自己赞美社会主义,并详细阐述了他从同盟会成立就一直在提倡的社会主义纲领,用亨利·乔治(Henry George)的单一税收政策平均地权、控制垄断。他也长篇大论地谈到了社会主义,在一篇文章里,他承认马克思是社会主义之父,但他坚持认为马克思的思想是由乔治的思想来完善的,因为乔治对社会主义作出了同样重要的贡献。他也承认共产主义是一切社会主义的最高理想,但他怀疑人民在道德上是否已作好了实现那种理想的准备。^①

师复在一篇文章中同时攻击了孙和江。他根据两人提出的不同政策提出了不同的反驳观点,但对两人的批评基本上是一致的。首先,师复说,孙和江都没有提倡社会革命,两人提出的只是社会政策,他们甚至还不是社会主义者,因为他们都不主张废除私人财产,而这正是一切社会主义的基本标准。江的继承权方案和孙的单一税收政策都是国家社会主义的特征,与社会主义有很大的不同(江在一篇文章中也承认了这一点)。第二,师复指责孙和江对社会主义一无所知,他们没有明确区分资本主义和社会主义,很容易将两者混为一谈。他们甚至没有认识到社会主义者内部的差别,这明显地表现在孙将马克思和乔治对等,以及江在许多论述中都混淆了无政府主义、共产主义、社会民主主义和国家社会主义。师复指出,社会主义者是支持废除私人财产的,但对如何实现这个目标,社会主义者内部有一个基本的差别。社会主义者(包括马克思主义者)要求实行

^① 《孙逸仙社会主义谈》,出版地点不详,1912年。

集体主义,即由公共机构(即国家)控制财产。只有无政府主义者提倡共产主义,即指由人民直接控制财产。在师复看来,江对共产主义自相矛盾的论述暴露出了他对这一事实的一无所知;对江提出的竞争的必要性,师复也作了批评,认为竞争违背了社会主义精神。^①

师复批评纯粹社会主义者时则用了另一种口气。纯粹社会主义者因为自己的无政府主义倾向而与江的党划清了界限,实际上他们的纲领已经显示出了他们的无政府主义前提。师复并不完全满意这个纲领,认为它带有本土主义和国家主义倾向,他批评他们在命名自己的团体时保留了“社会主义”一词,认为如果他们是无政府主义者,就应该称自己为无政府主义者而不是社会主义者。^②

以后的冲突是围绕着“什么是社会主义”以及社会主义和无政府主义之间的关系展开的。为了反驳自己的对手,师复用自己相当丰富的社会主义历史知识澄清了“社会主义”这一术语的发展问题。我们这里且不谈他的论述的冗长乏味和学院式的细节,而只概言他的主要观点,即(1)社会主义和无政府主义从一开始就代表着两种不同的流派。江的错误在于他宣称,直到1871年巴枯宁与马克思关系破裂时止,无政府主义一直没有与社会主义明确区分过。虽然师复愿意承认马克思主义对社会主义的贡献,但他反对江把马克思看作社会主义的“教皇”。他自己视马克思为一个国家社会主义者,认为马克思的大部分集体主义思想都来自于圣西门。^③ (2)无政府主义比马克思主义更科学。马克思是一个科学社会主义者,但克鲁泡特金为社会主义奠定了一个更坚实的科学基础。^④ (3)无政府主义范围比社会主义广。“社会主义从属于经济,无政府主义从属于政治”,虽然所有的无政府主义者都必然是社会主义者,但社会主义者并不是无政府主义者,因为他们不反对政府,因而无政府主义包含社会主义。^⑤ 师复否定

① 刘师复:《师复文存》,页21—32。

② 同上,页34—36。

③ 同上,页232—251。

④ 同上,页218。

⑤ 同上,页15—16。

这样的看法,即既然社会概念包含着社会内的一切,社会主义代表着较广义的概念,那么社会就不包含政治,政治外在于社会,因而说社会主义能够包含无政府主义是错误的。^①

在否定“极端社会主义”、“纯粹社会主义”、“无治”等这些各种各样描述无政府主义的术语时,师复澄清了属于无政府主义的许多术语和概念问题,并且指出了无政府主义自主的内容。同样重要的是他还澄清了“无政府主义”通用的汉语意思,而许多人显然只是把它理解为否定政府,仅此而已。师复引用“无政府主义”一词的外语原文指出,产生误解的原因是翻译,无政府主义反对所有的权力,而不仅仅是政府。而且,他解释说,这还只是无政府主义的否定方面,在肯定方面,无政府主义者试图重组社会并建立一个全新样式的社会。^②

但师复对这场争论的贡献并不仅限于他澄清了一些术语。他正确地批评了孙和江思想上对社会主义的混淆。他自己提出的术语的纯粹性也是相当空洞的;西方的无政府主义者并没有把自己与社会主义一词区分开来,克鲁泡特金在自己的作品中就交替使用了“社会主义”与“无政府主义”。然而,就孙和江来说,混淆基本上还只是概念上的。两人都不仅混淆了社会主义的不同流派,而且还混淆了资本主义和社会主义。他们的社会主义思想是19世纪后期社会主义者的思想的回声,后者就是用社会主义政策来保存和改善,而不是推翻现存的资本主义体制。如师复所指出的那样,孙从来没有深刻理解资本主义,尽管他反对垄断资本,但他从没否定过资本主义本身。很明显,数年前胡汉民在《民报》上发表一系列文章解释孙的政策时所作的这种判断是精确的,如果说胡汉民的解释反映了孙的观点,那么人们就没有理由怀疑孙自己提倡的机会平等,而不是平均主义的社会主义。^③

我们已经提到过,江的社会主义也是如此。师复在一篇文章中说,江是在中

① 刘师复:《师复文存》,页211—213。

② 同上,页147—148。

③ 褚民谊:《告非难民生主义者》,页102。

国兜售圣西门的思想。^① 虽然江自己的文章从没承认过自己受过圣西门的什么影响,但江和圣西门的思想有某些有趣的相似性,特别是江对废除继承权的重视、对职业教育的强调及坚持创立一个“工业共和国”取代现存国家的主张。^② 江坚持认为应该废除继承下来的不平等,每一个人都应通过教育获得平等的生活起点,这听起来很像圣西门。他也否定世袭的不平等,但不是那种个人付出努力获得的知识的不同造成的不平等。不管江是否承认自己的思想受到过圣西门的影响,但他的社会主义确实容许了不平等却是显而易见的事实。后来,江对自己的纲领作了一些细节上的调整,但从没改变过这个基本前提;如果有什么改变的话,那也是他变得更加同情资本家了,即使同时他仍在提倡社会主义。^③

师复自己的观点也有很严重的错误,而且根本不是他所加于社会主义和无政府主义的一致性问题。毫无疑问,他比自己的对手能更好地理解欧洲社会主义的历史,然而,他所理解的社会主义史是一个无政府主义者眼中看到的历史,他将所有的社会主义者归并到一种统一的集体主义范畴,并将“集体主义”一词等同于国家社会主义以区别于他等同于无政府主义的共产主义。他是根据马克思主义的当代表现形式来看马克思主义的,这些表现形式则代表了资本主义国家各种各样的调和方式,而完全忽视了马克思著作中包含的革命设想,而这种设想与无政府主义的设想并无多大区别。而且,师复在运用历史史实时也是有选择性的,虽然他指出,马克思和江亢虎都强调要废除继承权,因而都是国家社会主义者,但他忽视了这样一个事实,即由于巴枯宁坚持废除继承权(马克思曾批评这是一种小资产阶级的手段)而导致了1869年第一国际巴塞尔会议的分裂。当然,师复可能没有注意到这次冲突,但他确实表现出自己是知道“共产国际”冲突的其他复杂方面的,因而,如果说他不知道这个相当明显的事实,那就显得太奇怪了。^④

① 刘师复:《师复文存》,页17。

② G. D. H. 柯尔:《社会主义思想史》(一),纽约,迈克米兰,1953年,页40—50。

③ 江亢虎:《江亢虎演讲录》,2卷本,上海,南方大学,1923年。

④ 刘师复:《师复文存》,页24。有关巴枯宁的观点,见《巴枯宁论无政府主义》,山姆·道格夫编,纽约,Knopf,1972年。

与克鲁泡特金一样,师复也忽视了这样的事实,即无政府主义者的许多社会理论(阶级分析和资本主义分析)应归功于马克思主义。^① 无政府主义者对社会主义理论的贡献在于他们坚持了国家自治权力的必要性。马克思已将这一点包含在(至少表面上是)社会利益结构之内了,但无政府主义者的社会理论几乎没有能超过马克思的。因为忽略了这一点,师复才错误地把社会主义的整个范畴称作是无政府主义的。

最后,师复坚持认为社会主义只与经济有关,政治独立存在于社会之外(这与他自己认为政治服从于阶级利益的观点是矛盾的),而忽视了社会主义的基本点,师复更接近于那些虽然没有忽视社会关系问题,但已明显表现出对权力,特别是对政治权力迷恋的无政府主义者。^② 但社会主义理论的独特之处在于它将生活的各个方面综合起来作统一分析,因而不可能单独割裂解释某一方面。不管社会主义者在其他方面有什么差别,但有一点却是共同的,即从没将经济社会和政治问题分离过,认为经济改变的目标也会影响到社会和政治关系方面的变化。师复当然否认不论政治有什么重要作用,但这种经济社会和政治关系一体化的前提就暗含于他自己倡导的理论中的观点,因此,要理解他为什么试图限制社会主义的范畴,最好根据他要证明无政府主义优越性的要求来考虑,而要证明这一点,他就赋予了无政府主义一个无所不包的范畴,甚至包括社会主义有意舍弃的那些范畴。

如果说无政府主义的范畴比社会主义、马克思主义或其他什么主义更广的话,那也只是表现在对人类幻想的忠诚方面,因为所有的社会主义者都有这种幻想,但忠诚的程度却并不相同。如果说师复在这些争论中比他的对手有什么优越条件的话,也不只是因为他有优越的知识,而且同样也是因为他的幻想的一致性。江亢虎和孙中山也确实说过许多关于社会主义的根据理论或幻想来看站不住脚的言论,但他们确实表现出了对周围现实的某种敏感性,而师复却完全忽视了他宣传自己思想时的环境。与其他无政府主义者一样,师复的革命观点也是

① 马丁·米勒:《克鲁泡特金》,芝加哥,芝加哥大学出版社,1976年,第12章。

② 保罗·阿瑞维契:《俄国无政府主义者》,纽约,诺顿,1978年,页83—84。

没有历史背景的,而是基于某些关于人和他们与社会和政治关系的普遍前提展开论述的。他偶尔提到中国特殊的环境,也只是承认(没有明说)中国人还没有做好他所提倡的革命的准备。事实上,与其他无政府主义者一样,他也处于一种他不愿承认的困境:能实现无政府主义社会的革命必须要等到教育使人民做好了无政府主义的准备,但只要罪恶的社会存在,这样的教育就是不可能的。他的无政府主义提出了一个幻想,而不是实现这一幻想的途径。

结 语

无政府主义者与社会主义者的差别反映了对自利在社会中的作用的根本不同的认识。一方面,无政府主义者否认利益的天然性,并把它看作是被权力和剥削掩盖着的社会结构的组合。他们认为,如果社会能根据人类的自然合作倾向重新组合的话,利益就会被消灭。另一方面,像孙中山和江亢虎这样的社会主义者对利益的看法也是不同的,每个人都有自己的理由。江把追求自利视作人类的天性,否定了废除自利的可能性;孙虽然也否认这一点,但认为就是因为追求自利,才使已实现了资本主义制度的西方得到了巨大发展,并且认为,如果自利被限制在一定范围内,它也可以促进中国的发展。

孙和江对政治的态度取决于他们对利益的看法。无政府主义者只看到政治是削弱天然道德的基本源泉,把废除政治和消灭“自私”看作同一过程的组成部分;孙和江却都把政治看作用来控制私利并使之为社会,而不是为少数特权人物服务的手段,而且是唯一的手段。

社会主义者和无政府主义者都认为,如果要实现他们的目标,中国不仅需要一场政治革命,社会自身也必须经历重大的变化,但对如何做到这一点,他们却是有分歧的。无政府主义者提倡“自发的”、能够消灭一切现存制度的革命,而江和孙都提倡以完全消灭革命的可能性为目标的革命。江当时对这一问题的看法是模糊不清的,虽然后来他能比较明确地表述这个问题;孙一直就很清楚地认识到他的政

策是“卫生学的(促进健康的)”,是为了防止阶级冲突激化到非有一场社会激变就无法解决的地步。两人都试图以政策为媒介调和社会上相互冲突的利益。

这样两种实现社会变革和革命的模式都体现了1919年前社会主义传达给中国革命者的两种基本含义:一是彻底革命的幻想,二是政治理论,这种理论显示了为了实现更大的平等和将冲突减少到最小程度而重组社会利益的途径。如果不考虑这些含义在中国已具有了特殊形式,我们也可以说它们反映了世纪之交欧洲社会主义的两个主要潮流。孙和江提倡广义的社会主义,这种社会主义甚至并不是否定资本主义的基本制度和基本思想,他们指出,欧洲社会主义的倾向即是逐渐开始容纳资本主义并努力以国家权力调节社会利益,并依此来支持自己的观点。当社会主义失去了自己的革命幻想时,无政府主义者就成了唯一忠诚于社会主义革命最初目标的人了。

然而,无政府主义者却无法将他们的革命幻想变成现实,对中国的无政府主义者来说,这尤其困难,因为他们甚至没有一块地方来实验他们提出的社会革命,最后,他们也不得不以“人民还没有作好无政府主义的准备”为自己作退路。

在1920年代,中国社会经过了广泛的群众动员,情况也就起了一些变化。中国社会的革命化(伴随着对政治普遍失去信心)使人们更易于接受无政府主义的观点。无政府主义者被证明是比大多数人更好地作好了这种自发的动员的准备,师复的许多学生这时也纷纷出山,成了无政府主义运动的领导。

但这时的无政府主义者将会发现自己遇到了一个更强硬的“左派”对手。1921年共产党成立后,无政府主义者就不得不与共产主义者争夺对群众运动的领导权,而且他们虽然刚开始时在学生和工人运动方面比共产主义者占优势,但到了1921—1922年,他们的这些阵地都被共产党占领了。共产主义者和无政府主义者同样热情地信仰社会革命,但对共产主义者来说,社会革命是实现一种新型政治的基础,而不是要取代政治;无政府主义者在哲学上怀疑政治组织,因而无法充分地把自己的活动联合起来以与共产主义者抗衡。共产主义者也有无政府主义者的幻想(这使无政府主义者失去了主要的宣传优势),在组织以及权力现实意识方面也比无政府主义者占有优势。

第五章 激进文化与文化革命

——五四运动中的无政府主义

1919年5月4日中午刚过,北京三所高校的3000名学生齐集天安门广场游行示威,抗议巴黎和会在山东问题上对日本的让步。学生们最初计划在北京外国使馆区继续游行,但受到巡捕的阻拦,于是转而向曹汝霖的住所行进。曹是亲日派外交部官员,因而惹怒了学生。在曹宅外,学生们受到警察的阻拦,双方僵持不下,曹宅大门被强行关上。突然,一个湖南籍的北京高等师范学校四年级学生匡互生冲到门前,砸碎门窗的厚木板,爬进去打开大门让学生队伍冲进去,匡互生接着用早就准备好了的火柴点燃火把,点着了房子。匡互生是一个无政府主义者。^①

确切地说,这个作为五四运动导火索的戏剧性事件是由一个无政府主义者完成的,匡互生的行动戏剧化地表现了无政府主义对“五四”时期中国知识分子的影响,此后不久,无政府主义就在中国过时了。五四运动预示了一个正在高涨的爱国主义潮流,这种潮流使得无政府主义逐渐在中国激进思想中变得不那么

^① 匡互生:《五四运动纪实》,收入《五四爱国运动》,2卷本,北京,中国社会科学出版社,1979年,第1卷,页498;《安那其主义在中国的宣传活动断片》,收入《文史资料选辑》,北京,文史资料出版社,1983年,第90辑,页121。匡互生在入北京高等师范学校(今北京师范大学)前就参加了湖南的革命活动,他后来任教于湖南第一师范(这个学校是许多激进分子的摇篮);1920年代中期,他在上海创办了一所实验学校(见本书第8章)。他明显熟悉军事技术,并在和他的同志参加1919年五四运动时作好了牺牲的准备,见《五四运动纪实》。

重要了,但紧邻着五四运动的前后几年却代表着无政府主义影响中国激进思想的高峰。五四运动时期是中国现代史上一个真正革命的阶段,它刺激了人们的激进想像,并且好像给整整一代人的乌托邦幻想填进了实质性的内容。匡互生回忆说,在向曹宅行进的途中,“个体消融在群体之中,人们一起唱歌、一齐向前”。^① 他的感受隐喻了五四运动在年轻学生中间激发的革命希望,而无政府主义则表达了这些希望。

如果“社会变化是1919年五四运动时期进步刊物提倡的和讨论的心脏”,那么无政府主义语言则是用来表达这种思想的“舌头”。^② 到五四运动前夕,无政府主义词汇已经成为中国激进主义语言的一个组成部分,这并不是说中国知识分子都变成了无政府主义者。从直接的意义来说,无政府主义还得利用中国革命运动在1919年前后发生的转折,正是这种转折使它成了主流激进思想的核心,并从几个中心扩展到全国;无政府主义者的数目也随着无政府主义团体和刊物在全国的激增而得到了实际的猛增。^③ 然而,归根结底最重要的是无政府主义思想进入了那些严格说来根本不能被称作无政府主义者的人的语言中。无政府主义成了革命话语的核心。

无政府主义在这一时期的流行与1915年后中国激进思想重新定位到所谓的新文化运动有很大关系,这个运动把与十年前无政府主义者提出的主题相呼应的思想忧虑以及一种激进情绪推到了思想的前沿。有趣的是,1917年俄国十月革命最初在中国引起的不是对佛教或马克思主义的兴趣,而是对无政府主义的兴趣。然而,无政府主义者也不是这次重新定位的被动受益者,作为中国唯一的“有组织的”社会激进派团体,他们积极地推动无政府主义,把一种无政府主义倾向带进了“新文化”思想中,并且参与组织了激进行动主义在“五四”时期所采取的活动。

^① 匡互生:《五四运动纪实》,页494。

^② 《五四时期期刊介绍》,3卷本,北京,三联书店,1979年,第1卷(上),页321。

^③ 在1919—1928年间,中国各地共成立了92个无政府主义社团,许多社团都办有自己的刊物,虽然许多只是昙花一现,但却表明了无政府主义的流行性。1922—1923年间,社团的数目达到最高峰,见《无政府主义思想资料选》(二)上所列的条目,页1059—1087;也可见《五四时期的社团》,4卷本,北京,三联书店,1979年,第4卷,页325—351。

时代证人

1920年初,美国国务院指示它在中国的领事官员汇报“布尔什维克”的活动情况,第二年,一系列有关“共产主义活动”的报告就源源不断地流进了美国国务院的档案室。驻中国的美国领事把整个中国细细梳理了一遍,寻找“布尔什维克”,有时甚至请他们的英国同事帮忙,并且一有可能就迫使中国官员制止“布尔什维克”的活动。虽然他们发现的“布尔什维克”的活动与他们预想的还有距离,但在中国的一两个地方,他们确实发现无政府主义的活动已达到了令人震惊的地步。厦门的美国领事馆发出的急件数量最多,它发现“布尔什维主义的教义”在福建漳州已造成相当大的影响。为了说明这个问题,这里详细引述一下厦门领事馆1920年4月10日发出的一个关于“布尔什维主义宣传活动”的急件:

我不胜惶恐地报告:布尔什维克仍继续在漳州进行宣传活动,这里是指挥着南方军队的陈炯明将军的军事政府所在地。

我获知:漳州的中国官方学校教师一直在宣传布尔什维主义思想,时不时还打出红旗挥舞不止。在最近举行的一次大型运动会上,还散发了宣传无政府共产主义的中文小册子,我把这种小册子简单地翻译出来,它是陈炯明自己送给一个到漳州访问的外国人的,后者也出席了运动会。据说,陈炯明将军在运动场上举行的午餐会上,对中国官员和外国人作了一次演讲,并把自己提倡的一些社会主义学说制成小册子散发给大家。据说他在与一个在场的外国百万富翁交谈时,曾说过基督本人就是一个社会主义者,所谓的社会主义者只是布尔什维克。^①

^① 厦门美国领事:《布尔什维克在厦门领事区的宣传活动》,编号306,1920年4月10日。该件收入《国务部关于中国内务的报告:1910—1929》,华盛顿,国家档案馆,1960年,第71卷。

4月24日送交给北京大使馆的一封电报附上了布尔什维克小册子的英文译文,以及厦门地方官员签发的一项声明:

无政府主义和布尔什维主义的宣传违背了公共和平与道德,败坏了美德和“五伦”(亲子、夫妻、兄妹、君臣、朋友)。

从今以后,任何人都无权逮捕散发这种印刷品的人并把他们送交法院或交给警察,严惩不贷。^①

这些报告混淆了无政府主义与布尔什维主义,不管这种混淆说明了美国外交官受到过什么样的政治教育,但这种混淆仍只不过代表了当时对这些激进思想之间关系的普遍认识不清。然而,并不是每一个人都将这些思想混淆不清。1920年12月,约翰·杜威(John Dewey)呈交给国务院的一份“部门报告”中提到了两个月前学生在北京散发布尔什维克传单而遭逮捕之事,他说自己经过调查发现“这种活动是真正无政府主义的,提倡废除政府和家庭,但不是布尔什维克的”。虽然中国可能有一些布尔什维克,杜威接着说,但他们与中国的激进思想的总倾向没有任何关系。^② 如果厦门的美国领事馆能用同样的睿智调查他们在漳州发现的布尔什维克印刷品的话,他们或许能得出相似的结论:这种印刷品明显是无政府主义的,是由师复的追随者写成并散发的。他们1918年就跟着陈炯明到了福建。

杜威对布尔什维克在中国的发展前景的估计将被证明是错误的,但他对1919—1920年形势的估计却是正确的。在同时代人看来,无政府主义是当时中国激进思想中最重要的潮流。

1919年6月,陈独秀在《每周评论》上撰文说,清末官员惩罚每一个政治上

^① 厦门美国领事:《布尔什维克在厦门领事区的宣传活动》,编号313,1920年4月24日。

^② 约翰·杜威:《布尔什维主义在中国》,见厦门美国领事:《布尔什维克在厦门领事区的宣传活动》,1920年12月2日的例行报告。

有同盟会会员嫌疑的人,从1911年革命起,他们又都学会了赞美同盟会。现在,陈抱怨说,每一个政治上不可靠的人都被称作无政府主义者,尽管事实上中国没有几个无政府主义者。

陈的文章表明,造成中国无政府主义活动频繁印象的是对激进派抱有成见的政府而不是由于无政府主义的流行,这种说法有一定的道理。要准确估计当时的无政府主义者的数目或许永远不可能了;然而,我们可以肯定地说,在任何一个时期都不可能会有数百个活跃的、富于献身精神的无政府主义者。无政府主义者的联盟组织松散,存在时间也不长,成员也是分散的。无政府主义者尝试组织一个统一联盟的努力开始于无政府主义者不愿意受组织纪律约束之前。^①

但中国官员疯狂地镇压无政府主义者的活动也是无政府主义者联盟不稳定的一个主要原因。政府特务渗透于无政府主义组织之中,无政府主义的刊物常常刚一出现就被查封。为了逃避政府的迫害和逮捕,无政府主义者不得不不停地转移。^② 具有讽刺意味的是,这种因政府镇压而进行的不断的转移,可能又成了政府害怕出现一个广泛的无政府主义阴谋的一种原因。

这时期的中国政府把无政府主义等同于“极端主义”,但对极端分子的不断追捕反而宣传了无政府主义。北京政府的内部材料披露,官方真正关心的是不断出现在国内邮局里的“煽动性”的印刷品对人民的影响,特别是对士兵的影响。1919年5月,一位官员提到保定有个叫作李得胜的无政府主义者写给士兵的呼吁书(《兵士须知》)时说,如果容许这种“疯谈”传播的话,就会“干扰秩序、破坏和平;它不仅威胁着国家的存在,而且要消灭人类;如果不扑灭,它将会引起熊熊大火”。1919年6月下旬,后来成为直隶总督的曹锟预言:如果允许无政府主义者宣传的反“三纲”“五常”的革命、要求经济平等、劳工组织和实现人道主义的自由在刚刚从五四运动中平静下来的学生中传播,结果可能与那位官员的结论是一样的。1920年的另一个报道说,提倡社会无政府共产主义的极端主义

① 陈独秀:《同盟会与无政府党》,收入《独秀文存》,2卷本,上海,1922年,第2卷,页44。

② 见《中国无政府主义和中国社会党》上收录的警察局报告,中国第二历史档案馆编,南京,江苏人民出版社,1981年。

者虽不能比作土匪,但比土匪对国家造成的危害还要大。^①

然而,如果当时无政府主义的力量只是如陈独秀所认为的由于政府迫害造成的一种印象,而非实际情况,那么这种印象也是被普遍接受的印象。1919年胡适在《多研究些问题,少谈些“主义”》一文中,把无政府主义者(马克思主义者除外)作为“主义”中的例子。^②陈独秀在指责中国知识分子的“虚无主义倾向”孕育了无政府主义思想时,实际上也隐含着 he 承认了无政府主义的影响。到1919年,陈成了无政府主义的一个不可替代的对手,他的言论反映出他对无政府主义在中国知识分子间的流行感到失望,两年后,他在反对共产党的机构从上海迁往广州时曾说:“那个地方(广州)到处都是无政府主义者,散播着关于我们的流言蜚语,我们怎能迁往广州呢?”^③迟至1922年,莫斯科的苏维埃政府还邀请中国的一个无政府主义团体访问苏联,希望能使他们转向布尔什维克的事业。^④

无政府主义者的力量可能是弱小的,但在提倡激进社会革命的人中,他们又是人数最多的,在1920年代初,他们仍是组织得最好的,中国知识分子所能看到的系统的无政府主义作品也比其他任何源于西方的思想都多。虽然无政府主义者最终被证明无力把自己组织起来进行统一的运动,但在1920年代初,他们在全国有大量的然而分散的组织,而且,至少是在主要市区,无政府主义者的流动性导致了这些组织某种程度上的松散性。在五四运动后的几年里,北京、上海、南京、天津、广州、福建漳州、汉口、成都和长沙都有无政府主义者的团体,有些地方还不止一个。在国外,法国、新加坡、菲律宾以及美国的旧金山、加拿大的温哥

^① 见《中国无政府主义和中国社会党》上收录的警察局报告,中国第二历史档案馆编,南京,江苏人民出版社,1981年,页19、31、75。

^② 胡适:《多研究些问题,少谈些“主义”》,载《每周评论》,1919年7月20日。

^③ 包惠僧:《我所知道的陈独秀》,收入《陈独秀评论选编》,2卷本,河南人民出版社,1982年,第2卷,页296。

^④ 《中国无政府主义和中国社会党》,页77—79;也可见梁冰弦:《解放别录》,出版地点不详,页33。

华也都有中国无政府主义者的社团。^① 这些社团都出版了自己的时事通讯和刊物宣传无政府主义思想。如果政治形势准许(或怂恿)群众动员的话,它们就会成为这种动员的中心。

“五四”时期无政府主义者的存在更明显地表现在中国报刊上大量出现的无政府主义作品,无政府主义者自己的出版物也广为传播。在1922年和1923年两年间,国内外共出现了70多种无政府主义刊物。^② 确切地说,就像出版这些刊物的社团一样,这些刊物的寿命都不长,许多仅出了一期,它们保存下来的都是发表在其他刊物上的出版声明。这些刊物的流通范围也有限,很可能只是在当地散发一下,然而,它们却证明了无政府主义在这一时期的普遍流行。当然,其中也有一些持续时间较长、影响及于全国的无政府主义刊物,如《民钟》(1922—1927年发行,先在广州,后在上海)、北京的《国风日报》副刊《学汇》、巴黎的《工余》、广州的《春雷》(后改为《惊蛰》)。这些刊物一方面宣传了无政府主义思想,另一方面在1921年后逐渐集中批评共产主义和苏联,从这些刊物中,中国人可以了解到世界无政府主义的最新发展情况。

对当时来说,更重要的或许是:到1919年,中国人可以见到的无政府主义刊物比其他任何社会主义的刊物都多。对这一时期无政府主义作品的综合调查表明,通过前十年无政府主义者的不断努力,一个有兴趣的中国读者通过汉语资料对无政府主义的理解比对任何其他西方社会和政治哲学的理解都要更加全面。1918年5月,无政府主义刊物《自由录》列了一张表,其中包括克鲁泡特金、巴枯宁、戈德曼和托尔斯泰的作品;1919年3月,《进化》又列出了克鲁泡特金的其他作品,以及格拉佛、邵可倡和路易斯·布兰克(Louis Blanc)的作品。^③ 1922年复刊的《民声》出版了这个社1912—1920年间已经发表过的一系列作品,其中一些还出了数版,印数达5000册;^④1913年,这个社还印了5000张西方无政府主义

① 《五四时期的社团》(四),页152—351。

② 同上,页325—351。

③ 同上,页166、190。

④ 《民声》第30期,1921年3月15日。

者的明信片(包括法国埃格里蒙殖民地的无政府主义者),中国人凭此也能够看看他们最喜爱的无政府主义者长得什么样子了。当然,所有这些还都不包括中国无政府主义者自己的作品。

到1919年,无政府主义者的著作和文章已定期出现在中国的主要报刊上了。评托尔斯泰“泛劳动主义”的文章不仅出现在无政府主义的刊物上,而且还出现在一般激进和自由主义的刊物上,包括比较有影响的《东方杂志》,在这个杂志上,甚至保守的作者也能找到与自己有直接关系的思想。当时人们对无政府主义者的“互助”思想及其先驱克鲁泡特金产生了普遍的兴趣,克氏可能是1919年中国人眼中最受敬重的欧洲激进主义者,他的《告少年》曾使许多年轻的激进分子皈依(至少是转变到)无政府主义^①,他的《互助论》、《面包与自由》、《田园、工厂与工场》等著作及其自传很快就在中国出现,并在杂志上发表,吸引了许多读者。一个四川无政府主义者回忆说,在1919年,这些是最流行的读物。^②1919年3月,《学灯》(《时事新报》副刊,在上海与反对革命的“研究系”联盟)开始连载李石曾译的《互助论》,这一年的年末,上海的《星期评论》连载了《国家论》,这是这个刊物上出现的唯一一部外国长篇著作,有关克鲁泡特金的文章或其作品的中文译本成了当时的普及读物。巴枯宁的《上帝与国家》在当时也很流行。

五四运动期间无政府主义者的激增,以及无政府主义思想的广泛传播可以作为重要的证据表明“新文化运动”为中国无政府主义的繁荣提供了肥沃的土壤。实际上,1910年代末的思想和社会动员(后成为新文化运动)对无政府主义者来说似乎更像是实现了他们改变中国革命运动方向的希望,在这之前的十年内,无政府主义者一直最系统、最忠诚地倡导着社会变革思想,1915年后,当这

^① 夏衍:《当“五四”浪潮冲到浙江的时候》,收入《五四运动回忆录》,3卷本,北京,中国社会科学出版社,1979年,第2卷,页732;也可见蒋俊:《卢剑波先生早年的无政府主义宣传活动纪实》,收入《无政府主义思想资料选》(二),页1011。

^② 《三十年前的“安那其主义学会”》,载《中间》第1卷,第8期,1948年11月4日,页24。这个短篇回忆录也告诉了我们一些关于年轻的激进派利用剧场宣传无政府主义的一些有意思的情况。

种思想成为激进思想的前沿问题获得公认时,无政府主义者及其社会哲学也就从中国思想的边缘移到中心了——不仅是思想上的转移,而且也指从广州、国外的一些地方向北京的地理上的转移。

新文化运动与无政府主义

新文化运动是中国革命运动中“文化革命”要求的第一个明确具体的表现形式,这一运动始于1915年,1919年与五四运动结合。五四运动广泛传播了“新文化”的含义,从最初仅限于知识分子的小团体(主要在北京)扩展到了更广泛的领域。新文化运动的思想前提和要求已是众所周知,不需赘述,我这里只重点谈谈它最突出的几个方面。^①

史学研究的一般看法是,新文化运动最初是由著名的知识分子(后来的北京大学教务长和共产党第一任总书记)陈独秀发起的,他在1915年末创办了《新青年》杂志,并开始提倡中国的新文化。在随后几年里,陈独秀召集了一批中国最著名的知识分子和文学家,新文化的要求也进而包括了思想生活的各个方面,从新思想到新创作到中国社会新的道德基础,无不在他们的关注之列。1917年,蔡元培出任北京大学校长,新文化运动在中国最著名的教育机构里有了自己的根据地。新文化运动创造的气氛促使了1919年5月学生抗议外国对中国领土要求的运动的爆发。虽然五四运动主要是一种爱国运动,但它反过来也进一步传播了新文化要求,到1919年中期,新文化运动已遍及全国。1919年两种运动的结合代表了中国革命史上一个重要的转折点,从当时到现在都一直保持着一种典范化的意义。

新文化运动产生的最直接原因是中国人反对外国(特别是日本)侵略中国的爱国情绪的积累。从中国革命的长远前景来看,这场运动最重要的意义在于

^① 周策纵:《五四运动:现代中国的思想运动》,斯坦福,斯坦福大学出版社,1967年。

显示了革命的思想和社会条件。向文化的转移是对1911年共和革命创设的政治机构失败的反应,这些机构不仅导致了人们对政治的厌恶,而且使知识分子不再寄希望于政治来解决中国的问题,而是在更“基本”的文化和精神层面探索解决中国政治问题的答案。若以为这代表了从“公”向“私”的转移,那就错了,实际上,新文化的倡导者已经把政治看作是滋生“自私”、“腐败”、追逐私利的领域,并且相信,在中国,真正的公共意识只能产生于政治之外。这种观点类似于第一代激进派,但现在又在政治革命的实践中得到强化。

知识分子的重新定位反过来又从新一代中国知识分子时代的来临获得了自身的价值。新文化运动不单单是一场思想运动,它也是一场强烈关注公共问题和爱国问题,并力图在公共事务中证明自己存在的新知识分子运动。可以说,1910年代末,中国就出现了一个“知识分子阶层”,他们不再将自己看成政治的奴隶,而是在反抗政治中确立了自己的身份。新的国家机构(以及较低层面上的职业)为他们提供了自己的社会基础;他们在文化领域传播着作为一个社会群体的他们对社会问题的态度,他们最初的文化激进主义在五四运动中得到了改变,运动把他们从大学课堂带到了大街上。与他人的接触使他们的文化关注又增加了一个社会维度,并将新文化运动的文化激进主义转变成了1920年代的社会激进主义。

我们最好从不同层面来考察新文化运动。在最外围的层面上,历史上把它的“科学”、“民主”要求看作运动的最重要特征。这场运动的领导者们把培养国民的科学思想和民主习惯看成创造新文化及新一代中国人的最基本的因素,这必然会导致一场史无前例的对现代欧美文化的肯定和对占统治地位的本国儒家文化的全盘否定,认为儒教目前代表着一切与现代“启蒙”相对立的落后和迷信的东西。新文化运动的倡导者对中国传统文化的攻击包括其文本和社会基础两个方面。一种新文化需要一种新语言,新文化的领导者呼吁新文学,要求用通俗风格取代“古典”风格;不仅要推翻旧的文本,而且要推翻拥有文本支配权的旧的代表人物。在社会方面,对传统的批判发展为对滋生了传统机构的批判,这种机构主要是指现在被视作传播儒教价值规范载体的家庭,而推翻家庭是把青年从传统中解放出来的关键,由此才会诞生新一代中国人。肯定现代性必然导致

“打破偶像崇拜者”(林毓生语)对传统的否定,这是一种全盘的否定,因为新文化运动最终向与旧社会有关的一切价值规范提出了挑战。^①

在对文化的集中关注中,新文化运动(总体上像五四运动)本身也成为了一种文化现象,换句话说,新文化的鼓吹者及他们的年轻听众不仅倡导一种新文化,而且力图将这种新文化付诸实践。在对文化的关注中,运动集中把教育看作改变中国的最基本手段;虽然正规教育是其教育概念的中心,但并不仅限于此。新文化运动在使教育更接近日常生活的过程中,(有意无意地)把教育推广到正规学校之外,结果是从思想运动中产生了一种力图在社会实践中直接实现那些思想的激进文化。这种文化的一个副产品是一种深刻的理想主义(表现在对思想的基本原则的信念及实现他们的诺言的直接可能性两方面)。就像1919年末《新青年宣言》所说:

我们理想的新时代新社会,是诚实的、进步的、积极的、自由的、平等的、创造的、美的、善的、和平的、相爱互助的、劳动而愉快的、全社会幸福的。希望那虚伪的、保守的、消极的、束缚的、阶级的、因袭的、丑的、恶的、战争的、轧轹不安的、懒惰而烦闷的、少数幸福的现象——渐渐减少,至于消灭。^②

新文化运动的参加者将新文化运动视为中国的“文艺复兴”,后来因为这个运动强调“科学”与“民主”,也因此被比作欧洲的启蒙运动,而且这一说法一直是表述中国新文化运动的重要方法。自由主义的历史学家强调的是它的自由主义,共产主义的历史学家一般来说赞同这种评价,但又把中国资产阶级革命的爆发作为一个社会面向用于补充这种评价。^③ 如果我们用“主义”一词理解一个明

① 林毓生:《中国意识的危机》,麦迪逊,威斯康星大学出版社,1979年。

② 最全面的论述见周策纵:《五四运动:现代中国的思想运动》,页174—175。

③ 舒衡哲(Vera Schwarcz):《五四启蒙运动》,伯克利和洛杉矶,加利福尼亚大学出版社,1985年。后者的例子见《近代中国启蒙运动史》,上海,1947年。

确的、具有独立的社会和政治活动机构的世界概念的话,那么,我想,新文化运动不能等同于任何单一的“主义”。用一种“主义”是无法说明新文化运动的,因为它曾抓住了整整一代人的意识,在某种程度上,还警觉地防卫着那种意识的大门以决定着思想的流动。新文化运动是一场思想运动,一种创造自己历史的意识,而无政府主义是这些思想中的一种,任何想从中寻找无政府主义思想的人很快就能如愿以偿;在这些年里,中国思想界里寻找无政府主义的人比这之前或之后都多。无政府主义者在中国急剧增加,无政府主义随着新文化运动的发展而在中国思想界得到了广泛的传播。

“五四”时期无政府主义的开花结果是与把五四运动(在其新文化阶段)作为一种启蒙运动相一致的。欧洲无政府主义深深植根于18世纪启蒙运动的政治哲学和对前景的展望(阿普里尔·卡特[April Carter]语);当其他人,包括自由主义者,已经放弃实现启蒙运动诺言的希望时,我们也可以把像克鲁泡特金的无政府主义那样的无政府主义看作是启蒙运动诺言的毫不妥协的证明。^①然而,任何这样的类比都必然是不全面的,并且它所遮掩的可能比揭示的还要多。无政府主义的流行主要是与1911年共和革命后随着中国革命的发展出现的具体问题有关。对这些问题,无政府主义似乎提出了与中国激进派的情绪一致的解决方法。一位中国历史学者曾经写道:

中国几千年来的封建专制,特别是辛亥革命以来的长期军阀混战,屡次换汤不换药地更迭政府,很容易使一般人民产生极端厌恶政治的心理;中国的知识分子多数出身于小资产阶级,具有主观、片面、虚浮和急于求成的性格,当他们产生革命的要求时,最合他们口味的不是严整的科学社会主义体系,而是空洞浮夸的乌托邦和惊世骇俗的无政府主义。^②

^① 阿普里尔·卡特:《无政府主义的政治哲学》,纽约,哈柏火炬丛书,1971年。

^② 《五四时期期刊介绍》第1卷(上),页188—189。

要说中国知识分子在1920年转向科学社会主义后就减少了小资产阶级性,这种说法是值得怀疑的,但这段话至少让我们了解了“五四”时期一些流行情绪的情况。

1936年,毛泽东在会见埃德加·斯诺时回忆说:“当时(1918—1919),我的思想是自由主义、民主主义、改良主义和乌托邦社会主义的奇特混合体。我对19世纪的民主主义、乌托邦主义和旧自由主义有种说不清的热情,但我肯定是反军事主义和帝国主义的。”^①有人从这段话得出这样的结论:“这种奇特的思想混合不是当时一个特殊的青年学生的特殊的思想状态,它实际上代表了五四运动中活跃而又不安定的年轻人的主导思想倾向。”^②中国青年满腔热情地迎接1915年后充溢在思想界的“新知”的洪流,他们是追求思想自由的一代,就像谚语里说的海绵一样,他们吸收每一种许诺了自由的思想,而没有过多考虑这种思想的根源或其社会、政治含义。当时流行的不是思辨力,而是一种快乐的革命折衷主义,它能在不同的思想中想像出一种基本的统一,只要这些思想看起来是进步的、民主的和科学的。在这种环境下,新文化运动思想中的无政府主义就不那么容易被辨别出来了,特别是因为无政府主义者从不明确把它们称作无政府主义。但无政府主义思想的开放性无疑有利于无政府主义在中国青年中的传播。毛泽东提到的那时的“乌托邦主义”主要就是无政府主义思想在中国知识分子中传播的产物。无政府主义没有垄断那些后来成为“五四”时期中国思想中老生常谈的思想,但在新文化运动之前,无政府主义者始终是这些思想最坚定的推动者,现在,在新文化思想的左翼,他们就只等着从弥漫于中国思想舞台上的、他们曾最热情地鼓吹过的思想中收获果实了。

无政府主义对那些非无政府主义者的新文化运动的领袖可能也产生过一定的影响。像胡适那样的自由主义者厌恶无政府主义的原因是明摆着的,但其他人对无政府主义思想则是比较宽容的。不止一个陈独秀的传记作者说过陈独秀(1919年后转而反对无政府主义)1911年前就注意到了无政府主义思想,并且

^① 埃德加·斯诺:《红星照耀中国》,纽约,格罗佛出版社,页147—148。

^② 最全面的论述见周策纵:《五四运动:现代中国的思想运动》,页75。

对无政府主义者可能还抱有同情。^① 没有具体的证据能证明这种说法,即使它听起来好像是合理的。在新文化运动初期,陈独秀在北京大学与无政府主义者过从甚密,而且作为《新青年》的编辑,他似乎也很愿意发表无政府主义者的文章。1917年,他曾说过一段重要的话,要求将注意力从政治转向文化,这段话可能就是受到了无政府主义者李石曾一次演讲的启发。他访问过的、支持其观点的知识分子权威都是无政府主义者,除了李石曾外,还有吴稚晖、张继。^② 1918年,他还在无政府主义刊物《劳动》上发表了一篇文章。^③ 李大钊曾因无政府主义者提倡恐怖主义而对无政府主义者抱有反感,但他在1913年也被江亢虎的社会主义所吸引,而江的社会主义则与无政府主义有一致之处。在“五四”时期,甚至在李大钊成为马克思主义者之后,他也是最重要的“互助”运动的支持者。^④ 易白沙,是比他还有名的易培基的弟弟(易培基后来成为无政府主义者推动成立的“劳动大学”的校长),也在《新青年》上发表了很多批判儒家的文章,在周策纵看来,他也是一个无政府主义者。^⑤ 钱玄同,著名的语言学家和历史学家;周作人(鲁迅之弟,自己也是著名的文学家,在1919年“新村运动”中起过重要作用)也同样是无政府主义者。^⑥

当时的知识分子对无政府主义之所以会产生兴趣,其中一部分原因是无政府主义者提出的问题与知识分子在新文化运动中所关心的问题有一致的地方。傅乐诗(Charlotte Furth)认为,除了没提倡科学外,早期的中国知识分子几乎已吸收了所有的“新文化思想。”^⑦也有人可能会说,从1915年前的无政府主义作

① 最新的例子见L. 芬根:《陈独秀:中国共产党的创立者》,普林斯顿,普林斯顿大学出版社,1983年。

② 《旧思想与国体问题》,载《新青年》第3卷,第3期,1917年5月1日。

③ 《人生真义》,载《劳动》第1卷,第1期,1918年3月20日。这篇文章最初发表在1918年2月的《新青年》。

④ 马思乐:《李大钊和中国马克思主义的起源》,剑桥,哈佛大学出版社,1967年,页14—133。

⑤ 最全面的论述见周策纵:《五四运动:现代中国的思想运动》,页301。

⑥ 参见梁冰弦:《解放别录》,页7,论钱玄同的内容;随后是论周作人的。

⑦ 傅乐诗:《历史上的“五四”》,收入《五四运动的反思》,本杰明·史华兹编,剑桥,哈佛大学出版社,1972年。

品来看,所有的新文化运动思想,包括科学,在新文化运动前十年就已经被无政府主义者预先提出来了,而且,在中国的思想舞台上,无政府主义者比其他任何人都更系统地提出了这些思想,因此,无政府主义应该得到它在新文化运动中所得到的关注,这是很“自然”的事。显然,无政府主义者不是新文化运动的旁观者,而是参加者,他们不仅“影响”了新文化运动的思想倾向,而且提供了新文化运动的语词汇。

无政府主义者始终坚持“儒教革命”的口号,他们坚持个体自由,特别是妇女自由,从而使他们否定了维系着中国家庭的儒家道德规范(“三纲五常”)。他们呼吁进行一场改变个体的道德革命,虽然他们把教育看作实现这个目标的关键,但他们所提倡的教育不是正规意义上的教育,而是能改变日常生活的教育。然而,最有意义的可能是无政府主义观点的逻辑。无政府主义者曾经否定政治,不仅是因为政治压制了个体的自由,而且还因为他们认为政治不利于真正的平民意识和有机的社会存在;他们提倡社会革命,使社会与政治对立,集中将文化革命作为改变社会的最基本的手段;文化革命不是用来取代正在发生变革的社会机构和社会关系,而是社会变化过程中一个必不可少的阶段,有了这个阶段,新一代人才能明确表达出他们内心的要求。当中国的社会问题唤醒了青年去注意无政府主义者十年前就指出的问题时,作为社会哲学的无政府主义就不再那么邈远不可及了。

我们习惯于根据新文化运动的领导者及他们为中国思想舞台注入的抽象思想来理解新文化运动,虽然这些思想在运动的发展中都是很重要的“阶段”,但它们的重要性不在于它们抽象的力量,而在于它们切合了整整一代中国新知识分子的实际问题。

为了理解无政府主义或任何构成新文化运动的思想潮流在新文化思想中的影响,我们必须把这场运动看成一个在思想领域寻找解决具体问题途径的真正有生命力的人的革命,而不能仅仅把它看成是一场思想运动或具象化的思想革命。转而把文化看作需要重点改变的领域本身就是中国共和实验的失败以及随之而来的政治腐败所引起的后果,如陈独秀 1917 年指出的(提到了李石曾最近

一次呼吁优生改变道德的演讲)：

如今要巩固共和，非先将国民脑子里所有反对共和的旧思想一一洗刷干净不可，因为民主共和的国家组织和社会制度伦理观念，和君主专制的国家组织社会制度伦理观念全然相反。一个是重在平等精神，一个是重在尊卑阶级，万万不能调和的。^①

陈独秀总结说，中国需要的是重新培养共和主义道德和知识。甚至被新文化领袖看成一项重要任务的文学革命，也与这个问题紧紧联系在一起：创作改革本身不是目的（至少不是对每个人都是这样），而是消灭旧思想的统治地位和创造一种广大人民能够接受的新思想的手段。

当时中国政治的腐败使人们认识到中国迫切需要一场前所未有的思想革命，我以为，在这方面最重要的是文化革命的社会含义。如果是因为嫌恶现存政治中国知识分子才转向文化领域，那么他们力图进行的文化革命就不只是一个思想革命，而是一个不仅要改变国家，而且还要改变社会组织的社会道德基础的革命。文化革命思想最有力量的部分是它答应改变现存社会的机构，主要是家庭，因为它允许反对直接侵害日常生活的旧权威。毫无疑问，中国青年不满于中国旧式的统治者，但只是因为革命允许推翻日常生活权威，他们才投身新文化运动并使运动获得了具体的社会历史意义。最后，新文化运动的动力来自于1910年代末新一代的青年知识分子（当时已成年），他们的理想主义进一步加剧了他们与社会体制的疏远。他们不再像自己的前辈那样把这种社会体制看作理所当然的了。或许，发起这场运动的老一代知识分子最重要的贡献是赋予了中国青年去创造一个他们能够自由呼吸的社会空间和自由表达自己愿望的语言的信心。如《新青年》的一位读者所表示的：

^① 陈独秀：《旧思想与国体问题》。

今年春天我第一次读到贵刊,似乎受了重重的一击而惊醒了。我突然意识到青年的价值,我们应该赶上西方、废旧迎新。我也是你所说的那种病人,也必须呼吸清新的空气,呼出体内的废气。虽然现在我还不是你所说的那种新青年,但我相信自己能够清除思想中一切旧的观念。这一切都是因为信任你正在从事的拯救青年的工作。^①

反对旧权威的斗争不是抽象思想领域那种旧与新的斗争,而是社会现实生活的斗争,在这个社会里,知识分子所反对的文化在社会的权力和权威结构中仍很活跃。新文化青年试图打破的偶像是监视着他们日常存在的偶像。新文化领袖思想上的激进主义在新一代人的社会激进主义中得以实现,对这一代人来说,传统的重负不是一种思想而是一种生活体验,这些青年很快就要接过运动的领导权,并在接过领导权后逐渐将运动的激进主义上升到超出最初领导者希望的范围,这些当初的领导者发现自己已不再能控制他们所发动的运动了。当从这个角度来看新文化运动时,那些将之视作一种纯粹的、简单的思想运动,并且力图使之保持这种方向的新文化运动的参加者所作的越来越无效的努力就不是运动的本质而是其中的一种思想观点了,他们提出了运动的理性主义来控制他们的思想已无法控制的社会激进主义。

虽然文化革命的要求明显是赞美新的、否定旧的,但它并不必然否定一切旧的,而是集中在中国传统中那些能使再生“统治和顺从的社会关系”的机构合法化的方面^②,特别是与青年和妇女有关的那些方面。吴虞是坚定的儒教批判者,他说自己攻击儒教不是因为它“旧”(他从没有这样批判过道家和法家学说,相反,他用它们来批判儒教),而是因为它支撑着中国的家庭体制。他认为,儒教提倡的“孝”道把中国“变成了生产奴隶的大工厂”,这句话揭示了“这些年革命要求中充溢的对文化的实质性的(因为是社会的)理解”。^③这不是抽象的文化或思想问题,而是

① M. K. 楚克:《〈新青年〉杂志研究:1915—1926》,博士论文,伦敦大学,1974年,页67。

② 这个说法来自雷蒙德·威廉姆斯:《文学和革命》,牛津,牛津大学出版社,1977年。

③ 最全面的论述见周策纵:《五四运动:现代中国的思想运动》,页304。

反对长对幼、男对女、富对穷、国家对社会的统治,总之是反对权威。

文化的“新文化”思想在“五四”时期出现时,是一种社会文化思想:文化革命。换句话说,即要求基本社会机构的革命化。这种文化革命思想的社会逻辑与无政府主义社会革命思想的文化逻辑之间有一定的联系。实际上,文化和社会的差别在把社会看作权威文化的机构载体和把文化看作统治和压迫的社会机构这两种革命思想里都失去了其意义。在探索文化解放的过程中,新文化青年找到了他们能自由生活的社会空间,无政府主义者在为青年提供这样一个空间方面,比其他任何参加新文化运动的团体所作的贡献都大。无政府主义者许诺:他们的新文化思想要改变的并不是思想,而是最基本的生活、每天的生活。他们发起的工读机构,甚至包括工团,都代表着青年人可以在其中发现新生活的空间,就如王光祈1920年所说的那样,工读团不是简单的实用主义机构,而是逃离家庭的青年的避难所,他们在这儿可以自由、平等地生活。^①

中国青年的社会痛苦以及新文化运动的希望,最有说服力地体现在了中国著名无政府主义作家巴金的自传性小说《家》中。巴金当时已是成年人,并成了无政府主义者,取名巴金,由巴枯宁名字的第一个音节和克鲁泡特金的最后一个音节组成。^② 无政府主义者和新文化运动所关注的问题不仅在思想层面上有一致性,而且在思想的社会基础和内在逻辑上也有共同之处。

这不是说新文化运动就可以称为无政府主义,也不是把无政府主义提倡的社会革命简单化地称作一种文化问题。总的来看,新文化运动和五四运动与无政府主义有许多分歧点:其中并非最不重要的是不久将重新指引新文化运动进程的爱国热情的挫折和愿望。无政府主义是新文化思想的内在一部分,在其广阔的辐射范围内也会有一些方面与左翼发生共鸣。实际上,无政府主义者参加新文化运动的目的是为了实现从关注文化到改变社会的转向。无政府主义者不是运动的被动的受益者,他们通过自己的活动促进了运动的激进活动和思想定位。有意思的是,无政府主义者尽管无力进行组织工作,但却用新文化运动产生

① 《五四时期的社团》,页370、443。

② 奥尔格·朗:《巴金及其作品:两次革命之间的中国青年》,剑桥,哈佛大学出版社,1967年,页7。

的社会生活方式为激进实验提供了组织原则,这是他们为新文化运动作出的最重要的贡献。

无政府主义者也得益于俄国十月革命,他们在中国首次介绍了这一革命。主要就是因为他们的介绍,十月革命最初给中国人的印象才是:布尔什维克革命不是马克思主义的革命而是无政府主义的革命。由于这一革命在中国声望很高,1918—1919年的革命才会激起激进派对无政府主义的浓厚兴趣,而这些激进分子中就包括那些很快就在中国建立了共产党的人。在“五四”时期,中国的共产主义仍基本上被等同于无政府共产主义,中国共产党的历史学家抱怨说,就是因为这种混淆才推迟了中国激进分子对马克思主义的接受。

1915 年后的无政府主义活动

自1915年起,中国出现了两个既有区别又有联系的无政府主义团体:巴黎无政府主义者和“无政府共产主义同志社”(在广州和上海)的广州无政府主义者,后者是师复死前成立的。到新文化运动时,李石曾和吴稚晖都已成为中国最著名的知识分子,他们与自己同代的新文化运动的发起者如陈独秀都有很好的条件通过私人关系影响文化生活。广州无政府主义者比较年轻,活动范围也比较地方化,他们像清教徒那样忠诚于无政府主义原则,虽然他们没有巴黎无政府主义者那样有影响,但在当地还是比较活跃的。他们中有很多人是学生或教师,在新文化运动中参加了很多无政府主义的社会活动。1919年后,他们也成为了无政府主义运动中的思想领导。虽然总的说来他们还是听从老一代无政府主义者的领导,但在有关无政府主义者个人生活的纯粹性以及活动的本质方面,两个团体的关系有一些紧张;毫无疑问,地方的忠诚性进一步加剧了这种紧张。

巴黎无政府主义者对新文化运动的贡献最为明显,这种贡献与其说是源于他们的思想,还不如说是因为他们在教育领域的活动。他们1911年后发起的工读计划数年来成了培养无政府主义者的基地和宣传无政府主义的有效手段。实

际上,从这个计划衍生出的一些思想比无政府主义者存在的时间还长,并对中国的革命思想产生了持久的影响。

1911年革命后,巴黎中国无政府主义者的两个领袖李石曾和吴稚晖返回中国并参加了新的共和政体的工作。1912年,他们成立“世界社”(得名于无政府主义者1906年在巴黎成立的社团)来推动教育工作,特别是国外的教育活动。他们认为教育能够解决基本的社会问题,包括阶级分裂。就如他们在社的宣言中所指出的:“富有远见卓识者把高等教育未普及看作阶级产生的原因,他们为此感到伤心并认为改善这种情况的手段是实行教育平等。”^①

“新社会运动”就是为了实现这个目标应运而生的,它力图“提高人民的道德”而“增加人民的幸福”。亲法的“世界同盟”无政府主义者认为,法国由于具有自由主义和革命传统,为渴望得到现代教育的中国学生提供了一个最有吸引力的环境。为了实现这个目标,1912年,他们在法国成立了“留法俭学会”,他们认为,“俭”不仅能服务于运动的实际目标,而且还有助于培养道德品格。^②

“留法俭学会”在一战前把许多中国学生送往法国(和英国),但战争一爆发,这个活动就停止了,战争期间几乎没有学生赴法学习。然而,法国的无政府主义活动又从另一个渠道获得了动力:中国劳工。战争期间,大约200 000名中国劳工被送进法国以弥补战争造成的劳动力的缺乏,一些劳工在法军里做苦力,其他人留在法国工厂,战后许多人留在法国做工人。

1914年,无政府主义者建立了新的“勤工俭学会”,主要目的是教育战争期间到法国的中国工人。1916年,他们与法国商界和学界领导联合成立了“中法教育协会”,主要活动是为法国招募中国工人。他们建立了工人学校,尽力改善工人的举止和道德,工人也接受一般的基础教育和劳动组织教育,无政府主义者

^① 保罗·G.克利福德:《吴稚晖的思想发展:对晚清和民国的政治和社会的反思》,博士论文,伦敦大学,1978年,325。

^② 有关这些活动的资料见保罗·G.克利福德:《吴稚晖的思想发展:对晚清和民国的政治和社会的反思》和保罗·贝利:《中国工读运动在法国》,载《中国季刊》第115期,1988年9月,页441—461。中国学者最近又获得了许多有关这次运动的资料,见清华大学中国党史教研组编的《赴法勤工俭学运动史料》,3卷本,北京,北京出版社,1979年。

在这种学校中任教员,尤以蔡元培较有名。^①

战后,“勤工俭学会”再一次转向学生。他们把自己教育工人的经验运用到学生身上,帮助学生在法国找工作以资学业。至1919年,中国大约有10个赴法学生预备学校,到1920年,在法国有1000多名学生加入了“勤工俭学会”的计划。

工读计划对中国的激进政治产生了重要的影响,在无政府主义者的帮助下,所有赴法的中国学生都成了无政府主义者,这个计划的一些“毕业生”后来成了共产党及爱国的“中国青年党”的领导人物。然而,它的直接效果则是在中国公开宣传了无政府主义思想,即使那些否定无政府主义的“毕业生”也都经历了一个无政府主义阶段,并且是通过无政府主义接受激进主义的。

无政府主义计划中的思想分歧也是同等重要的。由于与在法国的中国工人增加了联系,首先在无政府主义者中,接着在中国的其他团体里扩展了劳动意识和劳动者意识。工读计划在不同的人看来意义也不同,对有些人来说,它只是一种为中国人提供西方教育的实用手段。这一计划也孕生了对新文化思想和一代新文化青年产生重要影响的理想。

与师复有联系的,或被他的团体的活动而吸引到无政府主义的无政府主义者,这一时期在中国宣传无政府主义思想的活动中起着较不明显但同样重要的作用。1915年师复的早逝使这个团体数年来缺少一个明确的领袖,但广州的无政府主义者将从他们的南方基地呈扇形向主要的中心城市展开,他们传播无政府主义的宗旨,并组织了将成为无政府主义活动中心的无政府主义团体。

在广州,无政府主义者最重要的活动都是围绕工人组织展开的。1915年前,无政府主义者都已经表现出了对工团主义和工人教育的兴趣;据M. K. 禅说,他们的思想这些年甚至已经对工人产生影响了。^② 谢英伯是广州有影响的

^① 这些言论收在《华工杂志》中,1917年1月开始发行,是在法国的中国劳工的公开刊物,后收入《蔡子民先生言行录》,北京,新潮社,1920年。

^② M. K. 禅:《劳动和帝国:边远地区的中国劳动运动,1895—1927》,博士论文,斯坦福大学,1975年,页42。

工人领袖,在1911年前的“支那暗杀团”中就与师复有联系,他自己就是一个工团主义者;这种联系可能便利了无政府主义者去从事工人运动。无政府主义者参加了1918年中国第一次“五一”庆祝活动,同年,他们帮助组织了一个“广州茶工联盟”,从行业协会和茶工中吸收了11 000名工人成员。^①第二年,广州的理发匠也在无政府主义者的影响下组织了起来,通过谢英伯,无政府主义者对“机器工会”也产生了影响。这些联盟被认为是中国第一批现代工会,师复的弟弟刘石心在这些活动中起了领导作用。^②

无政府主义者也常常以世界语学校的形式从事宣传无政府主义思想的活动。至1915年(师复团体被迫离开广州移往上海后),除了广州有一所无政府主义学校外,上海也有了一所。从一份材料来看,到1914年,天津、福州、上海、北京、成都以及其他地方都有了世界语学校^③,所有这些学校不可能都是无政府主义者创办的,更不用说是师复团体的无政府主义者了。但这些年里世界语和无政府主义之间确实存在着一种密切关系,像广州区声白编的那种世界语课本,实际上都是用来秘密传播无政府主义思想的,他这样做是为了免受官方的迫害。^④

广州的一些无政府主义者1918年随陈炯明到了福建,并在陈炯明的保护下宣传师复的无政府主义。就像工人领袖谢英伯一样,陈炯明与无政府主义者的联系也属于私人联系,他在“支那暗杀团”中就与师复有联系,1911年后开始保护师复及其追随者。但这种保护并不是纯粹出于个人的考虑,陈自己虽是一个军事主义者,但对无政府主义者抱有一定的同情;据谢文孙(Winston Hsieh)说,这时的陈炯明也为里昂的“中法大学”提供经济援助。^⑤一位无政府主义者回忆

^① M. K. 禅:《劳动和帝国:边远地区的中国劳动运动,1895—1927》,博士论文,斯坦福大学,1975年,页50。

^② 刘石心:《关于无政府主义活动的点滴回忆》,收入《无政府主义思想资料选》(二),页926—939。

^③ 《无政府主义与世界语》,载《广州文史资料》第1期,1962年,页45。

^④ 同上,页41。据作者说,这种“世界语读物”遍及全国。

^⑤ 谢文孙:《军阀的思想和理想:陈炯明》,哈佛中国丛书,第16卷,页214。要进一步了解陈独秀和福建无政府主义者的有关情况,见梁冰弦:《解放别录》,页10—12、15—18。

说,在陈炯明的领导下,漳州这些年变成了一个“典范”城市,在陈的保护下,无政府主义者的活动很自由,甚至还办了一种报纸。

无政府主义者的活动有两条线:法国的工读计划及师复的追随者在中国的活动,它们解释了无政府主义者与他们主张推翻的官方的模糊关系,这种关系反映了中国无政府主义者的一个一贯的倾向,即把无政府主义作为服务于与他们自己的目标相矛盾的目标的工具。巴黎的无政府主义者与中国和国外的政治、经济精英们保持着公开的密切联系;“中法教育协会”是一个半官方的组织,师复的追随者在这一时期非常明确地表明了自己的无政府主义者身份,但他们也接受了官方的保护,只要能得到保护。

他们之所以接受官方保护是因为他们自己确实需要保护。我们讨论当时中国的激进活动时很少强调无政府主义者从事激进活动时的不利的政治环境,实际上,吴稚晖就曾被当作一个中国最危险的“布尔什维主义者”而被列入上海警察局的黑名单。中国当局(中央的或地方的)时刻准备着镇压“极端激进的”活动,美国领事也能施加压力使中国的地方当局干涉福建的无政府主义者,尽管有陈炯明的保护。激进作品为了不被官方发现也常常用假封面偷偷发行,如保定府印刷的一个无政府主义宣传品,官方检查时发现其封面竟写着“中国圣经”。^①

无政府主义者与官员的联系也是因为无政府主义者常常与官方保持着与自己的口头宣言相矛盾的私人关系,这种关系使无政府主义者对官方可能的支持常抱有一种错误的希望,到1928年,无政府主义者就会发现这一点,并为此悔恨不已。1928年,他们与国民党的合作结果只导致了国民党对无政府主义事业的悲剧性背叛,以及对那些明显地把私人关系和官方影响凌驾于自己“长期”思想任务之上的中国无政府主义元老们的背叛。

随着蔡元培被任命为北京大学校长,与整个新文化运动一样,无政府主义运

^① 《保定府的重要发现——〈共产党宣言〉出现在〈福音书〉中》,收入《北京和天津时代》,1922年3月22日。无政府主义者是相当富有创造性的,他们甚至能在面包中偷运资料。见郑佩刚:《无政府主义在中国的若干史实》,载《广州文史资料》第1期,1962年,页195。创刊于1917年的《北京大学日刊》也经常提到这些无政府主义者。

动也进入了一个新阶段。蔡元培的走马上任对无政府主义者来说具有特别的意义,因为蔡曾长期与巴黎无政府主义者保持着联系(他参加了巴黎的工读计划),并且他自己就是一个哲学上的无政府主义者。

1917年后,北京大学成为了中国无政府主义者活动的中心。没有人建议蔡在北京大学积极宣传无政府主义思想,但他在北京大学的改良活动却为无政府主义的繁荣创造了一个良好的氛围。对无政府主义者的思想的宣传,尽管是间接的及用了有点具象化的形式,但也应归功于蔡元培,他的改良把前十年与他有过密切交往的知识分子吸引进北京大学,像李石曾(讲授道德哲学和生物学)和吴稚晖(学术顾问),广州无政府主义者黄凌霜和袁振英也在学校做教授,区声白和其他一些人入校做了学生。根据许德珩的看法,无政府主义者是北京大学教员中三个主要团体中的一个,其他两个是《新青年》团体和保守派。^①

在无政府主义者看来,蔡自己的活动至少是支持他们事业的。他的教育思想的一个重要组成部分就是培养群体精神和互助习惯,为此,他鼓励学生成立各种社团,从讨论团体一直到合作团体皆可,他做北京大学校长后不久,就发起成立了“进德会”,^②该会的名字来自于1912年成立的一个无政府主义团体,采用了师复“心社”的宗旨,其宣言特别提到了民国初期的“进德会”,认为它是由社会主义者如蔡元培、吴稚晖和李石曾成立的,主要是用来解决如何实现共产主义和废除婚姻问题的。^③这个会在“五四”时期大约有1000名会员。

讲授世界语是无政府主义者活动的另一领域,无政府主义者孙国璋(后与提倡虚无无政府主义的《奋斗杂志》有联系)就是负责讲授世界语的;根据1917年12月《北京大学日刊》上的一则消息,他的世界语课共有53名学生参加,虽然很难说这些学生是否都是北京大学学生。^④同月,《日刊》开始连载区声白介绍世

① 许德珩:《五四运动在北京》,收入《五四运动回忆录》(一),北京,中国社会科学出版社,1979年,页212。

② 梁柱:《蔡元培与北京大学》,宁夏人民出版社,1983年,页158—165。

③ 《北京大学之进德会》,载《北京大学日刊》,1918年1月19日。

④ 《北京大学日刊》,1917年12月13日。

界语发明者切尔科佐夫的文章。

有相当多的证据表明无政府主义者在北京大学的学生活动中形成了一个强有力的团体。1918年2月,孙国璋做《北京大学学生周刊》的编辑,登载了关于无政府主义和劳动的讨论,其中两期的封面上还分别印有克鲁泡特金和巴枯宁的画像。^① 无政府主义者在北京大学的力量也可以通过一些间接证据来证明。1918年,在校学生组织了一个抗议日本侵略中国行动的团体,学生们想把这个团体命名为“爱国会”,但后来听从许德珩的意见,在无政府主义者的压力下,把名字改成了“救国会”。^②

尽管无政府主义者在北京大学各种各样的活动并不一定是无政府主义的团体中很活跃,但他们也有自己的组织。1917年,一些教员和学生一起组织了“实社”来推进无政府主义,其成员有黄凌霜、华林、区声白和袁振英,实际上是包括了1920年代无政府主义活动的所有领导者。1919年,这个社被“进化社”取代,后者汇合了北京大学的无政府主义者和中国其他地方的无政府主义者;北京大学其他的无政府主义者在朱谦之的领导下,1923年成立了“奋斗社”以宣传自己的无政府主义观点。^③

无政府主义者的活动也反映在他们的文章中。他们通过在《新青年》上发表文章而从一开始就参加了新文化运动。吴稚晖、(黄)凌霜、(袁)振英、华林、(梁)冰弦的名字不断出现在1919年之前的《新青年》上,但他们的文章并没有明确自己的无政府主义者身份^④,这些文章从探讨尼采哲学到翻译托尔斯泰、埃玛·戈德曼的文章,范围很广。他们几乎完全支持《新青年》提倡的个性自由主

① 《北京大学学生周刊》,第12、16期,黄凌霜和朱谦之早期就是在这个刊物上争论无政府主义的,第12期印有克鲁泡特金的画像。

② 许德珩:《五四运动在北京》,收入《五四运动回忆录》,页212。

③ 《五四时期期刊介绍》第3卷,第1部分,页215;也可见郑佩刚:《无政府主义在中国的若干史实》,页186。

④ 一个例外是汝非译自英国无政府主义刊物《自由》上的一篇文章《铁与血》(同时以中英文发表),这篇文章从无政府主义角度公开提倡社会主义和社会革命。见《新青年》第1卷,第4期,1915年12月15日。

张。通过他们的文章,《新青年》的读者们熟悉了著名无政府主义者的名字和他们关于个人、婚姻、家庭的观念,但无政府主义者没有明确表达出无政府主义是一种独特的、全面的社会和政治哲学的观点。

无政府主义者的重要阵地是他们发起或领导的刊物。1916年8月,在法国的中国人开始出版《旅欧杂志》,表面上它是“中法教育协会”的机构,实际上宣传的是领导着这一协会的无政府主义者的观点。其编辑是原《新世纪》的无政府主义者褚民谊,撰稿最多的有蔡元培、李石曾、汪精卫和王世杰;随后,1917年又创办了面向在法的中国工人的《华工杂志》,用以教育工人,使他们摆脱不良习惯,其宗旨是“勤奋、节约和学习”。蔡元培和李石曾在工人学校的演讲占了刊物讨论专栏的大部分篇幅。

1917年7月,北京大学“实社”开始发行《自由录》,据黄凌霜说,“实社”是中国无政府主义“三脚桌”的一条腿,其他两条腿是广州的“心社”和南京的“群社”。《自由录》致力于探索政治上的无政府主义组织和经济上的共产主义原则。^① 它的撰稿人包括正在成长起来的一代无政府主义者中的著名人物,除黄凌霜外,还有华林、区声白和袁振英。

1918年出现的无政府主义刊物还有南京“群社”的《人群》,山东“平社”的《平社杂志》。这些刊物存在时间都不长,原因有二:内部困难和官方捣乱。1919年1月,四个无政府主义团体(广州“民声”、南京“群社”、山东“平社”、北京“实社”)联合成立了一个新社“进化社”,并在南京开始出版一种新杂志《进化杂志》,后来这一杂志被官方查封时,五四运动还没结束。^②

参加这些活动的无政府主义者提供了很多线索使我们得以了解“五四”时期主要中心城市之外的无政府主义团体迅速扩展和增加的原因。据刘石心说,南京“群社”的成员来自于以前的“社会党”成员(太虚团体的“纯粹”社会主义

^① 《五四时期的社团》(四),页164。

^② 见《交通部关于查禁〈进化〉和其他无政府主义印刷品的训令》,收入《中国无政府主义和中国社会党》,页19。

者)^①,共和国初期的“社会党”成员由于带有无政府主义倾向,使他们很可能转向无政府主义。后来有人回忆说,江亢虎当时已返回中国,再次组织了“三二社”(无政府、无家庭、无宗教;各尽所能,按需分配)。严格地说,即使这些省级团体不是无政府主义的,也可以说它们对宣传无政府主义确实起到过一定的作用。

五四运动前,最新的无政府主义刊物是两个专门探讨劳动问题的杂志,即1918年出版的《劳动宝鉴》和《劳动》。其中最重要的是《劳动》,它是中国第一个专门推动劳动者事业的杂志(并以“劳动”作为刊名)。《劳动宝鉴》主要是在讨论无政府主义一般问题时顺便提及劳动问题,这些讨论是早年《民声》讨论的继续。《劳动》由梁冰弦编辑,直接提出了劳动问题,杂志讨论了劳动和资本的冲突,并提倡用社会革命解决这个冲突;这个杂志的另一个“第一”是讨论了“五一”和中国劳动活动的意义,它也是中国第一个比较深刻地探讨十月革命意义的杂志,这种探讨出乎意料地促进了无政府主义思想的传播。

十月革命和无政府主义

有证据表明,中国的激进派最初并不是把俄国的十月革命看作是马克思主义的革命而是看作无政府主义的革命——或至少是与无政府主义的目标相一致的革命。一个中国历史学者提到广州的激进派时说:这一时期(1919年五四运动前),许多人认为俄国十月革命的胜利是无政府共产主义的胜利,不满中国现状、希望革命的中国激进分子因而开始信仰无政府主义。^②

持这种看法的并非只是有很强的无政府主义思想基础的广州无政府主义者,我们可以邵力子为例说明这是中国当时的一种普遍倾向。邵力子是著名的国民党员,也参加了共产党早期的活动,他回忆说,上海的无政府主义者也有同

① 刘石心:《关于无政府主义活动的点滴回忆》,页932。

② 朱成甲编:《中共党史研究论文选》,3卷本,长沙,湖南人民出版社,1983年,第1卷,页161。

样的倾向。^① 据马乐思说,十月革命后不久,克鲁泡特金的名字就开始不断出现在后来的“中国第一个马克思主义者”李大钊的文章中,实际上,李1918年后期写的与十月革命有关的文章里大量使用了无政府主义的词汇。^②

当时的人们之所以把十月革命与无政府主义相混淆主要是由于1918年在世界范围内都对十月革命抱一种混乱的认识。著名的无政府主义者埃玛·戈德曼和克鲁泡特金早就认为,十月革命即使不是无政府主义的,至少也有发展成无政府主义的社会革命的潜在可能。在中国,这种认识的混乱更严重,因为它还与“社会革命”和无政府主义的联系这一问题混合起来了。一直到1920年代,无政府主义者都是中国唯一坚决提倡自下而上进行社会革命的人,十月革命很快被世界上的激进派欢呼为历史上第一次真正的社会革命,而中国激进分子把十月革命看成一次无政府主义革命也就没有什么可奇怪的了。十月革命的反对者曾遮遮掩掩地给十月革命贴上“无政府主义”的标签,这或许正可以印证这种印象。无政府主义者自己,如埃玛·戈德曼和博克曼这样的苏维埃无政府主义者,一直到1922年才不再将无政府主义与布尔什维克革命联系起来,尽管从1919年初他们就开始怀疑这种联系了。这一时期,中国的无政府主义者开始放弃在社会革命进程中无政府主义者—布尔什维克合作的希望了。

1918年,中国无政府主义者积极促进着无政府主义与十月革命的这种联系。1918年4月,《劳动》第2期发表了两篇论十月革命的文章,这是中国发表的对十月革命的意义和思想的最详尽的报道(同期第一次发表了庆“五一”的文章)。这些报道或许代表了1918年中国激进派对十月革命的看法,而且,这些文章还把无政府主义与在激进派眼里有相当声望的十月革命等同了起来,这也有助于提高无政府主义的声望,促进无政府主义的宣传。一位叫作一纯的作者写了一篇题为《俄国过激派施行之政略》的文章,根据革命的内外政策描述了革命。作者以托尔斯泰为例,把十月革命说成是一个“广义的革命”,即革命没有

^① 邵力子:《党成立前后的一些情况》,收入《一大前后》,2卷本,北京,人民出版社,1980年,第2卷,页70。

^② 阿里夫·德里克:《中国无政府主义的根源》,纽约,牛津大学出版社,1989年,第3章。

局限在政治领域,而是还扩展到了经济领域;它的目标不只是国家的,而且还是世界的,革命的输出就证明了这一点。作者说:“俄国人完成的革命是一个世界革命,是一种社会改革。”^①他的结论是:这是一个官僚和富人害怕、劳动者和穷人欢迎的革命。毫无疑问,作者是带着同情把革命者称为“兄弟”和“同胞”的。

第二篇文章内容与第一篇相似,即《俄国社会革命之先锋李宁^②史略》。这篇文章把列宁称为“世界上大同主义最热情的支持者”,与第一篇文章一样,这篇文章也把迅速结束战争和重新分配财产救济穷人看作革命的目标,它把“我们的邻邦俄国”发生的十月革命描述成“使富人和穷人平等的社会革命”。更重要的是,作者说“虽然人们害怕‘社会革命’这个词,但它是世界的一个自然倾向”。^③杂志第3期发表了一篇持有类似观点的短论《李宁之解剖,俄国革命之真相》,比李大钊早两个月提出了“法国大革命产生了十九世纪文明,俄国革命代表着二十世纪的方向”的观点。^④

后来几期(最后一期为第5期,1918年7月)《劳动》发表了其他一些论十月革命的文章,一篇介绍了俄国各种各样的社会主义团体和出版的刊物,一篇介绍了农奴解放的后果及托尔斯泰和勃烈什科夫斯卡娅(Breshkovskaya)的小传。我没能见到这几期杂志,因而无法分析这些文章的内容,我这儿要说的是,《劳动》发表的许多关于劳动与无政府主义的文章都表达了类似的观点。杂志比较突出的成绩是宣传了托尔斯泰的“劳动主义”,几个月后,李大钊就把它作为十月革命的一个基本特征而加以欢呼。

从《劳动》最初几期的文章看,我们可以说,《劳动》把十月革命描述成一个与无政府主义目标完全和谐的革命了。第1期有篇文章专门讨论反对欧洲战争的劳动斗争,它把十月革命思想描述为:首先是无政府共产主义,其次是自由、平等、博爱。同篇文章还说,十月革命的目标是成立无政府,消灭私有财产和宗教,

① 一纯:《俄国过激派施行之政略》,载《劳动》第1期,1918年3月20日,页9。

② 即列宁——编者注,下同。

③ 《劳动》第2期,1918年4月12日。

④ 《五四时期期刊介绍》第2卷,第1部分,页170。

结束战争。^① 我们已经讨论过第2期上的文章,这些文章就回应了这些观点,即把布尔什维克的政策说成是试图摆脱法律,把列宁说成是一个“彻底的国际主义者”、“没有国家界限的概念”。我们上面列举的第三篇文章似乎纠正了这些观点,它指出了这样一个事实:布尔什维克的根源可追溯到与无政府主义者不和谐的马克思。但刊物上这些文章给人的总印象,特别是考虑到刊物的无政府主义背景,似乎是说俄国革命没有明显偏离无政府主义者的社会革命概念。

1919年初,有些无政府主义者转而反对十月革命和布尔什维主义,其他人则继续用赞美的态度把十月革命看作基本上是无政府主义的革命。迟至1920年,陈炯明控制下的福建也一直是无政府主义者活动的温床,并被称为“福建南部的苏维埃”。那儿的无政府主义者(由梁冰弦领导,他当时正在福建编辑无政府主义刊物)介绍了许多有关苏维埃和十月革命发展的消息。1920年3月,共产国际代表吴廷康到中国准备组织共产主义运动时,他首先访问的就是福建这些无政府主义者。1920年9月,《新青年》成了早期共产党的机关刊物,并增设了新的苏维埃专栏,陈独秀邀请无政府主义者袁振英负责编辑这一专栏。

革命辩证法:社会革命和道德革命

1910年代末,中国无政府主义已越来越复杂了。除了社会主义者外,还有认为无政府主义代表了马克斯·斯特内提倡的极端个人主义(朱谦之),或指明了实现美的生活道路(周作人、华林)的无政府主义者。中国的无政府主义者也发现了“新”的外国无政府主义者,主要是埃玛·戈德曼,她的《论爱和家庭》(后来论苏维埃)的文章在新文化运动中极为流行;特别是对中国的无政府主义者巴金,戈德曼的影响最为深远,巴金把戈德曼看作自己精神上的“母亲”,并一生忠诚于她。

^① 劳人:《欧战与劳动者》,载《劳动》第1期,页17。

无政府主义的越来越多样化和五四运动后无政府主义团体的激增,使我们几乎无法总结这一时期中国无政府主义者的思想,因为有许多问题尚待进一步发现,因而,我这里只谈谈社会无政府主义者,并重点考察那些将对“五四”激进主义及中国革命话语产生持久影响力的思想。

那些年里,无政府主义者不仅在无政府主义杂志上,而且也常在一般的刊物上发表文章,并通过散发宣传小册子(通过秘密渠道送到外省,其中以师复的作品最为有名)的方式传播他们的思想。无政府主义的“文本”与无政府主义者的活动同等重要,它们对“五四”青年中产生的激进文化尤为重要。

在构成新文化运动的各种“主义”中,无政府主义从一出现就一直是激进左派的思想,它力图指引文化革命沿着社会革命的方向发展,把中国社会的文化改革看作促动中国朝向社会主义发展的手段,并且希望,至少在理论上希望,使文化革命不再局限于知识分子的范围,而是要扩展到平民。^① 对新文化运动的研究,包括共产主义学者的研究,给人的印象是:直到1919年后,在俄国革命的影响下中国知识分子开始对社会主义产生兴趣时,社会主义才成为新文化运动的一个重要组成部分。实际上,这种看法是不正确的,除非我们不把无政府主义者的社会主义看成社会主义,“社会主义”一词不太经常出现在新文化作品中倒是事实。中国无政府主义者在《新青年》、《新潮》等主要杂志上发表文章时也没有宣扬他们的无政府主义,“无政府主义”一词也很少在这些文章以及对托尔斯泰和埃玛·戈德曼政治哲学的描述中(由无政府主义者把他们的作品译进中国)出现。这些年里,无政府主义者的作品与众不同之处不是它们自称为社会主义,而是它们提倡的社会革命(1905年后成为中国社会主义思想的标志)。在新文化运动中,无政府主义者成为了超越文化或政治变革的中国社会革命思想的先

^① 官方特别注意无政府主义者提倡的这个方面,这种主张使无政府主义者似乎成了中国激进派中最危险的团体。官方认为,在一个经济危机和萧条时期,无政府主义者试图使工人和学生激进化对国家造成了严重的威胁。见《中国无政府主义与中国社会党》,页34、74。美国北京事务总管查尔斯·德·坦尼在1920年4月26日发往国务院的函件中,表示了同样的忧虑:“我们必须认识到中国有一个广大的无地无钱的阶级,他们很可能去抢劫并受到宣传品的影响。”

锋。虽然他们的思想没能很快被承认为构成了一套社会主义纲领,但他们不仅为新文化话语引入了社会主义思想和一种社会主义词汇,而且还引进了一种社会主义幻想。这不仅奠定了五四运动后社会主义的发展基础,而且有助于说明为什么在“五四”初期相互冲突的社会革命思想里却是无政府主义最为流行。

“五四”时期无政府主义的活动是继续循着早期无政府主义者建立的路线前进的,这些路线的核心是无政府主义者要通过教育投身于社会革命,教育的最终目标是改变个体的道德以发掘一般人“天然”的无政府主义倾向,这一倾向的两个方面——互助,知识和劳动相结合以创造新一代青年,在“五四”时期的无政府主义者的论述中变得特别重要,对革命话语也具有永久性意义。到1919年,这两种思想成了社会生活重组试验(即公社运动)的基础,这种试验比词语本身更能雄辩地表明无政府主义者曾帮助形成了激进文化。

简单总结一下与较早体现了无政府主义社会革命思想的教育地位有关的一些前提对我们或许有所帮助,因为就是这些前提形成了“五四”时期无政府主义者的思想。无政府主义者认为,一个革命社会只能像实现它的革命过程一样美好。在中国无政府主义的最初阶段,像张继这样的无政府主义者都相信“目的决定手段”,后来的无政府主义者继续保持着相似的思想倾向。1920年代无政府主义者的作品和纲领常常表现出对暴力的偏爱,“用行动做宣传”是无政府主义纲领的一般特征,1925年,《湖南无政府主义者宣言》就曾勇敢地宣布“一枚炸弹胜似一千本书”。^①

要弄清楚无政府主义者究竟实践了多少他们宣传的暴力尚待进一步研究。事实上,大多数无政府主义者(包括最有影响的)都是把和平宣传和教育放在暴力之前,这与大多数无政府主义者的文章表现出的基本革命思想是一致的。以革命的名义实施暴力和压迫只会创造一个背叛革命诺言的暴力和压迫的社会。实际上,无政府主义者的社会革命纲领最明显的特征是:为了创造一个真正的革命社会,必须在革命的过程中创造出未来社会的机构;这一纲领的核心是:革命

^① 《湖南区无政府主义者同盟宣言》,收入《哈得孙选集》第6卷,第2部分。

是一个过程,而不是一个不连续的历史任务。到“五四”时期,无政府主义者拒绝将目的和手段、革命目标和用来实现这些目标的手段区别开来,革命必须在自己的进程中创造出一个包含着未来社会胚胎的机构,这些机构反过来又会为个体的改变和他们的社会意识提供社会空间,并因而能保障革命的进一步发展。对无政府主义者来说,这种革命的辩证法排除了利用任何与革命最终目标相矛盾的手段的可能性,因为不好的手段只会进一步歪曲个体的社会本质,并使他们偏离,而不是朝向革命孕育的目标,而这正是1920年代无政府主义者批评布尔什维主义的出发点。

《新世纪》的无政府主义者十年前就已经确立了教育在革命中的地位:教育只是革命的肯定方面,而暴力则是它的否定方面;革命的否定目标是要清除阻碍解放人的潜能的机构的和物质的障碍,但只有教育——革命的肯定方面——才能培养无政府主义的理想所要求的道德,并有可能产生标志着社会革命发展初期的无政府主义机构。

无政府主义的革命思想最终转化成了个体和社会制度之间的辩证法。无政府主义道德在个体中的传播将导致新的无政府主义社会制度取代独裁主义制度,而这反过来又会进一步推动无政府主义道德的发展——直到无政府主义最终能够包含一切人的生活的一切方面。教育,换句话说,就是革命,革命就是教育。

无政府主义者把知识,特别是科学知识看作他们所提倡的教育的重要组成部分。吴稚晖在《新世纪》上宣称:知识以外无道德。北京大学“实社”的口号是“推动道德,开启知识”。^①1919年,《进化社宣言》引用赫胥黎的话说:“若是现在知识的进步,不能够将多数人类堕落的情形从根本上求个改变,我就敢大胆说一句:请那慈悲的彗星,将这地球用尽力一扫,使我们同归于尽罢了!”^②无政府主义者普遍认为,人的道德是与知识成正比的,也就是说,知识的进步本身就是朝着他们设想的那种社会的进步。与早年一样,这构成了他们呼吁普及教育的

^① 《湖南区无政府主义者同盟宣言》,收入《哈得孙选集》第6卷,第2部分。

^② 《“五四”时期期刊介绍》(三),第2部分,页494—495。

基础,他们认为,教育是人类进步的先决条件。

他们对教育的强调提醒我们:中国无政府主义革命手段的特征是改良主义的和进化论的。在1919年发表的《进化社宣言》中,黄凌霜重申了李石曾在《新世纪》上所作的“革命”就是“重新进化(Re-evolution)”的解释,他认为革命是确保社会必然发展的手段。^①然而,无政府主义者赋予了教育一种深刻的激进主义功能,认为教育的目标(也即革命的目的)是要消灭“强权”,从而使个体能够发现他的真正的自我。无政府主义者认为,强权是扭曲人的天然美德的根源,认为一旦消灭了强权,人本质的美德就会在无政府主义社会的形式过程中重新证明自身,而目前的社会却到处是强权,并且隐含在社会的各种机构之中,用黄凌霜的话说:“我们所谓的强权不是指德国和奥地利的军国主义,也不是尼采的‘超人主义’,而是指阻碍实现人的自由和幸福的现存社会的政治、宗教、法律和资本主义。”黄忘了另一种强权形式:家庭,对家庭的否定将极大地增加他们在“五四”时期的影响。无政府主义者一直认为,家庭是日常生活中强权的载体,如《湖南区无政府主义者同盟宣言》所言:它也是生产自私的工具。^②

一旦强权被消灭,天然美德(和社会性)就能证明自身,自私、抢劫、目前社会里对个体的压迫倾向将被消灭。就如一个漳州的宣言(最有可能是师复的一篇文章)所说:无政府共产主义的原则是“隐藏在每一个个体思想里的真理”。^③个体的道德改变,或者说道德复原,是无政府主义者教育(将导致社会革命)思想的核心。

无政府主义者所谓的道德归根结底是一种社会道德,他们希望废除包含着强权的机构,因为它把人彼此分离,妨碍了一个有机社会的产生,而这种社会的统一性不是基于强迫,而是由于人类自愿联合的“天然”倾向。无政府主义者相信实现这样一个社会是可能的,因为他们相信人类同时既是美的、自然的,又是

① 《五四时期的社团》(四),页162。

② 《湖南区无政府主义者同盟宣言》,收入《哈得孙选集》第6卷,第2部分。

③ 这个曾广为流传的宣言,从内容上看应为师复的《无政府主义浅说》,收入《师复文存》,出版地点不详,革新书局,1927年。

理性的。“无政府主义是(实现)美的手段;共产主义是(实现)美德的途径”,1917年黄凌霜在《自由录》的前言中就是这么说的。这种幻想的核心是对人类本性善的信念,《自由录》同期上的一封信说:“无政府主义道德是平等、自由、博爱,其中没有一种不是与人的天然才能的自发发展相一致的。”^①

“无政府共产主义的原则是……隐藏在个体思想中的真理”,漳州宣言如此声明并解释说,这种真理(无政府主义道德)只是“劳动与合作,二者都是人的自然天赋,非来自于外界”(合作可能源于互助)。到1918年,无政府主义者社会革命进程思想的最重要方面是创造了一种能容许实践“互助”和“知识与劳动相结合”的机构空间,尽管他们把教育作为革命手段本身包含着改良主义的因素,但这些目标在文化含义上都是相当激进的。对无政府主义者来说,“互助”是无政府主义道德的基石。克鲁泡特金也持此观点,他在自己的《无政府主义者的道德》一文中说:

蚂蚁、鸟、土拨鼠、未开化的人类既未理解康德也未理解教堂的神父,甚至也不理解缪斯,但都有同样的善恶观念。如果考察一下这种思想的根源就会发现,在蚂蚁、土拨鼠、基督徒或无神论道德家中,被认为好的就是对延续种族有用的,被认为坏的就是不利于种族延续的。

因而,克鲁泡特金把团结看作“远比生存斗争更重要的自然法则”,并得出结论说:“互助”法则不是竞争,而是“进化法则”。^②

中国无政府主义者受到克鲁泡特金的影响,也把这种自然的“互助”倾向看作良心的主要内容,并将之提升到“公理”的地位,以之反对达尔文的冲突概念,他们认为,冲突概念鼓励“人吃人”。华林说,19世纪的科学已经证明了人是一

^① 《五四时期的社团》(四),页164、167。

^② 克鲁泡特金:《无政府主义者的道德》,收入《克鲁泡特金革命手册》,伦敦,本杰明·布鲁姆,1968年,页91、95。

种“社会动物”；^①蔡元培在向巴黎的中国工人演讲时也说：劳动分工和社会的相互依存是人类社会的基本特征。^②互助是理性的，不仅因为它对人（以及宇宙的理性运作）来说是自然的，而且因为它有现代科学作后盾。

如果说互助是人类的一种自然天赋，那么劳动就是人类的另一种天赋。师复1914年写道：“无政府主义道德只是‘互助’和‘劳动’，二者都是人的本能。”他接着解释说：“劳动是人类的天职，‘互助’是劳动的内在美德。”^③在无政府主义者看来，劳动不仅仅是实用的，是维持生活所必需的，而且还是人类存在的道德法则。劳动之所以让人产生不快，是因为它是强制性的，但随着人类的解放，劳动将实现自己作为人类基本天赋的本质。

强调互助是人类的自然天赋源于1911年前巴黎的中国无政府主义者，是通过李石曾的文章和翻译而得以传播的。李石曾本人是一个生物学家，他把克鲁泡特金的互助思想引入中国，将之视为自然和社会进步的动力。1911年之前，中国无政府主义者的文章并没有过于重视劳动，《新世纪》1911年前发行的大约一百期里，只有两篇文章是论劳动的，其他那些都只是将劳动作为一般术语顺便提及而已。从刘师培开始，无政府主义者才把劳动看作无政府主义社会所必需的行为而给予较多的关注。刘师培是东京无政府主义者的导航灯，他把个体的手工劳动也包含进了他的乌托邦。师复建立的无政府主义者联盟也在1915年强调了一般劳动的重要性。

1910年代末，中国无政府主义者越来越重视劳动了，这可能是由于他们加强了与劳动者的联系。在中国广州无政府主义者的工团活动，以及无政府主义者在巴黎对他们引进法国的工人进行的教育中，无政府主义者对劳动的态度也有一个微妙的但重要的变化。在本书第四章引用过的《无政府共产主义同志会宣言》中，师复对劳动问题的认识还是模糊的，他把劳动看作人的天性，但接着又解释说在将来，由于借助于技术，劳动将变得更加令人愉快。然而，到新文化运

① 《实社自由录》，载《五四时期期刊介绍》（三），上册，页216—217。

② 《蔡子民先生言行录》，页339—341。

③ 《师复文存》，页49—50。

动时期,无政府主义者已不再把劳动看作人类不可避免的罪恶,而是看作无政府主义道德和人类天然美的具体表现形式,这可能是因为他们更加熟悉了克鲁泡特金赞美劳动美的那些著作。1910年代末,克鲁泡特金的《田园、工厂和工场》、《面包与自由》在中国已广为流传。然而,我们可以说的是:当无政府主义者与劳动的联系在1905年后有了一定的发展时,强调劳动是人类两种自然天性中的一种,强调作为人类精神的天生善和美的具体表现形式的道德的必然性,越来越经常地出现在了无政府主义者的作品里。到1919年,互助和劳动对许多人来说已成了无政府主义哲学的基石和实现无政府主义者幻想的美好社会的手段。

无政府主义者对一般劳动的看法说明了无政府主义者对阶级和阶级冲突问题的态度。无政府主义者呼吁废除阶级压迫,或一个阶级强加于另一个阶级的强权,他们把这些看成建立在强权原则基础上的社会秩序造成的另一种表现形式的自私。然而,无政府主义者对阶级问题的态度是难以定论的,虽然他们对阶级压迫的分析与马克思主义者的解释有一致之处,但他们对阶级压迫原因的分析,以及他们提出的解决这一问题的方法,与马克思主义者(至少与当时主要的马克思主义者)是不同的。无政府主义者重视阶级压迫的经济基础,并把废除私人财产和为(增加)利润的生产作为社会革命的首要任务。在这方面师复比巴黎无政府主义者还要激进,他指出资本主义是当时社会双重罪恶中的一种,另一种是国家。但总的看来,无政府主义者对阶级压迫的理解,比坚持唯物主义的马克思主义者根据生产过程对阶级分工和冲突的理解更具有道德意义。虽然无政府主义者的分析常常提到资产阶级和无产阶级,但他们在描述阶级时,往往将富人与穷人、劳动的与不劳动的、精神劳动者与手工劳动者相提并论,这与无政府主义者认为“阶级压迫的根源是强权和权威及它们产生的自私而非经济不平等的影响”的观点是一致的。

在无政府主义者激烈的谈论阶级的言辞下面,隐含的是他们拒绝把阶级冲突作为解决阶级压迫的手段的立场。五四运动后,在无政府主义者批评共产主义的过程中,这种观点得到了充分传播,但在1920年代初,无政府主义者的作品已经表达出这种观点了。无政府主义者相信,阶级冲突只是社会上自私的另一

种表现形式,不但不能解决社会问题,反而只是用另一种形式保留了这些问题。无政府主义提供了一种和平解决这个问题方法,如1918年吴稚晖在《劳动》中所说的:“因此《劳动》杂志希望弄清楚阶级斗争的原则并探讨和平解决的方法,以便与世界人民一起,我们能解决这个问题并找到一种正确的生活。”^①无政府主义者认为,要消灭阶级,只有消灭作为社会结构原则的权力。^②

我们现在可以作个小总结了。无政府主义者认为,教育有两种相关的功能。首先是积累必要的知识以清除个体的“迷信”(包括构成权力主义社会基础的各种思想信念)。更重要的是,教育必须创造出那些能远离现实机构的权力、个体能够实现他们作为社会存在的自然倾向的空间,在这方面,建立能推动“互助”和劳动自由实践的机构就特别重要了。在意识和社会机构辩证的相互作用中,每一个都是另一个的基础,无政府主义者认为,这就是他们信奉的社会革命的基本内容。

无政府主义者在“五四”期间的活动是这种社会革命思想的直接表现。这些年无政府主义者发表的作品推动了这些思想的发展;但在传播无政府主义哲学方面更有说服力、在宣传无政府主义思想方面更有效的,是无政府主义者试图在现代社会的发源地把他们的幻想变成一个无政府主义现实的开端的理想。无政府主义者的社会活动不仅为我们提供了一种思想文本(在这个文本中,无政府主义者的乌托邦幻想有了具体的形式),它也使无政府主义者自己能够详细说明他们的人类幻想的实际构成。

这些活动包括从法国的勤工俭学运动到中国无政府主义者的工团活动,从北京大学的“进德会”到以周作人为主提倡的“新村运动”,但最重要的是工读运动,在“五四”前后,它成了中国学生界的一种“思想潮流”。虽然这些活动的范围和参加成员有很大的不同,但它们的目标是一致的,即为青年提供一个可以培养“互助”和劳动习惯的机构环境。对一些无政府主义者来说,如果要把社会重组为一个小组织、大联合的社会,它们就是作为起点的小组织。在这些活动中,

^① 《劳动者言》,载《劳动》第1、2期。

^② 《湖南区无政府主义者同盟宣言》。

最重要的是工团活动和法国工读运动。工读运动表明中国出现了现代劳工运动。无政府主义者在广州、湖南,可能还有上海做了劳工运动的先锋。除广州外,其他地方的无政府主义劳工运动持续的时间都不长;1921年共产党成立后,无政府主义者几乎立刻就开始把自己的阵地交给了共产主义者。^①然而,我们不能否认,无政府主义者先于其他任何激进团体表现出了中国人的劳动意识,并且在新文化运动中推动了这种意识的传播。

而且,无政府主义者组织劳动的策略也将成为中国劳动组织的共同财产,这些策略包括建立工人学校和俱乐部,在组织过程中教育工人等。无政府主义者之所以采取这些策略,部分原因是他们认为中国工人文化水平太低,情况还不允许立刻进行劳动组织。迟至1918年,吴稚晖在《劳动》上撰文,指出中国工党的建立必须等待对工人阶级的教育。^②无政府主义者认为,如果要使劳动组织行之有效并且与无政府主义者的原则一致,劳动者就不得不自己组织自己。为了使劳动者能够管理他们自己的组织,在对劳动者进行教育的同时,必须尽可能尝试建立劳动组织。

然而,这些策略也反映了无政府主义者把社会革命看作一个教育过程的根深蒂固的观念。对无政府主义者来说,工团不只是一个代表着劳动者利益的机构,而且代表着能够提升无政府主义者道德的新的社会机构。当最后的社会革命时机到来时,这些机构将成为无政府主义社会组织的基本单位。^③对某些无政府主义者来说,这个目标可能比提高劳动者的利益更重要,这或许也是无政府主义者在1920年代发现自己无法与共产主义者竞争的一个原因。

不管无政府主义者的工团活动成功或失败的原因是什么,重要的是这些活动第一次把中国的工人和学生聚集到了一起。很难说这对中国劳动者的意识产生了什么影响,但它确实在学生的意识中留下了烙印。这种机遇最终导致了

① 《师复文存》,页36。这与无政府主义者的“工人组织必须在政治之外”的观点是一致的。

② 《论工党不兴由于工学不盛》,载《劳动》第1期,页3;关于工团的教育工作,见《师复文存》,页81—83。

③ 《论工党不兴由于工学不盛》,也可见页56的“实现将来的社会必须要有革命组织”。

1920年代城市革命中工人和知识分子的爆炸性的结合。

法国的工读运动具有更为直接的现实意义,其建筑师就是无政府主义者,而且基本上是无政府主义者教育工人所得经验的产物。在1911年之前,他们把中国工人送到法国,在他们的“豆腐坊”工作;接着大量的中国劳工通过他们的代理机构在战争期间源源进入法国。这些经验启发他们产生了劳动者与知识分子相结合的思想,而这种思想就构成了工读计划的基础。实际上,无政府主义者是在《旅欧杂志》(1916年创刊)、《华工杂志》(1917年创刊)这样的刊物上第一次宣传工读结合的思想的。^①

工读运动的理论基础是相当功利性的,与劳动者(无政府主义者对他们进行的教育都是在夜校的业余教育)一样,根据这个计划赴法的学生也必须半工半读;对许多国内的人来说,工读计划的吸引力就在于它的实用方面:它提供了一种受教育的手段,否则这种教育就可能因经济困难而不得不放弃。对某些人来说,如胡适和汪精卫(他自己也参加了这个计划,还做过一段时间的《旅欧杂志》编辑),这种实用方面是工读计划最重要的方面。胡适认为,这个计划与他在美国见过的半工半读计划有相似之处,但他反对这个计划的理想主义成分,认为它是计划成功的障碍。^②许多参加了这一计划的中国学生似乎并没有分享计划发起者的那种理想主义的热情,发起者经常抱怨说:学生们几乎不关心劳动,他们“做工”只是为了受到教育。^③

对发起这个计划的无政府主义者来说,知识与劳动相结合的思想具有更伟大的意义。华林就说过,如果中国要改变,就必须依靠那些参加过工读计划的人来完成。^④《劳动》上也有一篇文章说:“随着知识和劳动的结合,工人将变成学者,学者将变成工人,将创造出一个能实现‘各尽所能,按需分配’原则的新社

① 《五四时期期刊介绍》(三),第1部分,页193—203。

② 胡适:《工读互助团问题》,载《新青年》第7卷,第5期,1920年4月1日,页2。

③ 黄理群:《留法勤工俭学简史》,北京,教育科学出版社,1982年,页41。

④ 华林:《工学主义及方法》,载《旅欧周刊》第45期,1920年9月12日,页1。

会。”^①工读计划最有力的支持者可能是蔡元培,他不仅把这种结合看作解决青年教育问题的手段,而且还把它看作是解决中国和世界面临的最严重问题的手段。^②

当工读运动获得一定声势时,无政府主义者的作品开始赞美劳动,这是颇值得注意的转变。《劳动杂志》1918年把“尊重劳动,宣传劳动主义”作为自己的宗旨;^③劳动的价值不再局限于生产领域。在伦理意义上,劳动是“人类生活的最大责任”和“文明的源泉”;在道德意义上,劳动是“防止道德堕落和帮助道德发展的手段,是锻炼精神意志力的手段”;劳动,“不仅有助于个体,而且有助于整个社会”。“劳动主义”成为了“五四”时期“新文化词汇”中的通用术语,其流行性可与“互助”相提并论。

“五四”时期的无政府主义和文化激进主义

1918年末,无政府主义者的作品和活动已通过教育把无政府主义的社会革命思想带进了新文化运动的语言。新文化运动的两个领袖在宣传这些思想中起到了特别重要的作用,一个是蔡元培,北京大学校长,长期以来一直是巴黎无政府主义者的朋友并参加了他们在巴黎的活动。从这时起一直到1920年代末,蔡元培是主张在教育中将知识和劳动相结合思想的最重要的支持者之一。1920年代末,他在上海领导成立了由无政府主义者推动组建的“劳动大学”。

另一个领袖是王光祈,他的作用虽没有蔡元培重要,但作为“少年中国学会”的领导,他对中国青年也有很大的影响。“少年中国学会”可能是“五四”时期最重要的学生组织,其成员包括1920—1921年间创立了共产党的一些最重要的人物(包括李大钊、毛泽东、恽代英、邓中夏),以及后来建立了“中国青年团”

① 《工读主义进行之希望》,载《劳动》第4期,收入《五四时期期刊介绍》(二),上册,页178。

② 《工学互助团的大希望》,收入《蔡元培言行录》,上海,1932年,页555。

③ 《劳动者言》,载《劳动》第1卷,第1期,1918年3月20日,页2。

的年轻激进分子。在王光祈的领导下，“少年中国学会”在1919年表现出了明确的无政府主义倾向，并在1919年成为了“通过小组织从下而上重组中国”思想的最热情的倡导者，这种思想在1919年的社会主义思想中特别突出，王光祈本人也成了1919年以“新生活运动”为名进行的、具有明确的无政府主义动机与倾向的“公社实验”的主要推动者。

1918年，蔡元培在一次演讲中说过：无政府主义者对劳动的提倡攫住了平民的想像力。蔡宣称：“此后的世界全是劳工的世界！我们所说的劳工不是金工、木工等等。凡用自己的劳力作成有益他人的事业，不管他用的是体力、是脑力，都是劳工。所以农是种植的工，商是转运的工，学校职员、著述家、发明家是教育的工，我们都是劳工。我们要自己认识劳工的价值。劳动神圣。”^①

对无政府主义者来说，劳动是伟大的平衡器。无政府主义者与马克思主义者在阶级分析上的差异就在于无政府主义者强调谁劳动和谁不劳动，他们认为，当前社会的经济问题主要来自于寄生阶级对劳动者的剥削，主要的差别，如蔡元培那段话所表示的，不是无产阶级和资产阶级的差别，而是劳动者与不劳动者的差别。这种差别在中国特别明显。在中国，儒教传统两千年来已划分了劳心与劳力的界限，以区别统治者和被统治者。劳力与劳心的结合，对无政府主义者来说是消灭社会上经济剥削的手段。蔡元培对这个问题的看法与对无政府主义者关于劳动及其对实现社会平等的意义的观点的理解有关：

我们理想的世界，就是全世界的人都能合于“各尽所能、各取所需”的公则。尽所能，便是工；不管他是劳力、是劳心，凡是有益于人类的生存、文化的进步的，都是。所需要有二种：一是体魄上的需要，如衣食住等是；一是精神上的需要，如学术是。现在有一部分的人，完全不作工；有一部分的人，作了不正当的工。所以，正当的工人不能不特别的劳苦，延长他工作的时间。而且，除了正当的工人以外，都是靠着特

^① 《劳工神圣》，1918年11月27日。最初发表在《北京大学日刊》，见《中国现代史资料选编》（一），3卷本，黑龙江人民出版社，1981年，页30—31。

殊的势力,把人类所需的逾量攫取,逾量的消耗,所以,正当的工人,需取所需,常恐不足,就是体魄上的需要勉强得到了,精神上的需要,或者一点都没有。这不是文化发展的大障碍么?我们要除去这个障碍,就要来实行工学并进的生活。^①

无政府主义者相信,这将是一个自下而上的革命,并能防止暴力斗争必然带来的流血牺牲,而如果人类的条件得不到改善,这种流血的暴力斗争就在所难免。

法国工读计划以及由之产生的思想,成了在1919—1920年间形成的一股“思潮”的根据、工读计划所进行的一系列公社实验的动力。这些实验的名称各不相同,最有名的是“工读互助团”,1919年底由王光祈发起成立于北京。王光祈自己曾参加过法国的工读计划,当时正经历着一个无政府主义阶段;与之几乎同样有名的是“工学会”,成立于1919年5月3日,由北京高师的学生发起,成立后的第二天,这个团体的一个成员匡互生就领着学生冲击了曹汝霖的住宅。周作人领导的“新村运动”也是这一“思潮”的一部分。这些实验反过来又引发了其他中心城市类似的实验,如天津、上海、武汉、南京、广州。

虽然这些工读团不是完全相同的,但他们都有着某种共同的无政府主义特征,它们运行的基础都是互助和劳动。工读团希望通过团体的企业和个人的劳动收入资助团员的教育。无论是工读团的企业收入还是个人的劳动收入,都被集中起来以作为共同生活的基础。团体内的劳动分工也被组织起来,以加强成员间的相互依存。在大多数情况下,团体的指导原则都是“各尽所能,按需分配”。^②

“新村运动”因其独特性而引起了人们的兴趣。与其他工读团不同的是,周作人设想出的“新村”的主要目的不是读书,而是推动劳动(那些有特殊才能的人除外)。然而,“新村”思想最令人感兴趣的是它植根于农村,“新村”被认为是

^① 《国外勤工俭学会与国内工学互助团》,收入《蔡元培言行录》,页58—59。

^② 其中一些组织管理原则见《五四时期的社团》(二),页360—528。

把无政府主义宗旨带到农村的农村公社。“五四”时期的“新村运动”受到了日本一个相似运动的启发,特别是武者小路实笃受托尔斯泰和克鲁泡特金的启发发起的“新村”运动。然而,“五四”前江亢虎的社会主义者和师复的无政府主义者都已实验过他们自己的“新村”,“新村运动”的影响是不能与工读实验相比的,但它在北京确实产生了一定的影响。在北京的许多学校里,学生们都组织了他们自己的“新村”,并从事一些农业劳动以满足他们自己的生存需要。^①

所有这些实验都很快失败了。“北京工读互助团”仅维持了大约四个月,就因经济困难而不得不解散,这也是“五四”时期所有公社实验的共同命运。在一个经济事业和工作举步维艰的环境里,这些团体很快就成了经济困难的受害者。有人后来总结说(如戴季陶):工读团没有为深藏在社会经济机构里的问题提供一种解决办法,而他们恰恰想从这种社会里实现他们的乌托邦幻想。^②

然而,只要工读团存在,中国的知识分子就似乎能够看到实现美好社会的希望。《解放与改造》的一个作者把工读看作人类历史上一个新时代的开端:“工读主义是人类生活发展的一个新阶段,是二十世纪思想潮流孕育的一枚美丽的果实,是未来新社会的基础。”^③北京工读互助团的发起人王光祈对工读提供的可能性感到欣喜若狂:

工读互助团是新社会的胎儿,是实现我们理想的第一步……若是工读互助团果然成功,逐渐推广,我们“各尽所能、各取所需”的理想渐渐实现,那么,这次“工读互助团”的运动便可以叫做“平和的经济革命”。^④

^① 对周作人“新村运动”的全面论述见丁守和:《从五四启蒙运动到马克思主义的传播》,北京,人民出版社,1978年,页215—219;“新村”与“工学”组织的比较,见《五四时期期刊介绍》(二),第1部分,页299—300。

^② (戴)季陶:《工读互助团与资本家的生产制》,载《新青年》第7卷,第5期,1920年4月1日,页5—12。

^③ 《评工读主义》,载《解放与改造》第2卷,第3期,1920年2月1日,页3。

^④ 王光祈:《工读互助团》,载《少年中国》第1卷,第7期,1920年1月15日,收入《五四时期的社团》(二),页379。

然而，“工读联盟”的杂志《工学》的一位作者比王光祈还要激动，他把工、读看作通向“天堂之路”的两条轨道。^①

从无政府主义思想在革命话语中的长远价值来看，工读互助活动最重要的价值可能是引起了后来成为共产党领袖的激进派对无政府主义的兴趣。李大钊式的对无政府主义的迷恋，十月革命后又被其他共产党的创立者取而代之，这些人中除了陈独秀外，其他所有人在1920—1921年转向马克思主义之前都经历了一个无政府主义阶段。据梁冰弦说，毛泽东和瞿秋白都曾是“民声社”的记者^②；恽代英在日记中也说自己在1910年代后期是一个无政府主义者；郑佩刚回忆说，他在1918年也给《劳动》杂志写过文章^③；1917年，恽代英在武汉成立了一个“互助社”。许多后来的共产主义领导也在法国参加了工读计划，其中包括周恩来、邓小平，以及后来在共产党的教育机构起重要作用的、名字不太为人所知的徐特立等。

1920—1921年共产党的成立是以在“五四”初期激进运动和文化中产生的学生团体为基础的。^④与当时其他团体一样，无政府主义原则在这些组织中起了重要作用，为它们提供了社会生活的指导性原则。“互助”和维持社团的劳动实践在这种环境中似乎不是一个太遥远的理想，而是一种新型集体生活组织的实用原则。在1920年加入早期共产党组织之前，这些团体的思想倾向是无政府主义的，而不是马克思主义的，它们的成员在回忆录中都承认了这一点。

也就是在无政府主义者的鼓动下，许多后来的共产主义者接受了社会行动主义。毛泽东是通过与无政府主义劳动领导的联系开始参加湖南的劳动活动的，就像1920年代共产党最重要的劳工组织者邓中夏和张国焘在北京走过的路

① 《五四时期期刊介绍》(二)，第1部分，页297。

② 《解放别录》，页6。

③ 郑佩刚：《无政府主义在中国的若干史实》，页185；也可见恽代英：《回忆五四前后建立社团的活动》，收入《五四运动回忆录》(续编)，页31。

④ 关于共产主义小组的形成和无政府主义者在其中所起的作用的详细说明见阿里夫·德里克：《中国共产主义的根源》，纽约，牛津大学出版社，1989年，第8章。

一样。让学生和劳动者走在一起的法国工读计划也产生了一些共产主义运动中最有影响的劳工领导。

无政府主义者属于转向农村组织的第一批激进派,他们可能为第一位共产主义农民组织者彭湃提供了某些借鉴。彭湃是20年代最重要的共产主义农民组织者,当他第一次转向农村时,他是倾向于无政府主义的。沈玄庐也是这样,他是浙江激进主义者,与戴季陶一起编辑国民党马克思主义者的刊物《星期评论》。沈是国民党党员、浙江省议员,他以前是地主,但受到托尔斯泰的影响和启发而发生转变。他在浙江的活动导致了“五四”激进主义最重要的一个农村运动的产生。^①

后来的共产主义领袖在激进化过程中都经历了这个无政府主义阶段,这造成了1919—1920年间马克思主义和无政府主义之间相当大的混乱,这种混乱也可能给他们烙下了激进实践的印记。作为日常激进文化的实践,这种激进实践可能比知识分子受过的正规理论教育更有价值。

^① 关于彭湃,见罗伯特·马克斯:《华南的农村革命》,麦迪逊,威斯康辛大学出版社,1984年。

第六章 1921—1927,无政府主义在中国 社会主义中的选择

1920年代马克思共产主义(或布尔什维主义)的出现和迅速发展,使历史学家长期以来忽视了无政府主义在这之前15年内在培养社会革命思想和活动中的作用。无政府主义在1921年直接促进了中国共产党的成立,即使在共产党建立之后,无政府主义仍然是孕育社会革命理想的肥沃土壤,而正是这种理想保存了对布尔什维主义的激进选择。这一时期的无政府主义思想和活动与共产党的革命思想有部分一致性,但在革命策略和革命最终前提问题上,二者有极大的区别。

共产党的代言人(当时的和现在的)批评无政府主义没有提出可行的革命策略,是一种小资产阶级思想。直到1920年代后期,当无政府主义作为革命中的一个竞争对手的地位已明显衰落时,无政府主义者自己也愿意承认这种评价有一定的合理性。无政府主义者的行为显示出了一种无常性,这种无常性掩饰了他们表白献身于自己所支持的事业的虚假性,甚至那些在运动中起领导作用的无政府主义者(如区声白和黄凌霜)也似乎是把个人利益放在第一位,而把维

持运动的责任放在第二位。^① 这或许是“五四”时期激进行动主义的共同特征。最初,共产党的创建者似乎也不能确知自己对事业的责任,然而,他们却在组织纪律的绝对服从中逐渐产生出了一些行为上的规律性;无政府主义者继续坚持个人绝对的自主,反对组织纪律,也没有可用来指导他们行动的可行的机构形式。在缺乏组织统一性的情况下,他们就无法限制阐释的自由,其思想活动也仍是以自我为中心并根据自己的意愿随意改变的。具有讽刺意味的是,五四运动后无政府主义团体的激增反而强化了这种散漫和无常的印象。大约当时能把无政府主义者统一起来的唯一一件事就是对其他革命者的批判(特别是对共产党的批判)。

我们必须记住,无政府主义革命手段的无效性在某种程度上是由于无政府主义者在选择革命策略时意识的自我局限性,他们试图保持无政府主义者幻想的革命理想中体现的真诚性。就特殊的革命策略方面来说,无政府主义者在当地都是相当富于创造性的。他们在中国率先设想了民众动员策略,虽然这种策略在他们手中没有结果,但却在共产党手里得到了有效的运用。这种对比能使我们了解在中国社会环境下什么是导致革命成功的因素,以及在革命理想减弱的情况下,革命成功要付出什么样的代价。

无政府主义者之所以引起我们的注意,不是因为他们是誰或他们做了什么,而是因为在一个要满足直接的政治需要就必须要以妥协革命目标为先决条件的背景下,他们重新肯定了一种革命意识,提供了一种左派用来批评中国革命发展的必不可少的视角。与世界范围内的无政府主义一样(有一两个例外),中国的无政府主义在俄国十月革命后的十年里也开始衰落,在1920年代后期,无政府

^① 据香港的英方报道,40个无政府主义领导在1922年去了法国,这在相当大程度上削弱了广州的劳动运动。见丹尼尔·Y. K. 柯万:《邓中夏和省港总罢工:1925—1926》,博士论文,伦敦大学,1985年,页45。区声白和黄凌霜1923年离开广州,前者去了法国,后者去了美国。1922年,陈独秀发表了一封黄凌霜的来信,黄在信中说自己决定追随陈信仰的布尔什维主义,结果引起了无政府主义者的忧虑。1923年,黄寄给无政府主义刊物一封公开信,重申了自己的无政府主义信仰。见《新青年》1922年7月1日给陈的信及《凌霜致某君函》,载《春雷月刊》第1期,1923年10月10日,页105。

主义已不再是激进政治中的一种重要力量了。无政府主义的衰落,以历史的眼光来看,不仅是无政府主义影响的衰落,它也标志着曾在前20年形成激进思想的社会革命幻想的破灭。

无政府主义的价值不仅仅在于它为历史学家和社会主义者提供了批判的角度,在同时代人的眼里,无政府主义也是中国革命中的一个重要的竞争者,并且至少直到1920年代中期,中国的无政府主义者比信奉马克思主义的共产主义者都要多。在1920年代和1930年代的交接口上,只要中国的激进主义保持着自己独特的丰富的理想主义,无政府主义就会继续以其革命幻想的真诚性影响激进分子。在1920年代的群众动员中,中国的革命运动不是革命者独有的工作(就像更早些时候和1927年后一样),而是自发的大众的革命热情的爆发,这种热情不仅要与过去断裂,而且要承诺将来表面上的无限可能性。在这种环境里,无政府主义产生了相当大的吸引力,革命者继续沿着无政府主义的社会模式设定的路线设想着重组中国的现实可能性。

无政府主义者和马克思主义者:合作与分裂

早在1919年春,有些无政府主义者就表示反对俄国的布尔什维克政府。1921年初,陈独秀和无政府主义者区声白进行了一次比较重要的争论,区分了无政府主义者和马克思主义者的革命概念,但两个团体一直到1922年才表现出明显的分裂。实际上,无政府主义者和马克思主义者在五四运动后的革命活动中差不多合作了两年,在这两年内,他们对无政府主义与马克思主义的关系当然也有相当大的混淆,这种混淆与五四运动后的激进活动的背景以及共产党成立的环境都有很大关系。^①

1919年的五四运动标志着中国激进分子的注意力转向了一种史无前例的

^① 阿里夫·德里克:《中国无政府主义的根源》,纽约,牛津大学出版社,1989年。

社会变革。文化变革在前三年里是激进知识分子十分关注的问题,到1919年夏,则成了更广泛的社会变革问题的一部分。俄国的十月革命在1919年5月前就已使中国的激进分子敏感地意识到了中国的社会问题。1919年6月初,中国的工人参加了五四运动,中国知识分子由此而把注意力转向了中国社会的断裂口,他们把这些断裂口看作正在出现的资本主义经济的产物,并且把社会改革问题推到了激进思想的前沿,其结果是促使他们日益关注中国社会中的阶级关系问题,并转而把社会主义作为解决阶级分裂和冲突问题的手段。

最终,这种新的关注促进了马克思主义在激进知识分子中的传播,但最直接的结果是激起了知识分子对社会主义的兴趣而不只是对马克思主义的兴趣,而且他们所关注的社会主义还是各种各样与马克思主义的革命前提并不一致的社会主义,特别是布尔什维克的多样化的马克思主义。我们曾经说过,由于以前的社会革命与无政府主义有联系,所以布尔什维克革命在中国产生的直接影响是激起了人们对无政府主义而不是对马克思主义的兴趣。现在,又有各种各样的社会主义加入到了这种激进运动之中。社会革命已成为中国激进主义的一个突出主题,但至于它应采取什么样的手段,则还有相当大的不确定性。

在1918—1920年间,与外国的无政府主义者一样,中国的无政府主义者对布尔什维主义的态度是矛盾的。无政府主义者对十月革命的最初反应是热情欢迎的,这不仅让激进派认为无政府主义者赞成十月革命,而且在某些人看来好像布尔什维克的目标也是无政府主义者追求的目标。1919年初,当传出布尔什维克镇压无政府主义者的消息后,无政府主义者再谈到十月革命时情绪就忧郁得多了。《进化》上有篇文章谴责布尔什维克遵奉的是“海盗主义”,并拒绝承认布尔什维克是社会主义者,因为把他们称为社会主义者就是等于承认社会主义允许“人吃人”。1919年还有一些文章反对布尔什维克提倡阶级斗争,因为阶级斗争背叛了革命的人道主义目标。然而,这些批评很不集中,而且很快就有一些无政府主义者出来为布尔什维主义辩护。他们说,虽然布尔什维主义缺乏革命理想,但在目前的情况下,是它提供了唯一可行的革命模式,无政府主义者应该保卫十月革命并帮助它沿着真正的社会革命道路前进。不管无政府主义者对布尔

什维克可能怀有什么疑虑,但都不可能阻止他们宣传有利于十月革命的消息或对共产国际在中国的第一次提议作出积极的反应。^①

其他社会激进派对布尔什维克革命、阶级冲突问题以及对马克思主义的态度也同样是矛盾的——包括那些在1920—1921年成为共产党创始人的激进分子。这里必须强调的是在1920年11月中国出现初期的共产主义组织之前,中国激进主义中都还没有出现马克思主义者,或政治身份被明确界定为马克思主义者的人物。马克思主义者的思想身份只有在共产党成立后才得以明确确立,但即使在那时一些不确定性仍然存在。

在1920年夏秋两季出现的马克思主义研究小组的基础上,1921年成立的共产党反过来又吸收了“五四”时期的研究团体。这些团体是前几年随着知识分子的骚动而在主要城市迅速发展起来的,但也毋庸讳言,这些团体思想散漫,其主要动力源是模糊的无政府主义理想。虽然布尔什维克革命的刺激也使这些团体的知识分子对马克思主义产生了兴趣,但总的来说,这些知识分子对俄国布尔什维克革命是普遍怀疑的,他们所致力追求的是通过自下而上的社会重组进行一场和平的社会革命。1920年末,当他们中的一些人实际上转向了马克思主义并具有了共产主义者的身份时,由于要求他们与自己的“五四”传统决裂的转变期过于延长了,他们对布尔什维克革命也持有同样的怀疑态度。^②

这一转变期的不确定性成了无政府主义者与后来建立了共产党的激进分子合作的前提条件。据无政府主义者郑佩刚说,1919年夏天的某一段时期,黄凌霜和他的北京大学同事陈独秀及李大钊(1920年共产党的两个创始人)合作成立了“社会主义者同盟”,这可能是在共产国际指导下在上海召开的东亚激进分子秘密会议的产物。^③其他地方也建立了类似的同盟,尽管具体细节不得而知。

① 阿里夫·德里克:《中国无政府主义的根源》,页31、149。

② 同上,第9章。

③ 郑佩刚:《无政府主义在中国的若干史实》,载《广州文史资料》第1期,1963年4月,页191。日本和韩国的激进派也参加了上海的会议,见托马斯·A.斯坦利:《大杉荣:日本大正时期的无政府主义者》,剑桥,哈佛大学出版社,1982年,页132—135。据作者说,这次会议是在10月举行的,至少在陈独秀的寓所开过一次会;如果是这样的话,那么社会主义者同盟在这次会前就成立了。

我们不知道这些同盟与1920年共产国际代表吴廷康到达中国后出现的马克思主义研究小组是否有直接的关系。正是这些小组直接为共产主义小组提供了急需的“建筑材料”，但无政府主义者也一直在参加着这些团体的组织和活动。在北京的马克思主义小组里，无政府主义者可能比后来成为马克思主义者的人占的比例还大；而广州小组最初则完全是由清一色的无政府主义者以及两个苏联顾问组成，其他地方的小组也存在着类似的情况。

而且，无政府主义者在这些研究小组里还起着重要的作用，如北京小组就曾听从无政府主义者的建议禁止制定组织规则；更重要的是，北京和广州的小组都是由无政府主义者负责出版小组创办的工人杂志，这些杂志因而带有了编辑者的工团主义观点和对劳动者的态度，包括禁止劳动者参与政治等。^①

虽然这种合作主要是受了中国激进主义内部力量的促进，但也与中国的共产国际顾问的鼓动分不开。共产国际顾问很快就认识到了无政府主义在中国激进主义中的重要性，并希望吸收无政府主义者加入到布尔什维克的行列中来。迟至1922年春，就在共产党成立后不久，无政府主义者还被邀派代表参加了莫斯科召开的“东方劳动者大会”。

1920年11月，地方性的马克思主义小组被组织成了一个全国性组织，一个新的共产主义组织产生了，无政府主义者与马克思主义者的有效合作也到此宣告结束。新的共产主义小组发表了一个草案纲要（中心是建立无产阶级专政）和意在加强全国性统一纪律的组织章程。无政府主义者历来反对任何形式的专政或接受强制性的组织纪律，因而就退出了这个新组织。

与这次分裂相伴而生的是无政府主义者和共产主义者之间爆发了第一次争论。共产党的历史学家一般把这些争论看作是为了捍卫马克思主义不受它的对手的攻击，这种看法当然有其合理性，但只有部分合理性，因为它忽略了争论对共产党自己的思想统一也有关键性作用。若这种观点成立的话，那么可以说无政府主义者从1919年起就在攻击布尔什维主义了，而直到现在共产主义者才拿

^① 阿里夫·德里克：《中国共产主义的根源》，第9章；也可见广州无政府主义者刘石心、梁冰弦、区声白、黄凌霜编辑的《劳动者》的重印本，广州，广东人民出版社，1984年，页125—135。

起武器保卫自己的主义。我们知道,虽然无政府主义者确实批评了苏维埃的发展,反对“无产阶级专政”,但这种解释忽视了这样一个事实,即共产主义者与无政府主义者的合作一直延续到了1920年秋,并且,一些无政府主义者(如在北京的)最初还是共产主义小组的核心成员。而且,在共产党对无政府主义者展开批评时,共产党的内部刊物《共产党》还表示:他们攻击的对象不是所有的无政府主义者,而是党内的无政府主义者,更重要的是那些还没有摆脱从“五四”时期就沾染上无政府主义思想的非无政府主义党员。这表明,共产党批判无政府主义者的目的是要暴露无政府主义的不足,是一场党内的思想净化运动,这从争论的调子上也可看出来。

但是,两者的分裂和争论并没有终止两个社会革命团体合作的希望。无政府主义者曾被邀请参加1922年初召开的“东方劳动者大会”。1923年黄凌霜回忆说,当他开完会回国后,陈独秀(当时已是共产党的总书记)表示,马克思共产主义者愿意与无政府主义者在目标基本一致的基础上进一步合作。^①1923年,区声白向陈独秀也表示了类似的意愿。

这种合作的希望永远不会彻底消失,在随后的几年里,一些无政府主义者还加入了共产党。然而,在1922年,两种运动之间却出现了一次断裂。1922年7月召开的共产党“二大”制定了比1921年的“一大”更严格的组织管理规程,这就进一步使无政府主义者失去了与共产党合作的信心。更重要的可能是随着共产党“二大”的召开,共产党开始尝试与国民党建立联盟。国民党表现出的不断扩大的力量使共产党不再重视与无政府主义者的合作,也可以说可能双方都已放弃了进一步合作的可能性,这或许能够说明,与早期的争论相比,为什么1922年以后的争论采用了一种比较刻毒的论调。1922年后,中国的无政府主义者开始反对布尔什维主义,实际上这也是世界范围内的无政府主义者不再把布尔什维主义看作一种真正的社会革命手段的总倾向的一部分。

^① 《凌霜致某君函》。

无政府主义和布尔什维主义：分道扬镳

共产主义者对无政府主义者的批判一直到1920年11月才开始，而且是在新创立的共产党的机关刊物《共产党》上进行的。但最先揭起这场争论大旗的是陈独秀（共产党的创始人）9月在《新青年》（刚刚成为共产主义小组的公开刊物）上发表的一篇文章《谈政治》^①，陈的文章提到了无政府主义者以及其他的社会主义的对立，我们这里只谈与无政府主义者有关的部分。

陈的论述一方面指向那些主张不谈政治的人，包括学界的胡适、张东荪、上海商会的商人及无政府党人，另一方面则指向那些主张谈政治的人。陈谈论的主要是无政府主义者。他认为，第一类人中前两派主张不谈政治是暂时的、相对的，是因为害怕军阀；无政府主义者主张不谈政治是根本的、绝对的和系统的，因而需要认真对待。

陈也承认，无政府主义者主张不谈政治是有相当大的合理性的，他们反对国家、反对强权是有其合理依据的。近代的国家，他引用弗朗茨·奥本海默（Franz Oppenheimer）的话说，确实是用政权权威篡夺了人民的权利。罗素的理论也印证了无政府主义者的观点，他在自己的《社会建论理论》一书中说，虽然在理论上国家集中体现了公民的主权，但实际上它却把自己组成了一个外在于并凌驾于社会之上的强权。

陈赞同无政府主义者对过去及现在的国家的看法。他与无政府主义者不一致的地方在于无政府主义者是从过去的国家推断将来的国家。无政府主义者认为，不管如何改良国家及其法律，它们仍是建立在强制基础上的，不可能有彻底的改变，因而绝对地否定国家和法律也是不可能的。陈从理论和实际两方面提出了反对意见。在理论方面，他说，“任何懂得进化论”的人都不应该有彻底和

^① 要作进一步的了解可参见阿里夫·德里克：《中国共产主义的根源》，页217—234；陈独秀的文章名为《谈政治》，收入《独秀文存》（一），2卷本，上海，1922年，第1卷。

不彻底的概念,因为理性否定了—个不可知世界的存在,而且,他说,不加区别地一概反对“强权”是不科学的,人类在为了自己的目的征服自然的过程中每天都要使用强权,只要是服务于人类的目的,强权就不是罪恶的,强权罪恶不罪恶取决于如何使用强权,他总结说,“因为强权本身不是罪恶”。^①

在“实际”方面,陈提出了三种论点以支持使用强权。首先,他认为,人的痛苦是少数资产阶级压迫多数人的产物,既然前者不会主动放弃自己的权力,要实现重大的改变就只能通过暴力的阶级斗争;第二,资产阶级有了数十年数百年的基础,站在优胜的地位,因而,即使推翻了资产阶级之后,也必须使用强权加以控制,以防他们死灰复燃;最后,即使在指导自由的人民时也必须使用强权,因为人性有好和坏两方面,无论人的本性是什么,人的第二本性都是懒惰和自私,这种本性不会因为革命的爆发而在一夜之间得到改变,而是需要用一段时间的强制才能实现。陈对无政府主义者的结论是:最好把那些反对劳动阶级的国家和法律的人“看作资产阶级的朋友”。

无政府主义者很快就捕捉到了陈独秀这段话的含义。随后的一期《新青年》(1920年11月)发表了郑贤宗和柯庆施分别写给陈独秀的信,信中批评了陈独秀对法律和政治的看法,特别是对无产阶级专政的看法。^② 郑批评陈为国家永久性所作的辩护,他说,国家只代表着人类发展的一个阶段,因而不应被看作是永恒的;他否定了陈对过去和现在所作的区分,认为国家的本质就是分裂人民,防止人类亲善,国家在过去可能是必需的,但目前它只不过是个历史遗物而已。

郑接着批评了陈认为无政府主义者否定暴力的观点。他指出,只有受托尔斯泰影响的无政府主义者才否定暴力,而大多数无政府主义者都同意暴力是实现解放的必要手段,但随着革命的成功,对暴力的需要就会消失。一旦消灭了私有财产,资本主义就不会再有复活的希望,即使必须实施进一步的压迫,那也只是暂时的、过渡性的。对陈认为“强权是克服根深蒂固的懒惰和自私的必要手

^① 《独秀文存》(一),页546—556。

^② 关于这次讨论见《社会主义讨论集》,上海,青年社,1922年,页30—31。

段”，郑也提出了批评。在他看来，陈把某一历史时期的罪恶与人类永恒的本性混为一谈了。除此之外，他还说，即使有人不工作，也很难确立不侵犯他人权利的、正确使用暴力的标准。也就是说与强制性相比，郑宁愿选择自由的犯错。柯庆施表示同意陈的大部分观点，但只补充说，没有必要过多地担心国家，因为随着私有财产制的废除，国家将会自动消失。

最令这两位无政府主义者伤脑筋的似乎是陈表示国家和无产阶级专政在将来是永恒存在的，就像过去也存在一样的观点。在给郑的回信中，陈否认自己曾认为国家是永久性的。陈和两个批评者的主要区别在于双方认为过渡到一个没有国家的社会所需的时间不同。陈认为国家不得不存在一个相当长的时期，因为必须要有一段时间来清除过去遗留下来的东西。他不像他的两个批评者那样乐观，认为一旦消灭了私有财产，资本主义的罪恶就会自动消失，而是认为私人财产已经抓住了人“心”，需要有一段时间来使人们摆脱对它的依恋。陈不同意郑认为“国家只会分裂人民”的观点，他认为人是被许多东西分离开的，包括语言和宗教，国家的消失并不意味着这些分离也消失了。在这个方面，就如同传统的习惯一样，“过去”的力量与本能的力量一样大，需要通过艰苦的努力、法律和强制才能消除人们对过去的依恋。至于标准，陈说，责任共担、定期替换不愉快的工作已足以解决劳动分配问题了。

对陈来说，革命不是只凭一次行动就能完成的，而是一个连续的过程，这样他自然无法确定“理性战胜本能”需要多长时间。陈和他的无政府主义者对手的最根本区别在于他给出的答案弥漫着一种强烈的悲观意识。对一个可预知的将来（这是他唯一愿意谈的将来）来说，国家和强权是必要的，因为我们没有理由对人的本性过于乐观，因为我们当前的任务是一件一件地解决过去遗留的问题，在这样的情况下，谈论什么“根本”的改变是没有意义的；革命不是通过一次伟大的尝试就可获得永久闲适的，而是需要持续的、艰苦的工作。对陈来说，承认这一点，承认社会和历史对人类行动的物质限制，是区别科学社会主义者和乌托邦社会主义者的标志。

陈给柯的回信也像柯写给他的信一样短。他指出，许多人反对无产阶级专

政,认为它是不民主的,但对于受着现存社会压迫的劳动者来说,如何会有民主?在冲突的最初阶段,陈和他的无政府主义者对手之间尚保持着一种友好的态度,这种态度也是1920—1921年间共产主义者与无政府主义者之间争论的总特点,在外人看来,他们之间的争论好像是同一激进派阵营内部的事情,因为他们的革命目标都是一致的,只是在实现这一目标的手段上存在着分歧而已。

共产主义者对无政府主义的非难真正开始于1920年11月《共产党》的出版。《共产党》对无政府主义的批评很有意思,因为它明显是把这种批评当作党内的事情,目的就是要清除党员们身上的无政府主义影响。如果说《共产党》一出版就对无政府主义展开了讨论,一定有什么直接原因,那么这种原因就是为这一时期共产党的组织加强了,而无政府主义者就是因此而退出共产党阵营的。

而且,争论刚开始时还只是单方面进行的。我们上面说过,一些无政府主义者在1919年初就开始批评马克思主义了,但我们不能把这种批评当作《共产党》讨论无政府主义的原因。其他一些无政府主义者从1920年夏天就加入了共产主义团体,在共产党成立的初级阶段,共产主义者与无政府主义者在全国范围内都在进行合作。因而,我们最好把共产党现在对无政府主义的批评看作一次试图澄清布尔什维克与无政府主义者在革命问题上的分歧的努力,因为共产主义团体里对这一问题的认识仍有相当大的混乱,大多数共产主义者都受到了无政府主义思想的影响,只是最近才发生转变。而且,《共产党》对无政府主义的讨论并没有指向任何团体或个人,它采取的方式也只是证明布尔什维主义比无政府主义优越。与共产主义者同时与基尔特社会主义者的争论不同,共产主义者随意地将基尔特社会主义者骂作“资本主义的走狗”;而在与无政府主义者的争论中,《共产党》用的是一种极其友好的方式,主要用意是试图劝说无政府主义者放弃他们的“错误”,而不是羞辱他们。这种友好的方式甚至一直延续到了1921年春天陈独秀和其学生区声白之间爆发的那次公开争论,只是在这场争论中他们才显示出思想上的不同。共产主义者与无政府主义者的争论到1922年才采取了一种刻毒的方式,因为这时候两个团体显然已不可避免要分裂了。从这一时期一直到1920年代末无政府主义作为一种重要的思想选择从中国政治

舞台上消失为止,区声白提出的论题始终都是无政府主义者攻击共产主义者的基础。

《共产党》是中国第一个布尔什维克的宣传机构,也是第一个系统宣传马克思主义革命思想的刊物。在1920年11月和1921年7月间共出版了6期,它的读者(主要是党员)首次通过它接触到了列宁的革命思想(主要是通过翻译外国论列宁和十月革命的作品),也是这个刊物在中国最早发表了《国家与革命》的一些章节,中国的马克思主义者也是通过它第一次了解到共产国际有关世界革命的论述的。这一刊物的大部分篇幅用于报道世界范围内布尔什维克影响下的革命运动情况,以及各种各样的国家里的工人运动情况(包括关于“世界国际工人”的长篇报道),以及中国的工人状况。《共产党》也发表了讨论中国革命问题的文章,这表明它是中国第一个认真对待布尔什维主义与中国革命关系的刊物。这些文章大都出自李达、周佛海、施存统之手,正是这些文章奠定了布尔什维主义后来进行讨论的基础。然而,在当时,无政府主义却似乎是被讨论的主题。

《共产党》第1期社论系统地阐述了自己作为共产党的机关刊物所要宣传的政治路线。社论肯定了经济变革的首要性,指出资本主义和社会主义是当前世界经济组织仅有的两种选择。一方面,资本主义在欧洲已得到发展并已经开始衰落;另一方面,社会主义正在出现。它宣称,俄国已经成为社会主义的实验室,世界上的共产党要以俄国为榜样,已经出现了资本主义罪恶的中国也不例外。社论称,中国的劳动者遍布全世界,在国外的劳动者是外国资本家的奴隶,在中国的劳动者同样是外国和中国的资本家的奴隶,如果要把他们从这种奴隶状态下解救出来,就必须走俄国革命的路线。社论明确否定了议会改革方案,称它是欺骗劳动者的“谎言”;劳动者解放自己的唯一途径是通过阶级斗争从资本家手里夺取权力并建立自己的政权,最终创造一个没有国家的社会,但这个社会必须以保证资产阶级不再有复活希望为前提。社论最后号召无政府主义者加入共产党,无政府主义者也反对私有制和资本主义,因此他们必须参加工人阶级

夺取政权的斗争,否则就是为他们希望推翻的资本家服务。^①

社论列了一个“待议事项一览表”,确定了《共产党》后来发表的文章的基调。从这张表来看,它所要讨论的基本问题是社会革命,特别是无政府主义者和布尔什维克社会革命策略的差别问题。《共产党》宣传的革命思想表明中国的社会主义里出现了一种新的在社会革命过程中把政治和社会运动结合在一起的社会革命思想。一些社会主义者(包括国民党社会主义者、国家社会主义者和江亢虎式的社会主义者)坚持的“各阶级合作主义”的解决方式以直接政治革命的名义避开了阶级斗争,把社会变革的任务留到了社会主义政治革命成功之后。另一方面,无政府主义者和“社会各阶级合作主义”的基尔特社会主义者则以社会运动的名义否定了政治,认为社会运动将逐渐改变社会,从而完全废除政治,或根据情况许可创造出一种新型政治。当时中国的社会主义里出现的共产主义革命思想是一种同样重视政治和社会运动的社会革命思想,它认为在社会革命过程中两者有辩证的联系。虽然《共产党》的共产主义者断然否认了其他倾向的社会主义,但他们却非常重视无政府主义的社会革命思想,并且表现出了与无政府主义社会革命思想的某些血缘联系。两者之间的一切分歧都被看作是同一革命阵营内的分歧,是革命手段而非目标的分歧。

在宣传马克思主义与无政府主义必须联合方面,最热情的是施存统,他在《我们怎样干社会革命》一文中声称自己相信所有需要实现的社会革命都存在于无政府主义目标(自由组织、自由联合、各尽所能、按需分配)之中,虽然他自己不是一个无政府主义者。施认为共产主义和无政府主义只是历史的不同阶段,一个是另一个的手段:“在我看来,如果要实现无政府主义,就必须首先建立共产主义,只有等到共产主义得到充分发展,才会有无政府共产主义。”^②然而,把两者等同起来的并非只有施存统一人。李达对无政府主义的怀疑可能与施不同,但他在自己的重要文章《无政府主义之解剖》中说,即使无政府主义者不是共产主义者的同志,也仍是朋友,因为它们具有推翻资本主义的共同目标。无政

^① 《共产党》第1期,1920年11月7日,页1。

^② 《共产党》第5期,1921年6月7日,页11、17。

府主义者的问题是他们没有提供推翻资本主义的手段,并且是凭感情而非理性行动的。引人深思的是,李达不仅提到了无政府主义的流行性,而且提到了无政府主义者数目的上升态势。他邀请无政府主义者加入共产主义阵营,以加速推翻资本主义、建立社会主义的进程。李达同意施存统认为“无政府主义者和共产主义者希望实现同一类型的社会”的观点,与施存统一样,他也补充说:“要实现那种社会(普遍实行“各尽所能、按需分配”的社会)就必须实现‘无限’的经济繁荣,这是它必要的物质前提。”^①

与无政府主义者相比,共产主义者表现得比较现实一些,对社会革命手段的选择也比较理性,他们是沿着三个方向作推理的:共产主义的经济发展计划优越于无政府主义,而对革命来说这是至关重要的,对落后的中国来说尤为重要;在对组织的接受方面,共产主义提供了一个能较好地实施阶级斗争的手段,而若没有组织,阶级斗争就会没有方向;第三,在接受政治的必要性方面,共产主义比较现实。

在《社会革命的商榷》一文中,李达以最充足的论据说明了与无政府主义相比,共产主义在经济上的优越性,李达对这一问题的理解表现出了一种明确的马克思主义观点。李说,无政府主义者主要关心的是分配问题,共产主义者主要关心的是生产问题,因为这是创造社会主义经济基础的关键。共产主义在提倡“集中”的生产方式时,也提出了实现这一目标的手段。另一方面,无政府主义者因为提倡经济的“分散”而没有提出平衡生产和消费或增加社会财富的手段。对社会主义社会来说,经济发展需要进行集中干预;对无政府主义者来说更应如此,因为他们理想的社会是一个预示了“无限繁荣”的社会。^②

李达进一步说,共产主义比无政府主义优越,这不仅表现在共产主义指出了增加生产的手段,而且也表现在分配领域。分配包括两方面:收入和消费。无政府主义者希望平衡后者,共产主义者则希望平衡前者;无政府主义者希望废除货

^① 《共产党》第4期,1921年5月7日,页14—15;也可见《社会革命的商榷》第2期,1920年12月7日,页5。

^② 同上。

币按需分配,虽然在将来这是可能的,但在没有足够物品流通的现在就很难实行了。李达没有说明收入平衡如何能证明在这方面具有优越性,他只是提到,随着货币的持续流通,有可能对生产和消费进行控制。或许,他想要说的是:只有那种人民能够决定如何使用自己的货币的商品经济才能继续存在下去。

不管李达自己的选择说明了什么问题,但直接创造一个重视生产和消费自由的共产主义社会与一个把共产主义目标推迟到实现了生产繁荣之后的社会之间的区别是显而易见的。在实现了生产的繁荣之前,为了增加生产,国家也必须对经济进行指导和控制。施存统相信,适当的物质条件对任何社会的产生都是至关重要的,他认为机器生产在农业和工业方面都是社会主义经济的前提条件,这就又重新证明了他的观点。在西方资本主义社会,它们先进的生产已经为社会主义的建立奠定了基础,而在中国则必须等到生产得到充分发展之后才能实现。施说,那些认为由于中国资本主义不发达因而较易实现社会主义的人的观点是错误的,因为他们忽视了社会主义必要的物质前提。^①

经济落后也是共产主义者主张保留国家的重要原因。施说,正是因为中国经济特别落后,所以发展的任务必须由国家来完成,但政治对革命的胜利也是必要的。周佛海分别在1921年5月和6月发表的两篇文章《我们为什么主张共产主义》和《夺取政权》中所持的就是这种观点,^②这两篇文章运用列宁主义的观点批评了无政府主义否定强权和国家的立场。周引用陈独秀《谈政治》中的一句话“政治甚至不会不管那些想不问政治的人”说,如果不用强权,就不会有实现革命成功的途径,或者说,即使革命取得了胜利,也不能保证革命不受资产阶级复辟的威胁。之所以必须实行劳动者专政,不仅因为革命后要镇压资产阶级,而且还因为必须改变社会并使其清除过去的传统,而这需要很长一段时间。周指出无政府主义者对人的“良心”过于乐观,他们相信革命一旦发生,人就会抛弃他们所有的自私习惯。施补充说,无政府主义者认为是共产主义社会基础的自

① 《共产党》第5期,页16。

② 《共产党》第4期,页23—30和第5期,页3—9。

由、自治的个体若得不到强权的保护,便会立刻被压得粉碎。^① 这些作者都承认,在落后的中国,被组织起来的国家强权对创造社会主义社会是非常重要的,因为在中国对于大多数人是否支持革命这一问题尚不可知。^②

最后,共产主义者说,虽然中国存在着革命的条件,但还必须组织起来把阶级意识变成革命的武器。李达在《社会革命的商榷》一文中说,中国社会已经有了阶级:长期以来在农村就存在着阶级对立;随着工业的发展,资产阶级和无产阶级之间也出现了阶级对立。虽然中国的资产阶级人数较少,但与外国的资产阶级没有任何区别,无产阶级实际上在受着中国资产阶级和外国资产阶级的双重剥削。中国也可能有许多无产阶级的组织,从经济商业联盟到组织带有政治目的的社团都有可能,这些可能的组织表明:虽然阶级意识是一个社会现象,但它并不必然导致阶级斗争中阶级的自发联合,实现这种联合的唯一途径是通过阶级的政治组织。只要有可能,就必须统一工人、农民、士兵参加反对统治阶级和国家的“直接行动”。虽然“直接行动”是索雷尔(George Sorel)的思想(《共产党》也发表过一篇乔治·索雷尔论列宁的文章),而且无政府主义者也接受了这种思想,但李达所说的“布尔什维克式”的“直接行动”是指1917年使俄国布尔什维克取得胜利的那种行动。在共产主义者看来,无政府主义者所信仰的那种自发的、自由的组合无法把阶级意识统一成取得革命胜利的必要的政治力量。^③

在不进行争论时,共产主义的作者们都觉得没有必要解释他们提出的与无政府主义者一致的目标是如何通过与这些目标不一致的方法来实现的。无政府主义者一个统一的基本看法是:在社会革命的进程中,目标和手段是不可分离的,有害的手段必然导致有害的目标,自由不能通过专政来实现。目的和手段问题成了1920年代后期无政府主义者攻击共产主义者的重要武器,而在这一时期则与共产主义者在《共产党》上提倡的革命无关。《共产党》不仅关注终极目的,而且关心直接的革命策略,这一策略的基本目的是清除共产党内对布尔什维克

① 无懈:《夺取政权》,页5—7。

② 《共产党》第5期,页18—20。

③ 李达:《社会革命的商榷》,载《共产党》第2期,页8—9。

革命策略的疑虑。共产主义的作者们所要表明的是:虽然无政府主义的目标是高尚的,但无政府主义者没有提供实现这些目标的途径。这种看法是相当合理的,也算有明确的自我意识,虽然不能说是充满智慧。我们是否有必要否定无政府主义者在方法问题上的认识尚是一个有争议的问题,但至少可以说在历史上有过争议。在1921年初,最迫切的问题是明确区分布尔什维主义和无政府主义。《共产党》对无政府主义的批评就达到了这个目的,但它同时也把共产主义者自己赶进了一个思想角落,这就使我们没有必要对他们提出的革命方法进行批判性评价。他们自己也说,无政府主义可能是不现实的,但它是否因此就不考虑革命策略则是另一回事。共产主义者拒绝考虑这个对“五四”时期的中国激进派具有最重要意义的问题,这就最雄辩地证明了布尔什维主义控制共产主义者想像的迅速性。

1921年3月,无政府主义者发动反击,但他们反驳的并不是《共产党》上表达的观点(无政府主义者几乎没有注意到它,因为《共产党》是共产党的一个半秘密性的内部刊物),而是对陈独秀公开批评无政府主义的反应。共产主义的核心组织成立后,1921年3月,在无政府主义者和马克思主义者之间爆发了第一次争论,即区声白在《民声》上撰文驳斥陈独秀在广州所作的题为“无政府主义批评”的演讲,以此为引子,双方互通信函(就我所知这些信函仅限于广州),这标志着无政府主义者和共产主义者之间第一次争论的开始。

这次争论与《共产党》批评无政府主义不同,它是在一种比较抽象的、假定的层面上进行的。直到争论结束,陈独秀坦率地说出他们内心的想法时,陈和区才算系统地表述了他们争论的具体含义;在那之前,他们两人都只是围绕在这些问题用假设的例子证明或否定无政府主义的可行性,互相指责对方对自己的批评是不正确的和前后矛盾的。

造成和支配着争论的核心问题是无政府主义是否适合群体生活。陈独秀在演讲中说,虽然无政府主义对个体生活品行的关注很有价值,但它却与社会组织

所关心的问题无关,因为无政府主义者提倡的“绝对自由”不适合群体生存方式。^① 区声白在给陈独秀的公开信中提出了不同的看法,他批评陈模糊了无政府主义者之间的重要区别,虽然像施蒂纳(Stirner)这样的无政府主义者提倡个体的“绝对自由”,但他们只是例外而非代表全体。无政府共产主义者(他承认自己就是)并不反对群体生活或者群体干涉个人生活,他们反对的只是把群体凌驾于个体之上的专制主义:那种用抽象的法律强迫个体的专制主义。他们提倡的是自愿的联合,这种联合承认个体有不参加群体生活的权利,以灵活的“公意”取代抽象的法律,“公意”决定群体的活动和运作,但不像法律那样始终不变。无政府主义者反对不加区别地干涉个体生活,不问个体是好是坏;他们自己也相信有必要对侵害了别人的权利或威胁了集体生活的个体进行干涉,但这种干涉不是用强制的手段,而是通过教育使人变得更好。为了证明无政府主义适合于群体生活,区声白列举了当时世界上自愿联合的例子,令人遗憾的是,他举的例子并不能支持他的论点,因为这些例子不仅有像“射击联合会”这样暂时的联合会,甚至包括了欧洲筹建铁路成立的资本联合会。这些例子都被陈独秀轻松地一一驳倒了。^②

以后的争论就是反复围绕这些问题各抒己见了。陈承认,在自由问题上,无政府主义者之间存在着分歧,但他坚持认为所有无政府主义者在这个问题上都存在着一个根本的矛盾;实际上,他说,像施蒂纳这样的无政府主义者反而更好些,因为他们至少承认这个矛盾,而克鲁泡特金那样的无政府主义者却试图以共产主义的外衣掩盖这种矛盾。陈毫不留情地驳斥了区声白的其他观点,他说,坚持不参加集体活动的自由只能使集体生活不可实行或不可预测,例如,如果个体突然决定不参加生产劳动了,那么对生产会有什么样的影响呢?虽然在可能的基础上有可能产生自愿联合,如区所举的那些例子,但陈认为这种联合并没有为一个必需强制和牺牲个体权利服从于集体利益的社会存在提供延续的基础(他

^① 《社会主义讨论集》,页90。

^② 这次争论最初是在《新青年》和无政府主义者刊物《民声》上进行的,收入《社会主义讨论集》,页97—154,区声白的回答在页97—101。

以讥嘲的口气反问:如果资本主义已经提供了自由联合的基础,还要无政府主义干什么呢?),至少“公意”是不可靠的,因为它从属于“公众心理”的臆想,既可以导致联合也可能造成恐怖。陈很欣赏社会发展中的法律因素,他指出,正是因为有了国际法,才使人们有可能成立历史上第一个全球社会;另外,“公意”带有以部落专制主义为基础建立的原始社会的味道。陈否定了区在法律和个体“协议”之间所作的区分,因为其中一个因凌驾于社会之上而是有害的,而另一个则因得到了个体的赞同而合乎社会要求。对陈来说,协议只是法律的另一形式,若没有抽象法律的支持,它就是毫无意义的。^①

随着争论的继续,这些论点也被阐述得越来越仔细,但两种观点间的差异自始至终是明显的。陈认为个体权利必须服从于集体利益,区反之;陈坚信社会生活中强制的功效和必然性,区反之;陈强调法律在社会生活中的重要性,区认为法律阻碍了人们做他们天生要做的事,阻碍了他们彼此自由的联合。由于区和陈一致相信“社会存在是个体自由的前提”,区希望教育能清除人们旧有的习惯,从而逐渐改变与社会相背的行为;陈认为无政府主义对“人性善”太乐观了,他对在一个“败坏的社会”中有效地进行社会目的教育的可能性犹为怀疑。或许没有什么能比他对教育在社会变革中的潜力的怀疑更能说明他“五四”以来思想上的发展变化了,因为在这之前他也曾费尽心血把对教育的这种信念传输给了他的后来成了新文化运动领导者的学生和追随者(包括区声白)。

然而,这次关于个体与群体关系的争论最终变成了关于革命策略的争论。在给区声白的最后一封信里,陈独秀终于对不同种类的强制作了区分,实际上也是总结了这次争论的实际意义。陈说,他自己反对剥夺人性的强制,也反对一个阶级剥夺另一个阶级的人性的阶级压迫,或把妇女的人性作为男人利益的牺牲品的性的压迫,但这些标准不适用于个体利益与集体利益一致时的情况,因为在这种情况下利益不是私利而是公利,无所谓强制不强制,因为个体的任何牺牲都是为了个体作为内在一部分的集体利益,并且总的说来只是为自己所作出的

^① 《社会主义讨论集》,页102—108,第147页是论克鲁泡特金和施蒂纳的。

牺牲。对陈来说,在资本主义和共产主义条件下,工人进行联合的权利就能说明这种区别。在资本主义社会,工人联盟有权为保卫他们自己的权利而罢工,因为这是以劳动者的自私反对资本家的自利;在共产主义社会,则不需要工人有罢工的权利,因为一切生产都是为了社会,社会成员都同样获益,因而,对工人来说,罢工实际上是罢他们自己的工。^①

这种标准或许是双重的,但它指出了无政府主义者和共产主义者都面临的困境。他们都有一种有机社会的概念,在这样的社会里,阶级对立的罪恶已被消灭,任何个体和公共利益的冲突都将逐渐消失。就像《共产党》对无政府主义的批评那样,区声白和陈独秀的区别不在于革命的目的而在于革命的方法。区相信革命可以不需要强制,而只需要通过教育就能成功。他认为把强制引入革命的过程实际上就是把美好社会的诺言消灭在萌芽状态;对教育的功能已经失去信心的陈独秀认为,只有采用其他的方法才能产生一个统一的社会,这个社会的个体长期以来已经失去了自由联合的能力,即使他们确曾有过联合。他们两人一个要求超越历史的一致性,一个却认为这种一致性忽视了历史,只把人的压迫永远归于过去。

陈和区的分歧总的看来与马克思主义者和无政府主义者的区别是一样的,这种区别不单单是政治的而且还是哲学的。周佛海在《共产党》上批评无政府主义时,认为无政府主义者对“人性”过于乐观,这种态度使他们的变革观念产生了很大的缺陷,不仅导致了对未来人类的过度乐观的希望,而且使得人们无法解释历史上产生过的社会罪恶;如果人性是善的、社会性的,那么就无法解释历史上的社会对立和压迫现象。^② 区声称,在无政府主义社会,人都是善的,因为他们本性善,他们的羞耻感就会阻止他们去做坏事;陈独秀在批评区的这种观点时,提出了与周佛海类似的观点。

共产主义者相信,因为他们怀疑人性善,所以他们的变革方案更具现实性。在某种程度上,这种自我认识是正确的,但实际上,共产主义者与无政府主义者

① 《社会主义讨论集》,页 149—151。

② 《我们为什么主张共产主义》,页 26。

的区别是相对的而非绝对的,虽然中国有些无政府主义者对人性善抱有不适当的乐观主义态度,但像区声白这样的无政府主义者并非如此。区不反对干涉个体,他反对的是强制,在争论中,他和陈独秀的区别就是他坚持认为教育能够改变建立美好社会所必需的人类行为,即使在教育已被证明为无效的情况下,他仍否认社会对难以管束的个体进行干预会产生同样的效果。他批评现存社会直接以抽象法律的名义求助于强制和惩罚,没有为个体的改善留下余地。就如陈独秀在最后的总结中所说的那样,区声白甚至愿意承认为了实现无政府主义社会,有必要用一个布尔什维主义时期作为过渡。

另外,共产主义者对人性善的否定也是在直接意义上的否定,是用来作为社会革命的充分前提条件的。他们也认为无政府主义者阐述的社会主义最终是有实现的可能的,否定这种可能性事实上等于否定了他们用以使自己的革命尝试合法化的幻想,但他们认为,要实现无政府主义者设想的那种社会主义,首先应该实现适当的物质条件,这也是共产主义社会所必需的。他们认为,一旦物质条件达到了,共产主义也就有了实现的可能;共产主义社会所必要的人的个性与它在无政府主义中的对应物并无多大的区别。

然而,无政府主义者与共产主义者的这种区别表明了一个长期困扰着中国和其他国家的无政府主义者与马克思主义者的基本的哲学和认识论问题:如何用资本主义社会的语言描述革命后的社会。理查德·萨特曼(Richard Saltman)颇具洞察力地谈到,巴枯宁在与马克思的对抗中就遇到过这个问题,他还解释了巴枯宁无政府主义中的许多不一致之处。^① 马克思自己也深刻地意识到了这个问题,他说过:“初学一种新语言的人常把它译成母语,但只有当他融进这种语言并忘掉自己祖先的语言时,他才能吸取新语言的精神并自由地使用它。”^②

在这场争论中,马克思主义者和无政府主义者遇到的问题都是如何用一种新的语言表述他们的理想但又不失与现实的联系,陈独秀与区声白、中国的马克

① 理查德·萨特曼:《巴枯宁的社会和政治思想》,威斯特普特,考思,1983年,页5。

② 马克思:《路易·波拿巴的雾日政变》,收入《马克思恩格斯选集》第1卷,莫斯科,进步出版社,1973年,页398。

思主义者与无政府主义者的最终区别也即在此。无政府主义者批评陈独秀不理解无政府主义,因为他是以现在的“眼镜”来看未来的。陈反驳说,如果我们不从目前的现实出发,那又如何创造将来?① 在最初的对抗中,他作出的这个结论同时引起了马克思主义者与无政府主义者的共鸣。

也许是因为双方都相互理解这个问题,所以,与以前《共产党》批评无政府主义时一样,陈和区之间的争论是在某种友好和相互尊重的层面上进行的,尽管双方偶尔也说过一些刻薄话。陈独秀在总结这场争论时,称赞了他这个以前的学生。他说,尽管区声白是一个无政府主义者,但却承认了阶级斗争和革命行动的必要性,甚至认识到了革命必须要有一个过渡阶段,因而可以说是一个克鲁泡特金的信徒,一个纯洁的革命青年,不像一些“下品的”中国式的无政府主义者(朱谦之?)。“我遗憾的只是,”陈最后说,“中国像他这样的无政府主义者太少了。”②

这场争论是以一种相对友好的态度进行的,原因是争论双方有亲密的个人关系,而且还因为在无政府主义者中,区声白最趋于接受马克思的社会分析理论。只要有与共产主义者进一步合作的可能,无政府主义者对布尔什维主义的批评就会比较节制。1922年,当两个团体的分裂公开化时,无政府主义者的批评就激烈得多了。

无政府主义、布尔什维主义和马克思主义

虽然无政府主义者对布尔什维主义的态度与国内革命政治的发展有很大关系,但他们对苏维埃和马克思主义的批评几乎完全借用了外国无政府主义者的论述,实际上,正是由于后者对苏维埃联盟理想的破灭,才促使了中国无政府主义者越来越不妥协地否定布尔什维主义。随着外国中止了对苏联的侵略以及苏

① 《社会主义讨论集》,页139。

② 同上,页155。

联国内暴乱造成的危机和“战时共产主义”时期实施的“新经济政策”的结束,无政府主义者已经无法再依据外因指责布尔什维克社会主义的缺点了。埃玛·戈德曼和亚历山大·博克曼 1921 年因理想彻底破灭而离开苏维埃就是因为这个原因,他们此后对苏维埃的攻击给中国无政府主义者留下了深刻的印象,甚至可以这样说,正是因为戈德曼的作品在中国广为流传,以及他与中国无政府主义者的私人联系,才在很大程度上形成了中国无政府主义者对苏维埃的态度。在这方面,俄国无政府主义者对布尔什维克政府的态度也同样影响了中国无政府主义者,克鲁泡特金夫人对布尔什维克的批评成为了中国无政府主义者批评苏维埃时的一种权威声音(克氏死于 1921 年初,使曾担心他的安全的无政府主义者不必在批评时小心翼翼),然而对中国无政府主义者影响最大的是瓦拉姆·切尔科佐夫(Varlaam Cherkezov)的作品,他是格鲁吉亚的无政府主义者,克鲁泡特金的长期好友。^① 在 1925 年去世前,切尔科佐夫写了许多谈论马克思主义的文章,认为马克思主义是布尔什维克失败的根源,这些文章都被译成了中文,在中国无政府主义者批评马克思主义时被自由地加以运用。如果说是戈德曼促成了中国无政府主义者对苏维埃的态度,那么切尔科佐夫就可以说是提供了一个把对布尔什维主义的批评扩展到对马克思主义理论根源批评的理论视角。

布尔什维主义和对革命的歪曲

1922 年后,领导着对布尔什维主义和马克思主义批评的中国无政府主义者,包括黄凌霜、秦抱朴、毕修勺和巴金,他们或是曾在苏维埃生活过,或是与外国批判马克思主义的无政府主义者有私人联系。黄凌霜 1922 年初在“东方劳动者会议”上的经历以及他与俄国无政府主义者(访问过一次克鲁泡特金)的联系,使他相信布尔什维主义已经“破产”,他甚至在返回中国之前,就决定了要把布尔什维主义的真相告诉公众。^② 毕修勺 1920—1925 年间一直住在法国,他不

^① 保罗·阿维瑞契:《俄国无政府主义者》,纽约,诺顿,1978 年,页 39—40。

^② 《凌霜致某君函》,页 110—111。

仅与著名的法国无政府主义者像琼·格拉佛熟识,而且在1923年还与当时正在巴黎的克鲁泡特金夫人见过面。^① 秦抱朴在这些批评中起着特别重要的作用,他在1920—1923年间曾留学苏联,与那些为了筹建共产党而被紧急派往苏联的中国学生生活在一起,并与戈德曼和克鲁泡特金夫人及其他俄国无政府主义者建立了广泛的联系;1923年他返回中国后,就把戈德曼的文章介绍给了中国大众并写出了许多批评布尔什维主义的文章(对前苏联的描述足可成一本书),他还把戈德曼介绍给了巴金。巴金这时开始与戈德曼建立了通信联系,这种联系一直持续到戈德曼去世。巴金在1920年代中期很快成为了一个把外国的无政府主义作品译成中文的多产翻译家(包括戈德曼和博克曼的作品),他也写过许多尖锐批判布尔什维主义的文章。^②

在中国决不是只有无政府主义者批评过布尔什维主义,我这里之所以专挑出无政府主义者,是因为他们在把外国无政府主义者的作品和观点介绍进中国的工作中占有战略性地位。如我上文所说,中国无政府主义者对布尔什维克的批评始于1920—1921年,即区声白和陈独秀的争论。两者争论的中心问题是早期共产党的专政制度及其在纲领中把“无产阶级专政”作为直接目标的思想。区声白道出了许多无政府主义者的心声,他反对这个纲领,认为一个真正的社会革命只能通过自愿的联合才能实现,只有这样才能保证革命完成它的自由共产主义社会的目标。区的革命概念的核心是在革命进程中改变社会意识,这样,当革命最终发生时,就不需要采取强制手段了。区与其他无政府主义者一样,相信革命的目的不是要创造一种新的阶级统治,而是先要消灭所有阶级(也将消灭对国家和政治的需要,因为他与马克思主义者一样,相信国家是阶级冲突的产物),“无产阶级专政”只会复活旧社会的罪恶。^③

1922年后,无政府主义者对布尔什维主义的批判进一步发展了这些观点。无政府主义者否认布尔什维克的革命观点是真正的社会革命,而是称之为一个

① 毕修勺:《我信仰无政府主义的前前后后》,收入《无政府主义思想资料选》(二),页1025—1026。

② 秦抱朴:《我早年在俄国与戈德曼女士的会见的回忆》,写给路哲教授的信(1987年?)。

③ 要了解这个争论的更多细节,见阿里夫·德里克:《中国共产主义的根源》,第10章。

只能使一个新集团统治旧式国家的政治革命。黄凌霜回忆说,克鲁泡特金曾告诉过他,布尔什维克的社会主义不是真正的社会主义,因为真正的社会主义不是建立在集中的国家政权之上的(他说这就是克氏死前的观点)。^① 1923年,“红社”在反对无政府主义者—布尔什维克合作的宣言中称:为了实现革命的目标,必须用另一个革命推翻这个新的权力机构,因为它只会增加实现社会主义必需的革命的次数,并会导致不必要的更多的流血和牺牲,“如果我们把布尔什维克作为从现存社会到无政府主义社会的过渡阶段,那这就意味着我们不得不进行两次革命,一个实现布尔什维主义,一个实现无政府主义,这难道不是巨大的牺牲?”^②

无政府主义者反对布尔什维主义的核心问题是“无产阶级专政”问题。在与陈独秀争论的最后阶段,区声白说:“革命应该消灭的不仅是压迫者而且还是压迫本身,因为只要压迫存在,谁压迫就不重要。”^③巴金把“无产阶级专政”称为单纯的“复仇主义”,它不仅没有创造一个更好的世界,而且打开了进一步冲突的大门;如果工人变成了新的专政者,其他人就会来推翻他们。除此之外,他还说,“无产阶级专政”是没有意义的,因为“当前无产阶级占社会的大多数,历史上从没有多数压迫少数这样的事情”。^④ 早在1921年,《民声》上一篇佚名文章就相当明确地说道:“如果无产阶级推翻资产阶级以后,自己又成为统治者爬上‘政治舞台’,那它就不再是无产阶级(平民)了。”^⑤

在关于苏维埃的一份报告中,黄凌霜说,“无产阶级专政”只是共产党内知

^① 《凌霜致某君函》,页110。毕修勺也亲自听到克鲁泡特金夫人这样说,见《我信仰无政府主义的前前后后》,页1025。

^② 《反对安布携手宣言》,载《学汇》第109期,1923年2月5日,收入《无政府主义思想资料选》(二),页665。

^③ 区声白:《答陈独秀君的疑问》,载《学汇》,1923年2月,收入《无政府主义者思想资料选》(二),页658。

^④ 李蒂甘(巴金):《再论无产阶级专政》,载《学灯》第17期,1925年,页1。

^⑤ 《无政府共产派与集产派之歧点》,载《民声》第30期,1921年3月,收入《无政府主义思想资料选》(二),页565—566。

识分子专政的面具。^① 三泊(毕修勺)在巴黎与周恩来的争论中也认为:“专政”只是一党专政,并且是党内一些领导人的专政,确切地说应该称为“共产党的领导的专政”。^② 1924年,卢剑波在《学灯》上撰文广泛探讨了“无产阶级专政”问题,他说:“事实告诉我们,无产阶级专政的实质是一党专政——列宁主义的党的专政。苏维埃已经被官僚社会主义者占领了。”无政府主义者发现了很多无产阶级专政的例证,如布尔什维克对其他革命者(特别是无政府主义者)的镇压,如苏维埃政府时刻准备把枪口对准人民,如1920年对喀琅施塔得(Kronstadt)起义的镇压。^③

无政府主义者认为,经济专政加剧了国家的政治专政,在失败了布尔什维克的社会主义中,“政治集权”就是“经济集权”的另一面。中国无政府主义者从1910年代中期就把“集权”和“共产”作了区分:无政府主义是真正共产主义的,马克思主义的共产主义本质上是集权主义的。现在他们又说:布尔什维克社会主义的失败不仅是因为它拒绝民主、选择专政,而且还因为它的国家集权的经济基础,而这只是“资本主义的不同形式”。^④ 既然它所做的一切都是以国家所有的形式取代个人所有的形式,这种新的所有制形式只会加剧对人民的剥削,因为国家目前垄断了工作并根据自己的意愿制定了工作条件。区声白用一段颇有说服力的话总结了无政府主义者的观点:

马克思社会主义不仅主张政权集中,而且主张资本集中。只要政权集中,已经有莫大之危险,还要把一切财产送给中央政府手里,那么所谓国家社会主义,简直是国家资本主义,把所有生产机关属于国家,工人替国家做工,论工给值。那么官僚就是主人,工人就是奴隶。虽然

① 《凌霜致某君函》,页113。

② 三泊(毕修勺):《俄国共产主义失败之原因及其补救的方法》,载《工余》,1922年9月,收入《无政府主义思想资料选》(二),页598。

③ (卢)剑波:《论无产阶级专政》,载《学灯》第20—22期,1924年;也可见李蒂甘(巴金):《再论无产阶级专政》。

④ (卢)剑波:《论无产阶级专政》;秦抱朴:《马克思主义批评》,载《学灯》第19期,1924年。

他是主张劳工专政的国家,但是治人而不做工者便是官僚,专门生产者方是工人。所以工人处于国家社会主义之下,他们的痛苦,与处于私人资本主义制度下没有差别,而且私人资本家之压制工人其力小,国家之压制工人还有武力为后盾,其惨状必不在资本制度之下。^①

具有讽刺意味的是,无政府主义者认为,“新经济政策”对经济控制的放松证明了他们的“布尔什维克主义只是变质的资本主义”。秦抱朴就这个问题进行了广泛的探讨,他把布尔什维克呼吁外国资本家帮助发展苏维埃看作布尔什维克与外国资本家勾结以反对人民利益的根据;他认为,布尔什维克对国家经济发展的关心远远超过了对人民的关心。^② 共产主义者与中国国民党的联盟将会为无政府主义者提供另一个“马克思社会主义本质上是‘资本主义’”的证据。

无政府主义者与中国革命

尽管无政府主义者勇敢地谈及了布尔什维克主义和马克思主义的“破产”,但到1920年代中期,无政府主义者还是意识到了他们是彻底败给共产主义者了。共产党与国民党的合作(正式开始于1924年初)明显使共产党更加接近于群众运动。到1925年“第二届全国工人大会”召开时,共产党已经取代了无政府主义者对工人运动的领导地位,而在“五卅”以后的群众运动中,共产党的领导地位又进一步得到加强,就像他们对青年和妇女运动及从1925年逐渐发展起来的农民运动的影响一样。

^① 区声白:《答陈独秀君的疑问》,页663;三泊(毕修勺):《俄国共产主义失败之原因及其补救的方法》,收入《无政府主义思想资料选》(二),页599。

^② 秦抱朴:《新经济政策》,载《学灯》,1924年1—2月,收入《无政府主义思想资料选》(二),页854—859。

在这种情况下,无政府主义者就自愿把自己的运动置于了国民党的保护伞之下。当然,国民党有自己的“三民主义”思想,但与共产党不同的是,它的组织比较松散,因而能在自己的思想麾下容纳各种不同的思想。如沈仲九在1927年就说:“三民主义”是相当宽容灵活的,它们的重点能随着环境的变化而变化。^①除此之外,中国无政府主义的元老如李石曾、吴稚晖等都是国民党里的重要人物,他们现在也要求他们年轻的追随者加入国民党以与共产党斗争。

1927年国民党镇压共产党后,许多无政府主义者在“以三民主义为手段,以无政府主义为目标”的口号下与国民党进行了合作。^②然而,在1920年代初,许多无政府主义者,特别是与广州和四川的无政府主义者有联系的激进分子是反对与国民党合作的。虽然在1924—1925年间,无政府主义者在上海工团主义运动中曾与国民党的工人领导有过合作,但因为他们反对政治,所以对与任何政党的合作都持一种谨慎态度。1912年,师复曾批评张继和吴稚晖加入国民党,而现在他的后继者们对吴稚晖和李石曾的政治活动又展开了类似的批评。

激进无政府主义者也反对国共合作领导的革命运动以国家主义为目标,他们继续批判国家主义和爱国主义是“人类进步的障碍”,是根植于“自私和自负”的;他们对从五四运动开始的爱国情绪的增长表示不满,因为他们相信国家主义必然强化政府并使人民彼此分离。^③琼·格拉佛在一封信中轻微指责了中国无政府主义者在这个问题上的不灵活性,并暗示自己和克鲁泡特金就曾支持过第一次世界大战以作为必要的妥协;毕修勺(在巴黎时已认识格拉佛)的回答是,虽然中国无政府主义者反对帝国主义的压迫,但他们不能支持一个崇尚爱国主

① 《发刊词》,见《革命周报》第1期,1927年7月,页13。据毕修勺说,沈仲九是《革命周报》的编辑,《发刊词》就是他写的,他早期反对与国民党联盟。

② 《访问范天均先生的纪录》,收入《无政府主义思想资料选》(二),页1043。

③ 李蒂甘(巴金):《爱国主义与中国人到幸福的路》,载《警群》第1期,1921年9月1日,收入《无政府主义思想资料选》(二),页541—543;(卫)惠林:《社会革命与国民革命》,载《民钟》(二),第1期,1927年1月,页11—12;天心(沈仲九):《告国家主义者》,载《民钟》(二),第2期,1927年2月,页100—105。

义的国家主义运动。^①

除了这些理论问题外,无政府主义者还把国民党看作一个本质上是反革命的资产阶级组织。实际上,无政府主义者认为,国共合作证明了布尔什维主义本质上是倾向于资产阶级的。毛一波曾撰长文批评这样一种观点:认为共产党加入国民党是合理的。他指出,所谓革命的国民党却把大部分时间用于了镇压真正的革命者。^②

在革命舞台上,无政府主义者对自己对手的态度都总结在1926年的《湖南区无政府主义者同盟宣言》中:

我们必须消灭其他主义的错误以把群众引上正确的道路。当前世界有害的主义如帝国主义、军国主义、资本主义,不需我们去消灭,群众已经反抗它们了。至于其他的主义,如马克思主义(即布尔什维主义和列宁主义)、统一国家主义、三民主义等,它们表面上有一定的真实性,也有盲目的群众跟从它们,但只需一个小小的检验就能证明它们不过是修正过的复仇主义、首领主义和侵略主义,这些主义不仅不能解决人道的问题,相反,它们本身就是人类进步途中革命的障碍。^③

革命与组织

无政府主义者继续用宽泛的人道主义来表述自己的革命目标。1923年,《无政府党同盟宣言》把革命的目标描述为消灭一切反理性的社会,创造一个“互劳、互助、互爱”的社会。^④四川“均社”也力图创造一个“由‘爱’而不是由

① 《震天(毕修勺)与法国无政府主义者格拉佛的通信》,载《民钟》(二),第4、5期合刊,1927年5月,收入《无政府主义思想资料选》(二),页729—734。

② (毛)一波:《评陈独秀先生的讲演录》,载《学灯》第20期,1924年11月。

③ 《哈得孙选集》,胡佛研究院,第6卷,第2部分。

④ 《广州真社宣言》,载《春雷》第1期,1923年10月10日,页4。

‘杀’组成的世界”，一个互助而非竞争的世界。^① 1927年，无政府者——国民党期刊《革命周报》称无政府主义的目标是“消灭一切旧的、非理性的、有害的，因而不适于存在的；创造一个新的、理性的、有利于人的存在的社会组织”。^② 一切无政府主义者都相信，革命的真正目标是改变社会意识和日常生活，以使人们接受这样的社会概念；他们的任务是“激励”群众以行动实现这样的意识。吴稚晖有次甚至估计说，实现无政府主义革命约需3000年（几年后他又补充说，如果每个无政府主义者都像师复那样，可能只需500年），^③ 并且需要多次革命才能完成这个目标。

1920年代的无政府主义者与早年无政府主义者的不同之处在于他们不再满足于对革命的模糊表述，共产主义者的挑战也迫使他们更密切地关注具体的革命问题。虽然他们反对共产主义者的革命策略，但也不得不发展他们自己的策略以证明自己可以代替共产主义者，这是1920年代中国无政府主义最重要的发展。很明显，他们已越来越关注共产主义者给他们提出的三个问题：组织、革命策略和保卫革命（“无产阶级专政”的另一说法）。

无政府主义者主要关心的是组织的需要和找到合适的组织手段。无政府主义者一再说自己不像共产主义者指责的那样反对组织，而只是反对与他们所要创造的革命社会不一致的那种组织——换句话说，即不是把社会革命而是把战胜等级森严的、强制性的政治权力作为自己目标的政治组织。^④ 秦抱朴指责那些不主张无政府主义者组织起来，或认为无政府主义组织不应有纪律、章程和管理的无政府主义者是“懒惰”的无政府主义者。他说，组织是革命必需的，无政府主义组织与其他组织的区别在于它必须建立在“公意”的基础上。与其他无政府主义者一样，秦也相信无政府主义的组织必须自下而上建立，即先在地方、生产单位和学生中成立“小组织”，然后“小组织”再联合成“区会”，除了需“区

① 《均社宣言》，载《半月》第21期，1921年1月1日，收入《无政府主义思想资料选》（二），页535。

② 碧波（毕修勺）：《我们是谁》，载《革命周报》第16—18期，1927年。

③ （吴）稚晖：《纪念师复先生》，载《民钟》（二），第3期，1927年3月，页162。

④ 三木（李少陵）：《无政府主义研究》，载《春雷》第2期，1923年12月10日，页3—4。

会”决定的基本问题外,“小组织”将独立执行自己的日常事务,并由秘书作为代表。他相信,通过这样的方式,整个国家和各个省就都能组织起来统一行动了。当时也有无政府主义者呼吁成立无政府主义者的国家议会,但秦坚持认为这样的议会是早熟的,只有等到地方已经组织好后才可能实现。如果国家以自下而上的方式组织好,一旦革命在政治权力中心爆发,就可以很快传播开去,就目前来说,最重要的是用非强制性手段组织群众——否则就会与群众疏远,布尔什维克即是个例子——并使那些革命的潜在敌人中立化;他主张进行暴力革命,因为他认为掌权者不会自动放弃自己的权力。^①

虽然秦抱朴的意见代表了无政府主义者在组织问题上的思想主流,但其他人实际上比他走得更远。《民锋》比大多数杂志都更激烈地提倡阶级斗争和反对国民党,毛一波在上面发表了一篇文章,这篇文章提出的策略听起来更像是无政府主义者所反对的布尔什维克的策略。毛一波认为,虽然革命是阶级斗争,其成功取决于群众的觉醒,但历史上所有的革命都是由少数先于他们所代表的群众而觉醒的人来完成的;因而,他们必须担当唤醒群众的责任,并领导他们进行革命。^②

在目前的环境下,如果没有一个较大的组织保护伞去协调和保护,自下而上的组织可能只是一个无望的梦想(共产主义者就这样认为),但大多数无政府主义者拒绝接受这样的保护。1927年,沈仲九仍恳求他的无政府主义同伴不要对参加全国“安那其主义者大会”抱有疑虑。^③事实证明,无政府主义者联合各地无政府主义组织的努力最终一无所获,因为他们反对将任何运动集中化。

无政府主义者对中心化的疑虑也解释了无政府主义革命所要采取的方向。

① (秦)抱朴:《无政府党革命方略》,收入《自由丛书》第3种《革命路》,页359—360。

② (毛)一波:《革命中的知识阶级与无产阶级》,载《民锋》(二),第1期,1927年2月13日,收入《无政府主义思想资料选》(二)页795—797。毛一波和四川无政府主义者卢剑波及其妻邓天裔和广州的范天均是“少年中国无政府主义联盟”的领导,这个组织在1920年代末代表无政府主义的左派。

③ 信爱(沈仲九):《对于开大会的意见》,载《自由人》第3期,1924年5月,收入《无政府主义思想资料选》(二),页758—761。

在讨论自己的革命策略时,他们把推翻国家和资本主义作为自己的直接目标。在《中国目前的政治问题如何解决》一文中,区声白(他因注意到具体的革命问题而受到同伴们的尊敬)讨论了前十年中国政治的糟糕情形,并提出了一个行动纲领:

我们得了种种经验,深觉得现在人民所以痛苦的原因:

1. 由于现在的政治制度把全国大权集中于少数人手里,而大多数的民众绝对没有自由参与的机会。

2. 由于资本制度把一切生产机关集中于资本家之手,工人每月所获得的利益大部分为资本家掠夺而去。

所以我们欲为人民谋幸福,一方面谋政治上的改造,同时更谋经济上的改造,而其改造之原则,不外由最不自由而进于较为自由。其重要之点如下:

1. 废除一国的及一省的军阀官僚统治制度,实行各地市民自治,而后合各自治的村市而为一全国的民族大联合。

2. 废除资本制度,把一切生产机关收归生产的劳动者所公有,唯生产的劳动者方得享有及使用之权。

自政治学说方面来说,国家的权力愈小,人民的自由愈多,所以在国家尚没有废止以前,欲求人民之幸福者,首先削减国家之权力,而至于最小限度。自经济学方面来说,一己劳力所得之结果,其利益属于一己之所有,或属于一己愿与之人所有,则其人必尽力于劳动,而使生产增高。所以“市民自治”“产业公有”实为达到自由和平等之要路。^①

虽然大多数无政府主义者都认为革命的主要对象是掌握着经济和政治权力者,但在“谁是实行革命的力量”这一问题上却产生了分歧。区声白、秦抱朴及

^① (区)声白:《中国目前的政治问题如何解决》,载《民钟》(一),第5期,1923年7月10日,收入《无政府主义思想资料选》(二),页635—636。

沈仲九、卢剑波这样的工团主义者用阶级构想革命,把城乡劳动者看作革命的主要力量。知识分子的地位则悬而未决;虽然秦抱朴认为革命仅是“群众”的事情,“小资产阶级”经过“中间化”后也可算作革命的力量,而毛一波却认为,知识分子由于具有革命意识而应成为革命的先锋。无政府主义者对城乡劳动者的重视也有所不同,虽然他们并不必然把城乡革命对立起来,但确实有人相信,由于中国是个农业国家,无产阶级在革命中所起的作用很小。一个持有这种观点的无政府主义者指出,农民、妇女和士兵应该成为无政府主义者集中注意的群体。^①

无政府主义的革命机构:工团和农村公社

长期以来,无政府主义者始终认为,一个有意义的革命必须在革命进程中创造一个能够成为将来的社会组织基础的机构。在当时出现的无政府主义者对革命策略的讨论中,出现了两种最为重要的策略,这两种策略成了无政府主义者革命活动的主要目标,其中一个是有用于组织城市工人的工团,另一个是有用于组织农村的公社。一些无政府主义者认为“民团”这种中国的传统组织也能够有效地用来实行和保卫革命。

从师复 1915 年在上海成立联盟开始,中国的无政府主义者就已经强调工团(与工会相别)不仅是革命的代理机构,而且还是将来社会组织中工人的中心了。1924 年,《无政府共产党上海部宣言》称:

未来的社会,非但官僚资本家及其附属物完全绝迹了,即士农工商之分也没有了。大家都是为社会工作的工人,劳心而且同时劳力的工人。这些人为生产各种必需的和奢侈的物品,或满足普通的或特殊的欲求起见,将组织各种团体。这些团体,将与别的团体自由联合,以代替现在一切政治及经济的机关的职务。但这种自由组织的团体,要完

^① 《“阶级战争”和“平民专政”果适用于社会革命吗?》,页 590。

全美满的实现,自然非将现在制度推翻不可。但这些团体,决不是一夜之间就能成立的,而如果不在于现在为之打下基础,革命以后,旧制度已推倒,代替它的新方法又还没有建立,那时一定很纷乱。最好能在这个时候,全世界或全国工人团结起来,一方面可以用总同盟罢工及其他种种方法与资本家政府宣战,一方面可以为将来社会的基础。因此许多无政府党,同时信仰工团主义。^①

上海在1920年代是无政府工团活动的中心,无政府主义者率先在中国组织了现代工人联盟,先是在广州,随后在中国中部的湖南。共产党在与国民党合作后,也参加了南方的工人组织,此后无政府主义者在广州工人联盟中的影响就降低了(虽然没有消失);在中国中部,由于1922—1923年工人组织受到血腥镇压以及共产党影响的再次上升,湖南的无政府主义者被迫迁往上海,并在上海很快占据了宣传工团活动的重要地位。他们在1924年组织的“上海工团联合会”控制了40—50个工人组织,大约有50000名工人参加。^②这个联合会(共产党的工人组织者、历史学家邓中夏称之为“流浪汉联合会”)并不是无政府主义组织,因为在其中起着领导作用的是国民党的工人领导,它的一些成员组织对提高工人利益的兴趣还不如对调和工人和资本的兴趣大——这与无政府主义者要发动一场超越阶级利益的革命的愿望并不必然相矛盾。无政府主义者可能在联合会的日常活动中起着重要作用,联合会的口号“只要面包,不管政治”也反映出了无政府主义的倾向。无政府主义者在联合会会员中宣传无政府主义的宗旨:“解决经济问题,反对一切政治,参加直接行动,不靠任何政党。”^③联合会把自己称作“工团”而不是“工人联盟”,也体现了这种倾向。

^① 《无政府共产党上海部宣言》,载《自由人》第3期,1924年5月,收入《无政府主义思想资料选》(二),页753。

^② 小杉荣秋治:《上海工团联盟和上海劳动运动》,载《历史研究》第392期,1973年1月,页18—19。

^③ 关于这个“联盟”见谢诺(Jean Chesneaux):《中国劳动运动:1919—1927》,斯坦福,1968年,页223—227、252—259;也可见小杉荣秋治:《上海工团联盟和上海劳动运动》。

无政府主义者也是中国革命者中首次提出农村革命问题的团体,师复的追随者在1910年代中期已经进行了成立农村公社的第一次试验。在无政府主义者的宣传鼓动下,“到民间去”的思想在五四运动时期非常流行。1919—1920年发展起来的“新村运动”不是指建立农村公社,而是指使农村活动成为他们日常活动的一部分的公社,它只不过在城市激进派中宣传了一种农村倾向。五四运动后,无政府主义者第一个把革命引向了农村,在1920年代初的农村运动中脱颖而出的共产党员,如广州的彭湃,最初转向农村活动可能也是受了无政府主义者的影响。

1920年代的无政府主义者相信,农村活动应该超越“新村”(因为它在本质上是逃避主义的),而要努力把现存的村庄革命化。^①至少有一部分无政府主义者记住了这个目标。从当时发表的文章(少且分散)来看,与北方的景梅九有联系的无政府主义者可能在这方面起了重要作用。景梅九是《国风日报》的编辑,1907—1908年间,他在日本学习时就已经把无政府主义介绍给了中国。他的无政府主义接受了日本无政府主义的影响,提倡反现代主义的无政府主义。这种无政府主义吸取了本国的思想和托尔斯泰的思想,强调一种精神劳动与手工劳动、农工相结合的农村生活。在1911年革命之前,景梅九就在自己的家乡山西推动了一系列的合作计划。^②《国风日报》副刊《学汇》经常发表有关农村革命的文章。1923年6月,《学汇》发表了一个“农村运动同盟”的草纲,它宣称自己的目标是:“农民用自己的暴力去获得自己的利益和幸福。”同盟纲领是要推动农民组织,建立由这种组织组成的同盟,帮助农民获得土地,创立自治政府。^③

并不是只有《学汇》在孤立地推动农村运动。无政府主义的刊物上有大量关于建立公社或在全国范围内推动农村革命的文章。无政府主义者反对马克思主义的一个原因就是因为他们马克思主义只关心无产阶级,忽视了占世界人口80%

① 大能:《乡村运动谈》,载《春雷》,第2期,1923年12月10日,页2。

② 景梅九:《罪案》,收入《辛亥革命资料类编》,页145、147。

③ 《农村运动同盟规约草案》,载《学汇》第236期,1923年6月29日,收入《无政府主义思想资料选》(二),页673—674。

的农民。有些无政府主义者认为,共产主义之所以不适用于中国,就是因为中国基本上是一个农业社会;有些人甚至批评共产党发展了“偶像崇拜主义”,因而他们看不到农村社会的意义,他们声称:由于数千年来国家权力蔓延不到农村,农民已经形成了倾向于无政府主义的自治习惯心理,因而无政府主义更适合于组织这样的农村社会。也有人补充说,农村革命之所以较容易发生,既是因为农村存在着这种自治习惯,也是因为考虑到策略上的方便;与无产阶级不得不强迫资产阶级把财产交给工人不同,所有的农民都必须通过斗争才能保护自己已有的东西。^① 陕西的一个无政府主义团体还把自治村当作无政府主义重组世界的模式。^②

有些无政府主义者认为,民团是重组农村革命的一个特别有效的手段。他们相信,作为农民的自卫组织,民团在中国历史上曾发挥过革命作用,虽然在大多数情况下政府都设法把民团置于自己的控制之下并用之于反革命目的。无政府主义者的任务是使它们独立并转变到反对国家的方面来,因为只要给予正确的训练,不仅民团,就连土匪也能转变过来为无政府主义事业服务。这种训练应该包括对妇女和男子的军事训练,通过电影和演出(话剧和歌剧)以及有关革命者和革命的书面材料进行教育;一旦完成了这个任务,就能保证他们能得到很好的供给并使他们之间互相联合。经过这样整顿过的民团,在发动革命和保卫革命不受反革命的侵犯方面都将发挥重要作用。用李少陵的话说:

我这几年,常想求出一个比较捷径一点的革命方法,苦思不得其道。因为从教育着手,虽比较可靠,然又十分缓慢;若从新村着手,处军阀势力之下,万难成功;若从零碎暴动着手,则牺牲多而结果少。想来想去,觉得从民团方面着手,实在比较可靠而又迅速。我只就我所知道的实在情形而言,如湖南、广东二省的民团,确有基础,这几年在二省内

^① 《凌霜致某君函》,页118;剑魂:《罢工与拒耕》,载《民钟》(一),第5期,1923年7月10日,收入《无政府主义思想资料选》(二),页632—633。

^② 《陕北农社运动的宣言》,载《春雷》第1期,1923年10月,页142。

的军阀与政府,常受他们驱逐或围困,虽其间不免有人利用,但是他们的反抗政府的革命精神始终不灭……我今日提出这个问题来,甚望有心于此项运动的同志们,共起而研究之。^①

有些“同志”明显这样做了。在1920年代后期,范天均参加了福建无政府主义者领导的民团,并试图把福建建成一个“根据地”——像共产党那样的根据地。这个尝试在短时间内取得了很大的成功,以至于引起了日本无政府主义者的注意,认为福建可以成为东亚无政府主义者的基地。^②

无政府主义活动中的社会革命和文化革命

不论是在城市还是在农村,无政府主义的革命活动都是沿着同一种模式进行的,这种模式表明,无政府主义者尽管是为了应付共产党的挑战,但他们的革命策略仍是在无政府主义者自己的革命概念的基础上形成的。无政府主义活动的出发点和目的是改变工人和农民的社会意识,进而激发出一种能使他们担当起反抗权力斗争的“自觉”。虽然无政府主义者确实在他们建立的组织中占据了领导地位,但与他们的共产党对手不同的是,他们明确表示自己不会通过政治组织来控制群众,相反,他们要帮助群众组织起来以追求他们自己的利益(这是可信的,因为这就是无政府主义革命策略的一个错误)。无政府主义者革命活动的基石是教育,这不是被他们所否定的那种一般意义上的教育,而是一种革命的教育,把正规教育等同于宣传的教育,是把改变日常生活和意识作为基本目标的教育。这种教育的方法很简单,即先与劳动者(无产阶级或农民)结合,进而通过这种联系组织工人俱乐部和鼓励工人参加业余学校,当取得工人的信任时,就逐渐转向组织联盟。如果这些策略听起来好像与共产党的策略并没有多大区别的话,那是因为它们除了目标不同之外确实也没有多少差别。然而,当1920年

^① 三木(李少陵):《民团革命》,载《民钟》(一),第12期,1925年7月,收入《无政府主义思想资料选》(二),页709—710。

^② 《访问范天均先生的纪录》,页1040—1041、1045。

共产主义者第一次采用这些策略时,这些策略已被无政府主义者运用近三年了。^①

根据无政府党联盟的刊物《春雷》上的两篇报告,我们可以约略了解一下这些活动的实行情况。两篇报告中一个是关于城市活动的,一个是关于农村活动的。前者发表于1924年初,报告了上海无政府主义者的活动。从这份报告来看,“自由人社”的无政府主义者(由沈仲九领导,并与上海的湖南无政府主义者有密切合作)曾积极参与了“上海工团联合会”及其附属组织“劳工青年会”的组建活动,他们发行了自己的刊物《自由人》以及两个与这些组织有关的刊物《劳动》旬刊和《劳工青年》旬刊;他们通过与联合会有联系的协会在工厂里进行教育活动,宣传无政府主义的宗旨:“解决经济问题,反对一切政治,参加直接行动,不靠任何政党。”在从事这些教育活动的同时,他们还计划成立一所“劳动大学”。^②

直到1927年,无政府主义者才实现了建立“劳动大学”的梦想。在国民党的帮助下,他们成立了“国立劳动大学”,在短时期内,实现了他们在各种劳动者中训练新型劳动者领导的目标。这种新型领导必须同时既是劳动者又是知识分子,并克服了长期以来把社会分裂成“阶级”的那种差别。成立这样一所大学的计划早在1924年就有了,无政府主义者当时制定自己的目标时就已经表明了他们对劳动的态度,因而也显示出了他们的革命活动的最终目的:

何谓劳动者教育?这是一种提高劳动者自我意识的教育,一种使劳动者从奴隶变成人的教育,一种提高劳动者技能并使之知道如何从事劳动的教育;简言之,劳动者教育是把劳动者变成人的教育,它必须在革命中进行,因为对劳动者来说,革命和变成人是不可分的。如果劳动者想变成人,想独立、自由,想维持生活、想满足自己的精神需要并不

① 刘石心:《关于无政府主义活动的点滴回忆》,页937简单描述了这些方法。

② 《同志消息》,载《惊蛰》第1期,1924年。

被剥削、统治或压迫,除革命无他法。^①

关于农村活动的报告(发表于1923年12月)集中报道了在前两年无政府主义者很活跃的广州的一个无名村庄的情况。据作者说,这个村的学校在该村的活动中起到了中心作用。他回忆了建立一个农民协会的经历:他们先办了一所夜校,除了教给村民基本的阅读和算术知识外,他们还给学生讲世界革命和革命者的故事,逐渐使村民们觉得革命有可能能改善他们的生活。在“五一”节,他们在村民中散发小册子,举行了一个灯笼游行,最后以一出“革命歌剧”结束庆祝活动。不久,村民们就意识到他们需要成立组织了。^② 同样,陕西北部的无政府主义者也是把一般教育和革命教育结合起来逐渐动员村民的,在他们那里,一般教育用于激励自我意识,同时结合技术教育以改善生产方式。^③

对无政府主义者来说,教育仍是最“可靠”的革命手段,然而,他们一旦面对压迫就失败的经历以及共产主义者提倡的无产阶级专政的挑战,至少使部分无政府主义者认识到仅仅创立革命机构还不足以发动革命,他们也必须找到用来保卫革命、打击敌人的手段,这也是李少陵把民团看作革命工具的主要原因。1924年,著名的广州无政府主义者梁冰弦提出了一种类似的思想,只不过是针对城市的。梁说,就像教育对革命来说至关重要一样,革命也必须掌握权力,因为如果革命不能保卫自己,它就必然要失败;因而,他建议成立一个“革命团体”作为工团的补充。最终工团将提供重组社会和经济的基础,但在过渡时期,“革命团体”仍会起到推翻国家权力和资产阶级,保卫革命不受侵犯的重要作用。梁的建议强调的是城市,但并不仅限于城市,他相信,革命如果不包括农村就不会成功。^④

① 林益:《四年前中国的劳动大学》,载《革命周报》第29—30期,1927年12月,这里见第29期,页286。

② 大能:《乡村运动谈》,载《春雷》第2期,1923年12月10日,页4—5。

③ 《陕北农社运动的宣言》,载《春雷》第1期,1923年10月。

④ (梁)冰弦:《革命的工团》,载《民钟》(一),第7期,1924年3月10日,收入《无政府主义思想资料选》(二),页701—704。

这些计划是无政府主义者提供给一个革命过渡时期的答案,而对共产主义者来说,这个革命则体现在了“无产阶级专政”里。无政府主义者早就相信,一旦革命爆发,所有人身上天生的无政府主义倾向就会很快使无政府主义社会得以实现。革命必须要有权力,并要在社会目标实现之前经历武装准备、战争和保卫时期,这显示出了无政府主义者对革命问题的一种新的清醒态度,他们把这种清醒态度归功于共产主义者的挑战。^① 他们无条件地否定无产阶级专政,但却不能忽略它所提出的真正问题。无政府主义者不像自己的共产主义者对手那样用必要性来证明专政的合理性,并不愿放弃体现着他们的革命幻想的发动民众的责任,他们采取的方式,从最乐观的一面看,是不情愿的与权力的现实性的妥协;但在争夺革命领导权的斗争中,这种妥协还不足以使他们获得任何明显的收获。

小 结

“上帝只帮助那些帮助自己的人”,1927年,一个无政府主义者在《民钟》上发出了如此的感叹,并进而抱怨无政府主义者缺乏组织,只忙着开垦别人的而非自己的花园。^② 这是指无政府主义者与国民党的联合。这种联合本身并不是什么新鲜事,但当1927年国共分裂时,无政府主义者就开始把实现自己目标的希望寄托于同国民党的合作了。虽然有些无政府主义者(包括区声白、四川无政府主义者巴金和卢剑波)仍坚决反对这样的联合,而其他一些从前反对联合的人(如沈仲九)却无法抵挡住这种诱惑。“安国合作”的具体形式是“劳动大学”及与之相关的刊物《革命周报》。沈仲九、毕修勺和湖南无政府主义者及外国无政府主义者如杰克·邵可倡(哀利赛·邵可倡的侄孙)对这个刊物的成立和发展作出了重要贡献,刊物的主办者则为国民党无政府主义者李石曾和吴稚晖。^③

① 见李少陵在《民团革命》中列出的革命阶段,页707—710。

② 毕修勺:《种我们自己的园地》,载《民钟》(二),第2期,1927年2月,页81—83。

③ 毕修勺:《我信仰无政府主义的前前后后》,收入《无政府主义思想资料选》(二),页1030—1031。

其他重要的无政府主义者包括师复的弟弟刘石心,也在国民党的帮助下积极地在广州组织劳动运动。^① 具有讽刺意味的是,无政府主义者对政治的否定似乎正在开始转变为他们愿意在某种程度上与其他政治团体的合作,只要这些政治团体不强迫他们放弃无政府主义而接受另一种主义。

对某些人来说,这种“安国合作”一直持续到了1937年后的抗日战争期间;其他无政府主义者则加入了共产党,从而结束了自己的无政府主义者身份。在整个合作过程中,无政府主义者确实努力想保持自己的无政府主义者身份。1928年,当国民党镇压了无政府主义者希望领导的群众运动时,“劳动大学”的无政府主义者就转而批评国民党和吴稚晖了。1929年《革命周刊》被封,虽然“劳动大学”一直延续到1930年,但实际上,在无政府主义者眼里,它在1928年就已经失去最初承担的那种革命使命了。尽管无政府主义者的革命计划可能并未消失,但也已经被“蒸发”掉了。

乍看之下,无政府主义者的这些计划好像并不是出于对革命的严肃追求,而是年轻激进分子想像出来的革命游戏(大多数无政府主义者确实很年轻)。我希望上面所列的证据能够抹去这样一种印象。无政府主义者试图保持自己幻想的真诚,在这方面他们可能是理想主义的,但他们作为革命者是极为严肃的。他们的革命活动与共产主义者的活动有一致之处,他们首次采用的农村和城市革命策略后来也成了共产党的策略,并在适当的政治环境下把后者引向了成功;他们也愿意向共产党学习并冒着某种妥协的危险以应付布尔什维克革命策略的挑战。

但他们不愿意为了取得立刻的成功而无限期地推迟他们自己的革命目标,这不是说无政府主义者是中国舞台上唯一的革命纯粹主义者,或他们没有犯过严重的错误。他们力图怀疑马克思主义而不是认真听取马克思主义理论对社会问题的看法,这就使他们无法看到革命的具体问题,就同共产主义者轻视无政府主义者而看不到自己不得不对革命理想和实践的关系作出论述一样。他们的社会分析的模糊性使他们丧失了一种可行的革命方式(如共产党所指责的那样,他

^① 黄一波:《无政府主义者在广州搞工会运动回忆》,页5—14。

们自己最后也愿意承认这一点)。

共产主义者对社会的分析有时也是模糊的,并且相信可以超越阶级进行合作,但他们却都有着无政府主义者所缺少的东西:一个最终成为一切革命活动参照点的政治组织,这种组织能够调整并指导革命活动,并且认为一旦必要就能够用权力保护这些活动。理论和幻想一旦为共产党所掌握,就获得了具体性和目的性,并能指出无政府主义者曾经追求过的同一革命手段的方向,而无政府主义者的革命活动确实像一出没有明确目标的革命游戏。然而,在缺乏可比性组织的情况下,无政府主义者的革命严肃性来自于他们认识到了掌握革命组织必然使革命偏离正确的方向这个道理。

反对组织集中化本身并不能充分揭示出无政府主义的观点和其彻底的激进主义特点,这个问题的另一种更深刻的方面不仅缩小了无政府主义与布尔维主义的差别,而且还弱化了无政府主义与马克思主义的差别,这种更深刻的方面我们可以称之为“无政府深层结构”。这种结构最终比无政府主义为中国革命策略作出的任何特殊贡献都重要得多。以前我把这种情况说成是否定革命中心,它是无政府主义革命活动的一个潜在决定因素,不仅体现在他们否定革命的组织中心,而且还在于他们怀疑任何可能造成社会或历史中心的社会概念,不管这种中心是无产阶级的中心或就是阶级思想。实际上,这可以被理解为无政府主义的民主和自由思想必然希望消除以“中心”来看社会的流行倾向。“无政府主义联盟”的杂志《春雷》讨论的就是这种情况。其中一个作者王思翁(也是编辑)把自己的无政府主义建立在假定的“分工合作社会生活”的“自然的”基础上。这种生活之所以是“自然的”,根据现代科学的理解,就是因为它是宇宙运作在社会上的反映。从16世纪开始,当人们还相信人是宇宙的中心时,科学已经发现宇宙间没有什么万能的力量,因此也就没有宇宙的中心。从太阳系到生活里最小的灰尘、从太阳系到宇宙中所有的星系,没有一个单一的单位能够控制宇宙或它周围的空间。确切地说,世间一切都是在联系中存在的,这种联系不仅形成了大的,也形成了小的(太阳和行星),并使它们彼此既独立又相互依靠。人类的组织必须是平均主义的,因为“宇宙的组织,各位平等”。同样,人的组织也必

须实现一切平等,不管地点、性别、阶级或种族,因为宇宙中就没有由这一个统治另一个的情形。^①

王思翁否认自己的文章受到了别人的影响,但从文本来看,他的观点主要来自于克鲁泡特金的《无政府主义者:其哲学和理想》。在这篇文章里,克氏最先提出了社会和历史的“无中心论”,这样,人类就能在作为互助社会存在前提的平等、自由的基础上重组自己。谈到天文学的最新发现,他颇具见地地写道:“因而,中心,这个力量的根源,从前认为是从地球到太阳,现在则被证明是分散的。”他通过全面评述现代科学证明了天文学的这个根本发现。^②

在一个没有中心的世界,政治,也包括革命政治,或许就失去出发点了。然而,无政府主义者不但没有在这方面看到世界混乱的威胁,反而看到了人类新开端的可能性,而且是一种基于自由和平等联合基础上的开端。在这种特殊意义上,无政府主义者对马克思的看法是对的,即认为马克思主义与它所否定的哲学有许多相同之处,因为寻求用一个新中心代替旧社会的中心是各种马克思主义的共同特征,也是以阶级斗争定位历史中心的马克思自己的特征,这样,就如无政府主义者所指出的,使得马克思主义者忽视了历史上可能存在着其他斗争,以及其他解放的途径。

1921年,参加广州“五一”游行的两支队伍在一个十字路口会师,街两边挂着两幅画像:一幅是马克思,另一幅是克鲁泡特金。^③这种相遇在中国可能是最后一次了,在以后的年代里,马克思和克鲁泡特金在中国激进分子的思想里毅然决然地越离越远了。无政府主义者因为否定马克思而失败,共产主义者赢得了革命的胜利,但共产党成立后对无政府主义的否定也使他们的革命幻想获得了某种价值,尽管获得的方式不太明显。

① 王思翁:《何为而信仰无政府共产主义》,载《春雷》第1期,1923年10月10日,页5—9。这些观点一方面使无政府主义者有别于反政治的社会保守派,一方面也有别于以个人为中心的自由主义者。

② 《克鲁泡特金革命手册》,罗格·N. 鲍德温,纽约,1968年,页117。

③ 郑佩刚:《无政府主义在中国的若干史实》,页199。

第七章 夭折的革命

——国民党中的无政府主义

1927年,无政府主义者试图在国民党中获得一席之地,甚至想在国民党中实现自己对将来的梦想。他们的目标不是从政治上接管国民党,而是利用国民党提供的可能性把中国革命引向与无政府主义目标相一致的方向上来。从后来的结果来看,无政府主义者的这个意图失败了,它成了无政府主义者的最后一根稻草。无政府主义者试图重新获得他们在三年前由于共产党的成功发展而在群众中丧失的革命基础,这种努力带有某种机会主义的性质。这次努力失败以后,从各种现实目的来看,无政府主义作为中国激进主义的一支重要力量就在中国政治舞台上消失了,这次尝试,与它所招致的镇压一样,被留在了中国无政府主义的历史遗产里。

从历史的发展结果看,无政府主义者希望,在国民党开始反对中国出现的社会革命运动时,能用无政府主义思想重新改造国民党,如果这不算是无政府主义者极端革命机会主义的证明,那么,从最乐观的一面看,也是无政府主义者有无限自我欺骗能力的另一种佐证。这并不是因为我们用今天的眼光看才得出这样的结论。国民党在政治组织上一直是不统一的,1927年更是一片混乱。1926年开始的北伐确实发展很快并于1928年再次重新统一了中国,国民党已经开始把自己建成一个新的国家政府,它刚刚制止了来自内部的威胁,又血腥镇压了试图把革命运动导向共产主义目标的共产党,从而结束了国共三年的统一战线。

虽然对共产党的镇压使人怀疑国民党是一种革命力量,但人们一般还是把

它看作国家革命中最重要力量,它自己也是这么认为的。在1927年,并不是人人都同情共产党,国民党反革命的程度只有到1928年北伐结束和新国家成立后才得到充分展示,但就在这个胜利的时刻,国民党的思想前景似乎比以前还更加不确定,它被分成了不同的派别,从马克思主义者到隐藏的反动派,每一派都想用自己集团的利益和思想倾向决定国民党的未来,而这个未来似乎取决于攫取,无政府主义者也是其中一个试图攫取这个未来的团体。

试图把国民党转向无政府主义轨道的核心人物是李石曾和吴稚晖。1924年国民党“重组”后,他们掌握了形式上是“非官方的”,但实际上却很有权势的地位,即“中央监察委员会”的委员,这个委员会的目的是监督党的事务。这个委员会的其他成员还有张继、张静江,他们在1911年前就是无政府主义者的两个朋友,后者在1911年前曾资助过法国无政府主义者的活动,并与国民党有联系。在这个位置上,李石曾和吴稚晖曾批评国民党在1924年重组后与共产党进行合作(即准许共产党加入国民党),并在1927年领导了清除共产党和国民党左派马克思主义者的运动。同时,他们还一直劝告年轻的无政府主义者加入国民党,这种劝告在1927年开花结果,即在1927年4月国民党第一次清洗共产党后,他们劝说几个在上海工人运动中已有声望的无政府主义者合作成立了“劳动大学”,这是国民党中无政府主义活动的中心和最丰硕的果实。这些无政府主义者在1927—1928年间起的作用过于重要了,以至于国民党左派把他们的活动看作是无政府主义者要接管国民党。^① 1930年,司马先导在《北伐后各派思潮》一书中对中国当时各政治团体作了综述,他把无政府主义者看作中国的一个重要政治团体。^②

然而,确切地说,与国民党的这种关系也使中国无政府主义最重要的领导人无法一心忠诚于无政府主义,这就注定了他们发起的事业及其追随者的命运。在1920年代中期,几乎没有一个无政府主义者赞成李石曾和吴稚晖在政治上参

^① 见《全民革命与国民革命》(上海,光明书局,1929年)中收入的《我们的国民革命与吴稚晖先生的全民革命》,页17。无政府主义者的反应见平编:《四次会议的结果》,载《革命》第56期,1928年9月,页189—192。

^② 司马先导:《北伐后之各派思潮》,北平,1930年,第3章。

加国民党。实际上,尽管无政府主义者在1920年代因反共产党的共同目标而统一起来,并逐渐形成了对革命运动的共同态度,但在与国民党的关系这一问题上却仍有很大的分歧。1927年,一些无政府主义者追随李石曾和吴稚晖加入了国民党,但即使如此他们也从没放弃过对国民党的疑虑,从没在对无政府主义与国民党关系的看法上与李和吴一致。这种分歧很快从他们对国民党内无政府主义运动意义的不同理解上表现了出来。也是因为这种分歧以及无政府主义的行动主义对国民党造成了威胁,所以国民党很快就对无政府主义者进行了镇压,在这次镇压活动中,国民党无政府主义者扮演了一种活跃的,尽管是不情愿的角色。那些1927年曾希望利用国民党实现无政府主义目标的年轻一代无政府主义行动分子很快就发现,如果没有自己的权力基础,如果失去了国民党无政府主义者的保护,他们要活下来就必须成为国民党镇压革命的工具。他们批判了国民党对革命的镇压和对无政府主义活动的控制,结果自己很快就受到了国民党的报复。李石曾和吴稚晖后来继续在国民党中占据着重要的位置,但国民党对党内无政府主义者的镇压(1929年才结束)却给了无政府主义者致命的一击,这一击使他们从此再也没有恢复过来。

无政府主义者与国民党

1927年,无政府主义者在国民党内获得了一定的发言权,而我认为,值得一提的是获得这种发言权的时机,而不是这种发言权本身。1927—1929年间无政府主义者的活动是他们与国民党的20年联系中的高潮。吴稚晖、李石曾及其他在1927年起领导作用的无政府主义者不仅是中国的第一批无政府主义者,而且也是国民党的早期党员。虽然他们偶尔也批评孙中山的革命方法,但他们一直是国民党党员,而且在1920年代还被普遍尊称为“党的元老”。他们在中央监察委员会的地位也证明了这一点。

李石曾和吴稚晖与国民党的这种长期联系丝毫没能避免其他无政府主义者

对他们(及其他巴黎无政府主义者)作为监察委员在国民党中所扮演的角色表示异议。在他们成为监察委员后不久,著名的无政府主义者华林就给张继写了一封信,明确指出“李和吴与国民党建立联系之时,最好不要再做无政府主义者了”。^① 在随后三年里,就是因为他们与国民党的关系,无政府主义者内部产生了分歧,并最终导致了1927年无政府主义运动的分裂。^②

根本问题是政治问题。与一切无政府主义者一样,巴黎的无政府主义者也把推翻国家作为无政府主义革命的根本目标,并从一开始就发誓不参与政治。这不仅是因为他们相信政治只能有一个目标——夺取国家权力,而且因为在他们看来政治只代表社会中的集团利益,因而会导致社会分裂,损害无政府主义消灭一切社会利益和分裂的目标。他们在民国初期建立的各种各样的非正式团体都把放弃参与政治作为加入团体的条件。

换句话说,巴黎无政府主义者参与政治的行为是与他们反对政治的誓言相矛盾的。在1911年以前,这种矛盾还很容易被人忽视:同盟会,如名字所示,是反对君主制的革命者的同盟,无政府主义者的成员资格除了参加反对君主制的运动外,并无多大意义。而自1911年以后,这种矛盾逐渐成了一个谁也无法回避的问题了。国民党是一个致力于夺取政治权力的政党,与它联合不言而喻意味着认可政治。人们还不会忘记,当无政府主义者张继在1911年革命后得到一个政治职位后,师复非常愤怒,迫使吴稚晖就无政府主义者介入政治是否合适这一问题进行争论。在随后几年里,巴黎无政府主义者也成了中国和法国政府之间的媒介,他们首先是在战争期间把中国劳工送往欧洲,其次是发起了工读计划。他们在1924年后的国民党中所起的作用只是向其他无政府主义者证明了他们心里早就存在着愿意与政治妥协的无政府主义原则。从好的方面看,这表明他们怀疑无政府主义;从坏的方面说,则表明他们是政治机会主义者。1927年初,无政府主义的重要刊物《民钟》出了一期纪念师复的特辑,在扉面上直截了当地写着这样一句话:目前的中国,

① 《致华林书》,收入《吴稚晖全集》(三),第7部分,上海,群众图书公司,1927年,页24—35。

② 据毕修勺说,当他开始与国民党合作时,巴金就与他断绝了关系,见毕修勺:《我信仰无政府主义的前前后后》,收入《无政府主义思想资料选》(二),页1022—1038。

没有一个人能像师复那样值得我们尊敬。^① 不管说这话是有意还是无意,总之这句话对那些传授给师复无政府主义的无政府主义者元老们来说并不含有什么赞美之意(这一期上也发表了吴稚晖的文章)。

在巴黎的无政府主义者中,吴稚晖似乎是一个最愿意为无政府主义者加入国民党辩护并在1920年代要求当时的无政府主义者也像他那样加入国民党的无政府主义者。^② 在反击对无政府主义者加入国民党的批判时,他提出了两条理由说明无政府主义者应该支持国民党:第一,无政府主义者与国民党(及其他革命者,包括共产主义者)有共同的敌人——军阀,推翻军阀是所有革命者的最大利益。为了抚慰对国民党动机抱怀疑态度的无政府主义者(著名的无政府主义者毛一波就认为国民党带有某种军国主义的反革命特征,并吸纳了很多机会主义的政治家,他们唯一的目的是升官发财)^③,吴稚晖说,1920年代的国民党是一个新党,是致力于革命的党。他以克鲁泡特金在一战期间支持战争为例,说无政府主义者一直在支持进步事业,哪怕这种事业并不是他们自己的目标。如果国民党以后失去了进步性,无政府主义者也有足够的时间来反对它。

吴稚晖的这种观点很像他早年为证明巴黎无政府主义者加入同盟会是合理的而提出的观点;当时无政府主义者也反对同盟会的国家主义目标,但基于先推翻满族统治的需要,他们也支持它的斗争。吴稚晖提出无政府主义者应该支持国民党的第二个理由是历史上对革命进程的理解是宽泛的。巴黎无政府主义者把革命看作一个需要经过许多发展阶段的长期过程,从君主制到共和制就是其中的一个阶段,因而必须得到没有忘记自己革命目标的无政府主义者的支持,并一直推动着革命朝向这个目标发展。^④ 吴稚晖仍然相信,无政府主义革命需要很长的时间(当时他估计是3000年),^⑤并要求他的年轻同伴放弃革命的纯粹性

① 见《民钟》的社论(二),第3期,1925年3月。

② 吴稚晖在给华林的信中暗示说,李石曾早期反对他的无政府主义者朋友介入政治。

③ 毛一波:《评陈独秀先生的讲演》,载《学灯》第20期,1924年11月。

④ 李石曾和褚民谊:《革命》,巴黎,新世纪丛书,1907年。

⑤ 理查德·T.Y·王:《吴稚晖:思想和政治传记》,博士论文,弗吉尼亚大学,1976年,页233。

转而支持国民党的革命行动,这是革命进程中的一个发展步骤,它将使无政府主义的目标进一步接近实现。

对同时代的大多数无政府主义者来说,吴稚晖的观点并不能说是完全合理的,至少在1924年是如此。1924年7月,上海的无政府主义刊物《自由人》发表了浙江无政府工团主义者沈仲九的一篇长文,该文反驳了吴稚晖的观点,反对1920年代中期无政府主义者加入国民党的行为。沈文之所以特别引人注目,不仅是因为他这些年一直反对无政府主义者加入国民党,而且是因为他将在1927年国民党内的无政府主义活动中扮演重要角色。^①

沈之所以反应强烈并不是因为“共同敌人”的观点或吴所保证的国民党是一个致力于革命事业的而不是为自己夺取权力的“新的”国民党。他认为,“共同敌人”的观点是靠不住的,因为这种观点将证明与任何人联盟都是合理的,包括与那些和国民党有共同敌人的军阀。除此之外,他指出,无政府主义者也不是中国文学作品中那种游侠骑士,时刻准备着帮助任何需要他们帮助的人;他们有自己的原则,他们不仅要发动革命,而且还要关心革命的后果。无政府主义者要推翻的不仅是军阀和帝国主义,而且还有国家与资本主义。对他们来说,帮助国民党建立一个新的国家政权将是去帮助建立一个比现在政权更强大的无政府主义的障碍。除此之外,吴稚晖还忽略了国民党也有自己的“三民主义”思想,只有忠诚于这种思想,才能加入国民党。“三民主义”与无政府主义是不和谐的,无政府主义者不可能既做无政府主义者又宣誓忠诚于“三民主义”,因而,对无政府主义者来说,加入国民党等于是自杀,“因为无政府主义者比共产党更没理由加入国民党”。与吴稚晖相反,沈仲九则把克鲁泡特金与其他革命者的合作看作无政府主义者应极力避免重犯的错误,因为最后背叛了克鲁泡特金的就是他所支持的革命者。^②

^① 信爱(沈仲九):《无政府主义者可以加入国民党吗?》,载《自由人》第5期,1924年7月,收入《无政府主义思想资料选》(二),页771—789。

^② 信爱(沈仲九):《无政府主义者可以加入国民党吗?》,载《自由人》第5期,1924年7月,收入《无政府主义思想资料选》(二),页787。

吴稚晖认为,革命的发展是循着从民主政治到劳工专政再到无政府主义的必然阶段进行的,沈仲九对此同样是否定的。他认为,吴稚晖的这种推理是因为他错误地将自然和社会作了类比,这种推理只会导致一种决定论的革命观点。革命最终取决于人们的向上心和组织力,它可以根据发展的愿望或组织能力或快或慢地发展,但它并不受自然法则的限制。事实上,吴稚晖忽视了这样的事实,即他所提出的革命发展中的自然阶段本身也是互相矛盾的。沈用一个简单的公式指出了这个问题:“民主政治——有政府、有私产;劳工专政——有政府、有私产;无政府主义——无政府、无私产”;他的结论是:要通过这些阶段实现无政府主义无异于“南辕北辙”。^①

沈对吴稚晖的驳斥表现出他对与国民党合作的无政府主义者的机会主义是蔑视的。即使国民党被看作革命的政党而受到重视(他对此明显持怀疑态度),但它的目标与无政府主义的原则也是背道而驰的,并且也不可能容许两者合作。从1920年代的无政府主义报刊来看,大多数无政府主义者是支持沈仲九的观点的,他们反对只把推翻军阀和帝国主义在中国的统治(国共统一战线提出的公开目标)看作自己目标的有限的革命。虽然他们也抱有这些目标,但他们不赞成出于国家主义动机导致的革命的局限性。1920年代中期,国家主义在全国范围内都达到了高潮,而无政府主义者仍继续反对国家主义,认为国家主义只会导致出现一个比以前更强大的国家,而且因为国家主义只是“用墙把人围起来”,所以只会使人进一步分离。他们主张反帝国主义,但认为能消灭帝国主义的不是通过国家主义而是要通过消灭资本主义的途径。^② 他们坚决反对国家主义革命,为此甚至受到了琼·格拉佛的批评,后者在一封信中提醒他们,在一战中,当国家主义明显朝着好的方面发展时,他和克鲁泡特金就曾支持过国家主义。^③

中国无政府主义者不会对这种压力置之不理,一些早期反对与国民党合作

① 信爱(沈仲九):《无政府主义者可以加入国民党吗?》,页786。

② (卫)惠林:《社会革命与国民革命》,载《民钟》(二),第1期,1927年1月,页11—21。

③ 关于这次讨论见《震天与法国无政府主义者格拉佛的通信》,载《民钟》(二),第4—5期,1927年5月,收入《无政府主义思想资料选》(二),页729—734。

的无政府主义者在1926—1927年间就要求自己的同伴把国民党看作“友党”，并加入到推翻“旧”党权力的革命行动中去。^①至1927年4月，沈仲九自己及与他有联系的无政府主义者都准备去与国民党合作了。

当然也并不是所有无政府主义者都转而把国民党看作“友党”，就我所知，有影响的广州无政府主义者，像梁冰弦和区声白，以及四川无政府主义者李芾甘（巴金）和卢剑波，仍在继续反对与国民党合作，但已加入合作的无政府主义者已足以使李石曾和吴稚晖获得所需的后继力量，以使无政府主义继续在国民党中成为一个不容忽视的存在，特别是在上海。除沈仲九外，这些人还包括从1923年起立足上海的湖南激进无政府主义者以及毕修勺，后者也是浙江无政府主义者，在巴黎的无政府主义活动中小有名气。大多数在1921年与国民党合作的无政府主义者，从1924年起就开始参加上海的工团主义运动了；其他的无政府主义者参加了广州的工人运动，其中最著名的刘石心，在1927年后也与国民党合作了。^②

无政府主义者参加工人运动对他们与国民党的合作起到了明显的作用，这或许并非偶然。我们没有什么现成的解释能说明为什么无政府主义行动分子会发生从反对与国民党合作到愿意与国民党合作的态度转变，但我们可以肯定地说，这种转变与中国革命形势的变化有关，这种形势就使无政府主义者倾向于与国民党合作了，尽管他们并不必然要加入国民党。

我们首先会产生这样一种强烈的感觉，即无政府主义者与革命运动的凝聚力无关，这种感觉显然并非虚妄，因为此时无政府主义的影响不仅在工人中逐渐减弱，在受过教育逐渐转向国民党和共产党领导的国家斗争的青年人中也逐渐消退了。1920年代中期（特别是上海五卅运动后），是共产党影响的实际爆发时期，其结果是造成了国共两党统一战线的破裂，但在当时，却是共产党以无政府

^① 君毅（吴克刚）发言稿：《无政府主义与实际问题》，收入《无政府主义思想资料选》（二），页826—849。

^② 刘石心：《关于无政府主义活动的点滴回忆》，收入《无政府主义思想资料选》（二），页926—939。

主义者的“失败”为代价获得的最有影响的成功。在无政府主义者眼里,共产主义者不仅是社会革命左翼的最主要对手,而且因为他们的布尔什维克倾向而成为无政府主义革命的最重要的敌人。群众运动,特别是工人运动汹涌澎湃的发展,为共产主义者提供了扩展自己势力范围的机会;1924年的国共合作又提高了共产党把这个机会变成现实的能力。在1925—1927年间,共产党员从大约1 000人猛增到大约50 000人,而且几乎一半党员是城市工人,在共产党史上,这个比例是比较高的。

共产党实力的扩张意味着无政府主义者获得中国社会革命运动领导权的希望的降低,这对参加了工人运动的无政府主义者来说特别令人沮丧。无政府主义在1922—1923年间达到自己的高潮,这时的无政府主义者的数目据称还有“几千”名,这个数目并不特别大,但也明显地高于当时共产党的人数;而且,无政府主义者还率先在中国发起了现代工人运动,在1922年,又在南方的广州及中部的湖南的工人运动中发挥了重要的影响。1922—1923年间,由于军阀的镇压,湖南无政府主义者被赶往上海,他们(与浙江、四川的无政府主义者一起)成为了1924年建立的“上海工团联合会”的核心(在这个联合会里,人们基本上能与国民党有联系的工人领导合作)。一个越来越明显的事实是:无政府主义对工人的影响在全国各地,包括无政府主义者的大本营广州,都在下降。这一方面是因为国共统一战线使共产党获得了作为国家革命者必要的声望,并在广州这样的地方由国民党提供了权力地位;另一方面是因为无政府主义者无力进行组织工作的自身缺陷,这表明他们不管在地方上是多么成功,却无法协调全国范围内的工人运动。1922年,“全国工人会议”在广州召开时,无政府主义者的影响使他们挫败了共产主义组织者使工人运动政治化的努力,而到1925年,当第二次“全国工人大会”在上海召开时,共产主义者已明确确立了他们作为工人领导者的至高无上的地位。^①

从1926—1927年间无政府主义对青年的“吸引力”来看,无政府主义影响的

^① 刘石心:《关于无政府主义活动的点滴回忆》,收入《无政府主义思想资料选》(二),页926—939。

丧失并不只局限于工人,而且还包括富于理想的青年。在“五四”时期,他们中的许多人都受到过无政府主义宗旨的吸引,也深受过国家主义的影响,是无政府主义使他们重新产生出新的幻想,现在的问题是如何恢复无政府主义者对青年的领导地位以及对其他社会运动的领导权。^①

在中国社会革命运动的高潮时期,曾是这场运动的第一个并且也是最重要的支持者的无政府主义者却失望地看到,自己实际上已与社会革命毫不相干了。至1926年末,他们开始公开批评自己缺乏组织能力,认为这正是他们失去影响革命进程的能力的原因,但他们最终还是把自己越来越脱离革命运动的原因归结于一种“革命纯粹主义”,正是由于这种纯粹主义,无政府主义者才会在一旦认为革命与自己的愿望不一致时,就拒绝从事任何具体的革命活动。

1926年末至1927年,中国著名的无政府主义者就无政府主义者与中国革命运动的关系进行了两场讨论,讨论结果在1927年以《无政府主义与实际问题的总论》为总题发表,内收三篇短论,作者分别是芾甘(巴金)、惠林(卫惠林)、君毅(吴克刚),但据卢剑波讲,刚开始时其他无政府主义者也参加了讨论,包括他自己。^②这场讨论的核心问题是无政府主义者到底应该继续对无政府主义理想进行“学究式”的宣传呢,还是参加革命以指导革命朝着无政府主义的目标发展。而要参加革命,就必然牵涉到如何参加以及无政府主义者与国民党的关系问题,从各篇文章的结论来看,这是讨论者认为最重要的问题。

在第一个问题上大家没什么异议,但对第二个问题则产生了分歧。讨论者都认为无政府主义者强调革命的纯粹性不仅使自己脱离了革命运动,而且在某种程度上还背叛了无政府主义理想,具体表现在以革命的抽象概念凌驾于人民真正关心的问题。他们表示,无政府主义者的错误在于把革命运动与领导它的政党混为一谈了,当时发展中的革命运动不是国民党或共产党的革命,而是一个真正的人民革命;无政府主义者的责任是参加大众的革命,帮助、领导人民走向

^① 天心(沈仲九):《告共产党的青年》,载《民钟》(二),第3期,1927年3月,页205—222。

^② 蒋俊:《卢剑波先生早年的无政府主义宣传活动纪实》,收入《无政府主义思想资料选》(二),页1009—1022。

无政府主义。如巴金所说：

中国现在已进入了革命的时期了。中国现在的革命运动已不是国民党的运动，而是民众的革命运动了。许多的工人罢工了，许多的青年跑到战场去作战，在白色恐怖之下许多的革命者带有献身的精神去受死刑，去进监狱，要说他们完全是盲目的受着少数人的指挥，要说他们是妄想升官发财的人，要说他们是新的军阀的走狗，要说他们是纯正“三民主义”的信徒，要说他们想建设一个资产阶级的政府，我是绝对不相信的。国民军的北伐是一回事，中国的革命运动，又是一回事。一个半殖民地的国家谋脱离列强而独立的战争，虽然不是无政府主义者的目的，但无政府主义者也不反对，不过主张更向前走一点罢了。同样，在我们不能消灭资本主义以前，对于打倒帝国主义的运动也不能反对。我恨苏俄，但我更恨列强；我恨国民党，但我更恨北洋军阀。因为苏俄总不比列强坏，国民党和北洋军阀并不是“一丘之貉”。我们现在能给一个更好的东西与民众自然更好，否则，袖手旁观的空言反对，在资产阶级的学者可以做到，但在一个革命家，这便是一个罪恶。“不完全，则宁无”，个人主义者可以这样想，然而一个为民众福利而奋斗的革命家至少不能说这样的话，因为民众的要求不会如此。难道在你不能带来完全的(?)幸福与民众时，你便连民众从别的方面得来一点些微的幸福也不要他们享受吗？何况这次革命运动不是一党派包办的，倘没有民众参加，没有民众的后盾，北洋军阀孙传芳等会得那样的失败么？我们在这次运动中没有多大的影响，这是自己的错误。若因此就站在旁边痛骂这次运动，说只是政治的斗争，只是军阀的战争，说国民党和张作霖等定是一丘之貉，那么，国家主义者和“研究系”等定在旁边大声称谢呢！^①

^① 《无政府主义与世界问题》，收入《无政府主义思想资料选》(二)，页833—834。

巴金本人反对合作,虽然他有些言论也表示赞成国民党,但那都是巧合;而其他无政府主义者更愿意参加国民党的斗争,只要他们能保持住无政府主义者的身份,并能够把国民党推向实现革命目标的最顶峰。1924年的吴克刚反对吴稚晖让无政府主义者加入国民党,但此时他也对合作持一种比较积极的态度。他总结自己的观点是:

在我以为,国民党无论如何坏,里面确是有许多人,并不是为了升官发财而革命的。而且他们现在的工作,如打倒外国的侵略政策,打倒北洋“尊道”的军阀,也都是我们无政府党所要干应干的事。国民党成功以后,虽然离无政府主义还远,但是要说平民受的痛苦,会比现在更深些,这就完全不知道一个革命的重要了。^①

这时的吴克刚也成了一个要求把国民党看作“友党”的无政府主义者了。

从这些文章发表后不久出现的无政府主义者与国民党的合作来看,可以说,到1927年初,尽管不是所有的无政府主义者都抱有这种态度,但总有一部分无政府主义者或多或少带有这些情绪。我们还应该提提要实现这种合作需要满足的其他两个条件。首先,李石曾和吴稚晖将不得不再次向无政府主义行动分子保证:在与国民党的合作中,他们不必以放弃无政府主义为代价来影响国民党的将来。这只是一种猜测,但却有一些间接证据证实了这种猜测。毕修勺曾是无政府主义者与国民党合作及国民党内无政府主义活动的媒介,据他说,1927年4月,无政府主义者召开发起了合作的会议,这次会议比国民党与无政府主义者的重要会面早半年多,参加这次会议的无政府主义者包括张继、吴稚晖和李石曾,其中李石曾在1927—1928年间成了国民党内无政府主义活动的“教父”。毕修勺没有说他们的会面有什么结果,只提到张继抱怨说人们都把他看成一个反动派了。但到1926年秋天,“中央监察委员会”的无政府主义者已经试图终止与

^① 《无政府主义与世界问题》,收入《无政府主义思想资料选》(二),页848。

共产党的合作了,他们可能至少向无政府主义行动分子保证过将由他们来掌握劳动运动的领导权;而劳动,我们将看到,是1927年4月后“安国合作”中的最重要的问题;而且,在“安国合作”的同时,国民党无政府主义者自身的政治态度也在发生变化。虽然李石曾和张继数年来一直没有掩盖自己的无政府主义,但他们提出把无政府主义看作国民党的一个替代物,特别是他们公开宣扬神圣的“三民主义”可以从无政府主义的角度来阐释,这些提法都是相当新颖的。我们无从知道他们是否使毕修勺和其他无政府主义者明白了他们在国民党内公开推行无政府主义的意图就是要把毕修勺们吸收进国民党,但到1927年5月,他们就已经这样做了。最后,1927年加入国民党的无政府主义者的行动毫无疑问有着令人惊异的独立性,他们毫不掩饰自己的目标就是把无政府主义引入国民党,甚至当他们在1927年4月与国民党合作时,他们仍在批判国民党革命的国家主义目标,并毫不妥协地宣传支持城市和农村劳动者的事业的口号。实际上,从他们1928年抗议国民党镇压群众运动(接着镇压了党内的无政府主义活动)来看,我们很容易感受到,他们已经发现自己不仅被国民党,而且也被引导他们加入国民党的无政府主义者背叛了。

第二个条件是国民党镇压共产党。无政府主义者刚刚在上海召开了目的在于制订在国民党内的活动计划的会议,就出现了国民党镇压共产党和工人而造成的一片混乱,这可能并不纯然是巧合。镇压共产党可能一开始就是为了诱使无政府主义者同国民党合作,因为他们仇恨共产党,所以宁愿闭上眼睛不去看工人被杀的惨状,因为国民党目前所做的也是他们心里想做的。国民党镇压共产党,为无政府主义者加入国民党提供了机会。

很难说为什么他们感觉不到自己也可能遭受类似的镇压的迹象,这很可能是因为李石曾和吴稚晖向他们作过保证。也可能是因为他们相信,既然自己的目的是要帮助工人组织他们自己,而不是像共产党那样利用工人达到自己的政治目的,那么他们就能避免与共产党类似的命运。沈仲九曾预言,与国民党的合作将被证明是无政府主义者的“自杀”,这一预言在这一年后就成了现实。但由于国民党向无政府主义者提供了再次掌握群众运动领导权的可能性,沉浸在喜

悦中的无政府主义者(包括沈仲九)都已忽视这个三年前的预言。

与国民党的合作计划是在4月的上海会议上制订的,参加者包括李石曾、吴稚晖、毕修勺、匡互生、陆翰文。^① 无政府主义者活动的基石是用来训练新型工人领导和新型知识分子的“劳动大学”,这所大学的目标是不仅要改变国民党,而且要最终改变整个国家。建立“劳动大学”的同时,无政府主义者出版了一种新刊物《革命周报》,刊物以适合于“安国合作”的方式宣传无政府主义思想。李石曾和吴稚晖负责合作的官方方面(李石曾最初也同意资助整个活动),年轻的行动分子则负责管理新大学及出版刊物。合作的指导原则,用当时上海一个活跃的无政府主义者的话来说,就是“以三民主义为手段,以无政府主义为目标”。^②

国立劳动大学

“劳动大学”是国民党内无政府主义活动的中心机构(也是最重要的成果),1927年秋天成立于上海,以1902年比利时创建的社会主义劳动大学为模型。创办“劳动大学”的动力和思想源于无政府主义的教育思想,可以说它是上海无政府主义教育实践的直接产物,也是更早一些时候的欧洲工读计划的产物。学校的目标包含在这样一句口号里:学校农场工厂化,农场工厂学校化。^③ 它的基

① 毕修勺:《我信仰无政府主义的前前后后》,页1029—1031。

② 《访问范天均先生的纪录》,收入《无政府主义思想资料选》(二),页1043。

③ 鲁汉:《中国勤工俭学初议的讨论》,载《革命》第98—99期合刊,1929年6月,页272。历史学家一般误解了“劳大”的性质,威廉·杜威克把它看作蔡元培“自由主义”的结果(《蔡元培:中国现代教育家》),历史学家倾向于把无政府主义看作自由主义,因为他们混淆了自由与自由主义。叶文星把“劳大”看作是“驯服实验”(《被隔离的学院:中华民国的高等教育》,博士论文,加利福尼亚大学,1984年)。就我所知,能够抓住“劳大”的激进无政府主义倾向的文章(也是唯一研究这个问题的文章)是陈明球(音译,即M. K. 禅)的《知识与劳动结合及教育实验》(收入《中国与香港工运纵横》,香港,1986年,页61—77)及阿里夫·德里克和陈明球合著的《学校走进田野工厂:无政府主义者、国民党和劳动大学在上海,1927—1932》,杜哈姆·N. C.:杜克大学出版社,1991年。

本目标是实现无政府主义者的一个长期的梦想：在教育中把知识和劳动相结合以创造一种新人，即劳动者知识分子或知识分子劳动者。无政府主义者相信，这样会消灭阶级间的根本区别，实现和平的社会革命，使中国社会走向无政府主义的将来。“劳大”是中国教育革命化的第一步，是真正社会革命的钥匙，它的直接目标是训练一种新型的劳动领导，即能为劳动者指出掌握未来的方法的领导。无政府主义者可能把建立这所大学看作了以联盟制重组中国的一个重要步骤。

新大学的准备工作开始于1927年夏，由蔡元培领导的一个委员会负责筹备工作。蔡是中国教育界最重要的人物之一，是国民党用来监察高教体制重建工作的“大学院”的主席，十年前就因对北京大学进行改革而享有盛誉；他本人是一个哲学无政府主义者，长期参加无政府主义在欧洲的教育活动，他也极力支持在教育中将知识和劳动相结合的主张。1926年以后，他与国民党的“元老”和无政府主义者李石曾、吴稚晖、张静江合作，积极参加了“中央监察委员会”的反共产主义者的活动。

筹备委员会很快就完成了自己的任务，这也从侧面证明了国民党无政府主义者的权势和影响。易培基（著名的湖南教育家，曾做过湖南第一师范学校的校长）被任命为新大学的校长，校址在上海郊区的一家生产工厂，购买、维修及学校的运作费用由国民党负责。大学的基本思想是吸引工人和农民中无法受到教育的学生，凭此来结束教育被富人垄断的局面。为了实现这个目标，学校决定所有的学生都是“公费生”，由政府支付他们的教育费用。^① 大学由三个学院组成：劳工学院、劳农学院和社会科学院，从这三个学院的设置也可看出无政府主义者认为社会科学和社会革命不可分的信念。^② 学校计划里也包括成立“训练班”和“师范班”，目的是训练劳动领导；最后还包括建小学部和中学部，把“劳大”建成一个综合性的教育机构。

^① 陈明球(M. K. 禅)：《知识与劳动结合及教育实验》，收入《中国与香港工运纵横》，香港，1986年，页71—73。

^② 公明：《革命与社会学》，载《革命》第33期，1928年3月。政府规定至少由3个学院组成的高等教育机构才可称为大学。

“劳大”正式成立于1927年9月,10月劳工学院正式开学,由浙江无政府工团主义者沈仲九任院长;11月,劳农学院筹备工作就绪,另买了一块地,也在同月正式开课;1928年春,社会科学院在另一处校园(原上海大学旧址)成立;到1928年中期,大学的其他组成部分也都陆续到位并开始正常运行。这一时期工学院和农学院的学生总数达到了289名(大约是计划人数的一半),有2000名工人在学校的农场和工厂工作,学校图书馆已藏有40000多册中外书籍。

相对于较少的学生人数,大学初期得到的经济投资及其在教育 and 政治方面的理念都是极其引人注目的。学校里每个学生的费用甚至超过了中国一流教育机构北京大学和清华大学。^①更引人注目的是大学的教员构成。大学的“监督委员会”除校长易培基外,还包括四位国民党无政府主义者元老:李石曾、吴稚晖、蔡元培和张静江(1930年,中国驻比利时前公使王景岐代替易培基任“劳大”校长)。大学教授中有许多是自然科学界和社会科学界的最著名人物(许多只是兼课),1927—1928年间在学校讲过课的教师的名字读起来就像是中国教育界和政治界的“名人大全”,其中包括国民党右翼的戴季陶、邵元冲,也有左翼的中国文学前辈鲁迅。^②对中国的教育家来说,这所大学的意义已在1930年蔡元培在大学的一次讲演中表达出来了(有意思的是,这时大学已在政府的压力下偏离了它最初的目标),蔡演讲的题目是《劳动大学的意义和劳大学生的责任》。蔡在列举了劳动对教育和整个社会的意义后,接着说:

自从中国采用外国制度而后,就有各种农业学校、工业专门学校及大学的农科和工科等。这种学校,本系学理与实际并重的,但到了中国后,就变了性质,跑到工、农学校去读书的人,专以书本为事,不做实际工作,他们更一变而为士了。农人的子弟,一进学校而后,回到家里,便看不起他们的父、兄;工人的子弟,也是一样。他们一出学校,便去做管

① 陈明球(M. K. 禅):《知识与劳动结合及教育实验》,收入《中国与香港工运纵横》,页74。

② 见《劳动论丛》编选的文章,上海,劳动大学,1929年。

理工、农的事,或竟做与工、农毫无关系的事。因此,那时教育行政委员会诸先生提议创办劳动大学为先例。劳动大学虽然说与工业专门学校不无相同,然而也可以说是一个革命。他们的功课,专门注意于实际工作,课堂工作不过是辅助而已。其最高级为大学,大学毕业,也可得和其他大学相同的学位,但是不希望学生出去做技师,希望他们能够去做实际工作,要打通从前专门以指挥工人为事的工程师,使能实际做工。那么我们为什么要办大学呢?因为我们现在必须采用世界新法,这是一层;但现在需要日增,方法必须改新,采用他国的新法而加以应用,还不够;我们更须负责发明大学的目的,即在能够应用固有方法,而又进而发明,以供给社会的需要。有钱的人(向)来读书可以不劳动,现在他们既然肯劳动,来做实际工作,我们当然欢迎他们。所以劳动大学的学生,并不限于农和工……劳动大学用意,即是学生要实际工作,做工即是唯一的工作……将来全国要设劳动大学,各处都要办学校,那时必定要请此地学生去做指导,如果现在没有做过工,则将来如何指导呢?所以现在必须努力工作,使将来有了基础……还有一层,劳动大学的学生,享有特殊权利,外面的人便很妒忌,都说劳大学生享有很多利益,如清朝的贵族一样,那我们可以回答他们:我们是生产的,学校要我们做工,我们便有生产,我们既然尽了义务,我们当然享有权利,我们可以这样对他们解释。反过来,我们如果专在读书用功,而不去做实际工作,如旧式农业学校和工业学校一样,便不对了。劳大学生的责任在做工,不但工院、农院如此,社会科学院的学生也应如此。社会科学院的学生,应该努力于世界现在正在要解决的社会问题,即生产、分配的问题,在我们的理想,将来世界只有农、工,所以农工问题,即社会问题。劳动大学要办社会科学院,是因为要养成实际知道农、工困难问题的人,能够走入农、工群众中,与他们一道,应用所学的学理,为其同业工人解决一切问题……我们现在可以下一个结论说:劳动大学系以劳动为立脚

点,以劳动为基础,不论何院、何科,都须劳动。^①

参与了“劳大”的日常管理工作的无政府主义者都与蔡有共同的感受。毕修勺是“劳大”初期的一个重要人物,他在劳工学院的地位仅次于沈仲九。他批评当时中国教育(至少比毛泽东早30年)一直强调“读死书”,相反,他提倡“生活教育”,这一教育的核心是劳动实践。^② 毕修勺后来回忆说,沈仲九特别急于要为学生做个榜样,要求教师都担任报酬少的艰苦工作。^③

很难估计有多少无政府主义者参与了“劳大”的教育及其他工作,至少在刚开始时,他们在沈仲九和毕修勺领导的劳工学院中起到了重要的作用。1920年代末,无政府主义者在中国社会科学界也形成了一个重要的群体,他们或许也曾和社会科学院起过重要作用。^④ 在湖南无政府主义者匡互生的领导下,无政府主义者在“劳大”的小学和中学中也很活跃。^⑤ 大学聘请到的外国无政府主义者也很有名,其中最引人注目的是杰克·邵可侣。无政府主义者也以非官方的身份参与了大学的工作,反对与国民党合作的四川“民锋社”的激进无政府主义者在教工和学生中也很活跃,并鼓动反对国民党的斗争。卢剑波回忆说,大约有几十个人参加了他们举行的关于这种斗争的讨论。^⑥

毫无疑问,在“劳大”的初级阶段,课程的设置也是根据“知识与劳动”相结合的宗旨安排的。学校希望学生每天至少做三个小时的手工劳动。1927年入学的一位学生回忆说:

① 演讲全文见同陈明球(M. K. 禅):《知识与劳动结合及教育实验》,页67—21,这一部分在页65—70。

② 碧波(毕修勺):《“劳大”的目的与使命》,载《革命》第9期,1927年8月,页264—268。

③ 毕修勺:《我信仰无政府主义的前前后后》。

④ 蔡郁丛:《中国社会学发展史上的四个时期》,载《社会学刊》(二),第3期,1933年4月。

⑤ 匡互生可能为“劳大”的创立做了许多工作,他在上海创建的《立达学园》为“劳大”提供了一个直接的模式;进一步的了解可见陈明球和阿里夫·德里克:《学校走进田野和工厂:无政府主义、国民党和劳动大学在上海,1927—1932》,第2章。

⑥ 蒋俊:《卢剑波先生早年的无政府主义宣传活动纪实》,页1016、1018—1019。

早晨,学生上课;下午,由负责实践课的老师领着到田园和工厂劳动。劳工学院的学生去机器车间操作机器,或到模具车间做模型;农工学院的学生去翻地或灌溉,社会科学学院的学生去附近村子做调查。所有这些都真正地把手工劳动与精神劳动,课堂和实践结合起来了。^①

对于学生来说,劳动也是现实的需要:实践课学分占总学分的40%,对升入高年级也很重要。劳农学院学生栽培西红柿和花椰菜取得了很大的成功;社会科学学院的学生对社会问题和工人罢工作了综合调查,特别是对杭州生活状况的调查曾产生了很大影响。^②上课和从事手工劳动并没有干扰他们的社会和文化活动。学校鼓励学生成立俱乐部和参加课外活动,每个学院都有自己的剧团,这些剧团为1930年代中国剧团提供了许多天才人物。

然而,学校并非一切皆尽如人意。学校实际招收的学生数量比当初计划的要少,而且已入学的学生是否合格也值得怀疑,至少在批评“劳大”的人看来是如此。1928年中期,一位无政府主义者学生曾痛心指出:正是“劳大”准备克服的对劳动的耻辱感削弱了大学的工作,这不仅影响了学校的招生人数,而且影响了学生的质量。^③蔡元培在1930年的演讲中也明确提到“劳大”几乎一开始就受到了外界的攻击。从学校对劳动的强调及试图从下层社会招收学生的尝试来看,根据严格的学院标准,“劳大”的学生质量是无法与正规学院机构的学生相比的,这就使人更加嫉妒和憎恨“劳大”享有的经济特权。^④

“劳大”的这种状况也使它很容易成为教育政治中的靶子。“劳大”是根据法国教育体制建立的(法语是学校的第一外语),在蔡元培及其亲法的同事看来,它是用法国模式重组中国教育的一个步骤,也是以社会主义教育为模式的激

① 见《“劳大”的回忆》,载《传记文学》第37卷,第4期,1980年10月,页57—60。

② 有关这个情况见《“劳大”的回忆》;对杭州的调查发表在《劳大月刊》的一个特辑中,第1卷,第7期,1930年10月。

③ 鲁汉:《中国勤工俭学初议的讨论》;鲁很抱怨“劳大”的官僚主义和学生不愿从事劳动,而农民和工人又太穷不能入学。据他说,大学的多数学生是希望逃避政治恐怖的激进知识分子。

④ 陈明球(M. K. 禅):《知识与劳动结合及教育实验》,页74。

进教育机构,他们认为教育本身不是目的,而是社会改革的工具。批评“劳大”的主要是受过美国教育的教育家,他们在劳动在教育中的地位问题上与无政府主义者有分歧。但只要蔡元培和国民党无政府主义者的元老掌管着教育系统,“劳大”是可以抵挡得住这些批评家的批评的。然而,1928年国民党决定修改中国教育体制,从而把大学置于自己的政治和思想控制之下。^①一种由教育部监督的集中化的教育体系取代了蔡元培提倡的非中心化、按区域建立的大学体制,教育部则取代了大学院。虽然“劳大”的支持者仍占据着国民党的重要职位,但教育行政机关的变化削弱了他们抵挡对大学的批评的能力。“劳大”一直维持到1932年初,但1930年后(王景歧做了校长后)它得到的财政资金已大大减少了。

然而,尽管“劳大”最初的目的是为了实现在无政府主义目标,但它实际上更重视的是国民党创办这所大学的意图,因而,到1928年,“劳大”就已经不那么无政府主义了。到1928年中期,无政府主义的活动家已经公开指出,“劳大”的无政府主义目标及其与国民党官方的联系之间存在着根本的矛盾。一位抱怨学校的学生不愿从事劳动的作者(也是“劳大”学生)对学校日益增加的官僚主义也表示了不满,他认为,这些变化是“劳大”彼此矛盾的目标的产物,因为大学名字里的“国立”二字与其无政府主义的目标在术语上就是矛盾的。^②

这种矛盾不是无政府主义者和外来力量国民党之间的矛盾,而是无政府主义者自己内部的矛盾,是他们既忠于无政府主义又忠于国民党之间的矛盾。当1928年无政府主义者加强对“劳大”现状的批判时,他们不仅开始批评国民党,而且还批评那些建立了这所大学的国民党无政府主义者。实际上,从大学一建立这些矛盾就存在着,只不过是在他们批判国民党在巩固自己的政治权力中形成的政策时才暴露出来而已。当时出现的一种变化是官方出版了“三民主义”的官方版本,这就意味着不再允许无政府主义者对之作另一种解释。改进后的

^① 见《“劳大”的回忆》,页58,其中谈到了与受美国教育的教育家有关的问题。

^② 林益:《四年前中国的劳动大学》,载《革命》第29—30期合刊,1927年12月,页285—288、305—308。

中国教育体制成了宣传官方思想的工具,从而加强了官方对“劳大”的压力。另一个变化是1928年官方对群众运动的镇压,从而使无政府主义者认识到在国民党帮助下组织无政府主义式的群众运动不会有任何结果。这些变化造成的矛盾明确体现在了无政府主义者内部对参加国民党的意义的矛盾认识中,这种矛盾最终导致了1929年无政府主义活动的被镇压。

思想矛盾:无政府主义与三民主义

无政府主义者在国民党内活动的前提是“以三民主义为手段,以无政府主义为目标”。就如《革命》第1期的社论所解释的,孙中山的“三民主义”是相当宽泛的概念,可以根据环境的变化作不同的解释,无政府主义者应从无政府主义的角度解释“三民主义”,并推动中国革命朝着与无政府主义目标相一致的方向发展。^①

无政府主义者的与众不同之处并不在于他们根据自己的目标解释“三民主义”,而是他们在表明自己的目标时的坦率态度。1927年,“三民主义”成了国民党内不同派别用于满足自己特殊思想倾向的思想阵地,这既包括把国家斗争完全看作是为国民党夺取国家权力的国民党右翼,也包括把阶级斗争看作国家统一斗争的不可避免的组成部分的国民党左派的马克思主义者。而且,如无政府主义者所说,“三民主义”的范围非常宽泛,可以有多种合理的解释,而他们的解释并不是像以孙中山的国家主义解释“三民主义”那样空洞。1925年孙中山逝世前作的关于“三民主义”的演讲中,已不再特别强调自己的革命思想与左派社会革命家思想之间的差别,就像他曾说过的那样,“三民主义”的最终目标是“共产主义和无政府主义”。在下面这段话中甚至隐含了“三民主义可以作为实现无政府主义的手段”这样的思想:“我以为‘民生’和共产主义的区别在于:共产

^① 《发刊词》,载《革命》第1期,1927年7月。据毕修勺说,这个《发刊词》是沈仲九写的,前5期是他编辑的(后毕修勺取代了他),见《我信仰无政府主义的前前后后》,页1030—1031。

主义是‘民生’的理想，‘民生’是共产主义的实现，两者的不同仅是方法的不同。”为了说清他所说的“方法”的含义，他又补充道：“马克思主义不是真正的共产主义，真正的共产主义是蒲鲁东和巴枯宁提倡的共产主义。”^①这些话成为了无政府主义者试图使“三民主义”适合于无政府主义的文本基础。

然而，无政府主义者忽略了这样的事实：将“三民主义”适用于无政府主义也可能使国民党巩固后形成的组织思想同样适用于无政府主义者；以无政府主义的概念解读“三民主义”就要求调整无政府主义概念自身以与原文本趋于一致，而权力的不均衡则强化了这种可能性。无政府主义者由于缺乏组织力量（实际上是并入了国民党），不得不对“三民主义”作特殊的解释以适合国民党统治者的口味；无政府主义者领袖（如李石曾和吴稚晖）忠诚的分裂几乎确保了无政府主义者最终服从于国民党的目标。这种从无政府主义者一开始与国民党合作就出现的根本矛盾，将最终分裂无政府主义者自己，甚至在国民党镇压并终止无政府主义活动之前，他们事业的命运就已经注定了。

李石曾在许多方面都是 1927—1928 年间无政府主义者与国民党合作的幕后“灵魂”（尽管 1928 年被批评者攻击为无政府主义者“接管”国民党标志的是吴稚晖）。当时，李石曾把自己看作一个“神圣革命名词”的卫士。^②《革命》从第 1 期开始，连续用几期连载了他的一篇长文《现今革命之意义》，这篇文章读起来像是国民党内无政府主义活动的日程表，为我们仔细考察“安国合作”中的矛盾提供了一个出发点。^③

李石曾写这篇文章的目的是想为无政府主义者解释“三民主义”提供一种超历史的证明。从他最早在巴黎《新世纪》上发表的有关革命的文章开始，李石曾

^① 见孙中山关于“民生”的第二次演讲，收入《国父全书》，台北，国防研究中心，1970 年，页 264—271。

^② 李石曾自己没用这些词，但他发起的《革命》把这说成是自己的目标，《发刊词》把《革命》的目标说成是“捍卫神圣的革命名词”。至 1920 年代中期，“革命”一词名望甚大，一切团体都想据为己有，国民党就是以革命的名义镇压革命的，见胡华：《社会名词释义的楔子》，载《革命》第 28 期，1927 年 12 月。

^③ 《革命与反革命》，上海，民智书局，1928 年，页 1—19。

就一直把革命看作是“进步的关键”，他用生物学术语把进步看作历史上人类普通的自然的天性。这时他又解释说，“现今的革命”只是指“现今的进步”，革命即进步，是显示着人类从坏到好，从简单到复杂的进化。^①

在历史上，这种进步表现为人类通过许多政治阶段的进化，他认为这样的阶段有四个：(1)君主革命，等同于“宫廷革命”和“专政革命”；(2)民权革命，等同于“国家革命”和“政治革命”；(3)阶级革命，等同于“财产革命”和“经济革命”；(4)民生革命，等同于“社会革命”和“大同革命”。这些革命需要几千年才能完成，并要遵循一定的次序。中国的商周朝（中国3000年前最早的国家）属于第一种革命类型；美国和法国革命以及1911年的中国革命属于第二种类型；俄国列宁的马克思主义革命属于第三种类型；第四种革命类型是世界大同革命，也即蒲鲁东提倡的“新世纪革命”和孙中山提倡的“民生革命”。^②

文章接着批评了布尔什维主义和马克思主义在中国的影响。有意思的是，李石曾认为，马克思主义之所以在目前不合时宜，是因为在目前的革命阶段它代表的是一种倒退力量，因为革命已经超越了马克思主义所属的第三阶段（这就轻易忽略了中国还没有通过那个阶段的事实）。然而，尽管历史的发展阶段有重复现象，但现在仍需要进行一场斗争以消灭马克思主义的影响；在世界范围内，这种斗争是蒲鲁东主义和马克思主义之间的斗争，两者分别对应着当时流行的革命思想中的左翼和右翼，在中国与之相对应的是孙中山的“三民主义”与共产主义之间的斗争。^③

李石曾早期的无政府主义思想来源于克鲁泡特金，但到1927年，他却又开始把蒲鲁东看作是无政府主义和一般社会理论的最高权威。在随后两年里，李石曾在国民党中开始鼓吹根据蒲鲁东的“联邦原则”来重组“联邦式”中国。李石曾思想的急剧变化可能是由蒲鲁东思想的极具实用性引起的，因为蒲鲁东已经直接谈到过一种新的政治组织问题；也可能是因为蒲鲁东的计划比较温和，更

① 《革命与反革命》，上海，民智书局，1928年，页1。

② 同上，页2—3。

③ 同上，页9。

适合于国民党的口味。克鲁泡特金否定国家,要求从根本上改变社会;而蒲鲁东的计划中则保留了国家,尽管这种国家是重组后的,容许地方有较大的自治和自由。^①

然而,与我们上面所谈的有直接关系的是:李石曾在无政府主义和孙中山的“三民主义”之间建立了一种直接的对应关系,就如他在文章的注释中所讲的:在现今的革命阶段,“三民主义”的信徒与无政府主义者应该联合起来向共产主义者挑战,因为“三民主义”和无政府主义的基本原则是一致的。^② 李石曾在《革命》上的其他文章中也提出了类似的问题。在1927年后期发表的《政治哲学的党派观》中,他不仅进一步强调了无政府主义和“三民主义”的密切关系,而且试图使二者与中国古代的思想流派沟通起来。在这篇文章中,他把政治哲学分成三个主要派别:提倡强权(无政府主义者也称为“权威”)者,否认政治有道德;倡导仁政与和平者,试图结合政治与道德;提倡人道和道德者,否定政治。在中国,法家、儒家、道家(及佛家)分别体现着这三个派别。在当今世界,法西斯分子和共产主义者属于第一种,中国的孙中山和西方的罗素属于第二种,中国的无政府主义者和托尔斯泰及哀利赛·邵可倡属于第三种。不同群体的信念显示出某些一致性,但他们却是根据自己的目标使用不同的论点的(如共产主义者用第二和第三去创造第一)。孙中山的“三民主义”包含有这三种精神,但寻求实现第三种,这就为无政府主义者与国民党的合作提供了基础。^③

罗伯特·斯卡拉皮农(Robert Scalapino)和乔治·余(George Yu)在研究中国无政府主义时,指出中国无政府主义者从一开始就有这样一种倾向,即把历史作为无政府主义的参照。他们说:“只要中国的传统被有选择地用来为西方的激进主义服务,只要那种激进主义能够从参照中国历史中获得支持,在某种条件

① P. J. 蒲鲁东:《联邦理论》,理查德·弗农译,多伦多,多伦多大学出版社,1979年。蒲鲁东的魅力可能在于他不仅把联邦看作是对暴政的回答,而且指明了法国的群众暴动也是解救人民摆脱愚昧的方式。

② 《现今革命之意义》,页19。

③ 《革命》第24期,1927年12月,页97—101。

下,某些激进分子在政治上的摇摆不定就能够始终回复到某种状态,能使他们回复到传统。中国传统强大的持久力从来没有像在这种环境下表现得那么明显。”^①这段话的要点抓得很好,但却没有详细说明参照传统所需的“环境”,因而有一定的模糊性。李石曾用传统证明无政府主义的合理性并“展示”无政府主义和“三民主义”的密切关系,他这样做归根结底有一个明确的思想目的:使无政府主义适合于已经开始对“三民主义”进行传统的解释以证明镇压社会革命合理性的国民党右派的需要(他和其他无政府主义者反对左派)。这远不是对激进精神的传统解释,对激进派来说,这甚至也不是在解释传统,而是无政府主义者力图使无政府主义融入当时出现的占统治地位的对“三民主义”的解释。但就其对无政府主义的意义来说,实际上只是某种摇摆的“回复”。

在李石曾的详细推理中,我们可以看到两个代表着1927—1928年无政府主义思想矛盾的主题:一是倡导联邦主义,无政府主义者希望在国民党统治下,通过联邦主义构筑中国的将来;二是“全民革命”思想(以吴稚晖所倡最激烈)。在《现今革命之意义》中,李石曾把“四·一二”政变后仍与共产党合作的由国民党左翼统治的武汉国民党合法中央说成是“武汉之异化政府”;他把上海与武汉作了对比,认为“目前上海的护党运动重视‘民生’基础上的‘全民革命’,这是一种相对新的高级革命,能用来代替武汉领导的革命”。^②这种思想刚开始是为了反对共产党提倡的阶级斗争,到1928年,则成了攻击国民党左派的武器。与其他无政府主义者的主张不同的是,用联邦制重组中国的主张是激进无政府主义者参加政治争论的武器。“全民革命”概念具有反革命意义并最终削弱了无政府主义自身。

从目前所能得到的关于这个问题的讨论材料来看,李石曾提倡的“联邦”之所以是激进的,不是因为他思考这一问题的方式比较新奇,也不是因为他号召过

^① 罗伯特·A. 斯卡拉皮农和乔治·T. 余:《中国无政府主义运动》,伯克利,中国研究中心,1961年,页33。

^② 《现今革命之意义》,页6。值得一提的是,李石曾也把蒲鲁东对革命的态度看作是“全民革命”。

无政府主义者直接重组中国社会,而是因为他将之与1920年代后期在国民党(左派和右派)中占支配地位的集权化的呼声对立起来了。他用了相当多的时间捍卫“联邦”的合法性,并反驳了对它的批评,但他用于说明“联邦”含义的时间与此相比却少得多。他所谓的“联邦”思想的大致轮廓,我们还是可以从他的多次论述和他的支持者对这一问题的讨论中梳理出来。李石曾公开表明他提倡的“联邦”无政府主义的根源是蒲鲁东的“联邦原则”,他认为自己用来表达“联邦”的专门用语“分治合作”可以溯源到法语单词“Régionalisme”(地方主义)和“Federalisme”(联邦主义),^①这实际上是指地方和中央政府的联合。就像蒲鲁东的最初计划那样,政府单位的等级制度在中国将是从小或县到省、地区议会,最后是中央政府,基本目的是通过给地方政府分权来消解权力中心,这种地方政府单位接着就可在上一级政府单位自由联合。有些无政府主义者承认这是一种暂时的妥协,一种限制中央权力的手段,一旦条件成熟就会完全废除政府。一旦实现无政府主义,联邦将成为世界性的,而民族国家只是世界性的政府单位等级制度中的一种地方单位而已。然而,在条件成熟之前,无政府主义者愿意赋予国家很大的权力,这些权力,除了军事权力之外,还包括财政管理和重工业管理权。^②李石曾自己也表示,他的“联邦”思想是相当灵活的,政府单位的确切定位可以根据国民党三个时期(军政、训政、宪政)的革命纲领的要求而变化。^③

李石曾虽然承认他提倡“联邦”是出于无政府主义的动机和目的,但他还是不遗余力地鼓吹了这种思想,说它不仅与1911年以来大多数中国政治思想一致,而且更重要的是它与孙中山所强调的地方政府和联邦的思想是一致的:两人虽然用语不同,但基本精神是一致的,因为孙自己也相信均权。^④使李石曾提出

① 李石曾:《集权与均权》,载《革命》第61期,1928年9月,页3。

② 李石曾:《分治合作问题》,载《革命》第31、32、36期,1928年2—3月;汉南:《社会思想史上的两大政治思潮》,载《革命》第37期,1928年3月;汉南:《分治合作与中国》,载《革命》第35期,1928年3月。这些思想引发了长期的争论,最后以《分治合作问题论战》一文发表作结,我未能发现此文。

③ 李石曾:《集权与均权》,页3—5。

④ 李石曾:《分治合作问题》,引自《革命与反革命》。李也承认“分治合作”一词不是自己首创的。

的这种思想蒙上污点的是军阀依靠掌握“联邦”而保存他们自己的地方势力的企图,然而,李石曾的“分治合作”思想与军阀提倡的“联省”是有很大不同的,它更接近于孙中山的“均权”思想,因为它的目标是实现地方自治。李石曾相信,地方政府不仅与中国人的思想倾向和群众的最大利益相一致,而且也与最先的政治思想一致。他说过一段可能使他的国民党批评者(指反对李石曾计划的国民党左派)很恼火的话,他认为国民党从一开始就是面向地方政府的,只是在最近几年才转向“集权主义”,因为它受了布尔什维克集权主义的毒害,而这种集权主义是一种修正过的沙皇专制主义。同时,李石曾还“指定”孙中山来证明自己的观点,他说:孙中山(国民党之父母)已经充分意识到了自己思想的无政府主义根源,但没有认为它们有任何可接受之处。^①

李石曾似乎没有注意到一个无政府主义者把一个政党的领袖作为自己的“父母”会有什么矛盾。并不是所有的无政府主义者都赞成李石曾把他自己的无政府主义“联邦”思想与孙中山及其他中国政治的、在1920年代初就已很流行的联邦政府思想混为一谈。《革命》的一位作者就说:“分治合作”或 Federalisme(联邦主义)是一种革命无政府主义思想,因为它来自于蒲鲁东,而蒲鲁东又是一个“平民”的先锋。^②但总的说来,无政府主义者对这个问题基本上是持赞同态度的,至少表面上是这样。“联邦主义”思想引起的争议不是在无政府主义者内部,而是在无政府主义者和国民党中的其他人之间。

对“全民革命”思想来说情况就两样了,因为正是这种思想分裂了无政府主义者自己。人们对“全民革命”的含义不存在什么异议,就如李石曾上面那段话所明确表示的,“全民革命”是国民党无政府主义者对布尔什维克和布尔什维克化的国民党党员(即国民党左派)所提倡的阶级斗争的回应,国民党左派甚至在国民党镇压了共产党后仍继续坚持认为国民党代表着中国社会中被压迫阶级(包括工人、农民和小资产阶级)的利益,反对资本家和地主。1928—1929年间,在吴稚晖发起的反对国民党理论家特别是陈公博和施存统(转向效忠于国民党

^① 李石曾:《集权与均权》,页5—6。

^② 《关于分治合作》,载《革命》第45期,1928年6月,页136。

前的思想,他们曾是1921年共产党的创建者)的争论中,这个术语被普遍使用。这个术语的明确目的是否定阶级斗争,并在国民党的旗帜下联合各个阶级的人民完成中国革命的任务。就如吴稚晖所说:“孙逸仙先生不同意马克思的阶级革命;革命不只是为一个或二个阶级,而是为平民的全体,包括知识分子、工人、农民和商人阶级,这在‘一大’宣言中已明确表述过……如果革命消除了对全体民众的危害,如果革命把四万万民众都团结进革命军中而不漏掉一个,这种革命才可称为全民革命。”^①

在随后的争论中,吴稚晖(以及他的一些支持者)一再把“平民的全体”作为他提倡的“全民革命”的原始证明,然而,他却忽略了“平民的全体”和“全民革命”有一个很关键的差别。尽管1924年后国民党的革命策略在阶级问题上一直是模棱两可的,但直到1927年,“平民革命”才证明了以“革命民众”为基础的群众基础上的革命的合理性。“全民革命”思想抹杀了中国“四万万人民”中的一切差别,使国民党成了全民的代表,换句话说,成为了一个维持社会现状的堡垒。用语的变化也代表了从1927年国民党作为一个革命党到成为中国国家统治者的变化,这也是认为革命的社会任务还没有完成的国民党左派理论家所关心的问题。实际上,在1920年代的政治语言里,“全民革命”一词不仅是与革命相对的,而且还有明确的反革命含义。如吴稚晖的批评者指出的(吴不可能没意识到),“全民革命”是极端国家主义的,是“中国青年党”1924—1927年用来批判国民党共产主义者革命策略的一个术语;^②吴稚晖把一个与孙中山的社会纲领,实际上是国家革命中的一切社会纲领相对立的反革命党术语用于国民革命,这实际上等于同意否认社会变革是国家革命进程中的一部分,至少对一个无政府主义者来说这是很特别的。但这并不是完全出乎意料的,因为吴稚晖虽然把“全民革命”思想运用到了一个反革命的极端,但并不是只有他提倡这种思想,李石曾就有这种思想,当吴稚晖遭到国民党左派的批评时,其他无政府主义者也曾冲上前来为吴稚晖辩护。

^① 吴稚晖:《书汪(精卫)先生最近言论后》,收入《全民革命与国民革命》,页1—3。

^② 见《全民革命与国民革命》中收入的《我们的国民革命与吴稚晖先生的全民革命》一文,页17。

虽然把“全民革命”一词的反革命含义归因于无政府主义是不公平的,但这一思想本身是与无政府主义者的革命观点相一致的。吴稚晖把长期以来成为中国无政府主义思想特征的对阶级斗争的怀疑运用到了一种逻辑的极端。实际上,并不是所有的无政府主义者都反对阶级斗争。相信阶级斗争是革命的必要组成部分的激进无政府主义者就曾拒绝加入国民党,并一直批评那些加入了国民党的无政府主义者,但即使他们也怀疑阶级斗争代表着社会局部利益(即单个阶级的利益),他们认为革命的任务不是表达阶级利益而是要消灭阶级和以阶级为基础的分裂人民的思想。这种思想在1920年代中期成了无政府主义反对共产主义的一个主要源头。

一方面,无政府主义者实际上追求的是工人和农民的事业;另一方面,他们又认为阶级斗争是“自私”利益的表现形式,会阻碍人道社会的实现。两者之间有一个基本的矛盾。最能说明这个问题的是1927—1928年间他们结合“劳动大学”所做的工作和以《革命》为根据地反对共产党和国民党左派提倡的阶级斗争所作的思想斗争。1927年,在“劳动大学”正在筹建时,毕修勺写道:

“劳大”将是未来中国工农运动的心脏,其目标和责任是为了工农的福利;它要推翻一切有助于资产阶级的思想,帮助工人和农民理解劳动的真正价值。它要消灭资本主义社会的罪恶,鼓励工人和农民推翻一切有助于资产阶级的思想,帮助工人和农民理解劳动的真正价值。它要消灭资本主义社会的罪恶,鼓励工人和农民用激进或温和的手段去推翻资本主义社会并用更合理的更适合人性的社会组织取代它。它要指导劳动运动的进程,激发劳动者的理想,提高他们的知识水平,在集体生活中锻炼他们,培养他们的自治能力。^①

然而,这同一个毕修勺却反对马克思主义的阶级斗争思想,否定阶级斗争是

^① 毕修勺:《劳动大学的目的与使命》,页265—266。

历史上的重要存在,并认为革命的最基本目标是“道德的”和“精神的”,为此,他甚至受到了较激进的无政府主义者的批评。^①对那些坚信自己的唯一目标是去帮助工人和农民以“培养他们的自治能力”,而不是像共产主义者那样利用工人和农民去实现自己的政治目的无政府主义者来说,这种矛盾或许并不明显。但他们似乎忘记了,至少刚开始时忘记了,就资产阶级来说,他们的目标与共产主义者保证工人和农民对其他阶级的特权的目標有差别或许并没有什么要紧的,或者说,被无政府主义者当作保护伞的国民党可能没有意识到工人和农民的自治会削弱自己的权力。换句话说,不管他们是否提倡阶级斗争,他们对工人和农民事业的促进实际上就可能导致阶级斗争。

吴稚晖对“全民革命”的曲解也是解决这种矛盾的一种方法,这种方法与国民党(及国民党无政府主义者)的目标是一致的,它容许国民党内的无政府主义活动,这种活动不是去煽动阶级间的斗争,而是要结束随着1924—1927年间的革命运动出现的阶级冲突。国民党支持“劳动大学”的目的也是为了培养劳动领导——那种受自己掌握的劳动运动的领导,而不是无政府主义者想像的那种独立的劳动运动的领导。

1928年春,随着国民党决定终止群众运动,这种矛盾就公开化了。国民党终止群众运动的理由是:目前革命已掌握了国家权力,不再需要群众运动了。国民党对阶级斗争的镇压(以前只要不是针对无政府主义者,他们就支持)现在成了无政府主义者自己的问题了。在他们继续反对阶级斗争的同时,一些无政府主义者在1928年中期开始抱怨“劳动大学”背叛了自己的使命,这种抱怨很快就发展成了批判国民党的工农政策,他们批评的靶子中就有吴稚晖。“全民革命”可能是无政府主义者反对阶级斗争的逻辑终点,但一旦它被运用到终点,就会反过来报复无政府主义者自己,并把从一开始就隐含在“安国合作”中的矛盾公开化。

^① 碧波(毕修勺):《我们是谁》,载《革命》6—18期合刊,1927年8月,第18期全面论述了毕修勺的革命思想和阶级斗争思想;也可见毛一波:《论阶级斗争》,载《革命》第21期,1927年12月,该文回应了毕的阶级斗争观点。

镇压无政府主义

无政府主义者对“劳动大学”的管理不满之时,也正是国民党明确表示镇压群众运动之时,这就使“劳动大学”失去了无政府主义者赋予它的意义。难怪在批评“劳动大学”采取的路线的同时,又出现了一种愈来愈强烈的对国民党群众政策的批评。

在1928年夏秋两季,《革命》提出了国民党与群众的关系问题,刚开始时它强调的还只是一些特殊事件,如1928年6月在上海对罢工工人的屠杀,而杀人者却逍遥法外。对无政府主义者来说,这种事件就是资本主义者和现存政治体制相勾结的证明。^①无政府主义者也悲哀地看到,曾是革命目标的军阀、地方暴君和绅士们现在也参加了革命并且伪装成革命者,他们现在正忙着屠杀被他们贴上反革命标签的真正的革命者。^②

这种批评慢慢地从就事论事开始具有了分析性,开始把上面提到的那些事件追溯到了国民党对革命的背叛。在无政府主义者看来,革命毕竟已有了一个纯粹政治的转变,并放弃了自己的社会目标,因此,革命的成功现在等于是为国民党自己的利益服务,而当人民要求自由和改善他们的生活时,他们却被只为保存自己权力和资产阶级权力的政府贴上了反革命的标签。有人总结说解决这个问题的唯一可能的途径就是群众起来自己掌握自己的命运。^③

1928年9月,一位自称“烦闷”的姓陈的人给《革命》写了一封公开信,信中把批评的矛头指向了李石曾和吴稚晖。陈称自己是一个工人学生,他说,即使反

① 汉南:《丝织业工潮与姜阿兴之死》,载《革命》第43期,1928年6月。

② 鲁汉:《打到北京以后》,载《革命》第54期,1928年9月;一波:《土豪劣绅研究》,载《革命》第106期,1929年8月;鲁汉:《党治下的土豪劣绅》,载《革命》第108期,1929年8月。

③ 许声:《革命与民众》,载《革命》第56期,1928年9月;庄湘:《谁是反动者》,载《革命》第101期,1929年6月;沈:《革命是为人民的不是为党的》,载《革命》第52期,1928年9月;三余:《政治革命与社会革命》,载《革命》第53期,1928年9月。

革命者加入国民党并使它反对革命时,李石曾和吴稚晖似乎也正在忙着升官。他说,特别是吴稚晖,当全国的军国主义者用恐怖对付革命者时,他却无法使自己摆脱权力的诱惑。他说自己长期以来一直把李石曾和吴稚晖当作偶像,但现在却对他们的革命诺言充满怀疑,他们能改变自己在革命者心目中的印象的唯一方式是弃官不做或停止政治活动。^①

《革命》为这封信发了一篇社论,指责国民党左派散布关于李石曾和吴稚晖的谣言,但这并不能制止对李和吴的批评。1928—1929年间,《革命》杂志在中国有些地方已被禁止发行,并于1929年9月被查封。对国民党无政府主义者来说,这时的《革命》已失去了作用,成了令他们讨厌的东西。在最后一期中,《革命》向自己的读者作了一个感人的告别。告别词以讽刺的口气指出,虽然“我们”(无政府主义者)没有死于共产党和北伐之手,现在却要死于准许人民有思想言论自由的国民党之手了。告别词举出了杂志停办的五个原因,其中最重要的原因是革命已堕落为政治革命,与所有的政治革命一样,领导着这次革命的政党也向人民作了各种各样的许诺,而一旦它自己获得权力,就背叛了自己的诺言。《革命》诞生于军事斗争时期,却要在国民党的“训政”下消失,这并非偶然,因为随着反革命的嚣张,它不仅不再被需要了,而且它反对反革命的斗争已经使人不愉快了。

其他原因也都与无政府主义者反对政府有关。《革命》曾拒绝屈从于专制政府,反对政府的权力要求和对人民的欺骗;曾倡导和平的无政府主义者现在被指责为从事煽动反革命的活动,因而它不得不“致死”了。^②

国民党指责《革命》从事反革命活动有一定的真实性,但仅是有一点而已。我们上面谈到的拒绝加入国民党的无政府主义者一直在“劳动大学”从事激进活动,而且他们还发表宣言,提倡推翻国民党,并被指控为是一个“无政府主义者

^① 《烦闷的陈元霜给吴稚晖李石曾先生一封公开的信》,载《革命》第55期,1928年9月,页148—157。

^② 《本报同仁与读者告别》,载《革命》第109—110期合刊,1929年9月,页257—261。

要接管国民党的阴谋”。^① 归根结底地说,造成《革命》被停办的原因是国民党内从事无政府主义活动的激进派的卷入。前两年还曾是共产党的最重要敌人的无政府主义者,现在发现自己也被贴上了“共产党”的标记。毕修勺回忆说,李石曾和吴稚晖曾受到国民党官方的警告,让他们不得随意“保护”无政府主义者。^② 激进无政府主义者不仅成了国民党身边的一根刺,而且也被国民党无政府主义者所厌弃了。

“劳动大学”在《革命》被封后又延续了两年,但在1928年时它已经丢掉了自己当初制订的许多无政府主义目标。1931年,日本侵略中国时行动主义又在中国学生中复活,“劳大”的学生也受到了这种情绪的影响。1932年,当日本进攻上海时,它的许多生产农场都被破坏,经过这最后一击,“劳大”就寿终正寝了。

尾 声

1929年的镇压并没有完全终止“安国合作”。在中国南部,刘石心等人仍在与国民党领导的工人运动合作;做过《革命》编辑的毕修勺与国民党的合作一直持续到抗日战争时期(1937—1945);其他无政府主义者则在1949年后跟着国民

^① 1928年无政府主义者的宣言被许德珩看作是阴谋推翻国民党的证据,见《“清党”坎“驱无”坎》,收入《吴稚晖陈公博辩论集》,上海,复旦大学,1928年,页53—62。许说,浙江一个团体的宣言称自己为“黑色青年组合”,宣言提倡用武力推翻国民党、共产党、国家主义者(青年党?)和研究派,提倡一个把“工厂还给工人,把土地还给农民”的社会革命,并以“无政府共产主义永恒”作为结语(页59—60),在许看来,这是无政府主义者试图接管国民党的证据(页56)。这个团体可能与“中国青少年无政府主义者联盟”或简称为“少联”的团体有联系,这是一个由激进的四川无政府主义者卢剑波为中心成立的阴谋团体,卢这时在上海很活跃,卢在这之前创办了一个叫作《黑澜》的刊物。关于这个团体的活动,见蒋俊:《卢剑波先生早期的无政府主义宣传活动纪实》,页1015—1019和《访问范天均先生的记录》,页1041—1045。

^② 毕修勺:《我信仰无政府主义的前前后后》,页1034。尽管吴稚晖亲国民党,他还是从警察局营救了自己的无政府主义者同伴,同上,页1033。

党去了台湾。

尽管从理论上讲，“安国合作”是不可能发生的，但在1927年却是有某种合理性的。沈仲九曾正确地预言：无政府主义者加入国民党无异于自杀。但1926—1927年间，在无政府主义者对无政府主义日益脱离革命运动感到绝望的背景下，甚至沈仲九自己也无法抵挡的国民党无政府主义者的许诺：加入国民党是无政府主义者创造中国革命未来的一个史无前例的机会。

虽然“安国合作”是无政府主义者加入国民党的一个高潮，但李石曾和吴稚晖的情况表明，两者的合作并不只限于这个无政府主义者的绝望时期，李和吴一直就与国民党有联系，并将这种联系贯穿一生，而且他们也不是绝无仅有的例子。

从无政府主义者与国民党政治上的联系可以看出个人联系在中国革命中所起的重要作用，这种个人联系不断地超越思想之间的差异而发生作用。巴黎无政府主义者与孙中山的个人关系是他们参加国民党的重要因素，但在中国无政府主义者看来，并不是只有他们与政治权力有联系，尽管他们都在形式上否定政治。1912年，师复曾批判吴稚晖和巴黎无政府主义者参加国民党活动，但师复自己的广州无政府主义者团体1912年后也与广州的军阀主义者陈炯明（1911年前师复在“支那暗杀团”的伙伴）保持了十年的密切关系。

尽管个人关系对中国革命影响很大，但我们也应该在革命目标和思想处于极端混乱状况的革命环境里看这个问题。虽然各种革命群体对革命提出了不同的思想要求，但这些要求都具有一个能作为共同行动基础的革命话语（其中最著名的例子可能是共产党与国民党不止一次的合作）。虽然不同的革命群体把自己对应于不同的、常常是相互冲突的“主义”，但他们就是在这种话语的基础上联结在一起的，他们的“主义”同时既是这种话语的要素又是它的产物：说是要素，是因为革命话语在发展中吸收了有差别的，以及根本不同的思想源泉，力图确定一种能够处理中国社会面临的各种各样问题的挑战的革命策略；说是产物，因为革命话语的出现引起了对革命优先权的重新限定和思考，这就需要比较清楚地表述它所包含的思想观点。像吴稚晖这样的无政府主义者的激进化应归因

于国家主义者对外国侵略中国行为的仇恨,这种仇恨不仅导致了他们狭隘的国家主义思想,而且造成了道德上的乌托邦主义,这就把革命本身变成了乌托邦,并在无政府主义中找到了实现这个乌托邦的答案。孙中山首先致力于反对满族君主制的革命,但也是他第一次在中国提倡社会主义,因为他相信,国家革命只有通过社会革命才能得到保证,因为只有后者才能够阻止他所设想的未来的共和国中出现的阶级冲突。师复和陈炯明在“支那暗杀团”时就在同盟会的帮助下开始了革命生涯,他们力图用暴力推翻满族的统治,结果一个成了军国主义者,另一个则成了无政府主义者。军国主义者陈炯明也获得过社会进步主义的好名声,1919—1920年间,他在控制福建漳州时(后因其他军阀的压力,他被迫离开那里,一起离开的还有师复的无政府主义团体),漳州曾因被称为“闽南苏维埃”而闻名世界,并成了无政府主义激进活动(当时被混同于布尔什维主义)的据点。当吴廷康1920年春到中国发起共产主义运动时,陈炯明是他最早联络的中国领导人之一。所有这些都表明,虽然革命经历(不是说社会利益或思想倾向)使他们接受了不同的“主义”,但他们所共有的革命话语还是为他们提供了合作的基础,并在某种程度上混淆了不同思想观点之间的界限。

对无政府主义者来说,可能还有一种隐含在无政府主义者革命哲学中的附加因素(并不只限于中国无政府主义者)。可笑的是,无政府主义者对政治的否定却可能使他们更易于与其他政党合作,只要不要求他们完全服从于这个党的政治思想(正是这种要求阻碍了他们与共产党的合作,因为共产党有自己的布尔什维克组织和思想)。彼此冲突的政治利益可能造成政党的分裂,但对无政府主义者来说不存在这个问题,因为他们宣称自己没有什么政治目的,而是完全用社会标准看待他们的革命目标。就中国的无政府主义者来说,这种社会标准表现在被压迫者的教育和文化变革方面,这也是民国初期无政府主义者活动的特征。1924年,吴稚晖向自己的批评者表示,既然无政府主义者没有自己的政治目标,就没有理由不在国民党的保护下为革命工作。而且,根据后来的情况看,1927—1928年间,无政府主义者明显是愿意并能够这样做的,只要他们能保持自己的无政府主义者的身份。只有当国民党把自己的要求强加于他们身上时,无

政府主义者和国民党之间的矛盾才明晰起来,并迫使他们作出了一个他们本来以前就能避免的选择。

1929年国民党对无政府主义者的镇压并没有结束无政府主义在中国的历史。在抗日战争初期,卢剑波和其他四川无政府主义者甚至还在四川(国民党政府为躲避日军已迁至此)发行了一种呼吁实行全民战争抗日的无政府主义杂志。其他无政府主义者也创办了一些杂志,但寿命都不长。这一时期的无政府主义者更多是以大学教师的身份活跃于工人运动或单独从事活动的。作为一种思想,无政府主义将继续存在于中国革命之中,但作为一种运动,无政府主义已经走完了自己的历程。

第八章 后果与反思

在 20 世纪初的 20 年里,无政府主义孕育了中国的激进主义。1919 年五四运动前夕,无政府主义者实际上垄断了社会革命的左派。在五四运动初期达到自己发展最高峰的无政府主义,1920 年代初期在它的新的左派对手马克思主义的共产主义面前趋于衰落。1920 年代后期,在无政府主义者通过国民党重新证明了自己革命中的存在以后,就又一次分散到各地,从此就不再对革命进程发挥任何重要影响了。当然,无政府主义者并没有消失,但他们已经丧失那种能为早期革命开辟一个新方向的生命力。实际上,他们已变得无关紧要,至于无政府主义是否也因此与理解中国革命后来采取的路线无关,则是另一回事。

无政府主义在 1905—1930 年间所具有的生命力与这些年中国革命的方向有关。中国革命有着自己的新的国家意识根源,但就如我上面所说,国家意识包含着一种新的世界意识和一种新的国家与社会关系的概念。无政府主义呼吁一个乌托邦大同主义和一种外在于国家的自治的社会存在意识,这是国家主义意识里要求建立国家和社会有机统一体以抵挡威胁要吞并中国的世界的主张的辩证对应物。无政府主义者追求一个有机社会,但又认为这种社会只能存在于政治领域之外,并以自由个体为基础,而这种个体除非能从社会和国家权力造成的恶果中解放出来才能证明自己“天然的”社会倾向性。他们在否定政治的同时,还要求一个能使个体摆脱权力主义结构意识并能实现一种真正的公众意识的文化革命,而当时的革命环境又使他们的观点具有了可信性。在这种环境下,一方面,社会动员工作已经打开了人们想像的大门,使他们能以新的方式思考未来;

另一方面,权力堕落为腐败和压迫又证明了社会要生存就必须进行一场彻底的社会重组,并培养人们对这种重组的可能性的信念。

无政府主义就受益于这种革命环境,并且它也提出了一种社会设想,这种设想使它具有了思想上的而非组织上的方向,以及一种用来表达初期社会解放要求的语言。20年来,无政府主义者扮演着一个在形成革命路线中起了重要作用的思想和实践的源泉的角色,或可以说是最坚定的倡导者。这些思想和实践包括:(1)提倡文化革命,不仅反对政治权力,而且反对一般意义上的权力,最主要的是日常生活中的权力机构和语言;(2)教育实践的革新,这反映了文化革命的要求;(3)自下而上的社会革命,包括参加工人和农村组织,工作重组和新的生活方式的实验;(4)较早提出妇女解放问题,他们是妇女解放的最坚定、一致的支持者;(5)政治重组思想。把体现了这些思想的现代欧洲激进主义作品介绍进中国的就是无政府主义者,他们在1920年代对布尔什维主义的批评,在今天听起来值得思考。

无政府主义在中国最流行的时期正是革命运动和革命话语略已成形的时期,无政府主义者不仅促进了这个革命运动的出现,而且他们的语言和实践也充溢于产生了这种话语的激进文化之中。到1930年代,无政府主义可能已从人们的视野中消失了,虽然它在形式上尽管已被否定,但其印痕却可能在革命话语中一直存在,这可以用来说明共产党领导的革命所具有的一些特征。而且,这种印痕可能更有力量,因为它们不是作为思想,而是作为文化习惯进入话语的。尽管这些习惯所造成的后果与无政府主义者设想的相反,但也可以告诉我们一些重要的情况。无政府主义者一直声称革命社会只能像产生它的革命过程那样好,中国的革命进程最终采取了一条与无政府主义者的设想不同的路线,并同时放弃(或无限期拖延)了体现了无政府主义思想的幻想。中国革命尽管在共产党的领导下取得了实际的胜利,但它也将为放弃了这种幻想而付出代价。社会主义也是如此。

无政府主义的散落

1927年后,中国的革命形势发生了一个重大的变化。20年来,革命运动一直是从社会动员中获得力量(尽管这种动员不是非常自觉的,是自发社会活动的产物),但1927年后,革命成了两种势力(国民党与共产党)之间的有组织的冲突(每一种势力都是早年激进思想的产物),其中一种当时已经建立了自己的政府,而另一种已经躲进农村重新集结并组织革命。这种革命仍是一种社会冲突,但已是组织的冲突,在这种冲突中,决定着社会斗争成败的是组织能力而不是社会幻想。

在这种形势下,在社会活动方面比在为政治冲突进行社会组织方面更擅长的无政府主义者就起不了什么作用,并很快与革命无关了。尽管他们并没有放弃他们的活动,但那些活动现在仅仅保存于政治权力结构内的社会方面,已几乎不为人所见了。后来,有些无政府主义者加入了共产党或借助于共产党以摆脱困境;就我们所知道的有关资料来看,大多数无政府主义者还是继续在国民党组织中进行活动,有些直接服务于国民党,其他则是屈从于国民党。

教育是1930年代无政府主义者活动的主要领域,李石曾和吴稚晖这样的国民党无政府主义者在“劳动大学”解散后,仍在继续构思与早期类似的教育纲领;后来,他们这些在教育和文化领域为革命作出过重要贡献的著名的国民党元老,还跻身于国民党卓著人物之列。1930年代中期,广州的无政府主义者在国民党控制着的广州教育机构中也起了重要作用。1936年,刘石心被任命为广州“社会事务处”处长,黄一波、黄凌霜、区声白也都在这个处里工作。从最近获知

的材料来看,其他地方的无政府主义者也或前或后参加了教育活动。^①

无政府主义者一直关注着文化问题。1930年代,他们中的一些人开始转而探索文化问题,尽管他们当时还主要是把文化看作一个抽象问题而不是革命问题。华林对无政府主义的理解始终带有一种美学倾向,他后来也转向了文学与艺术。1920年代末从美国回国的黄凌霜做了大学教授,创立了所谓的“文化学”,并解释说:对文化作系统详尽的描述对国家存在非常关键;他创立“文化学”的目的是要系统阐述不受欧洲思想限制而是把中国社会学,特别是孙中山的思想引进文化研究的文化社会学。同样,李石曾这时也力求创立一种新的研究领域,他创造了一个新词(由汉语和希腊语组成)“侨学”(Kiaologie)来表述这种研究领域。这门学科被宽泛地理解为对历史上流亡者的经历进行研究的学问,目的是为了促进世界合作和更广大的世界主义。李石曾可能是中国现代历史上最重要的自愿流亡者,他应该能从自己的个人经历中找到一种世界视角来指导一种新的观察人与人之间关系的方法,这对他来说倒也是非常适合的。与黄凌霜一样,李石曾也试图把当时中国的现状引入社会学研究领域。我们可以把这种现象看作是从前提倡世界主义的无政府主义者向地方主义的回归,但这种看法却是错误的;更重要的是,在两者中的任何一种情况下,他们都是要求通过把中国的声音引入迄今为止始终为欧洲概念支配着的人类发展的社会学中,以创造一种真正世界主义的世界视角,如果说无政府主义者与这些工作有什么关系的话,那就是他们承担了延续这种世界主义的责任。^②

这一时期,无政府主义者继续做着传播世界语的工作,但情况与以前相比已有明显的变化。区声白借助于国民党的帮助在杭州成立的世界语学校在1930

^① 关于广州的无政府主义者见《我所知道的无政府主义者活动片断》(载《广州文史资料》第1期,1962年,页22)和刘石心:《关于无政府主义活动的点滴回忆》(收入《无政府主义思想资料选》(二),页929—939);关于四川的无政府主义者,见蒋俊:《卢剑波先生早年的无政府主义宣传活动纪实》,收入《无政府主义思想资料选》(二),页1009—1022。

^② 关于“文化学”见黄文山(黄凌霜):《文化学论文集》(广州,中国文化化学学会,1938年);关于“侨学”见李石曾:《侨学发凡》,收入《李石曾先生文集》(台北:中国国民党党史委员会,1980年)，“侨”指“流亡者”，这个词也可指“华侨”或“海外中国人”。

年后也不得不讲授政治思想课程,区和黄尊生也把孙中山的文章(包括“三民主义”)以及国民党的重要文献译成世界语,这是他们工作的一部分。^①

在广州,无政府主义者仍在继续从事工人运动。1927年,刘石心等人一起成立了“革命工人联合会”。广州无政府主义者有与国民党一起参与工人协会的合作历史,并且就我们所知,无政府主义者联合会本身也主要是通过教育工人和资本家,而不是通过阶级斗争来解决工人问题的。然而,与早期的无政府主义者协会一样,这个联合会也试图建立一个工人工会,结果与由工厂主控制的“广东总工会”产生了冲突;作为自己活动的一部分,他们在1927年6月还成立了一所“工人运动讲习所”。虽然他们想把联合会置于国民党保护之下(借助于吴稚晖的帮助),但在12月共产党领导的广州暴动(公社)之后,联合会也被关闭了。这之后无政府主义者的工人运动仍与国民党保持着联系。^②

最后,无政府主义者在1930年代还继续从事着出版活动,但已采取了极其克制的形式。就我所知,在无政府主义者1930年代出版的杂志中,只有抗战时期在成都出版的《惊蛰》有明确的无政府主义身份和立场。这个杂志大部分篇幅用来发表翻译的西班牙无政府主义者的作品,或有关西班牙内战的消息。有意思的是,无政府主义者在这个杂志上首次提出了抗日战争是反压迫的战争的观点,并且建议进行全民动员以抵抗日本的侵略。^③

随着抗日战争的结束和共产党1949年的胜利,一些无政府主义者去了香港、台湾或美国,而其他人则选择留在了中国大陆。从我得到的中国大陆和台湾

① 《无政府主义与世界语》,载《广州文史资料》第1期,1962年,页42。世界语学校在1930年代(或更早)可能是无政府主义者生存和发展的一种手段。据共产党教育家徐特立(参加过工读运动,在延安时期负责共产党的宣传工作)说,世界语学校在1930年代很盛行,他提到在无锡、绍兴、宁波、青岛、南通、太原、洛阳、西安、昆明、桂林、香港——也就是说在全国各地都有世界语学校,见《中国世界语运动简史》(1938年),收入《徐特立文集》(长沙,湖南人民出版社,1980年,页180—182)。

② 见刘石心:《关于无政府主义活动的点滴回忆》和黄一波:《无政府主义者在广州搞工会运动回忆》,载《广州文史资料》第1期,1962年,页1—15,特别是5—7页。

③ 《惊蛰》(1938年),关于这个刊物和它的背景资料,见《卢剑波先生早年的无政府主义宣传活动纪实》,页1020—1021。

的无政府主义者的回忆录来看,他们即使承认自己年轻时犯过错误,但也没有放弃源于无政府主义的最初信仰,虽然他们的这种信仰有时是以一种与具体的社会变革和革命问题没有多大关系的高度抽象的语言来表达的,但仍可使人想起中国无政府主义者最初所用的语言。^①

很难说留在中国大陆的无政府主义者与1949年后偶然出现的无政府主义思想或最近重新兴起的无政府主义热是否有关系,同样也很难说中国是否出现了新一代无政府主义者,或者说无政府主义对他们来说意味着什么。在最近20年里,香港、巴黎,也可能在其他地方都有中国的无政府主义者,也有一些秘密印刷品不时出现在发往中国的邮件里,这些印刷品提倡一种更接近于无政府主义而不是马克思主义(至少在共产党版本中出现过)的革命思想和社会革命。^②我无法确知国外有多少中国无政府主义者,以及他们从事了什么活动,因而无法说这些印刷品是否出自于他们或逃到国外去的中国持不同政见的激进分子之手,这些印刷品的内容没有提供足够的证据证明它们确实是无政府主义作品,因为它们可以是出于一种反共产党的民主马克思主义(与无政府主义有一致之处)的动机而非无政府主义的动机。

然而,无政府主义思想在中国的重复出现不是以公开提倡的方式,而是通过把另一种革命组织理论,即1871年巴黎公社包含的理论,与现存政治体制相对照的方式表现出来。^③最有名的例子可能是湖南省的一个称为“省无联”(“省无产阶级联盟”的简称)的组织,这个组织出现于1967年秋,当时正是“文化大革命”的高潮期。虽然这个组织宣誓忠于毛泽东思想和“文化大革命”的领导,

^① 例如莫纪彭:《回忆师复》,未刊稿。据说黄凌霜是在洛杉矶度过余生的,他后来对中国神秘哲学如《易经》的兴趣,超过了所有我知道的其他无政府主义者。

^② 我所说的偷运到中国的文学作品,常使用外国人的邮件,我手头就有几篇这样的作品,就我所知,还没有人对这种文学作系统研究。

^③ 较全面的论述见约翰·布莱恩·斯达:《革命回顾:中国人眼中的巴黎公社》(载《中国季刊》第49期,1972年1—3月,页106—125)及马思乐:《中国无政府主义者和法国革命:从公社起义(1792—1794)到中国人民公社》(在“美国历史学会”上提交的论文,未发表,1989年12月27—30日)。

但它又宣称自己的使命是去创建一个“中国人民公社”，这种公社以巴黎公社为模式，但也受到了1917年彼得格勒（列宁格勒的旧称）苏维埃的启发。在这个公社里，“群众应该起来掌握他们的社会主义国家的命运，去管理城市、工业、交通和经济”。^①

“省无联”是1967年群众革命（将把“文化大革命”推向一个新的更高阶段）与试图控制革命进程的共产党领导的革命斗争的产物。1968年初，这个组织发表了《中国向何处去》的宣言，从宣言看，中国其他地方也迅速涌现了许多类似的组织（1967年1月上海革命以后），这个宣言也首次宣布要进行一个自下而上的群众革命。在“文化大革命”初期，毛泽东本人也鼓励进行群众革命和成立公社组织，但当“文化大革命”似乎失去控制时，他就开始反对了。1968年，共产党始终试图恢复“民主集中制”，并发起了对“无政府主义”的“多中心论”的攻击，无论毛泽东还是“文化大革命”的领导都不准备支持“多中心论”。^② 像“省无联”这样的组织就是在这个过程中被镇压的。

国外的无政府主义者也宣称“省无联”这样的组织是他们自己的组织。^③ 提倡以公社为革命组织的原则必定要放弃共产党提倡的布尔什维克的“民主集中制”原则，这是否就能表明这样的组织在意识上是无政府主义的则是另一回事。如果这个组织确实是无政府主义的，那么它在1967年末和1968年初宣誓忠于毛泽东和“文化大革命”的领导就似乎是非常奇怪的了，因为当时毛泽东和“文化大革命”的领袖已明确表示反对公社这种组织形式。^④ 但这至少表明他们在

① 《中国往何处去》，收入哈罗德·C.欣顿编：《中华人民共和国：1949—1979：纪实调查》，威尔明顿，学者沙龙，1980年，第4卷，页1854。

② 见《多中心论的反革命本质》，载《解放日报》，上海，1968年8月14日，收入哈罗德·C.欣顿编：《中华人民共和国：1949—1979：纪实调查》第4卷，页2158—2159。

③ 约翰·威尔士：《省无联：中国无政府主义反对派》，载《社会主义》（二），第1期，1981年，页3—15。

④ 针对上海公社（及后来对公社组织的提倡），毛泽东支持另一种出现于1967年初的组织形式“革命委员会”，因为这一组织形式代表了群众、军队、党的“三结合”，从而开始了恢复党的权力的活动（也即把革命置于军队的控制之下）。

政治上太天真了,而且,巴黎公社模式既可以被称为民主马克思主义,也可以被称为无政府主义,而它自身并未指明是忠于无政府主义的。我想说明的是:使无政府主义重新成为一种革命理想的关键是革命经验而不是任何正式无政府主义承诺。

从我上面所谈的来看,确定像“省无联”或“民主运动”这样的团体是不是无政府主义的可能是一个会引起争议的问题。像“公社”这样的概念里体现着的无政府主义理想是革命话语的内在组成部分,这种革命话语是无政府主义者从一开始就帮助建构的,并在革命者放弃了无政府主义者身份之后的很长一段时间里以“痕迹”的方式出现在这种话语里。虽然作为“痕迹”它们没有自己的身份,不能在1949年后成为一个明确的无政府主义观点的基础,但一旦革命遇到严重的困难,它们的破坏性存在就使它们闻名于外(并成为不满于革命的激进分子的航灯)了。至少在目前来看,1949年后社会主义革命的扭曲和转折可能都与这种无政府主义遗产有关。

革命话语和中国共产主义

毫无疑问,1921年建立了共产党并一直占据着领导地位的那些激进分子是“五四”激进主义的产物,而无政府主义作为一种社会革命思想和幻想及文化习惯在这种激进主义中起到了重要作用。他们中的许多人都是在经过了一个无政府主义阶段后才转向马克思主义的共产主义的,包括最著名的毛泽东。邓小平是那个时代的最后一个主要人物,他本人也曾参加了无政府主义者组织的法国工读计划。

很难说这意味着什么。无政府主义不是革命话语中唯一有助于形成中国式马克思主义的因素(不包括国家主义,它以不同的形式为中国革命者所熟知)。马思乐令人信服地指出了中国马克思主义的一种平民主义倾向,这种倾向对形

成指导着中国革命方向的毛泽东的马克思主义有很大的作用。^①更重要的是中国革命的物质环境。1949年取得胜利的共产主义与其说是“五四”时期的产物，还不如说是1930年代和1940年代革命环境的直接产物。农村革命的要求及其产生的“游击”社会主义足以解释中国共产主义的一些最基本的思想和组织特征：标志着毛泽东思想特征的对组织上脱离广大人民的怀疑以及与此相关的对官僚主义的怀疑、强调知识分子和人民之间的有机联系、注意城乡发展的结合。

我们可以忽略这些对无政府主义的社会革命幻想也很重要的中国共产主义的特征吗？可以说，这些特征都可以追溯到马克思主义和马克思主义者的文本，但中国革命的独特性只不过是要求把它们付诸实践罢了。虽然中国的革命经历可能是造成在革命实践中提出这些问题的原因，但它们在1930年代之前就作为思想存在于革命话语中了，并且可能有助于革命者妥善处理新的革命形势的危急状况。

当然，这并不等于说中国共产主义是由无政府主义构成的，或者说我们可以把毛泽东看成一个无政府主义者。虽然一些中国作者出于对“文化大革命”或其后的民主要求的失望，曾把这种对马克思主义的“偏离”说成是党内存在的无政府主义的影响，而实际上这种指责只不过等于通过对无政府主义的粗俗化的滥用以捍卫共产党的布尔什维克思想而已，尽管毛泽东“偏离”了布尔什维主义，但他是忠于共产党的。我们所知道的毛泽东说过的最接近于无政府主义的一段话是他在1967年为反驳上海的“上海公社宣言”时，怒气冲冲地质问张春桥和姚文元，中国是否要变成一个公社联邦。^②

我说这些并不是要叫人把毛泽东、共产党或中国革命当作无政府主义的，可以说无政府主义者首先就会反对这样做。相反，问题是：如果我们把中国的共产主义路线看成更宽泛的革命话语的一部分，而历史上无政府主义又对这种话语的形成起了重要作用，并因此把不和谐的因素引进了布尔什维克的革命概念，是否我们就能更好地理解这一路线呢？无政府主义者

^① 马思乐在很多文章中都谈到这个问题，最主要是在《李大钊和中国马克思主义的根源》（剑桥，哈佛大学出版社，1967年）中。

^② 毛泽东：《毛主席对人民说》，斯图亚特·施拉姆编，纽约，万神殿，1974年，页278。

引入革命话语中的思想不仅是无政府主义的而且与马克思主义也有一致之处,后来,就是这种一致性使得共产党能够摆脱他们身上的无政府主义根源而宣称自己是共产主义的。

然而,事实是:虽然把这种思想称为马克思主义可能有文本基础,但在历史上它们是通过无政府主义者的思想活动进入中国革命话语的,并在刚开始时被称为无政府主义的社会革命幻想。我们没有理由说:因为它成为了话语的内在一部分,所以就摆脱了无政府主义的根源,因此它们就不再与当初体现着它们的无政府主义革命幻想有任何联系了。相反,尽管这些联系在形式上已被否定了,但它们仍很可能存活于各种各样的关于革命的回忆里。我们必须记住:中国共产主义革命的历史与建立并控制着共产党的那代人的一生是吻合的。这一代人都经历了标志着他们政治上成熟的无政府主义——他们不只是把它作为一种理念,而且是把它作为一整套文化习俗来体验的。如果无政府主义思想确实作为革命话语的内环节存在了下来,那么,在那些发动了革命的人的传记中,它们也不是作为理念而是作为应付关键时刻的一种才能保存下来的,这种传记并不是毛泽东个人的传记,但我们却曾倾向于把他与中国共产主义的特殊性联系起来。实际上,进一步的研究或许会证明,在共产主义革命中,一些被归因于毛泽东的现象事实上和许多与毛泽东有着类似的激进化经历的人有关。中国共产党的领导,特别是教育领导中的一些著名人物都是法国工读计划的产物。这一计划的语汇在中国一直保留到今天。

据张国焘说,中国共产主义的平民主义倾向表现于“到人民中去”这一口号中,这一口号是由中国第一个马克思主义者李大钊引入到中国共产主义思想里的,他在“五四”时期的无政府主义者中找到了这一口号最热情的支持者,他的这种思想最初也是从无政府主义者那儿得来的。^①然而,最重要的是,无政府主义者从一开始就把两种思想引进了革命话语,即在中国后来的发展中实行工农联合的思想,以及在“五四”时期激进文化中起了关键作用的工读思想。

^① 张国焘:《中国共产党的兴起,1921—1927》,劳伦斯,堪萨斯大学出版社,1971年,页50—51。

工农联合实际上是革命经验的产物,特别是在延安时期。战时条件下农村革命的危急形势迫使共产党建立了基础工业以满足生存和军事需要。然而,共产主义者用“互助”一词描述他们在延安时期和1949年后建立的小农村集体可能并不是出于偶然。更重要的是从1958年起建立的当时并不需要人民公社的结构,柯林伍德(Colinward, 克鲁泡特金《明天的田园、工厂和工场》一书的编辑)将这种公社等同于克鲁泡特金的“工村”;人民公社的建立只是当时正在出台的农村发展纲要的一部分,这种纲要形成了与当时的资本主义和社会主义方式都不同的、具有中国特色的发展方式,这种方式也很重要。虽然它们被理想化为一种能联合工业和农业,并能提供一种它们自己的文化(及军事)世界的有机发展单位,但它们明确表达的现代化纲领却有一种反现代主义的面向,即以城市为代价美化农村,并对技术(或对技术的“盲目崇拜”)以及作为现代化副产品的职业化表示怀疑。

人民公社的建立与重新出现的知识和劳动相结合的要求是吻合的,这可能并非偶然。“工读”,从其激进化的解释来看,早年曾与“互助”和公共生活联系在一起,它是公社代表的社会组织文化对应物,它所要消灭的是必然阻碍社会统一的精神劳动和手工劳动的差别。大家都熟悉共产党强调的“又红又专”,这儿就不详述了。在随后的20年里,坚持要专业人员和知识分子从事手工劳动而“更红”,通过教育劳动者使他们“更专”,成为了激进政策的基石,并随着“文化大革命”而达到高潮。

强调“工读”所产生的最明显的影响是对知识分子和专业人员的影响,但若只把它看作一种压制与共产党的精英人物(文革期间,他们发现自己也在田野和工厂了)竞争的知识分子的手段,或毛泽东主义者反知识分子思想的一种功能,那就是把它简单化了。1957年“党的工作会议”标志着教育政策的一次转变,会议要求各级学校遵守“工农相结合原则”。在词语的运用方面更能说明这个问题,1958年发表的讨论新政策发展情况的文章标题就包括了“勤工俭学”四个字。^①一些较详细地回忆法国工读计划的资料也在这时发表了,还有人说党应

^① 《勤工俭学遍地花开》,上海,1958年;《勤工俭学改变了学校的面貌》,上海,1958年;陆定一:《教育必须与生产劳动相结合》,北京,外文出版社,1958年。

动员这一计划的毕业生去呼吁青年人把精神劳动和手工劳动相结合，“既用手又用脑”，这或许并非巧合。^①同一年，江西成立了一所“共产主义劳动大学”，目的是推动“技术和文化革命”。^②

虽然对“工读”的号召恰好与伴随着1958年的大跃进出现的中国社会的重新激进化相吻合，并在随后的20年里被看作了创造一种新型社会主义个体（和社会主义）的关键，但这种号召也有自己的实用方面：提高普及教育的可能性。无政府主义者从一开始就对“工读”思想有两种解释：作为创造一种新型无政府主义个体的手段和作为一种推动教育的实用手段。1958年以来，对“勤工俭学”的提倡就有一种类似的模棱两可性。在“文化大革命”里，“工读”的革命诺言又遮盖了它的实用方面。从毛泽东逝世开始，“勤工俭学”思想再次出现，1982年召开的一次会议号召全国实行“勤工俭学”。^③为了与毛泽东之后的实用主义倾向保持一致（这也与邓小平的个人经历一致，他在1920年代参加工读计划也是出于实用动机），当时几乎只强调学生做工的实际益处：支持他们的教育。

我们需要作进一步的研究才能肯定与这些源于无政府主义的思想相联系的革命幻想意识是否在1949年后在对它们的运用中起到过什么作用，至少对老一代无政府主义者来说是这样。这些词语本身就直接证明了它们已融进超越政治思想并压制它们的无政府主义思想根源的革命话语中了。回想那些根源的重要性不仅在于能使人想起无政府主义在形成这种话语中的重要作用——它告诉我们，那些思想不是毛泽东式马克思主义的特殊性的产物，或中国共产主义革命为了应付偶然出现的紧急情况所采取的变革的产物——而且在于它代表了一种与中国革命历史一样悠久的理想。

这种革命话语促使了1949年后共产党建立的布尔什维克式组织机构的激进化，打开了组织思想强加给话语的思想束缚，使中国社会重新回到社会革命的

① 徐特立：《劳力与劳心并进，手和脑并用》，收入《徐特立文集》，页585—587，徐认为中国古代（汉朝）就有勤工俭学思想；也可见何长工：《勤工俭学生活回忆》，北京，工人出版社，1958年。

② 《共产主义劳动大学》，南昌，江西教育出版社，1960年。

③ 《全国中小学勤工俭学经验选编》，北京，教育科学出版社，1982年。

道路上来,以完成其潜在的幻想所要求的未竟的工作,然而结果却与无政府主义者对革命策略所抱的希望有很大出入,因为革命环境发生了极大的变化,因此,这也是策略本身作用的结果。

不管我们说的是以公社重组社会还是工读理想,在无政府主义者看来,它们的目的都是要实现一种外在于政治空间并与政治对立的社会革命,它们不是要建立一种凌驾于社会之上的革命霸权,而是要废除一切霸权。这一过程的关键是把个体从社会和文化权力下解放出来,以便使他们能在自愿的基础上重组社会。

刘师培可能早就意识到了人民公社与他所提倡的农村重组有某种血缘联系。然而,尽管毛泽东的革命政策是反现代主义的,但其目的却是为了加快国家发展和提高有机的政治权力,因此,人民公社不是作为新社会的核心,而是作为一种控制社会、加快经济发展和有效利用劳动的手段,这种手段因为被冠以革命的名义而显得更加无情。我在上文曾提到公社原则在“文化大革命”中的命运。在共产党已经取得政权的情况下,巴黎公社的模式就不是为民主革命组织服务,而是成为一种政治设想,这种设想以平民革命统治的形式保存并提高了社会的政治渗透力。当公社被那些把它看作一种严肃的社会民主主义激进原则的人用来反对现存政治体制时,它就立刻就遭到了镇压。然而,无论政党什么时候需要它,它都可以随时复活这种政治设想,并能根据自己的标准赋予其新的形式。

同样,虽然共产党的领袖仍继续说着“教育的目标是生产充分发展的个体”(引用马克思的话),但他们也看到,国家和政党的权力是实施教育的前提条件。陆定一当时正主持着党的宣传工作,他在1958年写道:“教育与生产劳动相结合是我国社会主义革命和建设的要求,是实现共产主义社会伟大目标的要求,也是多快好省地发展我们的教育的需要”(后者是“大跃进”的总口号)。他警告说,个体的全面发展必须服从于党的领导。^①“全面发展”的目标不是个体或一种新

^① 《全国中小学勤工俭学经验选编》,北京,教育科学出版社,1982,页2—7。

型社会,而是指现存社会最好地发挥作用。^①

结 语

我研究这个问题并不是想指出无政府主义者是否比中国其他革命者更好,或更坚定,或者想说明无政府主义者的幻想在任何地方,特别是在争取国家独立或发展的社会环境里是否有实现的可能。与其他彼此冲突的社会革命幻想相比,为什么无政府主义者的幻想被看作是更乌托邦的呢?或者说,乌托邦的社会概念本身可能出了什么问题……所有这些问题都太复杂了,这儿无法一一解答。可以肯定的是:现存社会有自己的乌托邦主义,它的许诺与其实际的结果正好相反,其最终目的都是要继续保持其执政地位。

相反,问题是:凭借一种狭隘的史学意识或一种宽泛的政治意识而忽视或压制中国革命历史中无政府主义的存在会有什么结果呢?有位史学家已经指出:无政府主义之所以在中国产生那么大的吸引力,最初就是因为它为不能或不愿应付复杂的西方民主的革命者提供了一种简单的答案。^② 我希望我的研究已经表明,不管无政府主义者提出的解决中国问题的方法看起来是多么幼稚,他们可能比他们的同代人都更能意识到民主的复杂性。他们对中国革命话语的形成所作的贡献也表明了那种话语的复杂性,这种话语成为了追求社会革命过程中的持久生命力的源泉。

更宽泛地说,无政府主义对这种话语的贡献是提供了一种批评中国革命路线、以革命胜利的名义镇压曾促动了革命并成为其存在理由的幻想所必不可少

^① 陆定一:《教育必须与生产劳动相结合》。陆称,这一运动已从农村发展到城市(页1),包括建立“学校工厂和工厂学校”(页20),他说,共产党宣言里提到的建设社会主义的十点纲领,前八点已经完成,但仍有二点没有完成,即“把农业和工业结合起来促使城乡之间的对立逐步消灭”和“教育和物质生产结合起来”(页23),他愿意承认这种思想起源于“乌托邦社会主义者”(页27)。

^② 冉玫铄(Mary Backs Rankin):《中国早期的革命家》,剑桥,哈佛大学出版社,1971年。

的视角。为了理解这个问题,我们需要重新思考什么是无政府主义。除了对无政府主义的文化和政治定位的普遍歪曲外(在激进政治中所有具有威胁性的词语中,无政府主义始终是最有威胁性的),即使那些同情无政府主义的人也倾向于把“无政府主义”一词等同于反对政府。在我看来,这是一种相当简单化的看法。^① 虽然我不愿总结对无政府主义者来说“无政府主义”究竟有什么含义,但我在这里要说的是:无政府主义最重要的方面是它始终如一地批判霸权,这种批判基本上是葛兰西式的马克思主义意义上的批判,但比葛兰西有更大的一致性,目的也不同。在所有的马克思主义者中,葛兰西对民主的解释最接近马克思主义。葛兰西分析霸权的目的是揭示霸权的文化根源,并进而揭示革命取代资产阶级霸权的途径。^② 就我们所知,中国无政府主义者在试图消灭从社会机构到语言方面的权威的同时,也试图消灭作为总的社会原则的霸权。在中国社会,社会革命问题与文化革命问题的一致性可以戏剧化地解释无政府主义的这种反霸权主义倾向,但对霸权的批判是大多数无政府主义的共同特征。如意大利无政府主义者爱瑞奥·马拉特斯达(Errio Malatesta)所说:

某人的双腿一出生就被捆绑住,但仍使其尽其所能走动,他可能把自己的能力归因于那些绑索,却不知事实上绑索只会削弱和夺去自己双腿的肌肉力量。

如果再在习惯的正常效果上加上由主人、牧师和教师等提供的教育,即他们从一种既得利益出发宣讲主人和政府的必要性;如果有人还要再加上正在拼命镇压持不同意见并被迫宣传自己思想者的法官和警察,那就不难理解劳动阶级的简单头脑里为什么会有根深蒂固的对主人和政府的用处和必要性的偏见。

只要想一想,如果医生给我们虚构的双腿被缚的主人公详细讲述

① 见迈克尔·阿尔伯特编:《自由原理》,波士顿, South End 出版社,1986年。

② 见 C. 墨菲编:《葛兰西的霸权和意识形态》,收入《葛兰西和马克思主义理论》,伦敦,卢特勒界和凯肯·保尔,1979年。

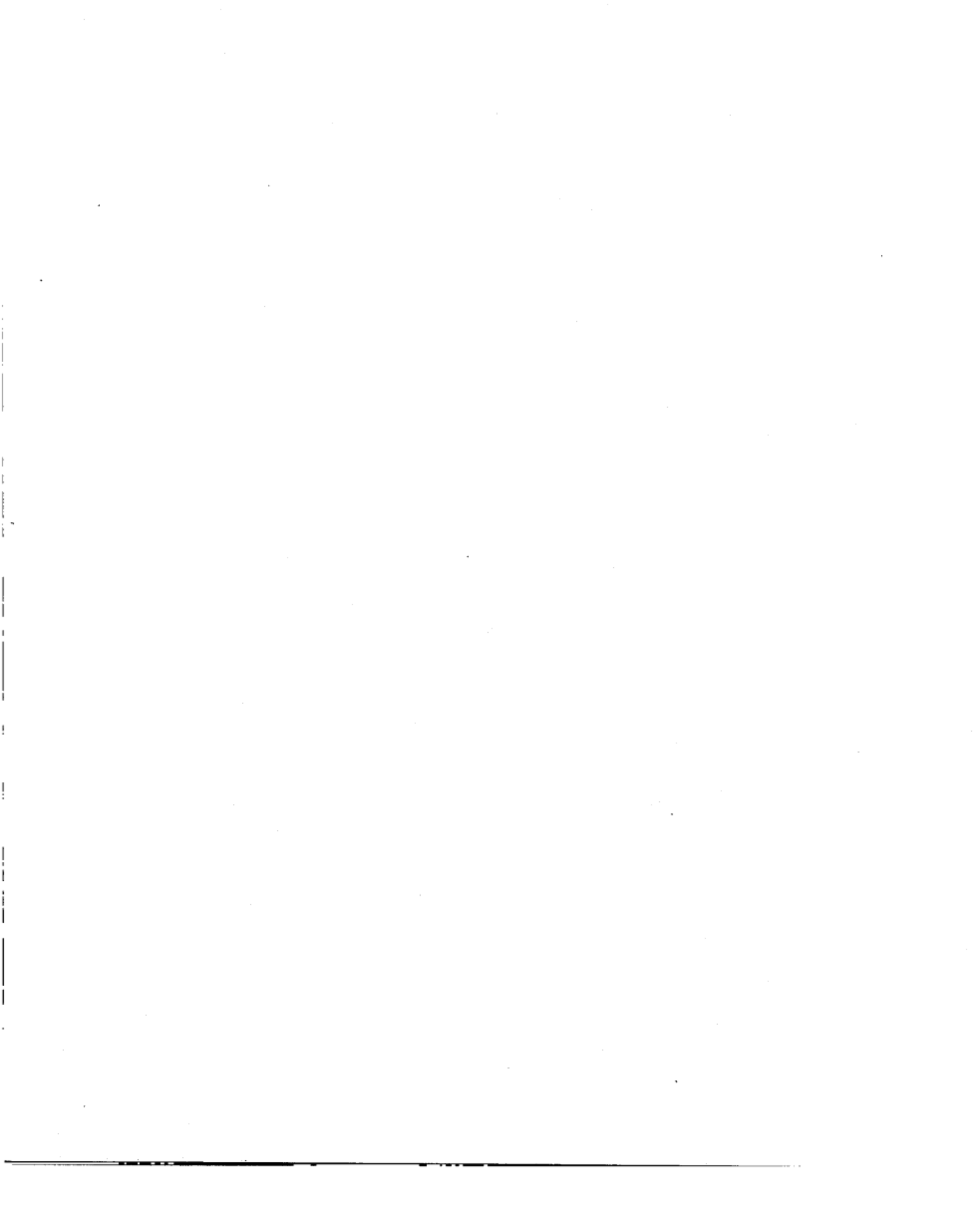
这一种理论,并且以一千个虚构的例子证明,如果他的双腿自由了,他将不能走路而且无法活下去,那么那个男人会凶猛地保护他的绑索,并把任何试图解开他的绑索的人看作自己的敌人。^①

这个例子牵涉到的问题不是强制而是霸权;我要说的是,正是无政府主义对霸权的彻底批判才使得无政府主义者去思考从文化角度似乎无法思考的问题,并因此超越了政治思想建立的思想的表面去构想社会的可能性。我想,这也是中国和外国无政府主义者比其他社会主义者更多地关注蕴含着最基本层面的霸权的日常社会和文化实践的原因。^②

无政府主义在中国的历史最终可能是一部与政治无关的历史,但它为我们提供了一种用于重新思考最基本的政治问题——不只是中国的或社会主义的,而且是一切政治的问题——的便利角度。

① E. 马拉特斯达:《无政府主义》,伦敦,自由出版社,1984年,页12。

② 无政府主义者对生态问题的论述见默里·布克奇斯:《走向生态社会》,蒙特利尔和布法罗:黑玫瑰丛书,1986年。基于当前的社会主义社会的经验,马克思主义者和其他社会主义者也逐渐把注意力转向了霸权和日常文化,如他们对手工劳动和精神劳动的关注;与此特别有关的两个例子见阿尔弗雷德·索恩—雷瑟尔:《精神和手工劳动:认识论批判》(大西洋高原,N.J.:人道出版社,1983年)和斯坦利·职诺维茨:《权力科学:现代社会话语和意识形态》(明尼阿波利斯,明尼苏达大学出版社,1988年)。



参考文献

- Albert, Michael, Leslie Cagan, Noam Chomsky, Robin Hahnel, Mel King, Lydia Sargent, Holly Sklar. *Liberating Theory*. Boston: South End Press, 1986.
- Anarchism and Anarcho-syndicalism: Selected Writings by Marx-Engels-Lenin*. New York: International Publishers, 1974.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- Arblaster, Anthony. "The Relevance of Anarchism." *Socialist Register*. Annual, 1971.
- Aronowitz, Stanley. *Science as Power: Discourse and Ideology in Modern Society*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- Avrich, Paul. *The Russian Anarchists*. New York: Norton, 1978.
- Ba Jin. *The Family*. Translated by S. Shapiro. Beijing: Foreign Languages Press, 1964.
- . *Gemingde xianqu* (Vanguards of revolution). Shanghai: n. p., 1928.
- . *Shengzhi chanhui* (Confessions of a life). Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1936.
- . *Yi* (Recollections). Shanghai: Wenhua shenghuo chubanshe, 1938.
- Bailey, Paul. "The Chinese Work-Study Movement in France." *China Quarterly*, no. 115 (September 1988): 441 - 461.
- Bakunin, Michael. *Bakunin on Anarchy*. Edited by Sam Dolgoff. New York: Knopf, 1972.
- Bauer, Wolfgang. *China and the Search for Happiness*. Translated by Michael Shaw.

- New York: Seabury Press, 1976.
- Beijing daxue rikan* (Beijing University daily). Esperanto title, Peking-Universitato. 1917—1921.
- Beijing daxue xuesheng zhoukan* (Beijing University student weekly). 1920.
- Benton, Gregory, ed. *Wild Lilies and Poisonous Weeds*. London: Pluto Press, 1982.
- Berkman, Alexander. *ABC of Anarchism*. London: Freedom Press, 1977.
- Bernal, Martin. "Chinese Socialism before 1913." In *Modern China's Search for a Political Form*, ed. J. Gray. London: Oxford University Press, 1969.
- . *Chinese Socialism to 1907*. Ithaca: Cornell University Press, 1976.
- . "Liu Shih-p' ei and National Essence." In *The Limits of Change*. ed. C. Furth. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- . "The Triumph of Anarchism over Marxism, 1906 - 1907." In *China in Revolution; The First Phase, 1900 - 1913*, ed. Mary C. Wright. New Haven: Yale University Press, 1968.
- Bodde, Derk. *Tolstoy and China*. Princeton: Princeton University Press, 1950.
- Bookchin, Murray. *Toward an Ecological Society*. Montreal and Buffalo: Black Rose Books, 1986.
- Cai Shangsi. *Cai Yuanpei xueshu sixiang zhuanji* (An intellectual biography of Cai Yuanpei). Shanghai: Lianying shudian, 1950.
- Cai Yucong. "Zhongguo shehuixue fazhanshi shangde sige shiqi" (Four periods in the development of Chinese sociology). *Shehui xuekan* (Sociology journal) 2, no. 3 (April 1933).
- Cai Yuanpei. *Cai Jiemin xiansheng yanxing lu* (Record of Mr. Cai Jiemin's speeches). Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1920.
- Carter, April. *The Political Philosophy of Anarchism*. New York: Harper Torchbooks, 1971.
- Chan, Ming K. "Labor and Empire: The Chinese Labor Movement in the Canton Del-

- ta, 1895 – 1927. ” Ph. D. diss. , Stanford University, 1975.
- . “Minguo chunian laogong yundongde zai pinghua” (A reevaluation of the labor movement in the early republic). Unpublished conference paper, 1983.
- , ed. *Zhongguo yu Xianggang gongyun zongheng* (Dimensions of the Chinese and Hong Kong labor movement). Hong Kong: n. p. , 1986.
- Chan, Ming K. , and Arif Dirlik. *Schools into Fields and Factories: Anarchists, the Guomindang, and the Labor University in Shanghai, 1927 – 1932*. Durham, N. C. : Duke University Press, 1991.
- Chang Hao. *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987.
- . *Liang Ch’ i-ch’ ao and Intellectual Transition in Modern China*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Chang Kuo-t’ ao. *The Rise of the Chinese Communist Party, 1921—1927*. Lawrence: University Press of Kansas, 1971.
- Chen Duxiu. *Duxiu wencun* (Collection of works by Chen Duxiu). 2 vols. Shanghai, n. p. , 1922.
- Chen Duxiu pinglun xuanpian* (Selected essays on Chen Duxiu). 2 vols. Henan: Henan renmin chubanshe, 1982.
- Chen, Kenneth. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press, 1964.
- Chen Mingqiu. See Ming K. Chan.
- Chen Sanjing, *Qingong jianxuede fazhan* (The development of diligent-work frugal-study). Taipei: Dongda tushu gongsi, 1988.
- Chesneaux, Jean. *The Chinese Labor Movement 1919—1927*. Translated by Mary C. Wright. Stanford: Stanford University Press, 1968.
- Chinese Academy of Social Sciences, ed. *Xinhai geming ziliao leipian* (Materials on the 1911 revolution). Beijing: Shehui kexue chubanshe, 1981.

- Chow Kaiwing. *Xinhai geming qiande Cai Yuanpei* (Cai Yuanpei before the 1911 revolution). Hong Kong: Bowen shuju, 1980.
- Chow Tse-tsung. *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*. Stanford: Stanford University Press, 1967.
- Chunlei yuekan* (Spring thunder monthly). 1923.
- Clark, John. *The Anarchist Movement*. Montreal: Black Rose Publishers, 1986.
- Clastres, Pierre. *Society Against the State*. Translated by Robert Hurley. New York: Zone Books, 1987.
- Clifford, Paul G. "The Intellectual Development of Wu Zhihui: A Reflection of Society and Politics in Late Qing and Republican China. Ph. D. diss., London University, 1978.
- Cohen, Paul. *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Qing China*. Cambridge: Harvard University Press, 1974.
- Cole, G. D. H. *A History of Socialist Thought*. Vol. 1. New York: Macmillan, 1953.
- Deng Zhongxia. *Zhongguo zhigong yundong jianshi* (Brief history of the Chinese labor movement). Beijing: n. p., 1949.
- Ding Shouhe. *Cong wusi qimeng yundong dao Makesi zhuyide chuanbo* (From the May Fourth enlightenment movement to the propagation of Marxism). Beijing: Renmin chubanshe, 1978.
- Dirlik, Arif. *The Origins of Chinese Communism*. New York: Oxford University Press, 1989.
- . "Socialism and Capitalism in Chinese Thought: The Origins." *Studies in Comparative Communism* 21, no. 2 (Summer 1987).
- . See also Ming K. Chan and Arif Dirlik.
- Duiker, William. *Ts' ai Yuan-p' ei: Educator of Modern China*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1977.
- Eltzbacher, Paul. *Anarchism: Exponents of the Anarchist Philosophy*. Plainview, N. Y. :

- Books for Libraries Press, 1960.
- Fan Puqi. "Sanshi nian qiande 'Annaqi zhuyi xuehui'" (The anarchist study society of thirty years ago). *Zhongjian* (The middle) 1, 8 (November 5, 1948).
- Feigon, Lee. *Chen Duxiu; Founder of the Chinese Communist party*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Fleming, Marie. *The Anarchist way to Socialism: Élisée Reclus and Nineteenth Century European Anarchism*. London: Croom and Helm, 1979.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972 - 1977*. Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon, 1977.
- Furth, Charlotte. "Intellectual Change: From the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895 - 1920." In *The Cambridge History of China*, ed. John K. Fairbank. Vol. 12, Part 1. New York: Cambridge University Press, 1983.
- . "May Fourth in History." In *Reflections on the May Fourth Movement*, ed. Benjamin Schwartz. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- Gasster, Michael. *Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911*. Seattle: University of Washington Press, 1969.
- Ge Maochun, Jiang Jun, and Li Xingzhi, eds. *Wuzhengfu zhuyi sixiang ziliao xuan* (Selection of materials on anarchist thought). 2 vols. Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1984.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Harper Torchbooks, 1973.
- Geming zhoubao* (Revolution weekly), 1927 - 1929.
- Goldman, Emma. *The Crushing of the Russian Revolution*. London: Freedom Press, 1922.
- Gongchan zhuyi laodong daxue* (Communist labor university). Nanchang: Jiangxi jiaoyu chubanshe, 1960.
- Gongchandang* (The Communist), 1920 - 1921.
- Graham, A. C. "The Nung-chia 'School of the Tillers' and the Origins of Peasant Uto-

- pianism in China." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. 42, Part 1.
- Guangzhou wenshi ziliao* (Historical and literary materials on Guangzhou). Nos. 1 (1962) and 1 (1963). Guangzhou: Renmin chubanshe.
- Guérin, Daniel. *Anarchism*. Translated from the French by M. Klopper. New York: Monthly Review Press, 1970.
- Guo Sheng. "Wusi" shiqide gongdu yundong he gongdu sichao (The labor-learning movement and the labor-learning thought tide of the May Fourth period). Beijing: Jiaoyu kexue chubanshe, 1986.
- Guofu quanshu* (Complete works of Sun Yat-sen). Taipei: National Defense Research Center, 1970.
- Guoli Laodong daxue yuekan* (National Labor University monthly), 1930.
- Hampden, Jackson. *Marx, Proudhon and European Socialism*. New York: Colier Books, 1966.
- Harootunian, Harry D. *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- He Changgong. *Qingong jianxue shenghuo huiyi* (Reminiscences of diligent-work frugal-study life). Beijing: Gongren chubanshe, 1958.
- He Ganzhi. *Jindai Zhongguo qimeng yundong shi* (The modern Chinese enlightenment movement). Shanghai: n. p., 1947.
- Hinton, Harold C. In *The People's Republic of China, 1949 - 1979: A Documentary Survey*. 5 Vols. Wilmington, Del.: Scholarly Resources, 1980.
- Hobsbawm, Eric J. *Revolutionaries*. New York: New American Library, 1973.
- Hoffman, Robert L. *Revolutionary Justice: The Social and Political Theory of P.-J. Proudhon*. Urbana: University of Illinois Press, 1972.
- Hong Dexian. "Xinhai geming qiande shijieshe ji wuzhengfu zhuyi sixiang" (The world society before the 1911 revolution and anarchist thought). *Shihuo* (Food

- and commodities) 12, no. 2 (May 1982).
- Hsiao Kung-ch'uan. *A New China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858 - 1927*. Seattle: University of Washington Press, 1975.
- . "Weng T'ung-ho and the Reform Movement of 1898." *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 1, no. 2 (April 1957).
- Hsieh, Winston. "The Ideas and Ideals of a Warlord: Ch'en Chiung-ming." *Harvard Papers on China*. Vol. 16. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Hu Shi. "Duo yanjiu xie wenti, shaotan xie 'zhuyi'" (More discussion of problems, less discussion of "isms"). *Meizhou pinglun* (Weekly critic). July 20, 1910.
- Hua Lin. *Bashan xianhua* (Idle words from Bashan). Chongqing: n. p., 1945.
- Huang Liqun. *Liufa qingong jianxue jianshi* (Brief history of the diligent-work frugal-study program in France). Beijing: Jiaoyu kexue chubanshe, 1982.
- Huang, Philip C. C. *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*. Seattle: University of Washington Press, 1972.
- Huang Wenshan (Lingshuang). *Wenhuaxue lunwen ji* (Essays on culturology). Guangzhou: Zhongguo wenhuaxue xuehui, 1938.
- Hudson Collection. The Hoover Institution on War, Peace and Revolution Archives. Stanford University, California.
- Hunan qu wuzhengfu zhuyizhe tongmeng xuanyan* (Manifesto of Hunan anarchist alliance). The Hudson Collection. Package 6, Part 2.
- "Internationalist." "The Origins of the Anarchist Movement in China." Pamphlet. London: Coptic Press, 1968.
- Jameson, Fredric. *The Political Unconscious: Narrative as Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell University Press, 1981.
- Jiang Kanghu. *China and the Social Revolution*. San Francisco: Chinese Socialist Club, 1914.
- . *Hongshui ji* (Flood waters collection). n. p., 1913.

- . *Jiang Kanghu yanjiang lu* (Speeches of Jiang Kanghu). 2 vols. Shanghai: Nanfang daxue, 1923.
- . *Jinshi sanda zhuyi yu Zhongguo* (Three great modern ideologies and China). Nanfang daxue, 1924.
- Jiang Yihua. *Shehui zhuyi xueshao zai Zhongguode chuqi chuanbo* (The initial propagation of socialism in China). Shanghai: Fudan daxue chubanshe, 1984.
- Jingzhe* (Spring festival, literally “Awakening of Insects”). Guangzhou, 1924.
- Jingzhe* (Spring festival, literally “Awakening of Insects”). Chengdu, 1938.
- Joll, James. *The Anarchists*. New York: Grosset & Dunlap, 1964.
- Joll, James, and Apter, D. *Anarchism Today*. New York: Anchor Books, 1971.
- K’ang Yu-wei. *Ta T’ung Shu: The One World Philosophy of K’ang Yu-wei*. Translated by L. G. Thompson. London: Allen and Unwin, 1958.
- Kannada Huaren gonghui (Chinese labor association of Canada). “Laodong jie jinian hao” (Commemorative issue, Labor Day), May 1, 1922. Vancouver, B. C.
- King, Ynestra. “Ecological Feminism.” *Zeta Magazine* (July/August 1988).
- Kosugi Shuji. “Shanghai koodan rengookai to Shanghai no roodoo yundoo” (The federation of Shanghai syndicates and the Shanghai labor movement). *Rekishigaku kenkyu* (Historical studies), no. 392 (January 1973).
- Krebs, Edward S. “Liu Ssu-fu and Chinese Anarchism, 1905 – 1915.” Ph. D. diss., University of Washington, 1977.
- Kropotkin, Peter. *Fields, Factories and Workshops of Tomorrow*. Edited by Colin Ward. New York: Harper Torchbooks, 1974.
- . *Kropotkin’s Revolutionary Pamphlets*. Edited by Roger N. Baldwin. New York: Benjamin Blom, 1968 reissue.
- Kropotkin, Petr. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. Boston: Extending Horizon Books, n. d.
- Kropotkin, P. *Mianbao yu ziyou* (Bread and freedom) (*sic*). Beijing: Shangwu yinshu-

- guan, 1982.
- Kwan, Daniel Y. K. "Deng Zhongxia and the Shenggang General Strike." Ph. D. diss., University of London, 1985.
- Kwok, Daniel. *Scientism in Chinese Thought, 1900 - 1950*. New Haven: Yale University Press, 1965.
- Lang, Olga. *Pa Chin and His Writings: Chinese Youth Between the Two Revolutions*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- Lang Xingshi, ed. *Geming yu fangeming* (Revolution and counterrevolution). Shanghai: Minzhi shuju, 1928.
- Laoda luncong* (Laodong University essays). Shanghai: Laodong daxue, 1929.
- Laoda yuekan* (Labor University monthly), 1930.
- Laoda zhoukan* (Labor University weekly), 1930.
- Laodong* (Labor). Nos. 1, 2 (1918).
- Laodongzhe* (Laborers), 1920, 1921. Edited by Sha Dongxun. Reprinted. Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe, 1984.
- Larson, Wendy. "Literary Authority and the Chinese Writer." Unpublished manuscript.
- Lasky, Melvin. *Utopia and Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Lefort, Claude. *The Political Forms of Modern Society*. Edited by John B. Thompson. Cambridge: MIT Press, 1986.
- Levenson, Joseph. *Confucian China and Its Modern Fate*. 3 vols. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968.
- Levine, Marilyn. "The Found Generation: Chinese Communism in Europe, 1919 - 1925." Ph. D. diss., University of Chicago, 1985.
- Li Shizeng. *Li Shizeng xiansheng wenji* (Essays by Mr. Li Shizeng). Taipei: Zhongguo Guomindang dangshi weiyuanhui, 1980.
- Li Shizeng and Chu Minyi. *Geming* (Revolution). Paris: Xin shiji congshu, 1907.

- Li Shizeng xiansheng jinian ji* (Commemorative essays on Mr. Li Shizeng). Taipei: n. p. ,1974.
- Li Wenneng. *Wu Jingxian dui Zhongguo xiandai zhengzhide yingxiang* (The influence of Wu Jingxian [Zhihui] on modern Chinese politics). Taipei, 1973.
- Li Xianrong. *Bakuning pingzhuan* (Biography of Bakunin). Beijing: Xinhua shudian, 1982.
- Li Zhenya. " Zhongguo wuzhengfu zhuyide jinxi " (Past and present of Chinese anarchism). *Nankai xuebao* (Nankai University journal). No. 1 (1980).
- Li Zhuanyu. *Li Shizeng zhuanji ziliao* (Materials for a biography of Li Shizeng). Taipei: Tianyi chubanshe, 1979.
- Liang Bingxian. *Jiefang bielü* (An alternative record of liberation). n. p. , n. d.
- Liang Zhu. *Cai Yuanpei yu Beijing daxue* (Cai Yuanpei and Beijing University). Ningxia: Ningxia renmin chubanshe, 1983.
- Lin Yu-sheng. *The Crisis of Chinese Consciousness*. Madison: University of Wisconsin Press, 1979.
- Liu Gih-bor (Jibai). " Wusi qianhoude wuzhengfu zhuyi " (Anarchism around the May Fourth period). *Daxue shenghuo* (College Life monthly) 3, no. 5 (May 1968).
- Lu Ting-yi. *Education Must Be Combined with Productive Labour*. Peking: Foreign Languages Press, 1958.
- Lu Zhe. *Zhongguo wuzhengfu zhuyi shi* (History of anarchism in China). Fujian: Renmin chubanshe, 1990.
- LuOu zhoukan* (Weekly of Chinese students in Europe), 1919 - 1920.
- Ma King-cheuk. " A Study of Hsin Ch' ing-nian (New Youth) Magazine, 1915 - 1926. " Ph. D. diss. , London University, 1974.
- Makesi Engesi lun Bakuning zhuyi* (Marx and Engels on Bakuninism). Beijing: Renmin chubanshe, 1980.
- Makesi zhuyi zai Zhongguo* (Marxism in China). 2 vols. Beijing: Qinghua daxue chu-

- banshe, 1983.
- Malatesta, Errico. *Anarchy*. London: Freedom Press, 1974.
- Mao Zedong. *Chairman Mao Speaks to the People*. Edited by Stuart Schram. New York: Pantheon, 1974.
- Marks, Robert. *Rural Revolution in South China*. Madison: University of Wisconsin Press, 1984.
- Marx, Karl. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. In Karl Marx and F. Engels, *Selected Works*. Vol. 1. Moscow: Progress Publishers, 1973.
- . *The German Ideology*. Edited by R. Pascal. New York: International Publishers, 1947.
- . *The Poverty of Philosophy*. In Karl Marx and F. Engels, *Selected Works*. Vol. 1. Moscow: Progress Publishers, 1973.
- Meisner, Maurice. "The Chinese Communists and the French Revolution: From la commune insurrectionelle (1792 - 1994) to China's People's Communes." Paper presented at the annual meeting of the American Historical Association (December 27 - 30, 1989).
- . *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- . *Maoism, Marxism, Utopianism*. Madison: University of Wisconsin Press, 1982.
- . "The Wrong March: China Chooses Stalin's Way." *Progressive* (October 1986), 26 - 30.
- Meng Ming, ed. *Wu Zhihui Chen Gongbo bianlun ji* (Compilation of debate between Wu Zhihui and Chen Gongbo). Shanghai: Fudan daxue, 1928.
- Metzger, Thomas A. "Developmental Criteria and Indigenously Conceived Options: A Normative Approach to China's Modernization in Recent Times." *Issues and Studies* (February 1987), 19 - 81.
- Miller, Martin A. *Kropotkin*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Min Yi (Hu Hanmin). "Gao feinan minsheng zhuyizhe" (Response to attacks on the principle of people's livelihood). *Minbao* (People's journal), no. 12 (6 March 1907).

Minsheng (People's voice) (1913 - 1922), Daian Reprint.

Minsheng zhoukan (People's livelihood weekly), 1931.

Minzhong (People's tocsin). January-July 1927.

Mo Jipeng. "A Memoir of Shi fu." Unpublished manuscript translated by Edward Krebs from the Chinese original, "Huiyi Shifu."

Mouffe, Chantal, ed. *Gramsci and Marxist Theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

National Archives, *Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of China, 1910 - 1929*. Washington, D. C.: The National Archives, 1960.

No. 2 Historical Archives. *Zhongguo wuzhengfu zhuyi he Zhongguo shehuidang* (Chinese anarchism and the Chinese Socialist party). Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe, 1981.

National Archives Microfilm Publications. *Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of China, 1910 - 1929; Political Affairs; Bolshevism, Communism and Communistic Activities*. Washington, D. C.: The National Archives, 1960.

Nohara Shiro. "Anarchism in the May Fourth Movement." *Libero International*, nos. 1 - 4 (January 1975-April 1976).

Ping. "Gongdu zhuyi" (Labor-learning'ism). *Jiefang yu gaizao* (Liberation and reform) 2, no. 3 (February 1920).

Pingdeng (Equality), nos. 20 - 22 (July-September 1929). *Pingshe* (Equality Society), San Francisco.

Pingxiang gemingjun yu Ma Fuyi (The Pingxiang revolutionary army and Ma Fuyi). Paris: Xin shiji congshu, 1907.

Price, Don. *Russia and the Roots of the Chinese Revolution, 1896 - 1911*. Cambridge:

- Harvard University Press, 1974.
- Proudhon, Pierre-Joseph. *The Principle of Federation*. Translated and with an introduction by Richard Vernon. Toronto: University of Toronto press, 1979.
- Pusey, James. *China and Charles Darwin*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- Pyziur, Eugene. *The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin*. Chicago: Regnery, 1968.
- Qian Ye (Wu Zhihui). *Jiu shehui zhuyi yizheng gemingzhi yilun* (Clarifying the meaning of revolution through socialism). Paris: Xin shiji congshu, 1906.
- Qin Paopu (Baopu). "A Memoir of Meeting Ms. Goldman in My Early Days." Unpublished letter to Prof. Lu Zhe of Nanjing University (1987).
- Qingong jianxue biandi huakai* (Diligent-work frugal-study is flowering everywhere). Shanghai, 1958.
- Qingong jianxue gaibianle xuexiaode mianmao* (Diligent-work frugal-study has transformed schools' visages). Shanghai, 1958.
- Qinghua daxue zhonggong dangshi jiaoyan zu. *Fufa Qingong jianxue yundong shiliao* (Historical materials on the diligent-work frugal-study movement in France). 3 vols. Beijing: Beijing chubanshe, 1979.
- Qu Renxia. *Wuzhengfu zhuyi yanjiu* (Examination of anarchism). Shanghai: Zhongshan shudian, 1929.
- Quanguo zhongxiaoxue qingong jianxue jingyan xuanpian* (Experiences with diligent-work frugal-study in elementary and middle schools around the country). Beijing: Jiaoyu kexue chubanshe, 1982.
- Rankin, Mary B. *Early Chinese Revolutionaries: Radical Intellectuals in Shanghai and Chekiang, 1902 - 1911*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Ricoeur, Paul. *Lectures on Ideology and Utopia*. Edited by George H. Taylor. New York: Columbia University Press, 1986.
- Saltman, Richard B. *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*. Westport,

- Conn. : Greenwood Press, 1983.
- Scalapino, Robert, and Yu, G. T. *The Chinese Anarchist Movement*. Berkeley : Center for Chinese Studies, 1961.
- Schwartz, Benjamin I. *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. Cambridge : Harvard University Press, 1964.
- Schwartz, Benjamin I. , ed. *Reflections on the May Fourth Movement*. Cambridge : Harvard University Press, 1972.
- Schwarz, Vera. *The May Fourth Enlightenment Movement*. Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1985.
- Shaffer, Lynda. *Mao and the Workers: The Hunan Labor Movement, 1920 - 1923*. New York : M. E. Sharpe, 1982.
- Shao Kelu (Jacques Reclus). "Wo suorenshide Li Yuying xiansheng" (The Li Yuying [Shizeng] that I knew). Translated by Huang Shuyi (Mme. J. Reclus), *Zhuanji wenxue* (Biographical literature) 45, no. 3 (1983).
- Shehui zhuyi taolun ji* (Collection of discussions on socialism). Shanghai : Xin qing-nianshe, 1922.
- Shifu (Liu Shifu). *Shifu wencun* (Collected works of Shifu). n. p. : Gexin shuju, 1927.
- Sima Xiandao. *Beifa houzhi gepai sichao* (Currents of thought after the northern expedition). Beijing : n. p. , 1930.
- Snow, Edgar. *Red Star Over China*. New York : Grove Press, 1961.
- Sohn-Rethel, Alfred. *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*. Translated by Martin Sohn-Rethel. Atlantic Highlands, N. J. : Humanities Press, 1983.
- Sonn, Richard D. *Anarchism and Cultural Politics in Fin de Siècle France*. Lincoln : University of Nebraska Press, 1989.
- Stanley, Thomas A. *Osugi Sakae: Anarchist in Taisho Japan*. Cambridge : Harvard University Press, 1982.
- Starr, John B. "Revolution in Retrospect: The Paris Commune through Chinese

- Eyes. " *China Quarterly*, no. 49 (January-March 1972) :106 - 125.
- Sun Yat-sen. *Sun Yixian shehui zhuyi tan* (Sun Yat-sen's discussion of socialism). n. p. ,1912.
- Tai Xufa. *Taixu zizhuan* (Autobiography of Taixu). Singapore: Nanyang Foxue shuju, 1971.
- Tamagawa, Nobuaki. *Chukoku Anakizumu no Kage*. Tokyo: n. p. ,1974.
- Tao Qiqing, ed. *Quanmin geming yu guomin geming* (Revolution of all the people and the national revolution). Shanghai: Guangming shuju, 1929.
- Tan Sitong. *An Exposition of Benevolence: The Jen-hsueh of T'an Ssu-t'ung*. Translated by Chan Sin-Wai. Hong Kong: Chinese University Press, 1984.
- Tan Xingguo. *Bajinde shengping he chuanguo* (Bajin's life and creations). Chengdu: Sichuan renmin chubanshe, 1983.
- Tang Xiaobing. "History Imagined Anew: Liang Ch' i-ch' ao in 1902." Unpublished paper, 1990.
- Thomas, Paul. *Karl Marx and the Anarchists*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Thompson, John B. *Studies in the Theory of Ideology*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984.
- Tian Xin (Shen Zhongjiu). *Jinggao Zhongguo qingnian* (Warning to Chinese youth). Vancouver: Vancouver Chinese Labor Association of Canada, 1927.
- Tianyi bao* (Heavenly justice), 1907. Daian Reprint.
- Touraine, Alain. *Return of the Actor: Social Theory in Post-Industrial Society*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- Vohra, Ranbir, ed. *The Chinese Revolution, 1900 - 1950*. Boston: Houghton Mifflin, 1974.
- Wang, Richard T. Y. "Wu Chih-hui: An Intellectual and Political Biography." Ph. D. diss. , University of Virginia. 1976.
- Weiqian nongmin yundong* (The peasant movement in Weiqian). Beijing: Zhonggong

- dangshi ziliao chubanshe, 1987.
- Welch, Holmes. *The Buddhist Revival in China*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- Welsh, John. "Shen-wu-lien; China's Anarchist Opposition." *Social Anarchism* 2, no. 1 (1981): 3 - 15.
- Wenshi ziliao xuanji* (Selections of historical and literary source materials) (*quan-guo*), no. 90. Beijing: Wenshi ziliao chubanshe, 1983.
- Willener, Alfred. *The Action-image of Society: On Cultural Politicization*. Translated from the French by A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon, 1970.
- Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. London: Oxford University Press, 1977.
- Wu Zhihui (see also Qian Ye). *Wu Zhihui quanji* (Collected works of Wu Zhihui). 3 vols. Shanghai: Qunzhong tushu gongsi, 1927.
- Wusa jinian* (Commemoration of May 30, 1925). n. d., n. p.
- Wusi aiguo yundong* (The May Fourth patriotic Movement). 2 vols. Beijing: Shehui kexue yanjiu yuan, 1979.
- Wusi shiqi qikan jieshao* (Introduction to the periodicals of the May Fourth period). 3 vols. in 6 parts. Beijing: Sanlian shudian, 1979.
- Wusi shiqide shetuan* (Societies of the May Fourth period). 4 vols. Beijing: Sanlian shudian, 1979.
- Wusi yundong huiyi lu* (Reminiscences of the May Fourth Movement). 3 vols. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1970.
- Wuzhengfu gongchan yuekan* (Anarcho-communist monthly) (June 1934). Pingshe (Equality Society). San Francisco.
- Xin Ai (Shen Zhongjiu). *Wode Guomindang guan* (My views on the Guomindang). Ziyou zhuyi yanjiushe, 1927. This version published by the Chinese Labor Association, Vancouver (?).
- "Xinmin shuo." In *Xinhai geming qian shinianjian shilun xuanji* (Collection of essays

- from the decade before 1911). Beijing: Sanlian shudian, 1978.
- Xin qingnian* (New youth), 1916 – 1923.
- Xin shiji* (New era), 1907 – 1910. Daian Reprint.
- Xu Teli. *Xu Teli wenji* (Essays of Xu Teli). Changsha: Hunan renmin chubanshe, 1980.
- Xuedeng* (Light of learning), 1924 – 1925.
- Yeh Wen-hsing. "The Alienated Academy: Higher Education in Republican China." Ph. D. diss., University of California, Berkeley, 1984.
- Yida qianhou* (The period of the first congress). 2 vols. Beijing: Renmin chubanshe, 1980.
- Zarrow, Peter G. *Anarchism and Chinese Political Culture*. New York: Columbia University Press, 1990.
- . "Chinese Anarchists: Ideals and the Revolution of 1911." Ph. D. diss., Columbia University, 1987.
- Zhao Zhenpeng. "Laodong daxuede huiyi" (Recollections of Labor University). *Zhuanji wenxue* (Biographical literature) 37, no. 4 (October 1980).
- Zhongguo xiandai shi ziliao xuanpian* (Materials on modern Chinese history). 3 vols. Heilongjiang: Heilongjiang renmin chubanshe, 1981.
- Zhu Chuanyu, ed. *Li Shizeng zhuanji ziliao* (Materials for a biography of Li Shizeng). Taipei, 1979.
- Zhu Qianzhi. *Huiyi* (Memoirs). Shanghai: Xiandai shuju, 1928.
- Ziyou* (La libereco), no. 1 (December 1920).
- Ziyou congshu* (Compendium of freedom). 8 vols. San Francisco: Equality Society, 1928.
- Zou Rong. *The Revolutionary Army*. Translated by John Lust. The Hague: Mouton, 1968.



译后记

一部学术名著能够出版,而且是在广西师范大学出版社出版,对我来说犹如双喜临门。回顾这部著作的面世史,自然涌到我嘴边的只有两个字:感谢!

最早鼓起勇气翻译这部著作,完全因为陈思和老师。是他把原书提供给我,并一再鞭策我善始善终,否则真怀疑自己能否完成这样繁复的工作。

南京大学的路哲教授是我因本书而结识的一位德高望重的好老师。他的无政府主义研究蜚声海内外,也给了我很多启发。更重要的是,我在翻译这本书之前与作者 Arif Dirlik 教授素不相识,因为这本书中提到了路哲教授的名字,我冒昧给路教授写信,请他在我联系 Arif Dirlik 先生,以解决本书的版权问题,没想到路哲教授很快给我回信,并最终帮我落实了版权。这份无私提携之情,给我的不仅仅是学识上的启迪,更多的是做人的感悟。

广西师范大学出版社的郑纳新先生的出版眼光一直为学界公认,本书的面世,即是又一证明。责任编辑周筱赟博士学识渊博,不但细心指出了本书翻译中的一些错误,而且提出了很有见地的修改意见,使本书增色不少。

Arif Dirlik 教授为本书写了中文版序,使本书更完整;在本书翻译过程中译者一再写信请教相关问题,他也都一一耐心解答,至今感怀犹深。

感谢 University of California Press 的授权,使本书得以与中国读者见面。

本书的翻译中肯定还存在着一些错误或差强人意的地方,请各位专家学者不吝指教,以后有机会一定改正。

译者

2006年1月23日于同济大学