

李大釗與穆勒

• 童世駿

李大釗最早、也是最多引用穆勒 (John S. Mill) 的是他寫於1916年的著名文章〈民彝與政治〉。在那裏，李大釗根據穆勒關於思想自由（「意念自由」）的論述，把這種自由理解為「民彝」在擺脫強制的情況下的「圓融無礙」、「從容恢廓」。在李大釗看來，良好的政治與民眾的自由是互為前提的：良好的政治有賴於尊重自由、懂得如何行使自由的民眾，而這樣的民眾又依賴於良好的政治來加以培養。李大釗意識到，這種自由不僅是民眾面對統治者的自由，而且是作為整體的民眾（「社會」或者「多數」）與作為個體的民眾之間可能的對立。

與穆勒相比，李大釗在論證個人思想自由和言論自由時有一個顯著特點，就是他特別關注非自由的、反自由的中國政治文化傳統對民眾和政治家的影響；而在穆勒那裏，引起關注的首先是隨民主政治範圍之擴大而來的無財產、無教養民眾所構成的多數公眾及其輿論對少數人的專制，以及政治決策之質量的降低。在發表於1917年2月22日的〈議會之言論〉一文中，李大釗先引用了穆勒《論自由》（即嚴復譯的《群己權界論》）中那段從「凡在思想言行之域，以眾同而禁一異者，無所往而合於公理」開始的話，然後又引用穆勒《論代議政府》中關於議員素質的話，並把穆勒的這些觀點作為依據來考察我國民國初年的議會政治，比較詳細地闡述了他對於「立憲政治之精神」的看法。過了幾個星期，李大釗又發表〈立憲國民之修養〉一文，針對「進來朝野士流之舉動，以立憲國民之儀度律之，每多失態之處」，討論整個民族的政治文化的兩大弱點：「凡事皆以感情為主，不以理性為主」；「凡事好依腕力而爭，不依法律而爭」^①。這種狀況，李大釗認為是「專制政治之餘毒」；要改變這種狀況，他認為首先要依靠「上流階級，以身作則，而急急以立憲國民之修養相勸勉」^②，其次要通過有教養人士向普通大眾普及科學文化知識來築造國民精神知能。後來，李大釗更強調在中國最廣大的民眾——農民——當中培養現代立憲精神。

李大釗在論證個人思想自由和言論自由時的顯著特點，就是他特別關注非自由的、反自由的中國政治文化傳統對民眾和政治家的影響。他在〈立憲國民之修養〉一文中說，整個民族的政治文化有兩大弱點：「凡事皆以感情為主，不以理性為主」；「凡事好依腕力而爭，不依法律而爭」。

李大釗觀點的更值得重視的特點，是他設法結合穆勒與盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 的觀點，從而如哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 在談到十九世紀中期德國南部的民主派人士福樓拜爾 (Julius Fröbel) 時所說的，「把平等和自由、統一和多樣、或者多數人權利和少數人權利統一起來」^③。

在發表於1917年10月15日的〈暴力與政治〉中，李大釗設法澄清暴力(強力)、民意、政治這三者之間的關係。首先，今日之政治的基礎是民意而不是暴力。其次，在民主主義之下，固然也運用強力，但這種強力的基礎是民意。第三，民主政治下形成民意的基礎是多數人的意志，但這並不意味着多數人對於少數的強制^④：

今世施行民治之國，所以採行多數制者，其意蓋不在以多數強制少數，乃在使問題發生時，人人得以自由公平之度為充分之討論、翔實之商榷，而求一共同之認可。商討既至詳盡之程度，乃依多數之取決以驗稽其結果。在商討之中，多數宜有容納少數之精神；在取決之後，少數宜有服從多數之義務。故自由政治之真諦，非依於多數，乃依於公認，多數不過表示公認之一種方法而已。由專制以趨民治，多數取決，正所以退抑強力而代承其用者，所為計算頭顱勝於打擊頭顱者是也。

李大釗意識到盧梭與穆勒之間的區別：盧梭強調統一性，把民主理解為公民的理性的自我決定，而穆勒則強調多樣性，把民主理解為雖然人人有機會參與統治，但實際上總是一部分更適合統治的公民，影響和支配另一部分人。李大釗設法把這兩種思路統一起來。

在1918年7月1日的〈強力與自由政治〉一文中，李大釗更明確地通過把穆勒的自由主義與盧梭的共和主義結合起來，解決自由和平等、統一和多樣、多數人權利與少數人權利之間的矛盾。他把國民公意所產生的強力與強力所產生的「公民公意」區別開來，把自由政治 (free government) 與多數政治 (government by majority) 區別開來，並認為民主政治的實質在於自由政治而不是多數政治。李大釗在引用了穆勒之後，隨後就訴諸盧梭的「公意論」。在李大釗看來，多數裁決是當今民主制度的手段，而不是民主制度的實質；民主的實質在於以公意為政治的基礎，而公意與眾意是不同的。李大釗意識到盧梭與穆勒之間的區別：盧梭強調統一性，把民主理解為公民的理性的自我決定，而穆勒則強調多樣性，把民主理解為雖然人人有機會參與統治、但實際上總是一部分公民更適合進行統治、另一部分人接受這部分人影響和支配的制度。但李大釗設法把這兩種思路統一起來。一方面，他接受盧梭和英國十九世紀末二十世紀初新黑格爾主義者鮑生葵 (Bernard Bosanquet, 一譯鮑桑奎) 的觀點，把作為眾多意見之總計的「眾意」和作為普遍利益之體現的「公意」區別開來，並認為民主政治的基礎是公意而不是眾意。另一方面，他接受穆勒對於意見的多樣性、不同意見的討論的強調，認為公意既不是當下存在的雜多民意的統計結果，也並不是高懸於經驗世界之上的形上存在，而是具體地產生於眾多個人之自由討論的結果。在產生這個結果的過程中，人人參與的自由討論、討論基礎之上的投票表決、少數人對多數意見的服從和多數人對少數意見的寬容，都是一些缺一不可的環節。少數人最後之所以服從多數的意見，或者說少數人的這種服從之所以並不是對於強力的屈從，是因為：第一，少數人也參加了這種討論，而並沒有被排除在外；第二，在成熟的民主政治文化中，多數人不僅寬容少數人的意見，而且有誠意通過討論而改變自己在討論之前所持的觀點；第三，少數人在表決之前已經同意了表決的程序，或者說公意產生的程序。

穆勒對李大釗的影響、李大釗對穆勒所捍衛的自由主義的興趣，一直保存到他成為中國早期馬克思主義的最重要理論家之後。例如，在1921年1月發表的〈自由與秩序〉短文中，李大釗把「群己權界」看作是社會理論的主要問題，並認為個人主義與社會主義分別強調了己和群、個人與社會兩個側面；而既然個人與社會是相互依賴，缺一不可的，個人主義與社會主義之間也就決非矛盾：「由此看來，真正合理的個人主義，沒有不顧社會秩序的；真正合理的社會主義，沒有不顧個人自由的。」^⑥

李大釗這裏闡述的社會主義與個人自由相一致的觀點，在1919年以後的不少文章中多次出現，但最集中論述此觀點的是1923年1月出版的小冊子《平民主義》。他在這本小冊子中所說的「平民主義」也就是英文的democracy (民主) 一詞。李大釗強調平民主義的核心是被統治者對統治的自由認可，並以孟子的「以力服人者，非心服也，力不贍也」作為依據。他重複幾年以前說過的話^⑥：

我嘗說過，「多數政治」不一定是圓滿的「平民主義」的政治，而自由政治 (free government) 乃是真能與「平民主義」的精神一致的。「自由政治」的神髓，不在以多數強制少數，而在使一問題發生時，人人得以自由公平的態度，為充分的討論，詳確的商榷，求一個共同的認可。商量討論到了詳盡的程度，乃依多數表決的方法，以驗其結果。在商議討論中，多數宜有容納少數方面意見的精神；在依法表決後，少數宜有服從全體決議的道義。「自由政治」的真諦，不是仗着多數的強力，乃是靠着共同的認可。取決多數不過是表示共同認可的一種方法罷了。由專制向「平民主義」方面進行，多數表決正是屏退依力為治而代之以起的方法。

其後，李大釗又引用前面已經引用過幾次的穆勒那段從「雖有民主，而操權力者之國民與權力所加之國民實非同物」開始的話，而絲毫不顧忌穆勒是一位公認的資產階級自由主義思想家。

在這篇文章中，李大釗還指出平民主義在以下幾方面的衍生：聯邦主義（也就是他以前所說的「聯治主義」）、婦女解放和「工人政治」，並一再強調社會主義與民主的統一性、民主與自由的統一性。社會主義必須確保個人自由的這個思想，儘管沒有材料表明是受到穆勒直接影響的結果，但它與穆勒在《政治經濟學原理》中所表達的如下觀點顯然是相當接近的：資本主義（穆勒用的詞是「個人機制」）與社會主義這兩種制度何者更具有優勢，「或許將主要取決於一個考慮，即這兩種制度中哪一個將符合最大程度的人類自由和自如。在生存手段得到確保之後，人類各種切身需要當中強度僅次於此的需要，就是自由；並且（不同於物質需要，因為物質需要隨着文明進步而變得越來越緩和、越來越容易控制）隨着知性和道德能力的越來越發展，這種需要的強度也越來越增加而不是減小。……共產主義的社會安排在多大程度上是與對這個特質的維護相一致的，這還有待於發現。」^⑦

穆勒對李大釗的影響、李大釗對穆勒所捍衛的自由主義的興趣，一直保存到他成為中國早期馬克思主義的最重要理論家之後。例如，在1921年1月發表的〈自由與秩序〉短文中，李大釗把「群己權界」看作是社會理論的主要問題，他說：「真正合理的個人主義，沒有不顧社會秩序的；真正合理的社會主義，沒有不顧個人自由的。」

李大釗與穆勒雖然在希望社會主義或共產主義應該確保個人自由這一點上是意見一致的，在社會主義或共產主義是否一定會確保個人自由這一點上，兩人卻持有相當不同的看法：穆勒主張先不忙着下結論，因為現在還不具備下結論的條件，而李大釗則自信這是真理，具有確定無疑的可靠性。這個觀點分歧背後的認識論分歧，可能是李大釗與穆勒兩人的「自由社會主義」之間的最重要差別。

穆勒雖然並不完全像哈貝馬斯所說的那樣持一種「視角主義認識論」，但應該承認穆勒確實非常強調個人意見、甚至整個人類認識的局限性和可錯性。他承認意見有真假之分、高低之別，但並不認為這種分別是一目了然、一勞永逸的。在李大釗的著作中，我們也能找到類似觀點：「言真理者之所謂真理」，「未必果為真理」，「即含有真理而未必全為真理」^⑧。但李大釗緊接着就說，儘管如此，「而能依其自信以認識其所謂真理者，即或違於真理，真理亦將介其自信之力以就之」^⑨。從理論上說，承認人的認識的可錯性與堅持自己認為是正確的東西，並不是相互矛盾的兩面；對於穆勒類型的自由主義來說，這兩方面可以說是缺一不可的。但李大釗和穆勒強調的，確實是不同的側面。穆勒強調的是，佔據優勢和多數的那一方應該意識到認識的可錯性——既然自己的意見是可錯的，那麼與己相反的意見就可能是正確的，因此對不同意見要寬容。而李大釗所強調的是，處於劣勢和少數的那一方應該意識到，真理很可能並不在佔據優勢和多數的那一方中，因此有必要堅持雖然與眾不同甚至非聖無法、但自己認為正確的觀點。此外，李大釗所講的「真理」不僅僅具有認識論的含義，而且也具有價值論或生存論的含義：真理的問題不僅僅是人們對世界的認識是否真實的問題，而且也是持有這種認識的人是否真誠、他的生活是否有價值有尊嚴的問題：「真理者人生之究竟，而自信者，又人生達於真理之途徑也。」^⑩當然，穆勒也有類似的觀點——他認為壓制不同意見的惡果之一，就是「它妨礙着去尋求根據，並且還阻擋着任何真實的、有感於衷的信念從理性或親身經驗中生長出來」；穆勒還用張揚個性、發展人格，而不僅僅是正確認識世界作為意見自由和發表意見自由的主要論據。但是，作為一位功利主義者、社會改良論者，穆勒由此出發而進行的推論，仍然是要求社會、公眾對與眾不同意見的寬容，而不像李大釗那樣旋即宣布自己的個人信仰：「吾人今日與其信孔子、信釋迦、信耶穌，毋寧信真理。」^⑪

李大釗宣布自己的個人信仰：「吾人今日與其信孔子、信釋迦、信耶穌，毋寧信真理。」又說：「能依其自信以認識其所謂真理者，即或違於真理，真理亦將介其自信之力以就之」。李大釗所講真理的問題不僅僅是人們對世界的認識是否真實的問題，而且也是持有這種認識的人是否真誠、他的生活是否有價值有尊嚴的問題。

但是，李大釗畢竟不是信徒，而是學者；不僅是學者，也是政論家；不僅是政論家，也是政治家甚至革命家。將近一個世紀以後，我們還可以加上一句話，李大釗為之而奮鬥的那個事業，已經不再是處於劣勢或少數人的事業，而成為處於優勢或多數人的事業。學者的自信與政論家的自信不同，政論家的自信與政治家的自信不同，弱者事業的政治家的自信與強者事業的政治家的自信之間，更有極大區別。對這些區別，李大釗應該說是有所意識的。在1917年2、3月間寫的兩篇〈政論家與政治家〉中，他對「政論家與政治家分職之界域」作了很有意思的闡述。但是書面上容易說清的區別，在實際活動中卻往往並非那麼簡單。李大釗對宗教的態度可以作為例證。

從總體上說，李大釗對宗教的態度與穆勒相似：一方面從理論上論證信仰自由，另一方面表示自己的非宗教態度。在二十世紀初的中國，除了民間盛行各種傳統宗教之外，國內當權者主張把孔教設為國教、國外的列強則成為洋教傳

播的強大後盾。在這種情況下，波普爾 (Karl Popper) 所說的「寬容的悖論」——對不寬容者的寬容^②——尤其容易出現。李大釗因此而可以說很自然地把重點不是放在信仰的自由上，而是放在不信仰的自由上面，甚至進一步從主張不信教的自由，引伸出憲法「當排斥信教自由」的主張^③。

這樣的主張，周作人當時就稱為「對於個人思想自由的壓迫的起頭」。面對這個指責，李大釗的戰友陳獨秀還可以這樣反駁：「反對宗教者有反對宗教者的自由，而這種自由是弱者的自由，所以並不是對個人思想自由的壓制」^④。但地位的強弱是會發生轉換的。李大釗在1927年遇害，使我們無法知道在當時的弱者變成強者之後，他作為強者的代表會如何制訂有關宗教的官方政策。但他於1923年至1924年間所作的「社會主義與社會運動」講演中對社會主義與宗教關係問題的解釋，則為我們提供了一些線索。李大釗在那裏表達了三方面觀點：根據唯物史觀，宗教生活的一部分像其他人類精神生活一樣也是由經濟生活而發生的；社會主義者反對建立在舊的經濟組織基礎之上的宗教，但不反對在新的經濟組織基礎上也許發生的新宗教；這種新宗教或者接近於科學，或者接近於美學（藝術）^⑤。一句話，李大釗可能為宗教在社會主義社會中保留的空間，並不寬敞。

這種情況，固然可以解釋為李大釗受了自由主義以外的思想——主要是馬克思主義乃至列寧主義——影響的結果，但自由主義自身的理論問題和中國社會的現實矛盾，所起的作用也是不可低估的。穆勒在寫作《論自由》時，就已經遇到了言論自由和行動自由之間的區別、言論和行動之間的界限的問題。直到目前為止，如何把穆勒的自由主義與西方社會關於淫穢物品、仇視性言論以及吸毒、墮胎等等的爭論聯繫起來，如何判斷一個言論或行動對他人的「傷害」，也有各種各樣看法^⑥。至於中國社會的實際情況，更是紛繁複雜，矛盾重重，不是憑藉哪個理論——包括自由主義和馬克思主義——就可以作簡單的裁剪的。在這方面，李大釗給我們留下的最有價值的理論遺產，並不在於他的哪個具體的觀點，而在於他對不同學派理論的開放態度，以及着眼於中國實際對這些理論進行創造性融合的努力。

在二十世紀初的中國，國內當權者主張把孔教設為國教、國外列強則成為洋教傳播的強大後盾。李大釗因此很自然地把重點放在不信仰的自由上面，甚至進一步從主張不信教的自由，引伸出憲法「當排斥信教自由」的主張。這樣的主張被周作人稱為「對於個人思想自由的壓迫的起頭」。

註釋

①②④⑧⑨⑩⑪⑬ 《李大釗全集》，第2卷（石家莊：河北人民出版社，1999），頁525、526；527；740；659；659；660；658、451、452；451。

③ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt: Suhrkamp, 1997), 211, 610.

⑤ 《李大釗全集》，第3卷，頁579。

⑥⑬ 《李大釗全集》，第4卷，頁154-55；515。

⑦ J. S. Mill, *Principles of Political Economy*, Book II (1867), chap. 1以“Socialism and Liberty”為題收入Irving Howe, ed., *Essential Works of Socialism* (New Haven and London: Yale University Press, 1986), 240.

⑧ 卡爾·波普爾 (Karl Popper) 著，陸衡等譯：《開放社會及其敵人》，第1卷（北京：中國社會科學出版社，1999），頁232。

⑭ 參見錢理群：《周作人論》（上海：上海人民出版社，1991），頁311-12。

⑮ 參見Gerald Dworkin, ed., *Mill's On Liberty* (Lanham, MD.: Rowman & Littlefield, 1997).