

社会主义与自由主义的结合何以可能 ——李大钊与 J·S·穆勒

童世骏

(华东师范大学 中国现代思想文化研究所 上海 200062)

摘要: 近几十年来,社会主义与自由主义的关系引起人们较大关注。本文试图通过对李大钊与约翰·穆勒的比较研究,探讨这样一个课题:社会主义与自由主义的结合何以可能?

关键词: 社会主义 自由主义 结合 李大钊 穆勒

中图分类号: B143 **文献标识码:** A

J·S·穆勒(J o h n S t u a r t M i l l, 亦译为密尔、弥尔、弥勒)是西方19世纪最重要的自由主义思想家;他的《论自由》一书直到现在也仍然受到西方学术界的高度重视。李大钊是20世纪初期最重要的中国马克思主义思想家;像同时代其他许多中国马克思主义者一样,李大钊也受到了包括穆勒在内的许多西方非马克思主义思想家的影响。¹这里之所以专门讨论李大钊与穆勒的关系,是出于这样几方面的考虑。首先,近几十年来,社会主义与自由主义的关系引起人们较大关注,而李大钊与穆勒的关系有助于我们理解世界范围内社会主义者对于自由主义的新的兴趣。第二,穆勒对于李大钊的影响不仅仅存在于李大钊在十月革命影响下转向马克思主义和共产主义之前,而且也存在于这种转向之后。这对于我们理解中国马克思主义的精神传统有重要意义。第三,李大钊在引用穆勒的同时还设法把穆勒的自由主义传统与卢梭(J e a n J a c q u e s R o u s s e a u)的共和主义传统结合起来,其思路类似于近几十年来德国思想家哈贝马斯(J ü r g e n H a b e r m a s)所提出的一些观点,有助于我们对一些重要的政治哲学问题——比如自由和平等的关系、多样性和统一性的关系、多数人权利和少数人权利的关系的思考。第四,李大钊不仅是一位理论家,也是一位实践家,通过他的一些实际政治主张,我们不仅可以对他本人的思想,而且对他所借用的思想传统——包括西方自由主义传统,得到更好的理解。

本文曾于香港中文大学中国文化研究所当代中国文化研究中心主办之“中国近现代思想的演变”学术研讨会(2001年8月23—25日)上宣读。

一

近几十年来,左翼思想家或属于社会主义传统的思想家对于自由主义表现出明显的兴趣,以至于出现了不仅区别于“科学社会主义”,而且也区别于“民主社会主义”的“自由社会主义”主张。²从本文的主题来看,最值得重视的哈贝马斯对穆勒的公共性(或公共领域)原则观的讨论。

在20世纪60年代初期发表的《公共领域的结构性转化》中,哈贝马斯讨论了穆勒(以及托克维尔Alexis de Tocqueville)对资产阶级公共领域的看法,把这种看法当作自由主义理论中对于公共领域的矛盾心态的代表:一方面欢迎在私有制条件下对公共性原则的实现,也就是欢迎公共领域及其所代表的理性原则对于专制势力的胜利,另一方面则顾虑这一原则的范围扩大所造成的后果,即担心无财产无教养民众所构成的多数公众及其舆论对少数人的专制。哈贝马斯写道:“.....穆勒考察思想和言论自由这个老问题的视角不同于自从弥尔顿[John Milton]的名篇《论出版自由》以来一致在公众与权威力量的斗争中占主导地位的那个视角。凡在看起来同样任性的公众权力本身已经取代了王权的地方,不宽容这种指责的矛头所指是已经盛行的公共舆论。对宽容的要求,现在是向公共舆论提出的,而不是向曾经压制公共舆论的书报检察官提出的。对自由表达意见的权利的呼吁,不再是为了保护公众之合理的、批判的争论免受警察的干预,而是为了保护不循规蹈矩者们不受公众本身的钳制。.....对公共领域中彼此冲突的各种意见,穆勒提出了一个与宗教冲突相类似的宽容概念。参与批判性争论的公众完全被排除形成一种合理意见的可能性,因为‘只有通过观点的多样性,在现存的人类理智的情况下,真理的所有方面才可能获得公平比赛的机会。’这种无可奈何地承认无法在公共领域中合理地解决利益竞争,是以视角主义的认识论的假象出现的:因为特殊利益不再可能根据普遍利益而加以衡量,这些利益以意识形态的方式潜伏其中的那些意见,就拥有一种不可还原的信念内核。穆勒所要求的不是批判,而是宽容,因为种种独断残余可以说只能压制,而无法化约为理性这个公分母。理性的统一性、公共舆论的统一性,缺少了存在于社会中的利益之间彼此一致——一种普遍的利益本身的合理可证明性——这种客观的保障。”^[1]在穆勒那里,“政治公共领域不再代表对权力之消解这个观念;相反,它所要起的作用是对权力的划分;公共舆论仅仅成了对权力的限制。”^{[1] (P136)}但穆勒毕竟是自由主义者;对自由主义来说,公共性或者公共领域是一个基本的原则。于是,为了反对这种压制性的大众性公共舆论,穆勒只能重新召唤公共舆论——一种与普通大众不同的代议性公共领域中产生的公共舆论。那就是穆勒的《论代议政府》一书的论证基础。

哈贝马斯称资产阶级公共领域的原则既是一个“理念”,也是一种“意识形态”。穆勒对于公共领域的上述矛盾心态,实际上也是资产阶级公共领域原则的这种两重性的表现。在《公共领域的结构性转化》中,哈贝马斯的重点是揭露穆勒的自由主义的这种矛盾性质。但到了九十年代,哈贝马斯似乎更肯定穆勒公共领域观中的有价值成分。在1999年发表的“对公共领域的进一步反思”一文中,哈贝马斯写道:“托克维尔和约翰·斯图亚特·穆勒相信,早期自由主义关于一个商谈地实现的意见形成和意志形成过程的概念,仅仅是一种隐藏着的大多数人权;他们的这种想法或许并没有太错。从规范性考虑的角度出发,他们至多准备承认公共领域是一种对于权力的约束,而绝不可能成为对权力作可能的合理化的媒介。”³在《在事实与规范之间》中,哈贝马斯说“在康德(Immanuel Kant)之后,尤其是约翰·斯图亚特·穆勒和约翰·杜威(John Dewey)分析了公共领域的原则和开明舆论对监督议会应起的作用。”^[2]在作为附录收入此书的“作为程序的人民主权”一文中,哈贝马斯说穆勒在《论自由》一书中“把平等和自由统一在商谈性公共领域的思想之中”。^{[2] (P612)}对穆勒的这个思想哈贝马斯没有作详细讨论,但从他紧接着对穆勒同时代一位德国民派人士的观点的讨论,可以看出他是肯定这个思想、并赋予其相当重要地位的。这个思想与下面要讨论的李大钊的思想有重要联系,所以我们对此作比较详细的介绍。

哈贝马斯的讨论的出发点是法国大革命所引起的自由主义与激进民主主义之间的争论。这种争论的要点是“如何把平等和自由、统一和多样、或者多数人权利和少数人权利统一起来”。^{[2] (P610)}先是洛克(John Locke)把自然状态下的个人自由当作有待建制化的天赋人权,后是卢梭把自由理解为人民的自主,理解为所有人平等参加自我立法实践,从而,“为统治提供合法性的理性不再——像在洛克那里那样——有必要赶在人民主权意志之

前出现,把人权锚定在一种虚构的自然状态之中,因为立法实践的自主性本身之中已经铭刻了一个理性的结构。”^{[2] (P611)}这个理性结构的关键是作为人民主权意志之体现的法律的普遍性(表述法律之语句的全称形式);这种普遍性决定了只有普遍利益才能成为人民的普遍意志——也就是区别于“众意”的“公意”。但问题是,现代社会并不是同质的;实际的社会成员们有各种各样特殊利益。把作为资产阶级立宪国家的原则归结为人民平等地参加自我立法、归结为人民作为一个整体的自我治理,要求公民从实际的个人转变为理想的个人,也就是从追求自我利益的个体变成为取向于共同福利的德性公民。在这种情况下产生的公共意志,即使不是自称为公意之代表或被承认为公意之代表的个人和团体的意志,也仅仅是数量上占多数的人们的意见,而对于持不同意见的少数人来说,这种公共意志实际上是一种外在的强制。这就是托克维尔和穆勒忧心忡忡的“多数人的暴政”。哈贝马斯把反对多数人暴政的意见分为两个变种。一个变种的代表是托克维尔:“托克维尔的古典自由主义把人民主权理解为需要加以限制的平等原则。”^{[2] (P611)}哈贝马斯在这里没有把穆勒与托克维尔并提,尽管穆勒《论自由》一书的写作、乃至对自由问题的思考,都受到托克维尔的重要影响。⁴其原因大概不仅仅在于穆勒不像托克维尔那样留恋贵族阶层和等级制度,而且也在于穆勒对哈贝马斯所谓的“商议性公共领域”的重视。但是,穆勒也并不是哈贝马斯所说的对多数人暴政之反对意见的另一个变种的代表。如果说托克维尔是为了捍卫前政治的自由和人权而放弃了人民主权原则的话,对多数人暴政的另一种批判则强调对人民主权原则的重新诠释:“人民主权应该仅仅在一个自我分化的意见形成和意志形成过程的商谈条件下加以表达。”^{[2] (P611)}哈贝马斯认为代表这种观点的是德国南部的一位民主派:“1848年,也就是在约翰·(斯图亚特·)弥尔在其1859年的《论自由》中把平等和自由统一在商谈性公共领域的思想之中以前,德国南部的民主派朱利安·福楼拜尔(Julius Fröbel)就在一本论战小册子中提出一个完全不可作功利主义设想的总体意志的观念,这种总体意志应该通过讨论和表决产生于所有公民的自由意志。”^{[2] (P611)}在这前一年,福楼拜尔还在一本题为《社会政治体系》书中“以一种饶有兴趣的方式把自由讨论的原则与多数裁定原则结合起来”^{[2] (P612)}——“一个多数决定只能以这样一种方式而产生:它的内容被认为是有关什么是正当的事情的讨论——它在决策压力下暂时结束——的结果,这种结果是受到合理推动的、但具有可错性的:‘讨论使得不同人们心中形成的信念开始彼此产生影响,它对这些信念加以澄清,扩大它们得到承认的圈子。对…….法律的实际确定是已经出现于社会之中的理论性法律意识之发展和承认的结果,但它只能…….用一种方法做到,即进行表决、根据多数表决的决定’。福楼拜尔把多数决定理解为一种有条件共识,理解为少数人对一种服从多数人意志之实践方式的同意:‘当然人们决不要求少数派在撤销自己意志的同时宣布他们的意见为错,实际上人们甚至也不要他们放弃他们的目标,而是…….要求他们在成功地使自己的理由具有更好的说服力、获得足够多的赞成票数之前,放弃在实践中运用他们的信念’。”^{[2] (P613)}在哈贝马斯看来,福楼拜尔的观点的价值在于一方面保存了人民主权原则,另一方面又避免了“在规范上贬低多元主义”。^{[2] (P614)}对哈贝马斯来说,多元主义不仅仅是现代社会的一个不得不承认的重要事实,也是现代社会的一个应该努力追求的重要价值——他曾经说过,“毕竟,在一个配得上社会主义之名的社会里,我们期望生活形式的多元主义和生活方式的个人主义会按指数增长。”^[3]在当代左翼思想家中,这种观点具有很大的代表性。

我们下面会看到,李大钊——很大程度是在穆勒的自由主义的影响下——也提出了类似的观点。

二

李大钊最早、也是最多引用穆勒的是他写于1916年的著名文章“民彝与政治”。汉语的“彝”一字有双重含义,一是古代青铜器中礼器的统称,即“彝器”;另一种意义为“常理”,或“常道”。李大钊把“民”与“彝”相连,并且把“民彝”与“宗彝”相对,是为了强调“民”具有“器体道

用”传统中的“器”地位和“道体器用”传统中的“道”的地位——用中国现代化讨论中的“体”“用”范畴来说，“民”在李大钊那里具有“体”的地位：“民彝者，悬于智照则为形上之道，应于事物则形下之器，虚之则为心理之徵，实之则为逻辑之用也。”^[4]李大钊对人民作为一种历史价值和历史力量的重视，在他转向马克思主义前后是始终如一的。他曾认为唯物史观对于客观历史规律的强调必须另外补充以对人民的自主活动的强调。在写于1919年的“我的马克思主义观”一文中，他还认为虽然马克思设法把人或阶级的活动同客观的经济规律协调起来，但这种协调“终觉得有些牵强矛盾的地方”^[5]。因此他在这篇文章中设法用伯恩斯坦（E d u a r d B e r n s t e i n）的“伦理社会主义”观念、克鲁泡特金（M i c h a e l K r o p o t k i n）的互助观念，来弥补唯物史观的不足。与此相应地，他也主张对马克思的改造经济组织意义上的社会主义、补充以改造人类精神上的人道主义：“我们主张以人道主义改造人类精神，同时以社会主义改造经济组织。不改造经济组织，单求改造人类精神，必致没有效果。不改造人类精神，单求改造经济组织，也怕不能成功。我们主张物心两面的改造，灵肉一致的改造。”^{[5] (P251)}但过了不久，他似乎不再认为唯物史观和科学社会主义需要从外部补充以价值、理想、精神和人的自主活动的方面，而认为对人的理想和活动的重视本来就是唯物史观的内在成分、甚至最重要的成分。在他看来，唯物史观是一种历史观，也是一种社会观，而“社会一语，包含着全体人民，并他们获得生活的利便，与他们的制度和理想”^{[5] (P541)}。在介绍唯物史观的意义时，他着重指出根据这个历史观，“我们要晓得一切过去的历史，都是靠我们本身具有的人力创造出来的，不是那个伟人圣人给我们造的，亦不是上帝赋予我们的。将来的历史，亦还是如此。现在已是我们的平民的时代了，我们应该自觉我们的努力，赶快联合起来，应我们生活上的需要，创造一种世界的平民的新历史”^{[5] (P543)}。

在这样的背景下，李大钊心目中的穆勒不仅仅是一位主张自由的思想家，而也是一位主张民主的思想家——在写作“民彝与政治”的李大钊那里，民主的首先含义在于政府把人民当作服务和改善的对象。李大钊引用穆勒《论代议政府》中有关“好的政府形式的标准”的论述说：

“论善治标准最精者，莫如弥勒，其言曰：‘夫以善治初哉首基之要素，既为其群各个小己之智德。斯凡一政治所具之长，即在增进人民之智德。而关于政制首当悬为问题者，遂在其涵育其群小己可嘉之资能至于何度。是等资能，曰德与智。从边沁氏校祥之析类，智德而外，更益以活动之能焉。治之优于此者，其他凡百措施，类能悉臻于善。改其蕴蓄之善，得以如量以彰于政治之用者，全赖其民之是等资能矣。’又曰：‘凡求善治，必取素存于其群善良资能之几分而组织之，俾以执司公务。代议政治者，即致其群一般聪明正直之平准，先觉之殊能于政治相接，视其他组织之方式，校有径切关系并生宏大势力之方也。即于何政制之下，此类势力，皆为其善之存于而政者之渊源，恶之免于而政者之防遏焉。惟一国政制组织是等善良资能之分量愈扩大者，其组织之法乃愈善，其政治乃愈良。’”^{[4] (P340)}

但李大钊并没有忽视穆勒对自由的强调，紧接着上面一段话，他就转向穆勒关于思想自由（“意念自由”）的论述，把这种自由理解为“民彝”在摆脱强制的情况下的“圆融无碍”、“从容恢廓”：“代议政治之施行，又非可徒揭橥其名，其涣汗大号于国人之前，遂以收厥成功者。必于其群之精神植一坚固不拔之基，俾群己之权界，确有绝明之域限，不容或紊，测性论知，席为常规，初无俟法制之理以守其藩也。厥基维何？举而言之，自由是也。而‘意念自由之重，不必于思想大家乃为不可阙之心德也，其事实生民之秉彝，天既予人人以心矣，虽在常伦，而欲尽其心量者，尤其自由不可。’此亦穆勒氏所诏谕吾人者也。”^{[4] (P341)}在李大钊看来，良好的政治与民众的自由之间是互为前提的东西：良好的政治有赖于尊重自由、懂得如何行使自由的民众，而这样的民众又依赖于良好的政治来加以培养：“政治之良窳，视乎其制度礼俗于涵育牖导而外，是否许人以径由秉彝之诚，园融无碍，而为彖决于事理得失利害之余裕。盖政治者，一群民彝之结晶；民彝者，凡是真理之权衡也。民彝苟能得其用以应于事物

之实，而如量以彰于政，则于纷纭错综之间，得斯以为平衡，而一一权其畸轻畸重之度，寻一至当之境而止。余信公平中正之理，当自现于从容恢廓之间，由以定趋避取舍之准，则是即所谓止于治善矣。良以事物之来，纷沓毕至，民能以秉彝之纯莹智照直证心源，不为偏一曲之成所拘蔽，斯其包蕴之善，自能发挥光大至于最高之点，将以益显其功于实用之途，政治休明之象可立而待也。”^{[4] (P341)}

至此为止，李大钊所讲的民众的自由，仍然是民众面对统治者的自由——良好的政治是统治者不剥夺民众自由的政治、是使得民众有条件有能力行使自由的政治。但我们知道，这种意义上的自由已经不是穆勒所关注的要点了：穆勒所关注的是作为整体的民众（“社会”或者“多数”）与作为个体的民众之间的可能的对立。在这篇文章的后面部分，李大钊注意到穆勒的这个观点：“凡在思想言行之域，以众同而禁一异者，无所往而合于公理。其权力之所出，无论其为国会，其为政府，用之如是，皆为悖逆。不独专制政府其行此为非，即民主共和行此亦无有是。依于公信而禁独伸之议者，其为恶浮于违众议而禁公是之言。就使过去来三世之人所言皆同，而宜人独特其异，前之诸同不得夺其一异而使同，犹后之一异不得强其诸同以从异也。该义理言论，不同器物有主人所独宝，而于余人不珍，固夺其所有，谓之私损。而所损者之家寡，犹有别也。义理言论，乃大不然。有或标其一说，而操柄者禁不使宣，将其害周遍于人类。近之其所背者在同世，远之其所背者在后人。与之同者，固所害也。与之异者，被害犹深。其所言为是，则禁之者使天下后世无由得是以救非；其所言为非，则禁之者使天下后世无由得非以明是。盖事理之际，是惟得非，而后其为是愈显，其义乃愈不刊，此其为用正相等耳。是二义者，必分立审辨而后明。言论之出也，当议禁绝之时，从无能决其必非者，就令能决其必非矣，而禁绝之者，仍无功而有过。”^{[4] (P353)}接着李大钊评论说：“此透宗之旨。余之鄙陋，初事论事，何以加兹？故微引其言，以证社会言论，对于异说加以距辟，无论其说之本非邪说淫词，真理以是而隐，不得与天下后世共见，其害滋甚。即令为邪说矣、淫词矣，其背理之实亦不能以昭示于天下后世，其害仍隐中而无由逃。法制禁之，故非所宜；舆论禁之，亦岂有当？”^{[4] (P353)}

三

与穆勒相比，李大钊在论证个人思想自由和言论自由时一个显著特点是他特别关注非自由的、反自由的中国政治文化传统对民众和政治家的影响，而在穆勒那里，引起关注的首先是随民主政治范围之扩大而来的无财产无教养民众所构成的多数公众及其舆论对少数人的专制，以及政治决策之质量的降低。

在发表于1917年2月22日的“议会之言论”一文中，李大钊先引用了穆勒《论自由》（即严译《群己权界论》）中那段从“凡在思想言行之域，以众同而禁一异者，无所往而合于公理”开始的话，然后又引用穆勒《论代议政府》中的一段话：“若选举人不思选最良之议员而惟施用金钱最多者是选，则广副輿情之代议制度将何以奏厥效乎？若为议员者，可以金钱羁縻之，或者性质轻躁易激，不克以公共训练个人自制救正之使能沉思静虑，且于议场恃其腕力以逞狂暴，甚或互相铄击，则代议之议会将何以致良果乎？”接着，李大钊把穆勒的这些观点作为依据来考察我国民国初年的议会政治，比较详细地阐述了他对于“立宪政治之精神”的看法：“盖立宪政治之精神，即在使国民得应有之机会，对于凡百国政，俾人人获以应有尽有之意思，如量以彰布于社会。而社会之受之者，亦当以虚心察之，不当以成见拒之；当以尚异通之，不当以苟同塞之；当存非以明是，不当执是以强非；当以反复之讨议求真理，不当以终极之判断用感情。如是则真正之理实，适宜之法度，始得于群制杂陈、众说并进、殊体异态、调和映待之间，表著于政治。此言论自由、结社自由之所以可贵，而代议政治之所以为良也。苟行代议政治之国，此类尊重自由之风习，必使熏陶培养以弥纶乎社会个人之间，奉为金科玉律。其持己之严，至尊重他人之自由，与要求他人尊重己之自由相为等量，则自由之基始固，立宪之治始成。”^{[4] (P507-508)}过了几个星期，李大钊又发表“立宪国民之修

养”一文，作者针对“近来朝野士流之举动，以立宪国民之仪度律之，每多失态之处”，讨论整个民族的政治文化的弱点及其根源。在李大钊看来，“立宪国民之仪度，当以自由、博爱、平等为持身接物之信条。此等信条入人既深，则其气质之慈祥恺悌、中正和平，必能相为感召，以成循礼守法之风习”^{[4] (P525)}。相比之下，我国国民有两大弱点：第一，“凡事皆以感情为主，不以理性为主。上至军国大计，下至私人交际，但见感情作用，不见理性作用。”第二，“凡事好依腕力而争，不依法律而争。下流之氓，互相斗殴，尤为法之所禁，而秩及仗士，位在军枢者，稍不如意，动辄以腕力从事，甚或以生杀予夺自我之气焰，临乎对等之人格，此其野蛮横暴，直与市井无赖相侔，其心目中毫无法纪之为物。”^{[4] (P525、526)}

这种状况，李大钊认为是“专制政治之余毒”；要改变这种状况，他认为首先要依靠“上流阶级，以身作则，而急急以立宪国民之修养相劝勉”，^{[4] (P527)}其次要通过有教养人士向普通大众普及科学文化知识来筑造国民精神智能。^{[4] (P648)}后来，李大钊更强调在中国最广大的民众——农民——当中培养现代立宪精神。在1919年2月20日—23日发表的青年与农村”这篇文章中，李大钊写道：“入民国，名义上也算行过几次选举，可是弄得污七八糟，几乎把这种制度糟蹋得没有一点本来面目了。根本的原因，就在农村中没有真是农民伴侣的青年，告知他们那选举的道理，备他们选出的人物。”^{[5] (P182)}为此他向知识青年大声呼吁：“立宪的青年呵！你们若想得个立宪的政治，你们先要有个立宪的民间；你们若想要有个立宪的民间，你们先要把黑暗的农村变成光明的农村，把那专制的农村变成立宪的农村。……这样的民主甩出，才算有了根柢，有了泉源。这样的农村，才算是培养民主主义的沃土。在这一方面活动的青年，才算是栽植民主主义的工人。”^{[5] (P182)}

从某种意义上说，李大钊对中国传统文化的批判与穆勒对中国传统的评价也有可比较之处。在1917年4月12日发表的“动的生活与静的生活”一文中，李大钊以动、静来区分西方文明和东方文明，号召把我们的静的文明改造成动的文明。^{[4] (P651-653)}在发表于1918年7月1日的“东西文明根本之异点”一文中，李大钊对“东洋文明主静，西洋文明主动”这个观点作了更详细的发挥。与前一篇文章不同的是，李大钊这时并没有说静的文明完全不好，而只是说在目前情况下，静的文明已经无法自保，所以更需要与西洋动的文明相调和。李大钊对中国传统的这种自我批判，在很大程度上对应于穆勒借中国传统之鉴对其国人的自我告诫。在《论自由》第三章中，穆勒把中国妇女裹脚作为压抑个性的象征，说大众社会、尤其是它的道德教化的实质是“……用压束的办法，像中国妇女裹脚那样，斫丧人性中每一突出特立的部分，把在轮廓上显有异微的人都造成碌碌凡庸之辈。”穆勒明确提出“我们要以中国为前车之鉴”，说中国虽然是“一个富有才能并且在某些方面甚至也富有智慧的国族”，却“已变成静止的了，他们几千年来原封未动；而他们如果还会有所改进，那必定要依靠外国人。……近代公众意见的王朝实在等于中国那种教育制度和政治制度，不过后者采取了有组织的形式而前者采取了无组织的形式罢了。除非个性能够成功地肯定自己，反对这个束缚，欧洲纵然有其高贵的过去的历史以及所宣奉的基督教，也将趋于变成另一个中国。”⁵

四

与穆勒的观点相比，李大钊对个人思想自由和言论自由的论述的另一个特点、也是更值得重视的特点，是他设法把穆勒的观点与卢梭的观点结合起来，从而更好地——用前面哈贝马斯的话来说——把平等和自由、统一和多样、多数人权利和少数人权利统一起来。在这方面，发表于1917年10月15日的“暴力与政治”和发表于1918年7月1日的“强力与自由政治”两篇文章尤其值得重视。

在“暴力与政治”中，李大钊设法澄清暴力（强力）、民意、政治这三者之间的关系。首先，今日之政治的基础是民意而不是暴力：“盖尝论今日之政治，固与强力不相容者也。专制之世，国之建也，基于强力；立宪之世，国之建也，基于民意。”^{[4] (P735)}其次，在民主

义之下，固然也运用强力，但这种强力的基础是民意：“民约云者，即人人相将自举其身与其力以与于众而藉其全力以相安相守也。民约既立，而后土地变而为领域，人众变而为国民。国民者，众意之相与而成一体者也。是体也，以议会为神脑，以法律为气血，不自有其体，而以众体为一体，不自有其意，而以众意为一意，是之为国家矣。国家为维持其政府之存在，自不能不赖乎刑典，而欲刑典之得以施行而有效，自不能不需乎物质之强力。但此种强力之施行，概为法律所认许，专以防遏犯法之徒而与以强制之抑裁。故强力之于此，与云为力，宁当谓权，权可以依法而施，力不可以任意而用也。”^{[4] (P739)} 第三，民主政治下形成民意的基础是多数人的意志，但这并不意味着多数人对于少数的强制：“今世施行民治之国，所以采用多数制者，其意盖不在以多数强制少数，乃在使问题发生时，人人得以自由公平之度为充分之讨论、翔实之商榷，而求以共同之认可。商讨既至详尽之程度，乃依多数之取决以验稽其结果。在商讨之中，多数宜有容纳少数之精神；在取决之后，少数宜有服从多数之义务。故自由政治之真谛，非依于多数，乃依于公认，多数不过表示公认之一种方法而已。由专制以趋民治，多数取决，正所以退抑强力而代承其用者，所为计算头颅胜于打击头颅者是也。”^{[4] (P740)}

在这里，李大钊已经提出了把公共领域中的商谈——应该说是开明的公共领域中开明的商谈——作为公共意志之形成基础的观点，但他的重点还不是论证必须通过何种途径才能在保存多样性和个人自由的基础上形成统一的公共意志，而只是解释多数裁决制度为什么并不等于多数人对于少数人的强制，或者更确切地说，多数裁决制度怎样才能不至于变成多数人对少数人的强制。这就是为什么李大钊在这篇文章中虽然提到了“民约”，但并没有提到卢梭，相反还仅仅大段引用穆勒的缘故：“硕学穆勒有言曰：‘虽有民主，而操权力者之国民与权力所加之国民实非同物。其所谓自治者，非曰以己治己也，乃各以一人而受治于余人。所为民之好恶，非通国之好恶也，乃其中最多数者之好恶；且所谓最多数者，以不必其最多数，或实寡而受之以为多。由是民与民之间，方相用其劫制，及此然后知限制治权之说，其不可不谨于此群者，无异于他群。民以一身受治于群，凡权之所集，即不可以无限，无问其权之出于一人，抑出于其民之太半也。不然，则太半之豪暴，且无异于专制之一人。’”^{[4] (P741)} 李大钊说他完全赞同穆勒的这些话：“由是言之，权之所集，在于一人，或在少数，恃强凌弱，固所弗宜；即在民主治制之下，以多数之势力屈少数之意志，强人以必从，亦不叶于自由政治之原理。于是苟有依力为治者，一夫横暴，故为吾侪所痛绝。质而言之，即使今日倡言自由、反抗暴力之党人，一旦得势，挟其强力陵轧其余，以暴易暴，与今日之暴者相等，吾人所以口诛笔伐以为抨击者，亦与今日之抨击暴力无择也。”^{[4] (P741)}

在1918年7月1日的“强力与自由政治”一文中，李大钊继续了“暴力与政治”一文的讨论，更明确地通过把穆勒的自由主义与卢梭的共和主义结合起来而解决自由和平等、统一和多样、多数人权利与少数人权利之间的矛盾。他把国民公意所产生的强力与强力所产生的“公民公意”区别开来，把自由政治（free government）与多数政治（Government by majority）区别开来，并认为民主政治的实质在于自由政治而不是多数政治。他重复前一篇文章的观点，说“自由政治之精神，‘不在以多数强制少数，乃在使问题发生时，人人得以自由公平之度为充分之讨论、翔实之商榷，而求以共同之认可。商讨既至详尽之程度，乃依多数之取决以验稽其结果。在商讨之中，多数宜有容纳少数之精神；在取决之后，少数宜有服从多数之义务。故自由政治之真谛，非依于多数，乃依于公认，多数不过表示公认之一种方法而已。’意谓少数之公认，非迫于多数之强力，乃发于自由之信念，其服从非服从多数势力之自身，乃服从表示公认之方法。”^{[5] (P25)} 接下去李大钊虽然也引用了前一篇文章引用过的穆勒的那段话，但随后就诉诸卢梭的“公意论”。在李大钊看来，多数裁决是当今民主制度的手段，而不是民主制度的实质；民主的实质在于以公意为政治的基础，而公意与众意是不同的。李大钊意识到卢梭与穆勒之间的区别：卢梭强调统一性，把民主理解为公民的理性的自我决定，而穆勒则强调多样性，把民主理解为虽然人

人有机会参与统治、但实际上总是一部分公民更适合进行统治、另一部分人受这部分人影响和支配的制度。但李大钊设法把这两种思路统一起来。一方面，他接受卢梭和英国十九世纪末二十世纪初新黑格尔主义者鲍生葵(Bernard Basanquet, 一译鲍桑奎)的观点,把作为众多意见之总计的“众意”和作为普遍利益之体现的“公意”区别开来,并认为民主政治的基础是公意而不是众意。另一方面,他接受穆勒对于意见的多样性、不同意见的讨论的强调,认为公意既不是当下存在的杂多民意的统计结果,也并不是高悬于经验世界之上的形上存在(与《民彝与政治》一文观点不同),而是具体地产生于众多个人之自由讨论的结果。在产生这个结果的过程中,人人参与的自由讨论、讨论基础之上的投票表决、少数人对多数意见的服从和多数人对少数意见的宽容,是一些缺一不可的环节。少数人最后之所以服从多数的意见,或者说少数人的这种服从之所以并不是对于强力的屈从,是因为第一,少数人也参加了这种讨论,而并没有被排除在外。第二,在成熟的民主政治文化中,多数人不仅宽容少数人的意见,而且有诚意通过讨论而改变自己在讨论之前所持的观点;第三,少数人在表决之前已经同意了表决的程序,或者说公意产生的程序。李大钊写道:

“总之,多数取决之制,乃今日施行民治之方法,民治之精神,不在是也。盖各个意志之总计,与普遍意志(General will)全然不同。为此辨者,莫如卢梭。彼以普遍意志,为公我之意志,各个意志之总计,为私我之意志。普遍意志所由发生者,乃因其利益之属于公同普遍,非单由于发表之之票数。反之,各个意志之总计,则以私利为的,其实为单独意志之凑合,非为普遍意志之一致。有一事焉,就令人人票决趋于同,亦未足为普遍意志之表示。以其总计偶同之结果,或基于瞬间私人关系之利害,纵人人之意志如何符合,其间究无一致之精神相与贯彻。非真以公共福利为目的之意志,不得谓之普遍意志也。意志之总计与意志之一致,其间相异之点,恰如单纯集合物与有机体之为别。由是言之,使多数者挟其意志之总计以制少数,使为意志之一致,愚敢断其徒劳而无功,为其与公我之意志全相反也。然则最后执行之效力,不在多数调票之取决,而在普遍意志之发生,非反于少数怀异者之意见以为施,乃基于少数怀异者之 free consent [自由同意] 以为施。即基于普遍意志之一致以为施,必欲以力称之,是为普遍意志所具之势力,非多数意志所凝之强力。必欲其间寻一种力之关系,则鲍生葵尝云:‘治者之自己,与被治者之自己,非为同一。而异其意义,真实之自己为治者,私之自己为被治者。自治云者,乃谓人各有二种之自己,一为偶然私的单位,一为合理的自己。假定实现此合理的自己为吾人之义务,则自治者实以第一自己治第二自己之谓也。’(此与穆勒之说异)必以意思之力,制服自己者仍为自己,其力方能如枪弹运行于真空之间,而抵抗不生。此外之强力,未有不召抵抗之反动者也。就其所受之力为其所自施者言之,与云强力之运用,宁曰自由意志之表现较为恰当。”^[5] (P28)

五

众所周知,在1917年俄国十月革命影响下,李大钊很决接受了马克思主义理论、转向了共产主义运动,并成为中国共产党组织的创始人之一。然而有意思的是,李大钊对于穆勒的兴趣并没有随着这种转折而完全消失;相反,穆勒对李大钊的影响、李大钊对穆勒所捍卫的自由主义的兴趣,一直保存到他成为中国早期马克思主义的最重要理论家之后。1918年10月(一说1919年1月),李大钊同时发表“庶民的胜利”和“Bolshevism的胜利”这两篇标志着他上述转变的文章。1919年5月,李大钊发表著名的“我的马克思主义观”的第一部分。但就在紧接着下个月即6月,李大钊发表了“危险思想与言论自由”一文,其中虽然没有引用穆勒,但其主要观点与穆勒的完全一致。文章一开头就说:“思想本身没有丝毫危险的性质,只有愚暗与虚伪是项危险的东西,只有禁止思想是项危险的东西。”^[5] (P271) “思想是绝对的自由,是不能禁止的自由,禁止思想自由的,断断没有一点的效果。……我奉劝禁遏言论、思想自由的注意,要利用言论自由来破坏危险思想,不要

借口危险思想来禁止言论自由。”^{[5] (P271)} 1920年8月,李大钊与胡适、蒋梦麟等人一起签署“争自由的宣言”,说:“我们相信人类自由的历史,没有一国不是人民费去一滴一滴的血汗换来的,没有肯为自由而战的人民,绝不会有真正的自由出现。这几年来军阀政党胆敢这样横行,便是国民缺乏自由思想自由评判的真精神的表现。我们现在认定,有几种基本的最小限度的自由,是人民和社会生存的命脉,故把他郑重提出,请我全国同胞起来力争。”^{[5] (P516)} 其内容包括:言论自由、出版自由、集会结社自由、书信秘密自由。在1921年1月发表的“自由与秩序”短文中,李大钊把“群己权界”看作是社会理论的主要问题,说“社会的学说的用处,就在解决个人与社会间的权限问题。”^{[5] (578)} 李大钊看来,个人主义与社会主义分别强调了己和群、个人与社会两个侧面;而既然个人与社会是相互依赖,缺一不可的,个人主义与社会主义之间也就决非矛盾:“由此看来,真正合理的个人主义,没有不顾社会秩序的;真正合理的社会主义,没有不顾个人自由的。”^{[5] (579)}

李大钊这里阐述的社会主义与个人自由相一致的观点,在1919年以后的不少文章中多次出现,但最集中论述此观点的是1923年1月出版的小册子“平民主义”。他在这本小册子中所说的“平民主义”也就是英文的 *d e m o c r a c y* 一词。他说他之所以不用“民主”,是因为“民主”用在政治领域以外不太妥当;之所以不译为“民治主义”,是因为他要强调 *d e m o c r a c y* 已经不是一种人与人之间的统治和被统治的关系——像恩格斯一样,李大钊再说真正的平民主义意味着人对物的管理代替了人对人的统治。李大钊强调平民主义的核心是被统治者对统治的自由认可。他用孟子的“以力服人者,非心服也,力不赡也”作为依据。他重复几年以前说过的话:“我尝说过,‘多数政治’不一定是圆满的‘平民主义’的政治,而自由政治 (*f r e e g o v e r n m e n t*) 乃是真能与‘平民主义’的精神一致的。‘自由政治’的神髓,不在以多数强制少数,而在使一问题发生时,人人得以自由公平的态度,为充分的讨论,详确的商榷,求一个公同的认可。商量讨论到了详尽的程度,乃依多数表决的方法,以验其结果。在商榷讨论中,多数宜有容纳少数方面意见的精神;在依法表决后,少数宜有服从全体决议的道义。‘自由政治’的真谛,不是仗着多数的强力,乃是靠着公同的认可。取决多数不过是表示公同认可的一种方法罢了。由专制向‘平民主义’方面进行,多数表决正是屏退依力为治而代之以起的方法。”^[6] 稍后一些,李大钊又引用前面已经引用过几次的穆勒的那段从“虽有民主,而操权力者之国民与权力所加之国民实非同物”开始的话,而丝毫不顾忌穆勒是一位公认的资产阶级自由主义思想家。

在这篇文章中,李大钊还指出平民主义在以下几方面的衍生。第一,联邦主义(也就是他以前所说的“联治主义”)。在李大钊看来,平民政治与联邦主义的共同渊源是个性解放,而个性解放是与大同团结相互伴随的。联邦主义对于这两点都很相宜。第二,妇女解放:“在妇女没有解放的国家,绝没有真正的‘平民主义’。”^{[6] (P164)} 李大钊虽然没有引用穆勒,但他在妇女解放方面的大量论述,与穆勒作为19世纪最重要的妇女解放倡导者之一在这方面的观点,是有明显的共同之处的。第三,“工人政治”。李大钊不仅强调工人政治相对于资产阶级的民主政治或平民主义的优越性,而且强调工人政治与平民主义的一致性:废除私有制、实行社会主义之后,“那时事物的管理,代替了人身的统治,因为除去老幼废疾者外,人人都是作事的工人。这种政治,就是为工人,属于工人,而由工人执行的事务管理。”^{[6] (P169)} 他还解释说:“共产主义的政治学者,所以必须另立新名的原故,乃是因为‘平民主义’的名词,已为资本主义的时代用滥了,已为卑鄙的使用玷污了。”^{[6] (P169)} 在这本小册子的最后结论里,李大钊再次强调社会主义与民主的统一性、民主与自由的统一性:“纯正的‘平民主义’,就是把政治上、经济上、社会上一切特权阶级,完全打破;使人民全体,都是为社会国家作有益的工作的人,不须用政治机关以统治人身,政治机关只是为全体人民属于全体人民而由全体人民执行的事务管理的工具。凡具有个性的,不论他是一个团体,是一个地域,是一个民族,是一个个人,都有他的自由的领域,不受外来的侵犯与干涉,其间全没有统治与服属的关系,只有自由联合的关系。这样的社会,才是平民的社会;在这样的平民的社会里,才有自由平

等的个人。”^{[6] (P170)}

李大钊关于社会主义必须确保个人自由的这个思想,尽管没有材料表明是受到穆勒直接影响的结果,但它与穆勒在《政治经济学原理》中所表达的如下观点显然是相当接近的:

资本主义(穆勒用的词是“个人机制”)与社会主义这两种制度何者更具有优势,“或许将主要取决于一个考虑,即这两种制度中哪一个将符合最大程度的人类自由和自如。在生存手段得到确保之后,人类各种切身需要当中强度仅次于此的需要,就是自由;并且(不同于物质需要,因为物质需要随着文明进步而变得越来越缓和、越来越容易控制)随着知性和道德能力的越来越发展,这种需要的强度也越来越增加而不是减小。社会安排和实践道德两方面的完善,将确保所有人以完全独立和行动自由,其范围仅仅以不伤害他人为限制。教导人们用对自己行动的控制来换取任何数量的舒适和富裕的教育,或教导人们为了平等起见而放弃自由的教育,或者要求人们这样做的社会机构,将从人们身上剥夺掉人性的最高尚特质之一。共产主义的社会安排在多大程度上是与对这个特质的维护相一致的,这还有待于发现。”

6

六

当然,李大钊与穆勒虽然在希望社会主义或共产主义应该确保个人自由这一点上是意见一致的,在社会主义或共产主义是否一定会确保个人自由这一点上,两人却持有相当不同的看法:穆勒主张先不忙着下结论,因为现在还不具备下结论的条件,而李大钊则自信这是真理,具有确定无疑的可靠性。这个观点分歧背后的认识论分歧,可能是李大钊的“自由社会主义”与穆勒的“自由社会主义”(如果我们可以在这里用这个词的话)之间的最重要差别。

前面提到,哈贝马斯认为穆勒持所谓“视角主义认识论”的立场,并认为他所要求的不是批判,而是宽容。这可能也是法依阿本德(Paul Feyerabend)和罗蒂(Richard Rorty)在论证他们各自的无政府主义知识论和相对主义文化观时之所以引穆勒为知己的缘故。但是,在《论自由》一书的论证中,我们看到“真理”的概念、真理与谬误的区别占据了不可缺少的作用;在《论代议政府》一书中,穆勒之所以强调要为居于少数的有教养人士在代议政体中保留一席之地,正是因为他假定认识是有真假之分、见解是有高低之别的,而真知高见是能够说服别人的。如果考虑到这些情况,恐怕就不能简单地把穆勒的观点归结为纯粹的视角主义甚至相对主义。尽管如此,我们应该承认穆勒确实非常强调个人意见、甚至整个人类认识的局限性和可错性。他承认意见有真假之分、高低之别,但并不认为这种分别是一目了然、一劳永逸的。在李大钊的著作中,我们也能找到类似的观点。比如在1917年4月所写的“真理的权威”一文中,李大钊承认“言真理者之所谓真理”“未必果为真理”,“即含有真理而未必全为真理”。^{[4] (P659)}但李大钊紧接着就说,尽管如此,“而能依其自信以认识其所谓真理者,即或违于真理,真理亦将介其自信之力以就之。”^{[4] (P659)}从理论上说,承认人的认识的可错性与坚持自己认为是正确的东西,并不是相互矛盾的两面;对于穆勒类型的自由主义来说,这两方面可以说是缺一不可的。但李大钊和穆勒强调的确实是不同的侧面。穆勒强调的是,占据优势和多数的那一方应该意识到认识的可错性——既然自己的意见是可错的,那么与己相反的意见就可能是正确的,因此对不同意见要宽容。而李大钊所强调的是,处于劣势和少数的那一方应该意识到,真理很可能并不在占据优势和多数的那一方中,因此有必要坚持虽然与众不同甚至非圣无法、但自己认为正确的观点。此外,李大钊所讲的“真理”不仅仅具有认识论的含义,而且也具有价值论或生存论的含义:真理的问题不仅仅是人们对世界的认识是否真实的问题,而且也是持有这种认识的人是否真诚、他的生活是否有价值有尊严的问题:“真理者人生之究竟,而自信者,又人生达于真理之途径也。”^{[4] (P660)}当然,穆勒也有类似的观点——他认为压制不同意见的恶果之一,就是“它妨碍着去寻求根据,并且还阻挡着任何真实的、有感于衷的信念从理性或亲身经验中生长出

来”；穆勒还用张扬个性、发展人格而不仅仅是正确认识世界作为意见自由和发表意见自由的主要论据。但是，作为一个功利主义者、社会改良论者，穆勒由此出发而进行的推论仍然是要求社会、公众对与不同意见的宽容，而不像李大钊那样旋即宣布自己的个人信仰：“吾人今日与其信孔子、信释迦、信耶稣，毋宁信真理。”^{[4] (P658)}

但是，李大钊毕竟不是信徒，而是学者；不仅是学者，而且也是政论家；不仅是政论家，而且也是政治家甚至革命家。将近一个世纪以后，我们还可以加上一句话，李大钊为之而奋斗的那个事业已经不再是处于劣势或处于少数的人们的事业，而成为处于优势或处于多数的人们的事业。学者的自信与政论家的自信不同，政治家的自信与政治家的自信不同，弱者事业的自信与强者事业的自信之间，更是有极大的区别。对这些区别，李大钊应该说是有所意识的。在1917年2、3月间写的两篇“政论家与政治家”中，他对“政论家与政治家分职之界域”作了很有意思的阐述。但是书面上容易说清的区别，在实际活动中却往往并非那么简单。李大钊对宗教的态度可以作为例证。

从总体上说，李大钊对宗教的态度与穆勒的相似：一方面从理论上论证信仰自由，另一方面表示自己的非宗教态度。在20世纪初的中国，除了民间盛行各种传统宗教之外，国内的当权者主张把孔教设为国教、国外的列强则成为洋教传播的强大后盾。在这种情况下，波普尔(Karl Popper)所说的“宽容的悖论”——对不宽容者的宽容⁷⁾——尤其容易出现。李大钊因此而可以说很自然地把重点不是放在信仰的自由上面，而是放在不信仰的自由上面——尽管在一般人的理解中，不信仰的自由本来是逻辑地蕴含在信仰的自由之中的。

在发表于1916年12月的“宪法与思想自由”一文中，李大钊一方面承认“盖信仰一种宗教，乃在求一安心立命之所，出于人类精神上自然的要求，非可以人为之力施以干涉也”，另一方面又指出这种自由也包括“任何宗教亦不皈依之自由。”^{[4] (P438)} 两个月不到，在1917年2月的“真理”一文中，李大钊强调科学与迷信的对立，认为孔子之道、佛法、耶教等如果是真理的话，就属于科学，所以不必用信教自由来加以维护。由此他提出：“吾人苟希望翼此宪法而保有真理、助进文化之用者，且当排斥信教自由，主张不信教自由矣。”^{[4] (P451)} 提出“排斥信教自由”，并且主张把它写入宪法，显然是与李大钊在这以前一直主张的政教分离、信仰自由的原则相矛盾的。相比之下，1922年4月在世界基督教学生同盟在北京召开第十一次大会前夕，由李大钊起草、王星拱，吴虞、李石曾等人签署的“非宗教者宣言”，虽然把上述宗教都看作是“背反科学原理的迷信的宗教”而表示要“一律反对”，^{[6] (P71)} 倒似乎并没有要把这种主张变成法律上的禁止。这可以从“宣言”中下面一段话中看出：“信仰一种宗教，固然是他们的思想自由，不信仰一切宗教，亦是我们的思想自由。他们信仰一种宗教的人，可以有组织同盟，作为他们的宣传运动的自由，我们不信仰一切宗教的人，亦有组织同盟，作我们的宣传运动的自由。我们反对宗教的运动，不是想靠一种强有力者的势力压迫或摧残信仰一种宗教的人们，乃是想立在自由的真理上阐明宗教束缚心灵的弊害，欲人们都能依自由的判断，脱出他的束缚与蒙蔽。”^{[6] (P71)}

当时，周作人等人称这种反宗教运动是对于“信教自由”的破坏，甚至是“对于个人思想自由的压迫的起头”。而李大钊的战友陈独秀则为反宗教运动辩护说，“无论何种主义学说皆应许人有赞成反对之自由”，而反对宗教者的自由是“弱者的自由”，言下之意这种自由是不会妨碍其他人的自由的。（参见钱理群：《周作人论》，上海人民出版社，1991年，第311—312页。）但是，地位的强弱是会发生转换的。李大钊在1927年遇害，使我们无法知道在当时的弱者变成强者之后，他作为强者的代表会如何制定有关宗教的官方政策。但他作于1923年至1924年间的“社会主义与社会运动”的讲演中对社会主义与宗教关系问题的解释，为我们提供了一些线索。李大钊在那里表达了三方面观点。第一，根据唯物史观，宗教生活的一部分像其他人类精神生活一样也是由经济生活而发生的。第二，社会主义者反对建立在旧的经济组织基础之上的宗教，但不反对在新的经济组织基础上也许发生的新宗教。第三，这种

新宗教或者接近于科学，或者接近于美学（艺术）。^{[6] (P515)} 一句话，李大钊可能为宗教在未来社会主义社会中保留的空间，并不宽敞。

这种情况，固然可以解释为李大钊受了自由主义以外的思想——主要是马克思主义乃至列宁主义——的影响的结果，但自由主义自身的理论问题和中国社会的现实矛盾，所起的作用也是不可低估的。穆勒在写作《论自由》时，就已经遇到了言论自由和行动自由之间的区别、言论和行动之间的界限的问题。直到目前为止，如何把穆勒的自由主义与西方社会关于淫秽物品、仇视性言论以及吸毒、堕胎等等的争论联系起来，如何判断一个言论或行动对他人的“伤害”，也有各种各样看法。（参见Gerald Dworkin (ed.): *Mill's On Liberty*, Rowman & Littlefield Publishers, 1997年版。）至于中国社会的实际情况，更是纷繁复杂，矛盾重重（正如李大钊在“矛盾生活与二重生活”一文中所说的^{[4] (P440-444)}，不是凭借哪个理论就可以作简单的裁剪的。

面对这种情况，我们尤其要重视实际行动、公共讨论和学术研究三个领域之间的区别。当然，要对这三个领域做出截然区分确实很难。而且，如我们在前面已经提到的，同一个人往往同时属于这三个领域。但是，理论上重视它们之间的区别，是在实践上重视另外更重要区别的前提：思想自由的范围与行动自由的范围之间的区别，以及不同观点之间的斗争与持有不同观点人们之间的斗争之间的区别。重视这两个区别，重视在公共讨论、尤其是学术讨论的范围内把宽容的精神和批判的精神结合起来，不仅将有助于为实际的制度、法律和政策的制定提供合理的基础，而且将有助于培育开明的公共领域和政治文化，甚至为整个社会中人与人之间关系提供一个可供参考的模式。

穆勒所主张的那种自由主义，作为公共知识分子和大学教授的李大钊所感兴趣的那种自由主义，也可以从这个角度来加以理解。

参考文献

[1] Jürgen Habermas: *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* [M]. trans. Thomas Burger, The MIT Press, Cambridge, Mass. 1998.134.

[2] Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* [M]. Suhrkamp, 1997.211.

[3] Jürgen Habermas: *Autonomy and Solidarity*, Peter Dews, ed. And intro. [M]. New Left Books, London, 1986.176.

[4] 李大钊.李大钊全集(第2卷)[M].石家庄:河北人民出版社,1999.336.

[5] 李大钊.李大钊全集(第3卷)[M].石家庄:河北人民出版社,1999.274.

[6] 李大钊.李大钊全集(第4卷)[M].石家庄:河北人民出版社,1999.154-155.

How Is It Possible That Socialism Unite Liberalism? -Li Dazhao and J.S Mill

Tong Shijun

(Institute of Modern Chinese Thought and Culture Research, East China Normal University)

Abstract The relation between socialism and liberalism caused people to concern largely in last year. The essay tries to compare Li Dazhao with Mill to approach a subject: how is it possible that socialism unite liberalism?

Key words Socialism Liberalism Unite Li Dazhao Mill

收稿日期: 2002-08-10

作者简介: 童世骏(1958-), 华东师范大学哲学系教授, 中国现代思想文化研究所专职研究员及副所长。

¹ 李大钊对穆勒或自由主义的特殊兴趣在 Huang Sung K'ang 的 *Li Ta-chao and the Impact of Marxism on Modern Chinese Thinking* (Mouton & Co, The Hague/Paris, 1965, 第4页) 和 Maurice Meisner 的 *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism* (Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1967, 第31页) 有所提及, 但没有作进一步讨论。

² 参见 Chantal Mouffe: "Toward a Liberal Socialism?", in *Dissent*, Winter, 1993, 第81—87页。亦见 David Held: *Models of Democracy*, 2th edition, Stanford University Press, Stanford, California, [JP] 1996, 第323页; John Rawls: "Preface for the Revised Edition", in *A Theory of Justice*, revised edition, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1999. xv—xvi。

³ Craig Calhoun (ed.): *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1999, 第440—444页。

⁴ Bill 见 Alan Ryan's "Introduction" to Mill, selected and edited by Alan Ryan, W. W. Norton & Company, New York/London, 1997, 第xx页。

⁵ J·S·密尔(穆勒): 程崇华译,《论自由》,商务印书馆,1979年,第77—78页。

⁶ J. S. Mill: *Principles of Political Economy*, Book II, Chapter 1 (1867), 以 *Socialism and Liberty* 为题收入 Irving Howe 编: *Essential Works of Socialism*, Yale University Press, New Haven and London。

⁷ 卡尔·波普尔:《开放社会及其敌人》第1卷,陆衡等译,中国社会科学出版社。