

孰主沉浮：“平等”符号的近代中国想象和力量

王中江

【内容摘要】 政治哲学词汇在近代中国的诞生，不仅引导了近代中国的哲学发展和转变，也深度影响了近代中国的政治和社会。这些词汇不仅在意义和用法上具有层次性，而且扮演的角色和发挥的作用也有所不同甚至差异很大。人们在政治世界中期求理论和实践上的结构性以及两者的统一性，实际上却反差很大。这一点在“平等”这一词汇和相关观念上表现得尤为突出。因此，我们需要通过新的方法和视角，对此进行探寻和解释，从整体上思考“平等”观念在近代中国复杂的生成和演变过程。

【关键词】 平等 近代中国 想象 力量

【作者】 王中江，山西大学哲学学院特聘教授，教育部长江学者特聘教授。（太原 030006）

【基金项目】 国家社会科学基金资助项目“近代中国‘哲学新语汇’的形成及其哲学新知识体系的建立”（21VJXT005）

东西方启蒙主义者信奉的平等、民主、自由、法治等符号，本身在不同地域和语境中的语义、语用等有着非常大的差异。此外，近代中国文化、思想和政治世界中的符号，诸如公理、进化、革命、科学、解放、阶级、斗争等，相比于近代西方有着强烈的自身色彩。很难想象，这些符号在有限的时期内既能在理论上又能在现实中被立体性（结构化、系统化）地呈现出来。在近代西方如此，在近代中国亦如此。张力、矛盾和冲突只是程度上的差异，而不是有或无的不同。^①

就近代中国而言，在不同的论说和运用中，这些符号因其启蒙的后发性和强烈的目的性、设计性，演进的历史进程遭到压缩，彼此之间难以协同而此消彼长，这是再自然不过的事。结果，在平等和自由的选择中，平等相对自由而占优；在民主和法治的选择中，民主相对法治而占优。不仅如此，在民主与平等之间，在更广泛的符号选择中，历史最终都指向了一个。这是一个什么符号？回答是“平等”。这是真的吗？回答是千真万确。



这是一种带有整体性的判断，即在近代中国语境中，“平等”对自由占优，对法治占优，对民主占优，对其他符号都占优；更进一步说，这又是这样一种结果，即平等战胜了自由，战胜了法治，战胜了民主，战胜了一切；岂止如此，就像法国大革命中革命者最后也被革命的那种场景，平等甚至战胜了自己。一种平等被认定为高于另一种平等，一种平等被另一种平等所取代，获得平等、待遇平等、分配平等、经济平等、实质性平等战胜了其他的一切平等（权利平等、机会平等、人格平等）。

一般来说，在历史变迁中，任何大的结果往往都是合力促成的，各种不同的因素都以各自的方式和强度参与到了历史的选择和塑造中。没有什么单一的因果决定论，这也包括历史决定论。不过，其中总有一些因素对历史结果的形成更有影响力，产生的作用更大，小到一个人的命运，大到一个国家的命运。正是近代中国的“平等”特别是实质性平等对中国人最有吸引力、动员力和影响力，正是这种平等成了近代中国最美好的愿望和梦想，正是这种平等对近代中国的选择和转变起了关键性作用，正是这种“平等”成为近代中国最有标识性的符号。在众多观念和符号中，为什么恰恰是“平等”独占鳌头，恰恰是平等赢得了一切？追问这样的结果如何产生，整体上就是探寻“平等”观念在近代中国复杂的生成和演变的过程。^②

清末危机和革新中的“平等”神话

清末内外危机及革新之下的“平等”观念，在近代中国的历史叙事中一开始就令人惊叹不已。在很短的时间内，近代中国知识人就将“平等”的价值和理想推到了漫无边际的极限。从国家间的平等到世界大同和人类一家，从民族之间的平等到种族、人种平等，从社会平等到政治、法律平等和经济平等；从人与人之间的伦理平等再到无人类的平等和万物之间的平等，如此等等，人类已知的平等，人类能够想象的一切平等，包罗万象，无奇不有，尽收眼底。这是近代中国知识人一个共同的神话——“平等”的神话。这是一个从国家到世界甚至到万物一切皆同、一切皆平、一切皆等的神话。已知的近代西方的平等观念，已知的中国历史上的平等观念，已有的各种乌托邦想象中的平等图像，在清末中国知识人的平等想象面前都黯然失色。危机、危难之中的近代中国知识人塑造的中国梦和世界梦，其最美好和最吸引人之处就在于“平等”。清末中国知识人追求的“平等”之所以是一个令人惊叹的神话，体现于以下几点。

（一）以“平等”为人类最普遍理想和最高价值

清末知识人以“平等”为人类最普遍的理想和最高价值，由此其他一切价值都成了平等的附属物和陪衬，甚至成了它的牺牲品。面对新帝国主义列强及其征服威胁，清王朝陷入了中国历史上千年未有之变局。在国家灭亡、教化灭亡、种族灭亡这三重危机叠加出现时，保卫国家、保卫民族、保卫教化等就成为近代中国最直接、最基本的目标。清末的中体西用、变法维新和革命，都成了救世、救国、富强、自强的重要途径和方式。人们将技术、器物、经济和政治革新等看成富强的根本，这十分自然。但清末的知识人远未满足于此。对他们来说，这些在很大程度上都只不过是工具理性而不是价值理性，不是近代中国人追求的根本价值和信仰。他们要求的更多，期望也更高。他们期望的最高价值正是“平等”。变法派的康有为、谭嗣同如此，革命派的章太炎、孙中山和刘师培等也是如此。

康有为在《大同书》中想象的“大同”，其最美好和最高的价值就是“平等”。“大同”的“同”



是“相同”，是“共同”，根本上是平等；“大公”的“公”、“公理”的“公”，是“公共”，是“公平”，根本上是平等；^③“太平”的均平；是平等，“大通”的“通”是相通、贯通，是平等；仁爱的爱，博爱的爱，根本上是平等。人类历史从据乱世到升平世再到大同世的演变，整体上就是“平等”这一最高价值不断进化和进步的历史。当康有为将这种历史进化论同孔子及其继承者结合时，历史就成了孔子及其信徒的“平等”价值和理想的实现过程。从清末到新文化运动，当儒家被看成中国等级制和不平等制度的渊藪时，康有为反其道而行之，将孔子看成“平等”价值的奠基者和开创者。^④《大学》不言治世而言“平天下”，《春秋》《孟子》不言治世而言“平世”等，都是以“平等”为根本价值。儒家的复杂伦理道德和价值体系，都被归结为“平等”的价值。天地、天道、万物的根本价值是平等，人类的根本价值是平等，人的本性是先天的平等。不用多说，谭嗣同“仁学”的根本价值也是平等，是以万物相通、一切相通的“仁”为根本的“平等”。

革命派同维新派有很多不同，但在根本信念、意义和价值信仰上，却有着惊人的相似性，那就是以“平等”为根本价值和理想。不同之处在于实现平等目标的方式，是革命还是改良，是共和还是立宪；是重在什么意义上的“平等”，是国家平等还是种族平等和人种平等，是人类平等还是无人人类平等，是泯除一切差别的平等还是保持差别的平等。在这些不同的“平等”上，章太炎显然是从革命出发而追求平等，他和改良者的平等观大都格格不入。在抽象意义上，章太炎也是以平等为最高的价值。从国家平等到民族平等，从政治平等到经济平等，从未来的无政府平等到无人人类平等，从人的真如实性平等到齐物平等，这些不同意义上的“平等”贯穿在章太炎思想的脉络和价值信仰中。同样，“平等”是孙中山三民主义学说中的根本价值。孙中山民权论中的“权利”指的不是人的自由权利，因为他认为，中国自古以来人的自由太多了，在近代中国的语境中这恰恰是要限制的权利。孙中山从他对近代政治“自由”概念的误解出发，认为民权主要指人民是国家权力的主体，是国家权力的所有者和享有者，民权不是指人的自由等权利或人权。这很像卢梭的“公意”这一概念之下的人民权利。人人享有民主权利（选举、罢免、创制、复决等权利），同时意味着人人在民主权利面前是平等的。治理国家的权力（治权）则属于治理者。孙中山的民族主义一是指各民族的自治权和平等权，一是指国家间的主权和平等权；民生主义是指国家通过对土地权的限制（“平均地权”）、对资本的限制，缩小社会的贫富差距，以使人民都有平等的生存权和生计权。可以肯定，孙中山“三民主义”的根本价值在于平等（而不在于自由、民主、法治）。

刘师培革命时期在伦理、社会和法律等概念上的价值倾向是平等；在无政府主义上，他的价值观完全成了平等。不同的无政府主义者除了“无政府”这一点是公约数外，其他的具体设想各有不同。以摆脱来自国家和政府的压制、束缚为中心，以建立独立自主的人格为目标，“自由”就会成为其根本价值；以人人都有机会同时又能获得重新分配的利益、摆脱等级、避免贫富差别为中心，“平等”就会成为根本价值。正如刘师培声称的“而吾等则以无政府主义，当以平等为归”那样，^⑤在他所说的人的三种权利（平等、独立和自由）中，按照人类的不平等是由于不能独立和自由这一逻辑，独立和自由就应该是首要的，而平等则是结果；但从他的独立和自由是个人价值、平等是人类价值、前者容易损害后者这一逻辑出发，人类的平等价值才是根本的，个人的独立和自由价值则成了从属的东西。因此，在刘师培的学说中，人类共同的平等福祉高于个人自由，集体主义的“共同”差不多成了人人平等的同义语。

（二）整体性、全方位的平等价值和期望

一般意义上的近代政治文明中的平等，是在法治之下的权利平等，或者是同自由、民主平行且互补的平等。后发且受此影响的清末中国的平等符号，当然不是孤立于自由、民主、法治等之外的观念。如严复主张法治，强调民主与平等的关联，说“夫民主之所以为民主者，以平等……顾平等必有所以为平者，非可强而平之也。必其力平，必其智平，必其德平。使是三者平，则郅治之民主至矣。不然，使未至而强平之，是不肖者不服乎贤，愚者不令于智，而弱者不役于强也”。^⑥但清末中国知识人追求的平等绝不限于政治平等，还有人格和伦理平等、经济平等。康有为想象出的“大同”平等，既是无差别、无界限的“平等”，又是无所不包的平等，是人类所有领域中全面的“平等”，还有种族和人种上的平等。康有为全面平等的逻辑很简单，既然人类的大部分苦难都源于先天或后天产生的差别和界限，那么去除所有这些差别和界限，人类就能够进入全面平等的大同世界。

革命派和无政府主义者在不同程度上也发展出了人类全面平等的思想。这些“平等”不仅体现在人与人之间，体现在男女之间，体现在家庭关系和社会关系中，而且也体现在政治上的权利平等，体现在“经济权利”和“经济平等”上。不仅如此，章太炎还将庄子的“齐物”思想同佛学的无尽缘起论结合起来，发展出了一种全面的“不齐而齐”的“平等论”，它不仅是佛学的真俗并行、一切融通的平等，而且是人人性分自足的平等。总之，在清末革命派中也体现出对人类全面平等的追求。

（三）乌托邦式平等和极端性平等

在晚清中国，按说追求国家平等和民族平等本身就是一个十分艰难的课题和目标，当时的迫切需要是摆脱不平等条约，特别是治外法权和片面最惠国待遇。但知识人更关心的是如何建立世界新秩序，期待一个新的以国际法为基础的国际正义和平等秩序。对世界平等和正义秩序的强烈期望，使他们产生了乌托邦式的想象。知识人竟然诗情画意地做着天下一家、“六合为一”的世界梦。这是令人欣慰的世界大同美好景象。谭嗣同以普遍仁爱为基础的国家平等和世界平等的蓝图是如此：“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，犯忌绝，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……若西书中《百年一觉》者，殆仿佛《礼运》大同之象焉。”^⑦康有为《大同书》中世界大同无差异的无限平等也是如此：“地既同矣，国既同矣，种既同矣，政治、风俗、礼教、法律、度量、权衡、语言、文字无一不同。”^⑧世界一家的大同、世界无国界的大同，好像召之即来。晚清知识人沉浸其中，缓解了对国家未来命运的焦虑，释放了来自种族灭亡、国家灭亡和教化灭亡的三重压力。

康有为还有极端的“种族平等”幻想。这是一个荒诞、荒唐乃至疯狂的平等想象。历史上造成种族界限及其不平等的原因，有的来自人们的意识和观念，有的来自社会、政治制度。近代以来人类种族的不平等，一方面得到了改变，如奴隶解放；一方面又被强化，如种族主义及其迫害。康有为破除种族不平等（种界）的方式，不是从人们的意识、社会和政治制度等方面入手，而是从改造、改变“种族”入手。这恰恰又建立在他的种族歧视观念之上，建立在他的种族（黄、白、棕、黑）有高下、优劣的观念之上。康有为心目中最理想的人种是白种人，等而下之的是黄种人、棕色人，最下等的是黑人。由此出发，他设想的改造人种的方式，有迁徙，有强制不同种族间通婚，还有更极端的强制黑人断嗣等，以此使地球上的人种，最终都变成白种人：“故经大同后，行化千年，



全地人种，颜色同一，状貌同一，长短同一，灵明同一，是为人种大同……全世界人皆美好。由今观之，望若神仙矣。”^⑨这是人类进化表上最高也是最后阶段的人种。还有什么比这更种族主义？好在这只是康有为的浪漫想象。

章太炎从晚清中国的现实出发，认为中国当时的民族平等首先应是排除满汉的不平等，中国的民族革命首要的是汉族对满族的革命；民族平等目标实现后，中国要追求的是汉民族国家同其他国家之间的平等。这是现实主义的目标，又是不容易实现的目标。但章太炎不安于此，他又期望和想象无政府主义（无政府、无聚落）下的平等；不仅如此，他更想象“无人、无众生、无世界”的彻底“平等”。这比康有为的人种平等更荒唐。刘师培想象的无政府主义中的平等，不仅是政治、经济等各种高调的平等，还是人人皆“全工”“全能”的劳动和工作的平等论（“人类均力”）。^⑩按照刘师培的说法，即使人人都有权工作和劳动，但不同的劳动和工作有难易、苦乐之不同，人们承担的义务不平等。人们都有权并平等地做各种不同的工作，就可以改变不同工作给人带来的“苦乐”不同的不平等：“依此法而行，则苦乐适均，而用物不虞其缺乏。处于社会，则人人平等之人；离于社会，则人人独立之人。人人做工，人人务农，人人务士，权利相等，义务相均，非所谓大道为公之世耶？”^⑪这种否定社会分工的均力和平等，只能是一种梦呓。

新文化运动及其遗产中的“平等”

清末全方位的乃至极端的“平等观”，到了新文化运动时期，因政治上的混乱、无序等而发生多方面的变化。其实新文化运动本身在很大程度上就是这种政治现实的因变量。清王朝覆灭、民国的建立没有带来真正的共和政治。大规模吸取各种外来新学说、主义，重新审视过去的一切，成为新文化运动的主调；因西方残酷的第一次世界大战而带来的对西方文化的反思和对传统文化的同情和辩护也成为系统性的。^⑫这就意味着既要接受西方新文化，又要进行选择取舍（如梁启超等）。在“平等”方面同样如此。

当这种平等观念在铺天盖地的东西方文化比较中呈现出来时，^⑬往往是用新学、新伦理和新社会意义上的人的解放、人格平等、男女平等、个人主义等结构性价值观，来取代传统社会中儒家的礼教、“三纲”等不平等的旧学观念。新文化运动初期这种新学意义上的政治平等、权利平等，就如同自由、民主、法治那样，是由新一代知识人也就是自由主义者以更加学理化的方式来建构的。^⑭此时的“平等”观念主要作为权利平等、机会平等而被设定和塑造，没有被看成高于自由的权利（甚至自由权利还更受关注，如胡适和李大钊），也不是作为一种物质经济待遇而被承诺。权利平等、机会平等作为人的权利时，同自由权利、民主和法治具有结构性关系。

随着激烈的社会、政治变化，随着作为新思潮的马克思主义、社会主义越来越有传播力和影响力，自由主义者向左翼靠近，在坚持权利平等、机会平等的同时，补充上了实质性平等、获得平等和经济平等观念；自由主义者向激进迈进，权利和机会平等受到冷落，实质性平等、经济民主、经济平等开始受到推崇。胡适、高一涵属于前者，陈独秀、李大钊属于后者，^⑮当然在他们身上又有更复杂的情形。

一开始作为自由主义者或者个人主义者的胡适，将自由平等看成个人争取独立和自我解放的产物。如果自由平等是人应享有的权利，那么这种权利就不是现成的，而要靠人的努力来造就。

这可以说是以争取个人自由独立和平等权利为主旨的“个人主义”和“自由主义”。胡适参与倡导的“好政府”，就是对此的体现和制度化保证。按照这一逻辑，人的政治和经济上的权利，最终要靠法治和民主政治来保障。

林毓生以陈独秀 1914 年说的国家的目的是“保障人权，共谋幸福”为代表，认为在新文化运动早期，陈独秀、李大钊等都主张建立保障个人自由的民主政治。^⑩他引用的陈独秀语出自 1914 年 11 月《爱国心与自觉心》一文，其上下文是：“土地人民主权者，成立国家之形式耳。人民何故必建设国家？其目的在保障权利，共谋幸福，斯为成立国家之精神。”^⑪根据陈独秀早期言论，他主张的“人权”主要是人的自由权和平等权。陈独秀认为西方法治的根本精神在于人的平等：“西洋所谓法治国者，其最大精神，乃为法律之前，人人平等，绝无尊卑贵贱之殊……然则共和国民之教育，其应发挥人权平等之精神，毫无疑义”；^⑫“盖今之宪法，无非采用欧制，而欧洲法制之精神，无不以平等人权为基础”。^⑬人的自由权也十分重要，它同样是人的基本权利：“举一切伦理，道德，政治，法律，社会之所向往，国家之所祈求，拥护个人之自由权利与幸福而已。思想言论之自由，谋个性之发展也。法律之前，个人平等也。个人之自由权利，载诸宪章，国法不得而剥夺之，所谓人权是也。”^⑭

1916 年，李大钊先后发表《宪法与思想自由》《民彝与政治》，两文主张用宪法保障人的各种自由权利。在《宪法与思想自由》中，李大钊不满民国初年《天坛宪章草案》（1913 年）缺少保障人的思想自由的条款，主张人的自由权利：“盖自由为人类生存必需之要求，无自由则无生存之价值。”^⑮人的自由权利如此重要，国家要在宪法上给予保障：“宪法上之自由，为立宪国民生存必需之要求；无宪法上之自由，则无立宪国民生存之价值。吾人苟欲为幸福之立宪国民，当先求善良之宪法；苟欲求善良之宪法，当先求宪法之能保障充分之自由。”^⑯李大钊指出，英国、法国等国的宪法对人的“身体自由、财产自由、家宅自由、书信秘密自由、出版自由、教授自由、集会结社自由、信仰自由诸荦荦大端，皆以明文规定于其中”。^⑰在《民彝与政治》中，李大钊以作为自然法的理（道）和民性民德（“民彝”）为根据，同样主张国家对人的自由权利要在宪法上给予保障。村田雄二郎将这称为李大钊“民治主义”的初期形态，认为李大钊构想的是一种“少加牖育之功”“守无为之旨”、听任民彝自然发展的自由立宪政治。^⑱由此，天道自然法就同宪法统一：“群演之道，在一方固其秩序，一方图其进步……必以理之力著为法之力，而后秩序为可安；必以理之力摧其法之力，而后进步乃可图。是秩序者，法力之所守；进步者，理力之所摧也。”^⑲

高一涵对人的自由、平等权利的主张，设定和寄托在同专制国家相反的“共和”国体之上。这种国体既有形式又有精神，两者的统一则是立宪国家：“就法律言，则共和国家，毕竟平等，一切自由，无上下贵贱之分，无束缚驰骤之力。凡具独立意见，皆得自由发表；人人所怀之意向、蘄求、感情、利害，苟合于名学之律，皆得尽量流施，而无所于惧，无所于阻。就政治言，使各方之情感、思虑，相剂相调，亘底于相得相安之域，而无屈此伸彼之弊，致国家意思，为一党、一派、一流、一系所垄断。故民情舒放，活泼自如，绝不虞抑郁沉沦，以销磨其特性，而拘梏其天机。”^⑳高一涵选译伯伦知理（J.K.Bluntschli）著作并接受其论说，认为古今国家的不同和对立主要在于人是否有自由权利以及人的自由权利是否得到了保护：“向也，国家剥夺人权，因亦讳言小己之自由。国民多为无权利之奴隶，所谓自由公民，仅少数耳……今也，国家一视同仁，凡属人类，均享人权。”^㉑与李大钊一样，高一涵对人的自由、平等权利的主张，也是对民初袁世凯



专制的批判和抵制。他说：“自由平权人格权利，在他国视为天经地义，倾国家全力以保护之者，在吾国必视为离经叛道，倾国家全力以铲除之。”^②在高一涵看来，国民是国家的主体，国家只是保护人的权利的工具。在《国家非人生之归宿论》中，他说：“无人民不成国家，无权利不成人民，无自由不成权利。”^③正是在这种意义上，他反对亚里士多德的国家造就人的“道德幸福说”的全能主义国家观：“若者为道德，若者为幸福，皆无至当之畛域。以道德幸福之责托诸国家，则国家权力泛然无所限制……未有不侵及民权。”^④只有限制国家的“行动范围者”，才能保护人的权利。

新文化运动中知识人的分化，马克思主义和社会主义的传播及社会主义运动的发展，促使近代中国的“平等”观念迅速向经济权利和经济平等倾斜。首先是中国的社会主义者把经济“平等”和权利带到了人的核心权利中。正如上述，新文化运动开始时，陈独秀、李大钊等还持一种相对自由主义的立场，他们所主张的人的权利，更多的是政治上的权利和人格上的平等，但在五四运动之后，他们以革命和阶级斗争为手段，以平等和公有制等为社会主义的主要目标，主张人的“经济平等”和“经济权利”。

虽然陈独秀在新文化运动一开始时主张人的自由和平等权利时，就谈到了社会主义理论，谈到了人的独立不只是伦理意义上的也是经济意义上的，但之后他对经济权利和平等概念的强调，更多不是从一般意义上，而主要是在劳工和无产阶级的意义上展开；此外，他对人获得权利和保障权利方式的看法也发生了变化。在《立宪政治与政党》中陈独秀这样说：“无论在君主国民民主国，都不能够将人民的信仰、集会、言论出版三大自由权完全保住，不过做了一班政客先生们争夺政权的武器。现在人人都要觉悟起来。”^⑤在《实行民治的基础》中，陈独秀从杜威的民治主义出发，认为杜威主张的民治的四个方面，^⑥前两者是有关政治方面的，后两者是有关社会经济方面的，陈独秀说他希望的民治主义不限于政治方面，社会经济方面的民治比政治方面更重要：“我以为关于社会经济的设施，应当占政治的大部分；而且社会经济的问题不解决，政治上的大问题没有一件能解决的，社会经济简直是政治的基础。”^⑦正是依据这种逻辑，陈独秀认为男女平等、教育平等，说到底都是人的经济平等，这就是为什么社会主义主张经济解决和平均分配。陈独秀也正是据此批评马尔萨斯，认为不是人口过剩而是分配不均造成了贫穷：“倘在均产社会里，权利均等，机会均等，没有足不足底比较，个人贫困底现象便不会发生了。”^⑧

更多地接受了马克思主义的李大钊，相信人类社会的精神构造、社会和政治等都建立在经济构造的基础之上。按照这种经济决定论的逻辑，政治上人的自由、平等权利，只能通过经济问题的解决才能得到根本的解决；哪怕是国际上政治的不平等，最终也是经济上的不平等。这种不平等又是帝国主义以经济势力压制中国的产业，并用种种不平等条约剥夺了中国的法权、税权的独立和自主；一切社会问题，诸如男女不平等、劳工与资本家的不平等、无产阶级与有产阶级不平等，同样都是经济上的不平等造成的。因此，“经济问题的解决，是根本解决。经济问题一旦解决，什么政治问题、法律问题、家族制度问题、女子解放问题、工人解放问题，都可以解决”。^⑨思想上一开始就接受马克思主义的李达，在《社会主义的目的》（1919年，署名“鹤”）中指出，19世纪文明的最大弊病是劳动者越来越穷，资本家越来越富，认为社会主义正是受了这种不平等的刺激和为了“救济经济上的不平均”而产生的。^⑩后来受到马克思主义唯物史观影响的高一涵也认为，经济构造是人类意志活动的基础，人的活动都建立在物质基础之上，只有同物质基础相适应才能够产生效果。保护人的自由、平等权利的法律，是作为工具、为了应付环境需要而设的，所以也

应该随环境需要而改变。到了社会生活完全要靠劳动阶级来加以维持的时候，法律就应该照顾劳动阶级，他们的生计、健康利益和各种政治上的权利就应该受到关注。由此，“法律的职务在保护贫的弱的利益，使他们有平等发展的机会”。^⑤

自由主义者胡适发生的变化是，借用杜威的“真个人主义”（即个性主义）来淡化他之前强调的以争取个人自由独立和权利为主旨的“个人主义”和“自由主义”。他还将之前的个人优先让位于社会优先，并对社会主义表现出好感：“社会主义的理想，只不过是对早期、更具个人主义色彩的民主观念的一种补充。从历史上看，它们是那场宏大的民主运动的一部分。到了十九世纪中叶，面对高度组织化和集中化的经济体系，自由放任政策已不足以实现平等与自由的目标……于是，社会主义运动兴起了。当它摆脱了那些关于经济决定论和阶级斗争的纷扰理论之后，它仅仅意味着强调一个必要性——必须利用社会或国家的集体力量，以谋求最大多数人的最大幸福。”^⑥

作为新文化运动遗产的自由主义与社会主义的分与合，在陶行知的《平等与自由》中表现为“公正”与“非公正”的对立、“真平等”与“假平等”的对立。公正和真正的平等应是保障个体在政治、经济层面的立脚点平等，而非追求表象的地位齐平；真正的社会公平在于消除结构性压迫，只有“在立脚点谋平等，于出头处求自由”才能将自由与平等统一起来：“但是打倒不平等的人，往往要把大家的头一齐压得一样平，变成平头的平等。殊不知头上虽平，立足点却是不能平了……这种叫做假平等。真平等是要大家的立脚点平等，你的足站在什么地方，我的足亦站在什么地方。大家在政治上要站得一样平，经济上也要站得一样平。这是大家的立脚点平等，这才是真平等。”^⑦

最后需要指出的是，新文化运动中知识人在自由主义与社会主义之间的平等观选择，有变化还有反复。以胡适为例，从1935年发表《个人自由与社会进步》，到1948年连续发表《自由主义》《自由主义是什么》《自由与进步》《自由主义与中国》等，他除了继续强调个人自由是社会发展的基本条件外，又突出了自由的解放意义：“自由在历史上意义是‘解缚’。解除了束缚，方才可以自由自在。人类历史上那个自由主义大运动实在是一大串‘解缚’的努力。”^⑧但在1947年，胡适在自由与平等之间又寻找折中：一方面强调自由的重要，一方面强调“社会化”的重要。如在《眼前世界文化的趋向》（1947年发表于《华北日报》）中，他说社会化主要是经济制度方面的，认为社会大多数人的利益是一切经济制度的条件，说他要特别用“社会化的经济制度”这一名词，因为要避掉“社会主义”这一类名词。“‘社会化的经济制度’就是要顾到社会大多数人民的利益的经济制度。最近几十年的世界历史有一个很明显的方向，就是无论在社会主义的国家，或在资本主义的国家，财产权已经不是私人的一种神圣不可侵犯的人权了，社会大多数人的利益是一切经济制度的基本条件……我们中国本来有‘不患贫而患不均’的传统思想，我们更应该朝这个方面多多的努力，才可以在经济世界文化上占一个地位。”^⑨“俄国的大革命，在经济方面要争取劳农大众的利益，那是我们同情的。可是阶级斗争的方法，造成了一种不容忍、反自由的政治制度，我认为那是历史上的一件大不幸的事。”^⑩1954年他发表《从〈到奴役之路〉说起》，完全认同哈耶克所说的一切社会主义都是反自由的概念，还忏悔说：“在民国十五年六月的讲词中，我说：‘十八世纪的新宗教信条是自由、平等、博爱。十九世纪中叶以后的新宗教信条是社会主义。’当时讲了许多话申述这个主张。现在想起，应该有个公开忏悔。”^⑪

再如，1923年，李大钊在题为《平民主义》的小册子中主张的“平民主义”，又强调对人的



自由、平等权利的保障，认为“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”。^④

外来“和尚”现身说法：罗素和杜威的“平等”证言

新文化运动时期平等观的力量因外来“和尚”罗素和杜威的现身说法而被强化。他们两位都可以说是自由主义者，但他们在不同程度上都受到了社会主义及其实质平等观的影响（罗素作为基尔特社会主义者更突出）。他们来到中国现身说法，提供了作为世界新趋势的经济平等观念，也为近代中国语境下追求实质平等提供了直接证言。

罗素和杜威在哲学观念上差别很大。罗素曾说杜威的见解中有特色的东西同工业主义和集体企业的时代相协调，他没想到这句完全不构成伤害的话竟然伤害到了杜威，并受到了杜威的批评。杜威说罗素将他的实用主义认识论同美国工业主义的可憎恶的方面连接起来，这不得不让他将罗素的哲学同英国地主贵族的利益联系起来。但如果观察他们两人的实质平等观，可以发现他们对另一方所做的判断恐怕都不成立。

罗素和杜威两人有类似的经历，如他们都访问过苏俄（苏联）：罗素是在1920年春，杜威是在1928年；两人几乎同时访问过中国：杜威从1919年4月至1921年7月；罗素从1920年10月至1921年7月。他们作为世界上著名的哲学家一前一后访问中国，在当时如饥似渴的中国知识界引起轰动自不待言。在中国大地上，他们为中国人提供的平等证言有一个共同点，那就是向中国教授和传播经济平等，同当时社会主义、马克思主义平等观在中国的传播相呼应。

杜威在华期间有著名的五大讲演，他向中国讲述和传播的实质性经济平等主要表现在五大讲演中的《社会哲学与政治哲学》上，这也是他来华所作的第一次演讲。杜威说西方正处在工业和实业带来的不平等及冲突的现实中。作为现代性的工业和实业，带来了劳动的高度分工和合作。劳动分工促使了个人的自由和创造，也有鼓励人们冒险和奋斗的道德价值；合作生产强化了社会的互助和相互依存。^⑤这是近代工业和实业的优点。但杜威指出，工业和实业的发展及制度，又造成了突出的社会问题和后果。工商业变成了少数人赚钱发财的方式而不是服务于整个社会，生产上的分工合作同社会的互助相冲突，资本家与工人贫富悬殊，两极分化。造成这种后果的思想来源是18世纪和19世纪上半期的自由竞争和自由放任思想。这种思想认为，人都具有自私性并最清楚自己的利益。因此，如果人们都能够为了自己的利益进行自由选择、自由订立契约、自由竞争，那不仅能最好地满足自己的需求和利益，而且能够促进社会的整体幸福。政府的角色和作用就是保护这种自由竞争而不加干涉。

如同这种思想的优点是在工业生产中表现出来的，它的缺点同样是在工业生产中产生出来的。这是因为工业生产忘记了人们的能力不同。对不同能力和条件的人来说，所谓自由订立契约实际上存在着主动和被动、有利和不利的情况。资本家拥有着生产的工具，处于优越地位；工人则是弱势者，“结果是有钱有势的人，侵害没有势力的劳动分子”。^⑥工人的工作时间长，待遇也无法

得到保证。所谓自由契约其实就是被迫契约。理论上,自由竞争与平等被认为能够兼容,自由最大化被认为就是平等的最大化。但杜威说事实上不是这样。人们没有认识到,“结果反增加不平等。种种经济界、劳动界的不平,都是起于自由太甚。所以现在应该讨论的是怎样可以调和自由与干涉,使一方面能发展自由,而一方面境遇仍能平等”。^④但自由放任主义者不会接受杜威所说的实质上的经济平等,因为他们承诺的只是权利平等和机会平等。国家如果对结果进行干涉,那就是制造另外一种不平等。只有自由的平等,没有平等的自由。杜威指出,对于自由放任主义造成的不公平和不平等,一些发达的工业国家已进行了干预,如规定工人的劳动时间,建立了保护工人利益的制度。鉴于西方经济自由放任造成的不公平、不平等的教训,中国的工业发展应该提前预防和避免这种不平等。

作为对自由放任主义及其后果的批判和抗议,杜威还讨论了社会主义。社会主义者在消极地否定一些东西上比较一致,如批判现行的经济生活和私有制度,批判资本家对工人的剥削和贫富不平等,但在积极的主张方面却不好找出他们的一致。要说他们有一个共同点,那就是他们认为所有的经济活动都应该以社会公共利益为前提,而不应以个人的赚钱发财为前提。杜威说19世纪上半叶英法最初发生的道德派上的社会主义,对欧洲各国都产生了影响并带来了革命。19世纪下半叶是马克思学说盛行的时代。但欧战之后,它在欧洲的影响缩小了。因为马克思批判的资本家与工人之间的贫富悬殊和不平等,在欧洲发达的工业社会中已经发生了变化;所预测的公有制社会主义理想社会并没有在英法美等经济制度完备的国家出现,反而出现在经济制度不完备的俄国。杜威可能意识到它在中国的影响正在迅速扩大。杜威倾向的是基尔特社会主义和工团社会主义。这种社会主义对政府的权力持怀疑态度,认为公所、工团等各种社会组织团体,一方面可以履行管理经济的角色,一方面又能够避免政府的专断和自由发展。这可以叫工业的民治主义。杜威说,古代的公所制度就发挥了很好的作用。现在的中国也有许多公所,应该使其发挥作用,发展各业的共同生活,并以此为基础建设中国的政治组织。此外,中国应该想办法使一些与公共利益有关的重要资源不落入私人之手,不使其成为私人发财的方式而损害公共利益。

同杜威类似,罗素当时在中国向知识界讲述和传播的平等,也主要是社会主义的经济平等。罗素在中国的四次演讲都论及了这种平等。这四次演讲,一是1920年10月14日有关“社会改造原理”的演讲;二是1920年11月在北京女子高师学生自治会的“布尔什维克的思想”演讲(在长沙已有“布尔什维克与世界政治”的演讲);三是1921年2月关于“社会主义”的演讲;四是1921年7月6日在教育部会场的“中国的到自由之路”的演讲。罗素是哲学家中较为关心社会和政治的人士。在来中国之前,他已出版了有关这方面的著作,其中就有《社会改造原理》和《自由之路》。在这两部著作中,罗素反思欧洲工业文明,^⑤认为它带来的消极结果之一是社会的不公平和不平等,他从社会主义中寻找解决方法,并成为英国基尔特社会主义者的一员。在《自由之路》中,罗素说,对产品公平分配的渴求,成了大多数社会主义和无政府主义的主要原动力。^⑥

按照罗素的诊断,欧洲工业文明带来的社会不公平和不平等,主要是在经济上,“这种结果,资本家最有好处,而工人毫无利益。资本家以如此成积、大妙特妙,实在毫无妙处,且危机四伏”。^⑦罗素说,这也是布尔什维克主义者所揭露的欧洲工业社会和资本主义的严重弊病,两者造成了世界上最不公平的情况,而且最主要是经济制度的不公平。生产工具的机械化带动了经济的变化。资本家占有着机械并不断增加劳动力和扩大再生产。工厂的劳动者越多,生产就越多;生



产越多，资本家就越富有，工人就越贫穷。社会贫富差距急剧扩大，产生了差别和阶级。社会的贫富不均是最不公道的，并因此产生冲突：“欧洲各国，因此等情形，有资本者与无资本者生出界线，发生争斗。”^⑧因此罗素要进行“社会改造”。

罗素提出的社会改造的方式是什么呢？他比杜威的社会主义倾向更突出，他说他是“相信社会主义的”。因此他提出的改变社会不公平和不平等的方式主要来自社会主义主张的公有制度，以此来取代资本主义的私有制度。罗素说：“故欲改造欧美社会，必须将个人所占有之权力财力，交还于公众，社会才有新的希望。”^⑨他还进一步解释：“我以为产业如何发达，若非以社会主义行之，必定有不平之事发生，此阶级压制他阶级，苦者益苦，富者益富，弊害丛生。所以必须生产产品、器具、土地、利益，皆归之公有，再分配于个人，不为私人所揽有，方为公道。”^⑩罗素所说的“公有”存在不同所指。正如有不同的社会主义（工团的、国家的、基尔特的、无政府的）那样，罗素所说的公有，一是指不同工业行会、工团意义上的；二是指隶属于国家、类似社会主义的。工团社会主义的公有，只适用于实业发达的国家。国家社会主义的公有是俄国式的。

罗素说，评价一个现实或应该的工业制度有四个标准：一是生产的最高限度，二是分配的公平，三是生产者有一个可以忍受的生活，四是对于生命力和进步有可能的最大自由和刺激。现在欧洲制度只注重第一个目标，而社会主义则注重第二和第三个目标。罗素引入社会主义主要是为了解决第二个问题。但罗素又希望人们发展自由和创造性的兴趣，因为人们的物质生活需要并不复杂，只要经济制度让人们有基本收入就可以。人们还需要发展他们广泛的爱好和自由的兴趣。

实质性平等、经济平等容易被认为是待遇相同，从罗素所说的一切社会的不平等从长远看都是收入上的不平等来看，实质上的平等也指待遇平等。但社会主义原则上并不主张这种平等。按劳分配的公有制和按需分配的共产制，也不是说人们得到的报酬都是一样的。受此影响，罗素社会主义的平等，根本上是指人人都要劳动的平等。由于资本和财富都是公有，都是国家所有，所以按照合理的分配，社会就不会有贫富两极分化，就不会有不同的阶级，而只会有一个阶级，这一阶级就是人人都要靠劳动来生活的阶级，“假如有了共产制度，除了老幼及疾病残废的以外，人人的生活，都是要靠做工的，大家就都是一样的了，就都是平等的了，也没有什么富者是尊贵的、安逸的，贫者是卑贱的、劳苦的了”。^⑪由此来说，罗素的实质性平等，不是经济或待遇上收入相同的平等，而是通过制度安排使资本变成公有并进行再分配。人人都需要劳动和生产，没有不劳而获者，社会也没有贫富差别。

面对产业资本主义及其缺陷，中国该如何选择呢？罗素一方面反对中国固守过去而不改变，一方面又反对一味模仿欧洲。就前者而言，中国的实业还处在很低的阶段，需要充分发展起来；就后者而言，中国同时又要避免欧洲实业主义的弊端。罗素在中国访问并同中国人谈话时发现的问题是“中国怎样能发展产业，同时免除资本主义，和它所有的恶弊的发展”。^⑫罗素认为中国或可借鉴同业工会的组织来发展实业，应该采用国家资本主义，通过资本的公有化和再分配以避免贫富悬殊。罗素的工团社会主义影响了梁启超、张东荪等。不仅如此，除了罗素直接的讲述和传播，梁启超、张东荪等人的引介、传播和推波助澜，使之又进一步影响了当时的中国思想界。

传统中国“平等”的回响

对思想界的一些人来说，实质性平等观念并非单纯外来的产物，实际上它也存在于中国自身

的传统之中。因此,对他们来说,建立近代中国的实质性平等,同时也意味着自身传统的复兴。这是近代中国实质平等观念的历史叙事。按照这种叙事,中国历史上的重要学派中,不只是墨家具有反对差别、主张实质平等及公平的思想,儒家也是这样,虽然儒家自清末以来一再被看成历史上不平等和等级制的根源。^⑤

有人将墨子的思想同社会主义联系起来,这种联系就是在实质性平等方面进行的。墨子的“兼相爱”“交相利”“以兼易别”的信念,容易被说成批判“差别”和“界限”的平等主义。如朱偁的文章篇名就叫《墨学与社会主义》。他说如果要在很中国很早的历史中找到类似社会主义的东西,那就非墨家莫属。社会主义主张消除阶级差别,主张实质性平等,认为人人都有生存权(但在近代社会一些人的生存权被剥夺),认为人人都有劳动的义务(但在近代社会中却有一些人不劳而获),主张均平财富。墨家的学说“兼以易别”“贵兼恶别”,就是反对阶级差别和追求平等。对墨子来说,劳动不仅是人的义务,而且是人的本性。只要是人就要劳动,不劳动的人无异于禽兽。墨子要求的平等不只是法律意义上的,而且是经济平等,它具有“均富主义”的思想。再如,梁启超认为墨子的政治学说是世界主义的社会主义,因为这一学说的根本理想是破除国家和家庭的界限,归于一切平等的大同。^⑥墨子的兼爱主义同孔子的大同主义的理论方法完全一致。只是孔子将大同理想的实现置于未来的升平世,在此之前的中间阶段需要一个小康的过渡,而墨子则是直接实行兼爱。^⑦同社会主义肯定“劳工神圣”类似,梁启超说墨子具有“劳作神圣”的信念。

康有为和谭嗣同将儒家的“大同”符号发展为一种系统的实质性“平等”信念,即便其他人没有像他们那样去做,但他们在儒家的“大同”信念中找到了近代人类实质性平等观念的类似物。同这种叙事很不协调、更准确地说是立论的对立,认为儒家有很强的等级制和不平等思想,认为儒家的礼教既压抑人性又不平等(现在还有很多人如此批评儒家)。因此,当人们试图将儒家同社会主义及其平等观念联系起来时,有人就警告说不要试图为新的观念加上一层古装。但这种警告没有起到作用,人们不仅从儒家传统中找到了实质平等的符号,还更进一步认为,历史上的中国社会,阶级制度根本就不分明,更不是一个等级化和不平等的社会。如梁启超说:“我国民则平等理想,真深入人心,法律上、事实上皆绝对表现,贵族、平民之差别,自战国以来,既已一扫,此后更无发生之余地。”^⑧梁启超指出世界上阶级出现的原因,大体上是异民族之间的战争及征服者确立的意识和观念。但中国则是一个例外,因为“我国民则此等观念根本不存,故所谓阶级者亦根本不能成立”。^⑨中国在不同时期虽然存在着人的身份上的界限,但都是短暂的而且不关轻重:“故就大体论之,自汉以来,国民之公私权乃至生计的机会,皆可谓一切绝对的平等。”^⑩这样的平等传统,不仅造就了中国过去的历史,而且对于人类的未来也将做出贡献:“人类平等之具体的实现,为我国民对全人类之一大责任。以本无阶级之国,宜一面设法永杜阶级之发生,一面于阶级斗争以外,为世界人类开辟一‘平和的平等’之途径。”^⑪梁启超的说法可谓夸大其词,就像孙中山说中国历史上自由太多一样。不过,传统与近代并非不相涉的两极,说过去什么都没有与说近代什么都有,皆是非历史的。这些问题大都是程度上多和少的不同,而不是有与无的差别。

将“大同”概念看成“平等”的象征,在康有为构建人类一切无差别、无界限的实质性平等主义之前,就有人这样做了。如胡礼垣的《天人一贯》以及同何启合作的《〈劝学篇〉书后》已在“平等”的意义上设想“大同”美好新世界。在康有为之后,江亢虎认为社会主义就是大同主义,是不分一切界限的无差别主义。^⑫宋教仁认为要实现一种真正平等的社会主义,首先就



要实现无治主义和共产主义，用社会组织代替政治权力，用社会公有取代财产私有。这样人就能享有真正的自由和平等，人类也就能实现天下为公的大同景象。^④除了大同平等观念，孔子所说的“不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡”（《论语·季氏》）也被看成不折不扣的社会主义实质平等。如梁启超在《欧游心影录》中说，社会主义是现代最有价值的学说，孔子讲的“均无贫，和无寡”，还有孟子主张的“恒产恒心”，就是这一主义最精要的论据。^⑤梁启超还说，当他向经历了世界大战并仍处于悲观之中的几位欧洲社会党人讲了中国的这种社会主义传统（还有“四海之内皆兄弟”“兼爱”和“井田制”）后，他们都感到惊讶并希望将这些东西分享给他们。^⑥

将井田制和耕者有其田的“均田制”同社会主义的土地国有等制度联系起来，是从土地制度上论说两者有类似的“平等”。江亢虎说中国既容易又需要实行社会主义，一个重要根据是中国上古的制度大多采用共同主义，如井田、会馆和公以及其他公共机关都很发达。^⑦他的说法是否成立不是这里的问题。在梁启超看来，社会主义的要义之一是土地归公，现代社会的不平等和不公正之一是少数人掠夺多数人的土地，田主和资本家一样是盗窃者。梁启超说王莽就批判土地拥有者对无田者征收高地租和欺凌无田者；宋代苏洵批判井田制的废除，导致了耕者无其田、有田者不耕的贫富不同。梁启超说他们的做法和言论都与千百年后的社会主义土地平等思想相吻合。王莽被胡适和钱穆看成中国很早就出现的社会主义及其平等思想的先驱。胡适以“一千九百年前的社会主义者”称呼王莽，以此来为他申冤。他说王莽当时推行的新政主要是“土地国有”“均产”和“废奴”这三个方面，王莽的目的是“均众庶，抑兼并”、建立一个公正和平等的社会。这是一种国家社会主义。^⑧钱穆说，王莽的变法主要是为了消除兼并及贫富不均和社会的贵贱等级，为此主张实行土地国有（“王田”）、均田均耕和废除奴婢，这确实是一种近世所说的国家主义，是汉代儒家贾谊和董仲舒都具有的理想。^⑨

“第三条道路”的“平等”期待和承诺

试图跨越国共两条路线而采取介乎其间的第三条道路或中间路线的主张，虽然存在的时间不长，但从它的经济平等、经济民主的观念来看，其支持者实际上也成为近代中国主张实质平等的参与者和合力者。第三条道路派（以下简称“中间者”或“中间派”）大体是社会民主主义者或自由主义者，他们期望的经济平等、经济民主是同政治民主和自由结合在一起的。前者是为了纠正西方资本主义在经济上造成的弊端，后者是为了继承西方政治上追求自由和民主的优点。中间派有一个一般性的判断：西方社会主义者是试图纠正前者并保留后者，而俄国社会主义实践的不幸则是纠正前者而失去了后者。虽然中间派当时处于夹缝中、遇到了来自不同方面的批评，但至少他们期望的经济平等就处在当时平等思想的谱系中。

中间派对实质性平等的主张是在经济平等（或民主）与政治平等、民主或自由这两者的关系中展开的，这同一些自由主义者的做法类似。原则上，中间派也倡导使人既能享有良好的物质生活条件，又能享有自由和民主的权利。该期望建立在他们的这样一种认知之上，即英美国家发展了自由和民主，但其自由放任的资本主义导致了经济上的严重不平等；为了克服这种弊病而兴起的各种社会主义主张通过公有制等消除阶级差别和不平等，但它又忽视了人们的自由和民主权利。如萧公权指出，如果说民主政治是十八世纪的特殊贡献，主要追求个人身心的解放，那么社会主

义是十九世纪的特殊贡献，主要追求大众生活的温饱。两者各有所长也各有所短。前者忽略了大众的饥饿，后者忽视了人的身心自由。面对他们所说的这两种思潮及其对立，中间派认为20世纪人类应该建立一个取两者之长的为人类造福的新体系。这一体系号称兼取自由主义和社会主义之长，可以称为“自由社会主义”。

中间派认为社会主义者“不愿意有人挨饿”，自由主义者“不愿意有人受拘”，前者忽略人的自由权利，后者忽视人的生存平等。有别于这两者，自由社会主义“既不愿意有人挨饿，也不愿意有人受拘”。^⑩中间派用“政治民主”与“经济平等”这两个一般性的术语来表达两者的结合和统一。如萧公权在《论民主》中指出，政治民主的信念以英美传统的自由主义为代表，经济平等的理想以社会主义特别是共产主义为代表。萧公权借用林肯说的“民有”“民治”和“民享”，强调两者之间实际上也有共同性的原则，只是在具体理解上有差异。

中间派认为经济平等与政治民主应该而且能够兼容。杨人楩在《再论自由主义的途径》中，从自由主义和民主的演变过程来肯定两者结合的可能，因为“自由主义不反对共产主义的经济民主，但需坚持要有政治民主；它不会满足于英美式的政治民主，因为英美式的政治民主并不是政治民主的极境”。^⑪但自由主义者阿克顿等将自由与平等看成有冲突的两种东西，他曾警告说，追求平等的热情会使人们对自由的希望成为泡影。吴恩裕引用阿克顿的说法，以《自由乎？平等乎？》为题，认定真正的自由和平等并不冲突。将自由仅仅理解为权利，而不管人们自身的经济状况，才会产生人们实际上“能”与“不能”享受自由权利的问题。这背后实际上隐藏着阶级的分别和财富分配的不均。因此，只有解决了人们的经济问题，避免财富分配的不均，人们才能享有自由的权利。

对于实质性平等或经济平等，中间派的说法不一。萧公权从林肯的“民有”“民治”和“民享”出发，认为社会主义和共产主义肯定的“民有”，要通过“无阶级”来实现。他们不承认“资产阶级是民”，认为只有工农之外的非民阶级消灭了，才会有普遍的民有。共产主义虽然也肯定民治和民享，但它更肯定民享。为了实现分配的平均和生活的富裕，社会主义甚至主张用暴力和流血来消除资产阶级。为了避免共产主义过于忽视民治的不足，真正的民享平等可以借鉴英国工党和孙中山的“三民主义”。他说：“工党要用自由平等的政治方法实现社会改造，要在民治民享同途并进的过程当中实现均平康乐的理想社会。孙先生要并行民权与民生主义，在全体人民自主自决条件之下实现‘天下为公’的理想社会。这都是治享兼顾的民主观念，既与共产主义有别，也与传统的自由主义不同。”^⑫杨人楩将他的经济平等通俗地叫作“一碗饭”（政治民生为“一张票”），认为自由民主政治发展到如今，显然要包括经济平等的意义，否则就是倒退和僵化。但“吃饭第一”是一时的口号。不能因为“一碗饭”而放弃“一张票”。只要有“一张票”在手，至少可以用“一张票”去争取“一碗饭”。杨人楩主张实质性经济平等，同时又强调自由和民主，他的立场同萧公权比较接近。

同萧公权和杨人楩的立场有所不同的是，吴恩裕更倾向于将实质性的经济平等看成比自由和民本更根本的东西。吴恩裕要求建立同自由相协调的实质性平等，首先是主张将自由开放给全民。因为现代社会发展产生的后果是，只有少数人是自由的。按照现代社会的经济背景，争取自由只是反对特权贵族的地位和反对政府干涉资本家。实现自由需要以经济条件为基础。贵族和资本家有经济条件，所以他们实际上也“能”自由。其他社会阶层没有经济条件，虽然法律规定了自由权，但他们“不能”享受自由。因此，要全民获得自由，首先就必须使全民有经济上的平等。没有经



济上的平等就没有自由。人们要实现经济上的平等，就要取消少数人的特权，重新分配财产。这虽然确实是剥夺了法律上规定的人的财产权，但只是剥夺了少数富人的特权和他们独享的自由和平等。由于这种特权妨害了全民的幸福，也妨碍了全民的自由和平等，所以这种剥夺就是应该的。因此，我们应该首先追求全面的经济平等，有了这个基础就能争取到自由。

张东荪在《经济平等与废除剥削》中也主要将经济平等落实在“废除剥削”上，认为社会主义所说的平等就是废除剥削。表面上，废除剥削比较消极，但本质上就等于平等。因此，“所谓经济平等亦就是废除剥削，不必再讲更进一步”。^⑤超出此的更高的平等，在当下都是空想，只能设想在未来。马克思原本并不主张空想的经济平等，认为工资有高低反而正是平等。张东荪引用恩格斯的话来佐证，说“所谓平等只是指废除阶级而言，越过此义即不合理”。^⑥张东荪所说的阶级是就剥削与被剥削的关系而言。有产阶级是剥削的阶级，无产阶级是被剥削的阶级。因此，张东荪认为不要单纯以财产有无和多寡来决定，主张用剥削阶级与被剥削阶级去取代有产阶级和无产阶级，以免引起误解。而剥削则有来源于专制政治的剥削与资本经济的剥削。之所以要废除剥削，一是剥削不公平，二是剥削产生浪费。在封建社会是不公道甚于浪费，而在资本主义社会则是浪费甚于不公道。同不公道相反的是公道，即 justice。这个词不应译为“正义”，而应译为“应份”或“应该”。不公道就是不应该。

经济不平等并不是战后才有的问题，为什么战后这个问题变得突出？对此，张东荪回答说，这并非简单是由不平等而引起，更是因为战争造成破坏而各国都要求恢复生产。“生产”首先要解决的是社会经济的“寡”和“少”问题。在这方面资本主义社会因财富有积累就容易生产。“均平”也只有在解决了寡和少的国家才能实现。从落后的封建社会直接进入社会主义的国家，要直接解决贫富不均是不可能的。在这样的国家，首先要做的是打破封建专制，增加生产，既解决寡和少的问题，又解决不均的问题。按张东荪的判断，一些社会主义者过于激进，他们不考虑如何生产和解决经济的寡和少的问题，一上去就主张社会财富的均平。这既不现实也很危险。一个社会除非不缺少，才可以不去担心缺少而只去担心不均。但如果将均平看成首要任务的话，不仅“多”有不均的问题，就是“少”也同样有不均平的问题。张东荪强调一个社会首先不仅要有蛋糕，而且要有大蛋糕，只有在此基础之上，人们才不仅能分到而且分得比较多。

中间派尝试建立社会民主主义或平等自由主义，主张实质或经济平等与政治民主的统一，不满意机会平等，这类似于费边社会主义。费边社会主义代表人物之一柯尔认为，费边社会主义包括三种东西：给团体成员以同等的机会、保证其基本的生活水准和尽可能多的民主自由。自称从小就成为社会主义者的柯尔说，为所有人提供同等机会和保障人人起码的生活水平的观念将他引向了社会主义。因为在自由主义者承诺的“机会平等”中，“一些人将失去机会，从而使他们的生活一团糟……除了人人有同等机会外，我们还要怜悯那些没能利用这种机会的人，不管这是否是他们自己的过错”。^⑦这需要通过人的生活条件保障和经济平等来保证。在保障人人都有基本生活条件的同时，人人还要有民主自由。中间派的出发点是，早期西方自由主义和政治民主，注重个人自由和权利，注重不干涉和自由竞争，结果产生了经济上的不民主和不平等，产生了剥削和贫穷；与之不同，社会主义思潮恰恰就是为克服自由资本主义的弊病而兴起的。从这一点出发，中间派期望吸取社会主义和资本主义两者之长，避免两者之短。

1945年，傅斯年将罗斯福的“新政”看成自由主义与社会主义的结合，认为这是新自由主义，是用社会主义补充自由主义，即用平等来补充自由。他说：“百多年来，自由主义虽为人们造成

了法律的平等，却帮助资本主义更形成了经济的不平等，这是极可恨的。没有经济的平等，其他的平等是假的，自由也每不是真的。”^⑥当然他强调，自由也是必需的。

结语：为什么是“平等”而且是实质平等

一般所说的近代中国自由主义、激进主义和保守主义的不同，从政治和经济的选择上看，又主要是自由主义与激进主义的不同，是实现政治和经济目标的方法和手段的不同。在平等方面，激进主义的激进性主要表现在“实质平等”上，渐进主义的渐进性主要体现在权利和机会平等上。依据上述探讨可知，近代中国的“平等观”的历史演进整体上经历了变法派、革命派、新文化运动派以及中间派等不同的阶段和时期（虽然前后有所交叉）。从这一过程可以看出，从清末的全面、高调乃至极端的平等，到后来的机会平等和权利平等，再到后来越来越偏向于实质意义上的经济平等和获得平等，这种“平等”越来越对“自由”“法治”等概念具有优先性，并越来越有社会动员力，以强大的魔力引导了人们的选择，在近代中国的历史中起到了类似杠杆的作用，影响了近代中国社会历史的进程。人们对此感到惊讶甚至困惑之际可能会问：为什么不是其他观念而恰恰是平等扮演了如此重要的角色呢？难道中国人天生就倾向于平等而不是其他？还是中国历史文化中原本就有着偏爱平等的基因，抑或近代中国历史中一些因素的混合作用造就了这样的结果？

对此，可尝试从一般意义和特殊意义两个方面来解释。一般意义上的原因，一是人类对平等的期望、渴望和追求，有其人性和心理的基础；二是近代自由资本主义兴起造成的贫富差别和社会矛盾。不同意义上（伦理人格、尊严、权利、分配）的平等价值，按说原本都是人所需要的。但相比起来，从人类自我生存和自我保护的冲动来说，人对利益的需求和追求，既是当下的和直接的，又是强烈的。人们优先选择平等而不是自由，优先选择民主而不是法治，优先选择经济平等、分配平等，而不是机会平等、权利平等，是因为平等比自由，民主比法治，经济平等比机会平等、权利平等更合乎人的本能。人们对各种事物的冲动程度，有当下、眼前、短期与长远、未来的不同，有直接与间接的不同，有物质与精神的不同。芸芸众生更倾向和乐意选择的是前者而不是后者，因为前者更合乎人的时间偏好和当下满足的心理。同权利平等、机会平等结合在一起的自由、法治、精神，是人的次级性、长远性、创造性的愿望，是人的未来和长远的目标。人们大都优先考虑眼前利益，平等还有民主满足的首先是人们的眼前利益；自由、法治则同人们的长远利益有关。

从人类的心理来说，平等源于人的根深蒂固的嫉妒心理。人不仅希望自己同别人一样好，而且希望自己比别人更好。当别人比自己好时，当别人超过自己时，人的嫉妒心就会被激活。难怪有人说平等是人的嫉妒心的表现，平等是人永远不会满足的理想。斯蒂芬揭示了人类对平等的心理：“人类事实上是不平等的，他们在相互交往中应该承认存在着真正的不平等，就像承认存在着实质性平等一样。他们既倾向于夸大真正的差别，这是虚荣的表现；也倾向于否认其存在，这是妒忌的表现。”^⑦

近代自由资本主义的兴起，既带来了大量财富，又带来了经济上的不平等和贫富的悬殊。对此反应而先后兴起的各种社会主义、无政府主义，就是以改变资本主义造成的经济不平等为出发点。资本主义与社会主义的部分对立，就源于两者对平等的不同立场，源于两者对程序平等、机



会平等与实质平等、经济平等的不同立场。杜兰特在《历史的教训》中认为，社会主义反对资本主义的斗争，是财富集中与财富分散的历史乐章的一部分。问题的实质是，不管在什么样的社会中，人的能力都是不一样的。能力小的多数者掌握在能力强的少数人手中，财富的集中不过是能力集中的自然结果。美国人在1776年前是相对平等的，而现在的最富者与最穷者的差距比历史上任何时候都要大。众多穷人数量上的力量与少数富人能力上的势均力敌，不稳定的平衡便会造成危险。历史对此有不同的应对方式，或者通过立法，用和平的手段重新分配财富；或者通过革命，用暴力的手段强行分配贫困。杜兰特的结论是，财富集中是不可避免的，但可以借助暴力或者和平部分再分配而得到周期性的缓解。资本主义与社会主义的不同，是自由资本主义通过自由使有能力的人集中财富，平等社会主义则是通过暴力使多数人重新分配财富。但是两者的对立会使双方都变得聪明起来。杜兰特说：“对资本主义的恐惧，迫使社会主义不断扩大自由；而对社会主义的恐惧，则迫使资本主义不断增加平等。东方就是西方，西方就是东方，这一对双胞胎很快就会团聚。”^⑧自由资本主义与平等社会主义这两种思潮在近代中国登场和激荡，在此消彼长中表现出两极性，也表现出折中性和调和性。对于社会的大多数而言，实质性平等和经济平等更能打动人，更容易成为有动员力的意识形态。

近代中国对平等的热情和热衷固然有人类一般意义上的共同性，但作为古老文明延续的中国，作为受到新帝国主义征服威胁而处在急剧变化中的近代中国，作为在外发性、内发性和后发性交互作用中的近代中国，对作为权利的平等，特别是对全面的平等、实质性平等，对获得、待遇和经济平等有更大的热情和热衷，又有其特殊的历史和现实的基础。近代中国民族国家的建立，对外直接追求国际正义和平等，对内直接追求建立不同民族之间的平等，都是当时的迫切需要；近代中国有着强烈的危机感和焦虑感，又由于“后进者的特权”和整体上的目的性和设计意识，近代中国追求的目标包括平等的目标更高，它不限于国际平等，更期望世界大同；不限于民族平等，更追求人人平等、伦理平等和人格平等、男女平等；不限于追求机会平等，更追求实质平等和待遇平等。

从历史上看，古代社会有各种不平等，不管是来自政治、经济，还是来自伦理和文化，近代社会追求的平等在很大程度上都是要改变古代社会中的不平等。古代中国当然有来自政治和经济制度方面的不平等，也有来自儒家礼教（如“三纲”）等的不平等，有人称之为“差序格局”。但按照梁漱溟的看法，古代中国社会整体上与欧洲不同，它不是一个等级分明的阶级社会，因此阶级对立也不明显。原因是中国古代社会中，生产工具没有被垄断，生产工具与生产工作的二分不突出，因之剥削与被剥削的关系也不突出。如土地可以自由买卖，遗产均分，士农工商等社会阶层不是身份性的，^⑨而是功能性的和职业上的分工和分途，而且是变化的（“朝为田舍郎，暮登天子堂”）。特别是古代中国的“不患寡患不均”“均贫富”“耕者有其田”的信念和价值观影响深远。总之，“平等”的近代中国想象和力量，有着深厚的历史基础。

注释：

① 在近代以来的政治哲学中，平等和自由、民主和法治等观念的关系是一个世界性的故事，彼此恩恩怨怨又难舍难分。

② 对于近代中国平等观念已有一些重要的研究，如高瑞泉《平等观念史论略》（上海：上海人民出版社，2011年）、

魏义霞《平等与启蒙——从明清之际到五四运动》（北京：中华书局，2011年）、邱伟云《中国近代平等观念的形成（1895—1915）》（台北：新文丰出版股份有限公司，2015年）、文雅《平等的所以然：卢梭平等观与清末民初思想界》（北京：中国社会科学出版社，2017年）、吕存凯《近代中国平等观念研究》（博士论文，2018年，未刊稿）等。这

些研究在不同方面提供了进一步研究的基础和出发点，从中又可以发现需要扩展和强化的地方。如平等观念演变的更多线索、复杂性和为何平等成了支配性的观念。

③从《礼运注》中的“公者，人人如一之谓，无贵贱之分，无贫富之等，无人种之殊，无男女之异……平等公同，此广大之道也……惟人人皆公，人人皆平，故能与人大同也”就可以看出参见康有为：《孟子微 礼运注 中庸注》，楼宇烈整理，北京：中华书局，1987年，第240页。

④康有为有这样塑造孔子的平等价值：“自孔子创平等之义，明一统以去封建，讥世卿以去世官，授田制产以去奴隶，作《春秋》、立宪法以限君权，不自尊其徒属而去大僧。于是中国之俗，阶级尽扫，人人皆为平民，人人皆可由白屋而为王侯、卿相、师儒，人人皆可奋志青云，发扬蹈厉，无阶级之害。此真孔子非常之大功也。”参见康有为：《康有为大同论二种》，朱维铮编校，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第162页。

⑤刘师培：《无政府主义之平等观》，参见李妙根编：《刘师培论学论政》，上海：复旦大学出版社，1990年，第382页。

⑥严复：《〈法意〉按语》，《严复集》第4册，王栻主编，北京：中华书局，1983年，第957页。

⑦谭嗣同：《仁学》，见《谭嗣同全集（增订本）》下册，蔡尚思、方行编，北京：中华书局，1981年，第367页。

⑧⑨康有为：《大同书》，《康有为大同论二种》，第141页，第169页。

⑩如刘说：“夫均力主义者，即以一人而兼众艺之谓也。”刘师培：《无政府主义之平等观》，参见《刘师培论学论政》，第376页。

⑪刘师培：《无政府主义之平等观》，参见《刘师培论学论政》，第377—378页。

⑫如辜鸿铭拒绝近代技术文明和政治而将传统文化看成它的最好替代物；梁漱溟没有如此，而是采取了阶段论的立场，既为接受西方新文化赋予了根据，又为传统文化的生命留下了空间。

⑬旧学意味着过去的，也意味着过时的和劣等的；新学则意味着当下的、适时的和优越的。

⑭有关新文化运动中知识人的前后变化，参见林毓生：《认识“五四”、认同“早期”“五四”——为纪念“五四运动”90周年而作》，见《中国传统的创造性转化（增订本）》，北京：生活·读书·新知三联书店，2011年，第565—581页。

⑮有不同的自由主义，也有各种各样的社会主义（如无政府的、费边社的、基尔特的，等等），还有作为两者调和物的自由社会主义等。如霍布豪斯提出“自由社会主义”，将民主政治上的自由主义、资本主义同平等的社会主义结合起来。

⑯参见林毓生：《中国传统的创造性转化（增订本）》，第565—569页。

⑰⑱⑳㉑《陈独秀文章选编》上，北京：生活·读书·新知三联书店，1984年，第68页，第148页，第422页，第430页。

⑲陈独秀：《宪法与孔教》，《陈独秀文章选编》上，第146页。

⑳陈独秀：《东西民族根本思想之差异》，《陈独秀文章选编》上，第98页。

㉑㉒㉓㉔㉕高瑞泉选编：《向着新的理想社会——李大钊文选》，上海：上海远东出版社，1995年，第62页，第62页，第62页，第36页，第421页。

㉖参见村田雄二郎：《理与力——李大钊的“平民主义”》，中国李大钊研究会编：《李大钊研究论文集》，北京：人民出版社，1999年，第559—560页。

㉗高一涵：《共和国家与青年之自觉》，参见《高一涵全集》第1卷，安徽：黄山书社，2024年，第10页。

㉘高一涵：《近世国家观念与古相异之概略》，《高一涵全集》第1卷，第26—27页。

㉙《高一涵全集》第1卷，第34页。

㉚高一涵：《国家非人生之归宿论》，《高一涵全集》第1卷，第46—47页。

㉛《高一涵全集》第1卷，第44—45页。个人与国家各有权限：“小己人格与国家资格，在法律上互相平等，逾限妄侵，显违法纪。故国家职务与小己自由之畛域，必区别条理，各适其宜，互相侵没，皆干惩罚。”《高一涵全集》第1卷，第47页。

㉜即政治（用宪法保障权限、用代议制表现民意等）、民权（注重人民的权利，如言论自由、出版自由、信仰自由、居住自由等）、社会（即平等主义，打破不平等的阶级，求人格上的平等）、生计（打破不平等的生计、铲平贫富的阶级差别）等四个方面的民治。参见《陈独秀文章选编》上，第429页。

㉝陈独秀：《马尔塞斯人口论与中国人口问题》（1920年3月1日），《陈独秀文章选编》上，第504页。

㉞李大钊：《再论问题与主义》，《向着新的理想社会——李大钊文选》，第201页。

㉟林代昭、潘国华编：《马克思主义在中国——从影响传入到传播》（下），北京：清华大学出版社，1983年，第66页。

㊱高一涵：《对于“治安警察条例”的批评》，参见《高一涵全集》第2卷，第58页。

㊲《胡适全集》第36卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第344—345页。

㊳陶行知：《平等与自由》，参见余子侠编：《中国近代



思想家文库·陶行知卷》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第184页。

④⑩ 胡适：《自由主义是什么》，《周论》第2卷第4期（1948年8月）。

④⑪⑫ 耿云志编：《中国近代思想家文库·胡适卷》，北京：中国人民大学出版社，2014年，第590页，第590页。

④⑬ 《胡适文集》第12册，北京：北京大学出版社，1998年，第834页。

④⑭ 如杜威说：“分工的经济生活，可以使人的天才技能格外发展。”张恒编：《杜威五大讲演》，北京：金城出版社，2010年，第24页。

④⑮⑯ 《杜威五大讲演》，第26页，第26页。

④⑰ 罗素当然没有简单否定欧洲工业文明，他认为产业资本主义利用机械和工人使产品和产量迅速增加，造就了经济繁荣和财富积累。正因如此，罗素主张中国也要实现工业化，以改变当前的贫弱状况。

④⑱ 罗素：《自由之路》，李国山等译，北京：西苑出版社，2003年，第5页。

④⑲ 罗素：《社会改造原理》，参见姜继为编：《哲学盛宴——罗素在华十大讲演》，合肥：安徽教育出版社，2007年，第2页。

④⑳⑳ 罗素：《社会主义》，参见《马克思主义在中国——从影响的传入到传播》（下），第203页，第199—200页。

㉑ 罗素：《社会改造原理》，《哲学盛宴——罗素在华十大讲演》，第1页。

㉒ 罗素：《布尔什维克的思想》，《哲学盛宴——罗素在华十大讲演》，第8页。在《社会改造原理》中，罗素说：“社会主义是一种提倡最广的改造计划，它的目标主要在于公平：就是说现在财富上的不平等是不公平的，而社会主义将会消灭不平等。”柏特兰·罗素：《社会改造原理》，张师竹译，上海：上海人民出版社，1959年，第75页。

㉓ 罗素：《中国的到自由之路——罗素临别讲演》，《哲学盛宴——罗素在华十大讲演》，第235页。

㉔ 有关传统中国“平等”一词的历史演变，参见秦晖：《从sama到equality：汉语“平等”一词的所指演变》，《传统十论——本土社会的制度、文化及其变革》，上海：复旦大学出版社，2019年，第374—404页。

㉕ 梁启超：《子墨子学说》，参见《梁启超全集》第6册，北京：北京出版社，1999年，第3178页。

㉖ 梁启超：《墨子学案》，《梁启超全集》第6册，第3206—3267页。

㉗ 梁启超：《历史上中华国民事业之成败及今后革进之机遇》。参见葛懋春、蒋俊编选：《梁启超哲学思想论文选》，北京：北京大学出版社，1984年，第293页。

㉘⑳⑳ 《梁启超哲学思想论文选》，第293页，第293页，

第297页。

㉙ 参见江亢虎：《社会主义研究会开会宣言》，见《马克思主义在中国——从影响传入到传播》（上），北京：清华大学出版社，1983年，第284页。

㉚ 参见渔父（宋教仁）：《社会主义商榷》，见《马克思主义在中国——从影响传入到传播》（上），第302页。

㉛⑳⑳ 见《梁启超全集》第5册，第2984页，第2986页。

㉜ 江亢虎：《社会主义演说词》，见《马克思主义在中国——从影响传入到传播》（上），第366页。

㉝ 胡适：《王莽——一千九百年前的社会主义者》，见《胡适全集》第2卷，合肥：安徽教育出版社，第19—27页。后胡适又写有《再论王莽》，主要是指出他之前所讲述王莽的社会改革政策，实际上大部分都是董仲舒已提出的。参见《胡适全集》第3卷，第636—640页。

㉞ 参见钱穆：《国史大纲（修订本）》上册，北京：商务印书馆，2008年，第152—153页。

㉟ 参见萧公权：《二十世纪的历史任务》，《述园文录》，北京：中国人民大学出版社，2014年。

㊱ 杨人楩：《再论自由主义的途径》，《观察》第5卷第8期（1948年10月16日），第4页。

㊲ 萧公权：《说民主》，《观察》第1卷第7期（1946年10月12日），第5页。

㊳ 张东荪：《经济平等与废除剥削》，《观察》第4卷第2期（1948年3月6日），第3页。

㊴ 《观察》第4卷第2期，第4页。

㊵ 柯尔：《费边社会主义》，夏遇南、吴澜译，北京：商务印书馆，1984年，第23页。

㊶ 傅斯年：《罗斯福与新自由主义》，《大公报》1945年4月29日。

㊷ 詹姆斯·斯蒂芬：《自由·平等·博爱——一个法学家对约翰·密尔的批判》，冯克利、杨日鹏译，广西桂林：广西师范大学出版社，2005年，第196页。

㊸ 威尔·杜兰特、阿里尔·杜兰特：《历史的教训》，倪玉平、张阅读译，北京：中国方正出版社，2015年，第112页。

㊹ 何怀宏认为中国古代的“选举社会”具有机会平等的特点。参见何怀宏：《选举社会：秦汉至晚清社会形态研究》，北京：北京大学出版社，2017年。

特约编辑 杨义成