

中國近代知識分子對於社會主義之初步反應及 共產制度之適然想像

王 爾 敏*

- | | |
|-----------------------|---------------|
| I. 中國傳統思想中的政治退化觀 | IV. 激進言論與空想制度 |
| II. 近代知識分子對於西方社會主義的反應 | V. 結 論 |
| III. 中國傳統思想之相應趨合 | |

I. 中國傳統思想中的政治退化觀

中國上古政治，歷經部族，共主，以至子孫承繼的家天下，當有數千年傳衍演變，即以史家共認的夏，商，周三代，亦全是家天下。上古歷世聖人智者，久經觀察閱歷，自然醞釀出一些政治觀點，惟其所抒政治觀感，多不免表達一種厭棄當代政情追懷遠古盛世的心態。我人姑可稱此思想為政治退化觀。這是中國古代一個極重要的政治思想，影響勢力甚大，並必自有其根本的形成因素。固不可用泥古復古等詞一筆抹殺。

古代儒家原出司徒之官，本是通於政學的學派，熱中世事，關心政治，閱歷最富，思考最熟，而有關政術治道的言論也最多。同時儒家學派就有極濃厚的政治退化思想，可以《禮記》中「禮運」篇的大同思想為其重要代表。這雖為世人熟知，但因本文需要，仍願引據於後：

「大道之行也，天下為公；選賢與能，講信脩睦，故人不獨親其親，不獨子其子；使老有所終，壯有所用，幼有所長；矜，寡，孤，獨，廢疾者皆有所養；男有分，女有歸。貨，惡其棄於地也，不必藏於己；力，惡其不出於身也，

* 香港 中文大學 高級講師。

不必爲己，是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」

「今大道既隱，天下爲家；各親其親，各子其子；貨力爲己，大人世及以爲禮；城郭溝池以爲固，禮義以爲紀。以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦；以設制度，以立田里；以賢勇知，以功爲己。故謀用是作，而兵由此起；禹，湯，文，武，成王，周公由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也。以著其義，以考其信，著有過；刑仁講讓，示民有常；如有不由此者，在執者去，衆以爲殃，是謂小康。」¹⁾

禮運大同篇，反映儒家崇高政治理想，基本態度，出於淑世。懸一最高理想目標，以爲政治家努力奔趨，力行實踐的宗旨。當爲中國傳統政治學典範。大同理想，爲萬民所期望，何日實現，乃不可知。然實際政治，則有小康的真實存在，一一皆可舉實，並非可望而不可即，然在儒家構造大同小康兩世代之理論，却將大同之世視爲上古實有，至後經退化而成小康之局。理論架構固可成立，却形成一種政治退化觀，使人只懷仰於先古盛世，而忽略後世的前瞻。後遺影響 也非常大。

小康思想並不限於儒家，而道家却更具有小康理想，並以小邦自治自給爲目標。老子所述最可代表，亦爲學者熟知之典，仍願舉證於此：

小邦寡民，使十百人之器毋用，使民重死而遠徙。有車舟無所乘之，有甲兵無所陳之。使民復結繩而用之。甘其食，美其服，樂其俗，安其居。鄰邦相望，雞狗之聲相聞，民至老死不相往來。²⁾

此節所引老子之言，也充分顯見道家的政治退化觀，是其句中所示車舟，甲兵，文字均須罷廢不用，使民歸樸返真，至於原始活狀態，老子退化思想，尙有更徹底的主張，並列舉於後：

故大道廢，案有仁義。知慧出，案有大僞。六親不和，案有孝慈。邦家昏亂，

1) 《禮記今註今譯》，王夢鷗注譯，臺北，商務印書館，民國六十六年第五版，第二九〇頁。

2) 《帛書老子》，臺北，河洛書局，民國六十四年印，第三五頁。

案有貞臣。絕聖棄知，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。此三言也，以爲文未足，故令之有所屬。見素抱樸，少私寡欲。³⁾

道家政治退化思想，至此實已進入虛無主義，其尤激烈者，則表現於莊子所言。見於《莊子》「胠篋」篇：

故絕聖棄知，大盜乃止；擯玉毀珠，小盜不起；焚符破璽，而民朴鄙；掊斗折衡，而民不爭；殫殘天下之聖法，而民始可與論議。擯亂六律，鑠絕竽瑟，塞瞽曠之耳，而天下始人含其聽矣；滅文章，散五采，膠離朱之目，而天下始人含其明矣；毀絕鈎繩，而棄規矩，攬工倕之指，而天下始人有其巧矣。故曰：大巧若拙。削曾史之行，鉗楊墨之口，攘棄仁義，而天下之德始玄同矣。⁴⁾

老莊所以極力主張廢棄一切知識技能制度工具，宗旨仍在退歸於大同而齊一。使民無貴無賤無先無後，退化至於原始，是極端的平等，亦澈底無產。

綜觀中國古代儒道二家已有的政治退化思想，正爲近代共產制度，虛無主義提供有效的義理先導。使其觸類近似，熟而易入。歸納中國古代思想傳承，早有儒家的「大同」，道家的「小邦寡民」以及「絕聖棄智」，等等政治思想，足以表現中國固有傳統的社會平等主義或無政府主義。雖然，三千年來中國傳承下來這種思想，但只停留於理論學說階段，向來並無人推行到實際政治，是以長往而無得於社會之繁復，文化之多樣。家天下之專制帝王政治，也並未因此學說理論而動搖破壞。大同之治，一直仍是中國政治上一種崇高的理想，嚮往的盛世。不過在西方社會主義輸入之際，這種傳統思想則是最容易趨合的固有資材。

3) 同前書，第四〇——四一頁。

4) 《莊子讀本》，黃錦鉉注譯，臺北，三民書局，民國六十六年再版，第一三六——一三七頁。

Ⅱ．近代知識分子對於西方社會主義的反應

十九世紀中國接觸西方器物政事，思想文化，並以各種途徑方式介紹到中國，而社會主義也同時輸入思想領域，引起國人討論，並觸發不同觀感。

十九世紀，中國渴求富強，慕趨西洋，極力仿效。而嚴復曾留學英國，詳讀其書，熟知其情。於西方政情變化思潮趨勢，有所啓悟，遂亦著文討論，介紹國人參考。關乎社會思想生成之背景，與其政黨宗旨，均有解說，茲略舉光緒二十一年（一八九五）嚴氏撰，「原強」之中所論：

「夫自今日中國而視西洋，則西洋誠爲強且富。顧謂其至治極盛，則又大謬不然之說也。夫古之所謂至治極盛者，曰家給人足，曰比戶可封，曰刑措不用之數者，皆西洋各國之所能也，且豈僅不能而已。自彼群學之家言之，且恐相背而馳去之滋遠焉。蓋世之所以得致太平者，必其民之無甚富，亦無甚貧，無甚貴，亦無甚賤。假使貧富貴賤過於相懸，則不平之鳴，爭心將作，大亂之故，常由此生。二百年來，西洋自測算格物之學大行。制作之精，實爲亘古所未有。民生日用之機，殆無往而不用其機。加以電郵汽舟鐵路三者，其能事足以收六合之大。歸之一二人掌握而有餘。此雖有益於民生之交通，而亦大利於奸雄之龍斷。龍斷既興，則民貧富貴賤之相懸滋益遠矣。尚幸其國政教之施，以平等自由爲宗旨。所以強豪雖盛，尚無役使作橫之風。而貧富之差，則雖欲平之而終無術矣。中國之古語云：富者越陌連阡，貧者無立錫之地；富者啜菽梁肉，貧者不厭糟糠。至於西洋，則其貧者之不厭糟糠，無立錫之地，與中國差相若。而連阡陌梁肉，固未足以盡其富也。夫在中國言富以億兆計，可謂雄矣。而在西洋則以京該棟載計者不勝僂指焉。此其人非必勤勞賢智勝於人人也。仰機射利，役物自封而已。夫貧富不均如此，是以國財雖雄而民風不競。作奸犯科，流離顛沛之民，乃與貧國相若。而於是均富之黨興，毀君臣之議起矣，且也奢侈過深，人口有發任之患，孽乳甚速，戶口有過庶之憂。故深識之士，謂西洋教化，不異唐花。」⁵⁾

5) 嚴復：《嚴幾道詩文鈔》，卷一，上海，國華書局，民國十一年印，第十六——十七頁。

嚴復提出西方經濟發展所造成富人壟斷之問題，以見其未來隱憂方興未艾。對於中國本身，似尚覺懸遠無關。然足以警惕國人，使知西方列強固當效法，實亦非盡善盡美。

譚嗣同向未經歷外洋，而於借鑑西方工商企業家之操縱壟斷，把持市場，將有重大弊害視為世界性嚴重問題，故在其開始與創實業之際，即已作事先杜絕包攬把持的設計，防患未然。真是偉大思想家政治家的心胸眼光。茲略舉其湖南開礦之考慮：

「西人於礦務鐵路及諸製造，不問官民。止要我有山有地有錢，即可由我隨意開辦，官即予以自主之權，絕不來相禁阻。一人獲利，踵者紛出。率作與事，爭先恐後。不防民之貧，轉因而鼓舞其氣，使皆思出而任事。是以趨利若鶩猛獸之發，其民日富，其國勢亦勃興焉。此歐洲各國政府倚為奇策者也。夾乎各大國之間，欲與之爭富強，舍此無以求速効也。此殆涖美（劉善涵）之所志也。而其弊也，惟富有財者始能創事，富者日盛，往往埒於國家，甚乃過之。貧者惟倚富室聊為生活，終無自致於大富之一術。其富而奸者，又復居積以待奇贏，相率把持行市。百貨能令頓空，無可購買。金鎊則能令陡漲至倍，其力量能令地球所有之國並受其損。而小民之隱受其害，自不待言。於事理最可失平。於是工與商積為深讎，而均富之黨起矣。其執政深厭苦此黨而無如何，此黨亦日與執政為難。環地球各國之經濟家，朝夕皇皇然，孜孜然，講求處置此事之法，而卒莫得其要領。以目前而論，貧富萬無可均之理。不惟做不到，兼恐貧富均，無復大有力者出。而與外國爭商務，亦無復貧者肯效死力，國勢頓弱矣。然無論百年千年，地球教化極盛之時，終須到均貧富地步，始足以為地球之一法。故嗣同於此礦不欲令一三家壟斷其利，亦不欲分入於官，而歸諸一縣之公事，亦隱寓均貧富意矣。足下所擬辦法不知與嗣同同否。要之，與涖美爭論不息者，實非小故齟齬，任偶然之意氣。實乃地球上第一件大政事，合五洲萬萬人聚辨不能決，必不致輕於爭論，爭論亦不致遽存意見。益當心平氣和，熟商如何辦法。」⁶⁾

宋育仁曾任駐英使館參贊，對英國政事民情頗有了解，因而介紹英國社會組

6) 譚嗣同：《譚嗣同全集》，北京，三聯書店，一九五四年印，第四四四——四四五頁。

織·如宋氏所云：

「兼併盛而貧民日多，此外域重商保利權之弊，不可不察。英行新法才數十年，而民部遂有貧民部之號，以除工商外皆貧民也。民舉振恤官，掌養貧令，分社而治之。英語謂之由吝爬雷司(Union Parish)大者自爲一社，小者合數城爲一社。」⁷⁾

同時宋氏亦介紹西方無政府黨的宗旨性質及生成背景，如宋氏云：

「國貴商，則小販亦釀爲公司，以事實轉，而事田作者日減，食物騰貴，貧民漸多，遂有一黨，洋語名鴨那吉思(Anarchist)主廢國法，均貧富。分布諸國，徒侶甚衆。意主先殺各國君相，廢人國，然後取貧富而均之。往年俄主爲其黨築石狙擊斃於車，法民主被刺於路，今復刺法民主及意首相。此其治無本源，雖因民所利，而弊即因緣而起。然其先君權重時，英主則窮兵黷武，闢主則奪民財以自豐。實不如今政之整齊，民享樂利，故不但本國之民不肯易其治，即鄰國亦不願其君奪民權。」⁸⁾

西方既因經濟問題而引發無政府黨等或均產黨等破壞暗殺行動，但在西方政治家思考因應之下，却仍能維持政權，使社會大致安定。其中道理，宋氏育仁亦有解說。在光緒二十年以前具有此種認識者，國人之中，自極稀少。茲舉宋氏所論：

「外夷以商立國，以富爲本。乃易與毗而選士於商。限歲入財若干出稅若干以上，始得舉入議院。其各部長官由相舉，雖無限富明條，然貧者未嘗與選。其下官司，亦稱事而制祿，大抵所司鉅者其俸多，無祿輕而任重者，此誠不知馭富之深微。然頗簡易而情得，彼國上多重斂，富人皆兼併。近者俄羅斯豪猾，結黨鈎連，舉此二者言。煽民作亂，欲變易其君爲民主。法國既爲民主，而亂黨日滋。然而重斂者如故，兼併者如故。而幸安無事者，重斂而或散，兼併而能施。貧民雖多，而飢寒者少也。其國男女書院，工商學館，

7) 宋育仁：《采風記》，光緒二十一年印，卷三，第二十一頁。

8) 同前書，卷一，第六頁。

養濟院，醫館，皆爲之峻開廣廈，衣食饒給。貧者有所資生，藝成有以謀事，故游惰日寡。」⁹⁾

驗之今日，宋氏所談西方國家之因應方術，正早與時俱進，迄無底止。前後固不可同日而語。然趨勢則仍然如出一途。

稍後於前述各家，又有孫中山之引介西方社會主義。但孫氏並不全盤採納，亦不單只稱述，實予吸收融會之後，別自創造民生主義，用以包含社會主義性質。合併孫氏標明之民族，民權兩主義，以構成孫氏自創的三民主義。孫氏所論，見於其民報發刊辭：

「今者中國以千年專制之毒而不解；異種殘之，外邦逼之，民族主義民權主義，殆不可以須臾緩。而民生主義，歐美所慮積重難返者，中國獨受病未深，而去之易。是故或於人爲既往之陳跡，或於我爲方來之大患，要爲繕吾群所有事，則不可不并時而弛張之。嗟乎；所陟卑者，其所視不遠，遊五都之市，見美服而求之，忘其身之未稱也。又但以當前者爲至美。近時志士，舌敝唇枯，惟企強中國以比歐美。然而歐美強矣，其民實困。觀大同盟罷工，與無政府黨社會黨之日熾，社會革命其將不遠。吾國縱能躋跡於歐美，猶不能免於第二次之革命，而況追逐於人已然之末軌者之終無成耶。夫歐美社會之禍，伏之數十年，及今而後發現之，又不能使之遽去。吾國治民生主義者，發達最先，睹其禍害於未萌，誠可舉政治革命社會革命畢其功於一役，還視歐美，彼且瞠乎後也。翳我祖國，以最大之民族，聰明強力，超絕等倫，而沈夢不起，萬事墮壞。幸爲風潮所激，醒其渴睡，旦夕之間，奮發振強，勵精不已，則半事倍功，良非誇嫚。」¹⁰⁾

孫氏之熔冶再造，引社會主義於當代中國思想脈流，實予其革命黨人充實其奮鬥精神，建樹其努力標幟。並爲國人開創一宗旨正大之思想體系。於其革命事業之成功，影响十分深遠。

前述各家對於西方社會主義所作的介紹，均能指明西方淵源，申說其性質與

9) 宋育仁：《時務論》，光緒二十一年印，第十二——十三頁。

10) 《民報》，光緒三十一年（一九〇五）十一月創刊號，第二——三頁。

意義，甚至於表明吸取之態度。適足反映社會主義輸入中國的初步痕跡。言論資料雖少，先驅思想家雖不甚多，但却具有啓發意義，彌足珍貴。

Ⅲ. 中國傳統思想之相應趨合

中國傳統中的社會思想，本是懷想古代純樸質簡的原始生活，主張恢復古代舊制，以原始爲美好。自是一種政治退化觀。而西方社會主義輸入，雖非明白主張政治退化，而却以均產共享爲主義，甚至以無制度，無政府，廢工具，廢貨幣爲宗旨。亦漸趨於恢復原始社會。與中國復古思想頗有異曲同工之趣。近代學者之引介西方社會主義，遂亦自然循此中國傳統觀點，以爲輸入中國之方便門徑。

中國士人申述中國傳統共產均享之理想社會，往往多引據儒家《禮記》中之「禮運」此一篇短文，實爲近代人士廣泛重視，反復傳誦之一種文獻。對於西方社會主義之輸入，具有很大的催化功用。現將中國士人引據固有傳統思想比附當代社會理想者臚列分述於後，俾供參考。

最早洪秀全在道光二十五年（一八四五）創拜上帝教之初，撰著傳教冊子：「原道醒世訓」，其中即引「禮運」爲立說佐證。如其所言：

「遐想唐虞三代之世，有無相恤，患難相救，門不閉戶，道不拾遺，男女別塗，舉選上德，堯舜病博施，何分此土彼土？禹稷憂飢溺，何分此民彼民？湯武伐暴除殘，何分此國彼國？孔孟殆車煩馬，何分此邦彼邦？蓋實夫天下凡間，分言之則有萬國，統言之則實一家。皇上帝天下凡間大共之父也。近而中國，是皇上帝主宰理化，遠而番國亦然。遠而蕃國，是皇上帝生養保佑，近而中國亦然。天下多男人，盡是兄弟之輩，天下多女子，盡是姊妹之群，何得存此疆彼界之私？何可生爾吞我并之念？是故孔丘曰：大道之行也。天下爲公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孫獨廢疾者皆有所養，男有分，女有歸，貨惡其棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必爲己。是故奸邪謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。而今尚可望哉？然而亂極則治，

暗極則光，天之道也。于今夜退而日升矣，惟願天下凡間，我們兄弟姊妹跳出邪謀之鬼門，循行上帝之真道，時凜天威，力遵天誡，相與淑身淑世，相與正己正人，相與作中流砥柱，相與挽已倒之狂瀾，行見天下一家，共享太平。」¹¹⁾

康有為自稱在光緒十年已為「禮運」篇作注，見其「禮運注敘」，以甲申冬至繫日，惟其「禮運注」實於民國二年七月發布於「不忍」雜誌，康氏對於「禮運」十分崇重，視為儒家思想精華，救世濟民寶典。¹²⁾ 康氏之注「禮運」篇，充分表達其現代思想，實即社會主義思想。全篇充滿新見解，不但與昔賢注釋大有歧異，且亦與後日訓詁家的解說有別，全部以「公理」辭旨貫串其中，而歸趣於大同主義。茲舉其一段注文：

「夫人類不平，則教化不均。風俗不美，則人種不良。此為莫大之害，即中於大眾而共受之。且人人何能自保不為老幼矜寡孤獨廢疾乎？專待之於私親，而無可待也。不如待之於公，而必可待也。故公世人人分其仰事俛畜之物產財力，以為公產，以養老慈幼卹貧醫疾。惟用壯者，則人人無復有老病孤貧之憂。俗美種良，進化益上，此父子之公理也。」¹³⁾

光緒三十二年（一九〇六）九月，有署名「漱鐵和尚」者，於《復報》第四期發表「貧富革命」一文，也是引用「禮運」文字，充實其社會主義理論。此亦正視儒家理論以為社會主義之先導：

「不知所謂社會主義者，人人于社會有應享之權利，即人人于社會有應盡之義務，與中國俗語所謂「扒平王」者，正有野蠻文明之不同。彼其所謂均財者，非奪諸富者之手，而納諸貧者之懷也。凡一國之礦產鐵路田產之類，均歸公

11) 程演生輯：《太平天國史料第一集》，中冊，第五頁。

12) 康有為：「《禮運注》敘」：「是書也，孔氏之微言真傳，萬國之無上寶典，而天下羣生之起死神方哉！天愛羣生，賴以不泯，列聖呵護，幸以流傳。二千五百年至予小子，而鴻寶發見。闢新地以植人民，揭明月以照修夜。以仁濟天下，將納大地生人於大同之域。令孔子之道大放光明，豈不異哉！」（據蔣貴麟編：《康南海先生遺著彙刊》，第九冊，臺北，宏業書局印）。

13) 康有為：《禮運注》，第十一頁。（臺北，宏業書局，蔣貴麟本）。

家出賣，富者不得獨多，貧者不得獨少。以中國古者井田之法，而行之于全部分。人之生也，少時受公家完全之教育，壯時任公家完全之義務，及其老也則享公家完全之幸福。此即中國古時學說，所謂「人人不獨其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者，皆有所養，男有分，女有歸，貨惡其棄于地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必爲己，是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同」。彼社會主義者，蓋謂統籌全局，非爲一人一家計。然則社會主義者，即大同主義也。」¹⁴⁾

光緒三十四年(一九〇八)署名鞠普者，在《新世紀》特撰「《禮運》大同釋義」一篇，亦如康有爲之作《禮運》注。而其解釋益趨於極端的社會主義。而其積極激烈程度，實較無政府主義爲甚，更足以反映無府政主義思想亦可以借資儒家經典而傳布於世。鞠普解釋要義，可略作舉例：

《禮運》：「大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。」

釋義：「此即廢政府之說也。」(釋文甚長，從略。)

《禮運》：「故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。」

釋義：「此即廢家族之說也。」(釋文從略)

《禮運》：「男有分，女有歸。」

釋義：「此即廢婚姻之說也。」(釋文從略)

《禮運》：「貨，惡其棄於地也，不必藏於己；力，惡其不出於身也，不必爲己。」

釋義：「此即廢金錢之說也。」(釋文從略)

《禮運》：「是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉。」

釋義：「此即廢法律之說也。」(釋文從略)¹⁵⁾

此外尙有不據《禮運》經文意義，而另依《春秋》宗旨提示其大同思想者。光緒

14) 《辛亥革命前十年間時論選集》，第二卷，第五五三——五五四頁，北京，三聯書店，一九七七年印。

15) 同前書，第三卷，第一七九——一八二頁。

二十九年(一九〇三)十月《新民叢報》轉載《大同日報緣起》，其文或出於梁啟超，尚未能考定。惟其思想，則頗近康梁一門之儒學系統。此一《大同日報》題名亦與康氏門人徐勳在日本東京的大同學校相同，亦足見其學派思想宗旨。「大同日報緣起」，實將《春秋》政治理想，趨合於西方社會主義，其最高宗旨與《禮運》並無差別，舉其所論如次：

「大同者，春秋所謂太平世也。春秋之義，據亂世內其國而外諸夏，升平世內諸夏而外夷狄，太平世天下遠近若一，人人有士君子之行。今中國之局，據亂世也。所謂內其國而外諸夏，正其時矣，曷取乎大同？曰：君子之用心，則以大同為歸；君子之行事，則以據亂世為用。今列國由帝國主義而升為民族主義，漸由民族主義而變為社會主義，似亦去大同世不遠矣。」¹⁶⁾

由以上所舉各家論說的旨趣，當知古代儒家經典學說，尤其《禮記》《禮運》篇大同政治的描述，實為近代輸入西方社會主義一個方便而有效的孔道。也正是中國傳統知識能與社會主義最易趨合的一端。從各家對於《禮運》有極大不同的闡釋，亦足見出傳統因子被有效應用的彈性。這在思想的傳播感染方面，頗為值得考求探索。

IV. 激進言論與空想制度

中國知識分子接觸西方社會主義首以海外留學者反應迅速而熱烈，尤以留學法國者為甚，而留日本者次之。惟僑居日久的海外商民勞工，雖備受資本家壓搾剝削與異種官民的歧視虐待，却多未能感染此類思想。獨於留學國外知識分子因應最速，傳布最廣。此亦中國思想史上奇特現象，值得追考深思。

中國知識界開始介紹社會主義，應在一八九〇年以後，而以一九〇〇年以後始有廣泛發展。然亦多限於留學法國日本等地留學生為重要發源創意的兩大中心，而為時甚速，即已進至於激烈的無政府主義與虛無主義，激進思想的代表，

16) 同前書，第一卷，第三六七頁。

可舉光緒三十三年(一九〇七)章太炎的「五無論」以爲重要代表。

章太炎主倡「五無論」，於文中明白標示五者要點：「一曰無政府」，「二曰無聚落」，「三曰無人類」，「四曰無衆生」，「五曰無世界」，五無論，自政府組織，制度，法律一切廢除，進而使人群居所，村鎮，城市亦並撤銷。此已足驚世駭俗，而更進一步使人類一格降與禽獸草木等齊，再進而並此有生人倫亦俱退廢於無生命之境，再進而現存世界星球俱化爲烏有。由是思想，實至於極端的虛無主義。¹⁷⁾

章太炎主張掃除一切社會人倫，生命物質，復歸虛空，即無政府主義亦非最終理想。可以說是絕對激進主義。然則，章氏雖有如此過激言論，而其思想根源，仍爲依據先期具有的佛學知識，並非純由外來因素而生。章氏出此五無論，每一立言，必具佛說，結論尤然，茲舉其所以據佛說而超越無政府主義之言論。

「若夫儼懣愍世之材，以無政府爲至極矣。堅信性善之說，則謂利用厚生與夫男女隱曲之事，果無少缺，雖無法律而不爲非。不悟人心好事，根于我見，我見不除，雖率爾拊目相視，猶有並命同盡之心，豈專由利害得喪而已？以無政府主義中道自畫，而不精勤以求其破碎淨盡者，此亦乏于遠見者也。佛說郁單越洲，人無妻妾田宅車馬財物資具，諸攝受清寧者壽殊勝之洲，而佛亦不于是洲出世，此其事豈非明驗于今耶？」¹⁸⁾

章太炎所以有此極端虛無主張，其對於無政府主義以至共產主義實均有不滿之意見。章氏對於西方國家提倡種種主義，實覺悟其有人種上之差別，其高遠宏大美意，無非對待其血胤本族，而對於非其族類者，則仍不免其侵奪殘害的種種毒惡手段。章氏所見正足以促醒當世，茲舉其對無政府主義之批評：

「夫無政府者，以爲自由平等之至耳，然始創自由平等于己國之人，即實施

17) 章太炎：「五無論」，原載光緒三十三年九月，《民報》第十六號。現據：趙靖，易夢虹主編：《中國近代經濟思想資料選輯》下冊，第一六二——一六九頁。北京，中華書局，一九八二印。

18) 同前書，第一六八——一六九頁。

最不自由平等于他國之人。在有政府界中言之，今法人之于越南，生則有稅，死則有稅，乞食有稅，清廁有稅，毀謗者殺，越境者殺，集會者殺，其酷虐為曠古所未有，是曰食人之國，雖蒙古，回部曾未逮其豪毛。此法蘭西非始創自由平等之法蘭西耶？在有政府界中，法人能行其自由平等者于域內，而反行其最不自由平等者于越南。以此相推，雖至無政府時，猶漁獵他人可知已。」¹⁹⁾

再舉其對共產主義之批評：

「夫共產者，以為自喻適志矣；然地有溫潤寒苦之不同，處寒苦者盡力經營以化其地為膏腴，孰與攘奪膏腴之便？況氣候之燥潤慘舒，其難齊有百倍于地質者。自古溫潤之國，率為苦寒人所兼并，顧溫潤國則未有蠶食苦寒國者。無他，苦寒國人視溫潤國為樂土，驅于欲望，則不憚斷脰摩頂以爭之，悅以使民，民忘其死，溫潤國人于苦寒地素無欣羨之心，則其不能兼并也亦宜。夫兩地皆有政府，而苦寒必勝溫潤者，知其勝非政府所成，乃自然界所役使矣。」²⁰⁾

當知章氏激烈思想，實就當時對西方觀感，會合其本有的佛學知識，醞釀而成此極端的虛無主義。

章太炎已在日本發表「五無論」，而同時法國巴黎又有人發表「四無」論。較章氏稍晚一年，在光緒三十四年（一九〇八）六月，《新世紀》第五十二期刊出一文，題為「無父無君無法無天」，作者名即用「四無」。四無先生並無依據傳統知識痕跡。惟開宗明義，首先宣言：「大哉四無，乃成立無政府之要素。」（按：此語不通。既無政府，何必成立？）四無先生發抒無政府思想。對於君，父，法，天之為戒。作界說如次：

「『君』者無理由之『法』，『法』者有理由之『君』。以無理由之專有之強權制人者曰君，以有理由之集合之強權欺人者曰法。

『天』者無憑據之『父』，『父』者有憑據之『天』。以無憑據之莫大之強權駭人

19) 同前書，第一六六頁。

20) 同前書，第一六五頁。

者曰天，以有憑據之應得之強權責人者曰父。」²¹⁾

四無先生最後再就進化觀點，認定君，父，法，天為野蠻世界所產之物。當人類進至於文明，因信科學，則天不過頑然物質，於是無天。因無政府而不需有君，於是無君。因廣博愛，而不專於父，於是無父。因任公德而不需有法，於是無法。²²⁾ 四無先生雖就理論，推衍其學說主張，實亦自然走上極端虛無主義。惟其未料，五十年後，竟有毛澤東步其後塵，真正以無法無天統治中國。難道社會主義思想真有必然的進展歸宿？

五無論的章太炎固然是人所仰重的國學大師，青年時代是如此過激，而以聖人聞世的康有為，在其中晚年代也有同樣的極端思想。康有為著《大同書》，自稱創作光緒十年（一八八四）而追記全書十部的完成，實在民國八年（一九一九）。惟此前於民國初年有部分發表於《不忍雜誌》，為其正式問世之始。惟近人據其詩作，有「大同書題詞」，而將年代繫於光緒二十八年（一九〇二）。惟作保守計算，在此置於民國元二年間，以其刊布前夕為準。

《大同書》的宗旨若能實現，天下當然太平，只是世界終須歸於虛空。《大同書》全書共分十部，民國二十三年鉛印大字本共四百五十四頁，可以代表儒家改革宗聖人康有為的儒教教會的新聖經。²³⁾

《大同書》內容充滿佛家精神理說，遠較章太炎的「五無論」超越什佰倍蓰。由其十部標題足以見其大略。甲部：入世界觀衆苦。乙部：去國界合大地。丙部：去級界平民族。丁部：去種界同人類。戊部：去形界保獨立。己部：去家界為天民。庚部：去產界公生業。辛部：去亂界治太平。壬部：去類界愛衆生。癸部：去苦界至極樂。閱此十大章部，如讀佛經貝葉。進而至其全書首部，開端啓念，即在於觀衆生之苦。康氏歷舉：人生之苦凡七。天災之苦凡八。人道之苦凡五。人治之苦凡五。人情之苦凡八。人所尊羨之苦凡五。一一羅舉，真

21) 《辛亥革命前十年間時論選集》，第三卷，第二〇五頁。

22) 同前書，第二〇三——二〇七頁。

23) 康有為以儒家繼起的新聖自居，自擬於中國改革家之馬丁路得。閱其《禮運注》序，當可知其上承列聖之志而信心彌篤。引文參閱本文註十二。

是一片菩薩慈悲情懷。²⁴⁾

更重要者，康有為《大同書》在為人類設計一套共產制度。全世界設一公政府，公議會。亦有中央政府地方政府之別。中央政府仍有民部，農部，牧部，漁部，鑛部，工部，商部，金部，關部，水部，鐵路部，郵部，電線部，船部，飛空部，衛生部，文學部，獎智部，講道部，極樂部。並有會議院亦分上下兩院。又有公報院。將全球劃分為一百度，分度統治。於是「度」即為地方政府。其政府分工，亦同於中央而改部為曹。至於人民，則公生，公長，公教，公養。於是又設有：人本院，育嬰院，小學院，中學院，大學院，卹貧院，醫疾院，養老院，考終院等機構。人民品類顯著並無土的地位，而只有公農，公工，公商。²⁵⁾

康有為閉門造車的理想大同政制，誰為統治君長？如何使牠有效運行？康氏並未講出。恐怕隱約之中必須有一個全能如上帝一般的大酋長據此藍圖，按其心意，指揮全人類種種活動。在此情況之下，中國自然必不存在，毛澤東亦遠遠不夠資格承擔酋長之職。冥冥之中，勢將歸於一個共產主義先進，將驅手擎隱聲槍械先進武器的紅衣天使統治大同世界。我所以作此推論，實尚十分小心保守。若照《大同書》上制度一一實行，恐非有權力極大之人推動不可。茲舉書中什佰分之一例，即容易顯見其情：

「若在大同之世，國土同一，電汽極精，飛船滿空，則自熱帶之初度，至溫帶境，不過五千里。以美國方今汽車一小時可行二百七十里，則一日已逾五千里。況千數百年後，五千里路不過一二時可至。如枕席上行，如門戶之中遊耳。且熱帶地之文明而廣大者，莫如印度，橫北皆有雪山，可移居。若澳洲近赤道之人，皆移於雪梨坤士蘭紐西蘭之境。非洲之人，移出沙漠之南，或遷入歐洲之北。南洋諸島，蕞然無幾，亦自有高山可居。但須少待，以漸移徙，不能速成之耳。若憚於遷移，留此惡種，存此黑色，終為黃白人所不齒，是人類終不能平等，而進化必不能至大同也，茲事雖大且難，然必當決行之，

24) 康有為：《大同書》，首章內容條目，截頁十一至十五。上海，中華書局，民國二十三年印。

25) 康有為：《大同書》，乙部，己部，庚部，辛部各章。

故此熱帶之地，只可為耕牧之場，決不可為生育之地，並不可為學校之地，必使生年逾二十，自謀生計，始許來遊來居，此義關平等甚大，必決少棄此地，然後大同得行也。」²⁶⁾

康有為此類主張，《大同書》中觸處可見。如此大量移動世界各地人口，即起老牌子共產黨頭子列寧，史達林入世再生也難辦到。惟中國文士的空想天國制度，却是很具典型意義，值得大力揭明，可知人類集權苛政，悲劇從何而來。

理想的共產政治社會制度，也曾在上帝天國信仰之下嘗試施行。現代政治叢材，却因無知而未加參考，以至使中國下民往復實驗，屢遭失敗。這要舉太平天王洪秀全在一八五三年建都天京後所創製的《天朝田畝制度》。洪秀全以「太平真主救世旨意」發布此一制度，具有十分神聖意義。謹將要點採錄如後：

「凡分田，照人口，不論男婦，算其家人口多寡，人多則分多，人寡則分寡，雜以九等。如一家六人分三人好田，分三人醜田，好醜各一半。凡天下田，天下人同耕，此處不足，則遷彼處，彼處不足，則遷此處。凡天下田，豐荒相通，此處荒則移彼豐處，以賑此荒處，彼處荒則移此豐處，以賑彼荒處。務使天下共享天父上主皇上帝大福，有田同耕，有飯同食，有衣同穿，有錢同使，無處不均匀，無人不飽煖也。凡男婦，每一人自十六歲以尙受田，多除十五歲以下一半。如十六歲以尙分尙田一畝，則十五歲以下減其半分尙田五分；又如十六歲以尙分天下田三畝，則十五歲以下減其半分天下田一畝五分。

凡天下，樹牆下以桑。凡婦蠶績縫衣裳。凡天下，每家五母雞，二母彘，無失其時。凡當收成時，兩司馬督伍長，除足其二十五家每人所食可接新穀外，餘則歸國庫。凡麥，豆，苧麻，布帛，雞，犬各物及銀錢亦然。蓋天下皆是天父上主皇上帝一大家，天下人人不受私物，物歸上主，則主有所運用，天下大家處處平均，人人飽煖矣。此乃天父上主皇上帝特命太平真主救世旨意也。」²⁷⁾

26) 康有為：《大同書》，第二九七頁。上海，中華書局，民國二十三年印。

27) 洪秀全：《天朝田畝制度》，一八五三年頒布。本文引自《中國近代經濟思想與經濟政策資料選輯》，第二二八——二二九頁。北京，科學出版社，一九五九年十一月印。

洪秀全的天國共產制度很具突出特色，即其創制有聖庫體制，名義神聖，實為「聖庫公社」。近人研究已成爲共喻定名。中國公社制度，當以洪氏爲鼻祖。茲舉其《天朝田畝制度》所定聖庫：

「凡二十五家中，設國庫一，禮拜堂一，兩司馬居之。凡二十五家中所有婚娶彌月喜事，俱用國庫，但有限式，不得多用一錢。如一家有婚娶彌月事給錢一千，穀一百斤，通天下皆一式，總要用之有節，以備兵荒。凡天下婚姻不論財，凡二十五家中陶冶木石等匠俱用伍長及伍卒爲之，農隙治事。凡兩司馬辦其二十五家婚娶吉喜等事，總是祭告天父皇上帝，一切舊時歪例盡除。其二十五家童子俱日至禮拜堂，兩司馬教讀舊遺詔聖書，新遺詔聖書及真命詔旨書焉。凡禮拜日，伍長各率男婦至禮拜堂，分別男行女行，講聽道理，頌讚祭奠天父皇上帝焉。」²⁸⁾

閱此引文，當知洪秀全之聖庫，頗像似當代中國的人民公社。所不同者只是名義差別。莫以爲男女老幼民夫進禮拜堂嚴肅禮拜。那種宗教儀節有何特異。其實比之政治教育相差有間。只須把《真命詔旨書》換成《毛澤東選集》，意義宗旨與統治功用就完全相同。

V. 結 論

中國古代聖哲，思考政治，自始以民爲先爲重。除法家外，儒道墨三家，莫不反覆稱述，世人共知，無須舉證。而大同均富思想，爲儒家倡說，孔子弟子子游傳衍後世。子思，孟軻承此流派，並致儒經爲顯學。近代人物，自十九世紀中葉以來，多再引論「禮運」，往復重見，不厭絮聒，以進趨於西方社會主義。直至馬列信徒當令，此一政治理想傳承始被澈底斬絕。中國傳統思想之與社會主義滙流者，恐亦至此而止。

「禮運」大同小康思想，宗旨正大，理想高尚，爲仁政聖人偉大先賢所貢獻人

28) 同前書，第二二九頁。

類之重要寶典，實亦儒者為政力求實現的崇高目標，惟近代政治家屢稱述「禮運」，却有重大遺漏。蓋「禮運」懸一大道之行理想，實有入手的實踐初步，並未導人於空懸崇高目標，而不知施行步驟。此乃政治家重大疏忽，亦中國萬民之極大不幸。謹願在此鄭重引據「禮運」同篇後段正文，以便共知中國大同主義入手實踐者何在？宗旨為誰？

「故聖人耐以天下為一家，以中國為一人者，非意之也。必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能為之。何謂人情？喜，怒，哀，懼，愛，惡，欲七者，弗學而能。何謂人義？父慈，子孝，兄良，弟弟，夫義，婦聽，長惠，幼順，君仁，臣忠十者，謂之人義。講信修睦謂之人利，爭奪相殺謂之人患。故聖人之所以治人七情，脩十義，講信修睦，尚辭讓，去爭奪，舍禮何以治之？飲食男女，人之大欲存焉。死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者心之大端也，人藏其心，不可測度也。美惡皆在其心，不見其色也。欲一以窮之，舍禮何以哉？」²⁹⁾

據此段「禮運」，當知儒家倡行大同政治，在順人之性，導引而至於趨其利並避其患，決不強禁與壓抑。所以用禮者，實即建立制度，沒有制度，如何使此大公政治中人人各安其所？若魯長大君不明其道，作威作福，尤其身繫一國安危，民族存亡，必至招致萬民受禍，生靈塗炭，安得使一切偉大舵手，時時閱讀「禮運」後段？

儒家政治著作，尚不止於「禮運」，《周禮》職司，尤其有詳細規定，清人宋育仁早在一八九〇年代即已提稱，茲舉宋氏所見：

「昔者文王施政，先於窮民。「大司徒」：以保息六養萬民。一曰慈幼，二曰養老，三曰振窮，四曰恤貧，五曰寬疾，六曰安富。「族師」：八閭為聯，使之相保。「遺人」：鄉里之委積，以恤民之艱阨。內關之委積，以養老孤。古之為治，先正經界，均民田。兼併稀，而貧無業者少。故如此而已足。至於

29) 《禮記》，禮運篇。

疾醫瘍醫，養萬民之疾病，非惟醫之，又且養之。與彼之醫院同矣。」³⁰⁾

以上所舉，知上古封建之世，帝王雖不免自奉為天子尊崇，然為政施治，未嘗不關顧民瘼。雖號稱九重恩澤，天高地厚，實際仍是在於惠及下民，使其感戴君恩，此即中國傳統中的民本思想。

在此尚順便一論對於社會主義，共產主義若干評估的意見。早在光緒三十四年(一九〇八)上海《時報》有一篇論文叫做「論中國今日不能提倡共產主義」，此文得到反響，受到李石曾逐段列舉，一一駁斥，載於同年十一月《新世紀》第七十二期。此時李氏思想最為激進，在《新世紀》著文多篇，表達其極端的虛無主義理論。所幸在李氏批評之中，保留不少《時報》原文，惟作者則無從查出。李石曾羅列駁詰，語詞峻厲，舉其創議緒論，可見一斑：

「顛倒是非，真背于公道真理者也。其為說也，偏重于利害，所以措詞矛盾，無往而有合。雖拖泥帶水，似亦稍顧是非，欲質于精研群學者，然因此則發語無維，愈極周章。講共產主義者，自必置之，以為無可辨之價值。」³¹⁾

惟閱《時報》原文，觀察自有遠識，當時或悠悠無所考據，而不期後世多中其扶指。如其所論：

「今必奪富民之所有，以均之貧民，使之不勞而獲，其為貧民計固得矣。然使智而賢者，積終歲之勤劬，曾不得一享其利，而游手偷閑之輩反得以坐享其成，而無匱乏之憂，更何人盡心于殖產之途者？吾恐貧者之益習為惰惰，而富者悉不免于俄空。」³²⁾

共產主義可能被引致於無法無天。「四無」主張，固已公然倡議；五十年後，毛澤東果亦身體力行，似有隱然神物，促其實現。而《時報》所言；且亦早作如是推論：

30) 宋育仁：《時務論》，第十三頁。文中所引之「大司徒」、「族師」、「遺人」均為《周禮》中的官名。

31) 《辛亥革命前十年間時論選集》，第三卷，第二二一頁。

32) 同前書，第二二六頁。

「今我中國，其情形尚不若此也。若必強行之，則必至于激人民之暴動，而盡廢一切人治之法，舉一切法制禁令而盡去之，至成爲無政府之現象，其將何以爲國也！」³³⁾

然《時報》所論亦有迄今尚有爭議，是即其所料定之人民救主，其功過尚未澄清。雖能見出必會產生此類救世主，實難揣度後世的演變：

「以其所倡土地歸公資本歸公之說，最利于多數之貧民，以故生計界之不得志者，群焉趨之若鶩，幾奉爲民生之救主，而不悟其足以召亂而感國，正孟子所謂非徒無益，而又害之者也。」³⁴⁾

《時報》言論雖具遠識，然偏於批評勸戒，其主旨固在防範流弊，但頗與當時思想風氣不合，尤其主張共產者極難入耳。此外，尚有自不同角度順乎當時社會主義趨勢而提出正面政策者。爲錢智修所撰：「社會主義與社會政策」，在宣統三年（一九一—）八月，刊於《東方雜誌》第八年第六期。提出其社會政策宗旨，號爲「機會均等說」：

「吾之社會政策，即救治自由競爭之流弊也，即調和天然淘汰與博愛主義之衝突也，而實以「機會均等說」爲中堅。機會均等說者，非必如社會主義之均齊貧富也，而不可不有社會之保護，予人以可以致富之時會；又非必如社會主義之壅遏競爭也，而不可不由社會之補助，授人以從事競爭之能力。更分論之，則社會主義者，數理的平等主義；而機會均等說者，心理的平等主義也。社會主義者，抑個人以求暫時之苟安；而機會均等說者，助個人以促共同之進化也。」³⁵⁾

錢智修所倡「機會均等」，當不會是平均主義，實使競爭公平，有同等機會之意，重點尤在於才智能力的發揮。而中國之對外競爭亦並包括此一理說之中。如其所示預見：

33) 同前書，第二二八頁。

34) 同前書，第二二四頁。

35) 同前書，第七七五頁。

「吾之社會政策，所謂機會均等，所謂共同進化，詎有他哉，亦不背競爭主義之原則，以整理秩序而已。至社會主義之于中國，雖今尚無何等之勢力，然民生凋敝之既極，則必有仇視現制之時，又必有急病不擇藥之時，至于此時，而社會主義乘之而起，乃真一瀉千里而不可收拾，則又何如先事預防之為愈哉！」³⁶⁾

觀察錢氏的社會政策，自在於預防共產主義極端發展，尤須慎思者，貧弱之國，或將更不免於劉喪國本，將必為外強所乘。

對於社會主義共產制度有相近的評論者，又有孫中山於中華民國元年（一九一二）九月在北京的一個講演，講題為：「社會主義之派別與方法」，孫氏在演說中對於社會主義表達其見解如次：

「自予觀之，則所謂社會主義者，僅可區為二派：一即集產社會主義，一即共產社會主義。蓋以國家社會主義，本屬於集產社會主義之中，而無政府社會主義，則屬於共產社會主義者也。夫所謂集產云者，凡生利各事業，若土地，鐵路，郵政，電氣，礦產，森林皆為國有，共產云者，即人在社會之中，各盡所能，各取所需，如父子昆弟同處一家，各盡其生利之能，各取其衣食所需，不相妨害，不相競爭，郅治之極，政府遂處於無為之地位，而歸于消滅之一途。兩相比較，共產主義本為社會主義之上乘。然今日一般國民道德之程度，未能達于極端，盡其所能，以求所需者尚居少數，任取所需，而未嘗稍盡所能者，隨在皆是，于是盡所能者，其所盡未必充分之能，而取所需者，其所取恐又為過量之需矣。狡猾誠實之不同，其勤惰苦樂亦因之而不同，其與真正之社會主義反相抵觸。」³⁷⁾

孫氏分析共產集產問題，正大中肯，毫無輕視之心，平情考察，其所指出問題，恐怕施行共產制度之國，多不能免。揆之實際，尤信七十年前孫中山的識見卓越。

孫中山分析社會主義，不惟未予輕視，同時亦主張中國固有傳統社會實有相

36) 同前書，第七八〇頁。

37) 《中國近代經濟思想資料選輯》，第三十四頁，北京，中華書局，一九八二年印。

通之處。此點亦與引據古代經典者相同，而抒論則自然而靈活，茲舉在其講演中所發抒的論點：

「至若社會主義，一言以蔽之，曰社會生計而已矣。其主張激烈，均分富人之資財者，于事理上既未能行，于主義上亦未盡合，故欲主張平均社會生計，必另作和平完善之解決，以達此社會主義之希望。考諸歷史，我國固素主張社會主義者，井田之制，即均產主義之濫觴，而累世同居，又共產主義之嚆矢，足見我國人民之腦際，久蘊蓄社會主義之精神，宜其進行之速，有一日千里之勢也。」³⁸⁾

綜合以上各家觀點，當略能見出在二十世紀初十年代，激進思想固已展布急遽增強趨勢，而理性分析縝密思辨者，亦並提具審慎的估量。驗之數十年後，愈見其敏覺深入。過此以降，二十年代信奉馬列主義者之強調西方原始學理，排斥中國傳統色彩，尤視儒家舊說為傳會。自足以使馬列信徒之宗旨純真，理論精密。而在此馬列主義正統信仰之下，中國傳統成分則不免急遽消退，以至完全排除。嗣後之學理世界，即統治於純粹馬列主義宗奉信仰之中，不再容有中國傳統成分。

38) 同前書，第三二——三三頁。