

严复对约翰弥尔自由主义的认识与批判

黄克武

自由是什么？这是一个非常值得思索的课题。近年来大陆学术界正经历着一个重大的变化，这一变化与人们对“自由主义”的探讨密切相关。目前自由主义已成为中国学术界相当热门的一个话题。在书店中不但有不少关于西方自由主义的书籍（如译介弥尔、亚当斯密、海耶克等），而且出现许多关于严复、梁启超、蔡元培、杜亚泉、胡适等中国自由主义者的专书与文章（直接针对此一课题的有高瑞泉等著《十字街头与塔：中国近代自由主义思潮研究》，上海人民出版社，1991），这与以前将自由主义视为完全负面性的“资产阶级自由化”的情况截然不同。在某种程度上它反映了当代中国知识分子对自由理念的反省和追寻。

与此相关的是，大陆学术界对民间社会（或市民社会 civil society）的讨论也相当热烈。自改革开放以来，大陆社会出现了一些模糊的空间，使人们在言论与行为上有了一定的自由。但这是否就是民间社会？民间社会是一个环绕西方自由民主社会的概念，其核心是强调在政府控制之外应有一个思想言论与集会的自由空间，可对政府的施政措施有一个制衡与批判。因此，对民间社会的讨论与自由民主在中国的实现这一议题紧密相关。无论如何，中国知识分子探讨怎样建立一个民间社会，以促成中国社会走向自由与民主，这在思想上是一个很大的突破。这不仅是一个学术问题，而且也牵涉中国未来的发展路向。

如果我们同意中国未来的发展路向与对自由理念的反省相关的话，那么讨论严复对自由主义的认识与批判，无疑地是一个有意义的课题。在中国近代思想史上，严复是第一个尝试将西方自由主义介绍到国内思想界的知识分子，他对自由主义的看法值得我们重视。

严复对于自由主义的认识涉及近代以来中西文化的接触与融合。此一现象则直接牵涉到翻译问题。通过翻译能否达到概念移转的目的呢？例如西方的思想和学说能否被准确地翻译成中文，而进入中国的思想世界？有些人对此表示怀疑。一个极端的例子是哲学家奎因（W. Quine），他提出不可译理论，认为不同的文化包含各自不同的意象，不可能完全对应，即使是指称同一对象的词在不同的文化中常有着完全不同的意蕴。我以为这种说法过于绝对，但我

• 本文是作者于1998年6月30日与7月1日在西北师范大学与兰州大学的演讲记录，由黄少华整理，并经作者修订。本演讲主要依据作者的新著《自由的所以然：严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》（台北：允晨出版社，1998），该书即将于大陆发行简体字版。

们必须面对此一沟通的困境，譬如说中国人在了解西方思想时，由于其自身特殊的文化背景，往往导致对西方思想的误解和扭曲（反之亦然），因此中西文化的相互了解和沟通必定是一长期的过程，而这一过程可能永无止境，需要对话的双方做不断的反省。

严复对英国思想家约翰弥尔（John Stuart Mill, 1800—1873）自由主义的译介就是一个很好的例子。针对此一课题我所问的问题是：清末民初当一个像严复那样的中国知识分子尝试把西方自由主义译介到中国时，到底发生了一些什么样的变化？其原因又为何？又造成何种影响？其实其他学者也曾有过类似的提问，如金观涛认为，在马克思主义传入中国的过程中，发生了“马克思主义儒学化”的变化。

研究严复对弥尔的译介牵涉到更广的近代中国自由主义之命运的问题。正如殷海光在《中国文化的展望》一书中所说：自由主义在中国是先天不足，后天失调，难怪遭到那么多的挫折。自由主义在中国失败的另一面则是马克思主义的成功。为什么在中国自由主义会失败而马克思主义会成功？今天重新反省这一问题，有其独特的意义，可帮助我们厘清中国20世纪历史的发展。80年代后期，苏联与东欧共产世界相继解体，走向市场经济。面对这一重大历史变化，有一些西方学者对人类未来规范性发展提出一个假设，认为在主权国家的政府结构之下，采行资本主义与民主政治的结合，是一种“正确的”现代化模式。可能会有人批评这一说法，但这一说法有助于我们认识近代中国思想史上一个相当有意义的现象，亦即回观20世纪，中国思想的主流虽然肯定主权国家的建立，但却拒绝了资本主义与民主政治相结合的模式，走向社会主义与权威主义的路子。为什么？

对于上述问题，学者们提出了许多解释。如李泽厚认为，中国知识分子放弃自由主义而走向马克思主义是因为“救亡压倒了启蒙”，救亡的迫切感使知识分子关注解决救亡的当务之急，而忽视自由、民主的启蒙理想。余英时则认为马克思主义之所以受欢迎，不仅因为马克思主义有一个完整的思想体系以解释世界，而且提出了改造世界的具体方案，这对救亡压力下的中国知识分子有相当大的吸引力；相对而言，自由主义提出的渐进而零碎的改革方案，则显得缺乏吸引力。我以为除了以上因素之外，如果要进一步了解这个课题，需要重新认识20世纪初中国自由主义者的思想特色，弄清楚中国知识分子在认识西方自由主义时是否有所误解或有所批判，以及他们的诠释是否又影响到自由主义在中国的发展。此一思想因素与非思想性的外在条件显然交织在一起，共同影响了历史的走向。

在20世纪初，人们希望藉着西化实现现代化的理想时，面临着调适与转化两条道路的选择，前者主张渐进改良，后者则坚持激进革命。调适性知识分子如梁启超、严复等人尝试以儒家传统为基础引进西方的自由主义和资本主义。但是随着革命势力高涨和五四反传统运动兴起，这一思想路向被许多人放弃，而转化的路子则受到很多人的支持，他们试图通过激烈革命打倒传统，以彻底改造中国社会。这便是余英时、张灏所说的中国近代思想史上“激进化”与乌托邦思想兴起的现象。然而经过近半世纪的努力，这种理想的追求，最后却悖论地导致以人民或集体的名义压抑个人，造成个人与集体之间的紧张与对抗，最后也付出个人自由的沉痛代价。这正是改革开放后这么多大陆知识分子肯定陈寅恪“独立之精神”与“自由之思想”的一个原因，也促使我反思严复对弥尔自由思想的译介。

针对严复对弥尔自由主义的认识，已有很多重要的研究，如史华慈（Benjamin Schwartz）在《富强的追求：严复与西方》一书中认为，严复对弥尔自由主义有一个根本的误解，没有把自由当作一个根本价值和终极目标来追求，而只是当作达成国家富强的一种手段。史华慈

认为，这正是自由主义在中国无法立足的根本原因。因为当一种文化把自由只视为一种手段时，一旦这种手段无法达到目的，就会很自然地放弃这一手段，而追求另一更有效的手段，如法西斯主义、社会主义或马克思主义。

我以为这一种对严复思想与20世纪中国自由主义的分析是有问题的。为了深入了解此一课题，我尝试通过对弥尔的《论自由》与严复的译本《群己权界论》之比较来弄清严复对自由主义的认识。我的结论是：严复虽然能够理解弥尔的一些基本想法，但在将弥尔思想译成中文时，他只翻译了弥尔的一些概念，而没有把这些概念的所以然，以及背后的预设清楚地翻译出来。换言之，严复只译出了弥尔的论点，却没有完整地译出弥尔的论证。同时严复以他所理解、建构的“所以然”来取代弥尔《论自由》一书原有的有关自由的所以然。这样一来严复对弥尔自由思想有所误会，但此一误会并非史华慈所谓的以手段取代目的。

我认为造成严复误解弥尔自由思想的根本原因在于中西双方认识论的差异。严复在大多数情况下无法了解弥尔从“悲观主义认识论”而来的论证。对弥尔来说，人们需要自由，是因为他们要追求进步，而进步的基础是知识的增长，获得知识又必须有一个自由的环境，让思想与思想之间彼此相互冲撞。弥尔强调，自由的环境带来思想的冲撞与创造力，从而导致进步。这就是弥尔关于知识、进步和自由的一套想法，而这套想法的基础是悲观主义认识论，即从休谟以来的怀疑主义传统。弥尔强调，人类在智性是有缺陷的，每个人都有认知范围的限制，与个人私利的考虑，因此常常会犯错，所以自由地讨论那么重要。

严复显然没有能够译出弥尔的这些想法，反而以乐观主义认识论的词句与推理来翻译弥尔的观念。简要地说，严复的推理是认为自由之所以重要，是因为自由可以帮助我们达到个性的发展，而个性的发展可以达到群己之间的平衡，使中国在物竞天择、适者生存的世界中能够生存和富强。严复的推论把自由与群己关系及物竞天择、适者生存等观念联系在一起，因而忽略了西方自由主义以怀疑主义为基础的悲观主义的认识论。我认为由于这种认识论上的格格不入，严复与弥尔对自由的所以然才会有截然不同的看法。

也正是由于上述认识论的差异，使严复无法把西方个人主义的一些关键性的概念如个人隐私、个人品味、个人权利等精确地译成中文。这些概念与中国人的生活有相当大的差距，但却是西方个人主义的基础。严复从儒家传统来理解西方个人主义，导致他无法把弥尔与个人主义有关的一些词句精确地翻译为中文。

饶富意味的是严复将弥尔的《论自由》翻译成《群己权界论》。弥尔的《论自由》强调的是个人的自由，尊重个人的差异性、多样性与创造性，对他而言，个人自由的范围应该仅可能地广。严复将其译为《群己权界论》，表明他强调从群己关系来谈个人自由，亦即个人自由必须与群体福祉相协调，而不能无限制地扩充，这与弥尔的个人自由概念有很大差异。从《论自由》到《群己权界论》，形象地表明二者关怀重点的不同。

我们可以利用英国学者柏林(Isaiah Berlin)的说法进一步探讨严复与弥尔自由思想的差异。柏林曾把自由分为消极自由与积极自由。按照此一说法，积极自由强调追求一个更为自由舒展、不受约束的自我，即个体的自由发展，尤其包括个人内心的自由；消极自由则强调保障个人免受各种形式的束缚和压迫，尤其保障个人隐私、个人品味和个人权利等。柏林以为，西方个人主义强调的是消极自由而不是积极自由，而且积极自由是一种相当危险的东西，有走向集权专制的危险。借用柏林的分法来看，弥尔虽然也肯定积极自由，但是他的重点无疑地在消极自由。严复则有所不同。严复并没有完全忽略消极自由，但他比较强调积极自由，

认为积极自由是自由主义最重要的面向。严复这一种对个人自由的想法主要体现在以下九个特点之上：

1、严复强调个人自由与尊严，也强调言论自由与行为自由。他肯定孟德斯鸠所谓国家的存在是为个人服务，应保障而不是牺牲个人利益的思想。换言之，严复认为若出于个人道德情操，自发地牺牲小我，完成大我，这是值得肯定的；但统治者却不能借国家之名要求人们牺牲小我，完成大我。这表明严复深刻理解了西方个人主义的内涵，认为国家存在的所以然，是保障个人的财产和利益。

2、严复强调西方自由观念的重要面向是强调自我、保障自我，以及给人民尽可能大的自由范围。由此可见，严复深刻认识到西方自由主义环绕自我和给予自我尽可能广的自由范围的两个特色。

3、严复认为自由即庄子的在宥和杨朱的为我。对他而言庄子的在宥精神与西方自由学说是相通的，而杨朱的为我学说即是西方的个人主义。严复这种把西方自由主义与道家思想会通为一的做法，显然表现出他对个人积极自由的肯定。

4、严复认为自由与儒家、墨家的道德理想也是相通的。在严复的思想中，自由的积极性不仅指自我发展，而且也指利他的规范，亦即应尊重他人，克己兼爱，以建立合适的群己关系。因此西方自由与儒家道德理想可以接驳，而两者的接驳点主要表现在：(1) 自由不是天赋本质，而是与个人的知识追求与道德修养密切相关的一种情操，因此自由之人必须具有克己的精神。(2) 在追求个人自由的同时要尊重他人自由，亦即以他人的自由为界，而表现出“己所不欲，勿施于人”的宽恕精神。(3) 自由之人应具有入世之念，发挥个人对群体的责任感，了解自身对国家和社会的义务和天职。上述把个人自由与社会责任联系在一起的体认在严复自由思想中有重要的意义，也显示严复的自由思想与弥尔所代表的西方自由主义之间的根本差异。

5、严复认为自由与教育密切相关，只有通过教育才能培养具有自治力的自由之人。教育的内涵包括体育、智育、德育三个部分，其中以德育最为重要。

6、严复强调教育的目的是造就“民智日开，民力日奋，民德日和”的新国民。严复的这一想法显然受到传统儒家道德理想的影响，是要把老百姓都变成德智力兼备的“君子”，是企求人在道德上较高水准的平等，其背后的人性观是儒家对人性的信心。这样的想法与弥尔的观点有所差距。严复思想的焦点是造就新民，以具备实施自由制度的资格，弥尔对教育的看法却是把一个具有原罪并且很容易犯错的人，变成一个公民。因为弥尔担心即使所有新民结合在一起，实施自由制度，人们还可能会犯错，因而压制个人自由，造成多数的专制。严复与弥尔思想的差距，表明两人的关怀不同，严复强调新民塑造，而弥尔则强调个人自由的保障。

7、严复认为由自由之民组织的国家是物竞天择原则下的适者。严复把弥尔的自由观念与(弥尔之后出现的)社会达尔文主义联系在一些，认为只有在自由制度之下，个人与天争胜的能力才能充分发挥出来，所以自由之人是适者，由他们组成的国家与社会可达致太平盛世。

8、严复的自由理念主要强调积极自由的面向，亦即如何使个人能自我发展，在身体、知识、道德方面成就一个更佳之个体，以适应天演竞争。然而消极自由中的一些关键项目如个人隐私、个人品味、自我利益如何保障，没有受到严复充分的关注。

9、自由与权界的问题，这是一个深刻的政治哲学问题。个人自由与社会管制孰轻孰重？

弥尔的自由主义强调前者，认为个人自由的范围应尽可能地广，严复的自由思想则突出群己平衡，强调自由与社会管制的平衡，以保障个人自由的范围，并维系群体福祉。我认为严复的这种群己平衡思想，与他的传统背景密切相关，他不自觉地把儒家修齐治平的理想投射到西方自由主义思想上，依照儒家理想来理解弥尔。

综上所述，我认为严复的自由思想有三个基本特点：（1）他有一个国家主义的目标，希望中国能臻于富强；（2）他把对国家富强的追求与自由民主理想结合在一起，肯定自由、民主与资本主义，但拒绝西方自由主义与个人主义的民主；（3）采取一种调适性、实用性的策略达成上述理想，反对乌托邦式的政治理想和彻底转变的革命主张。严复的这一想法，代表了中国早期自由主义者对未来中国社会的构想，亦表明中国知识分子在了解西方自由主义时，一方面误解了西方自由主义的一些观念，另一方面又把这种误解与批判结合在一起。这种交织或许可以让我们明了自由主义在中国的实现在思想层面上所面临的众多困难，并帮助我们思索：在中国文化的脉络中，我们要如何建立一个不仅自由、富裕，而且文明与道德的理想社会。

最后，我想强调严复对中国未来的想像企图将中国传统与西方启蒙的理想结合在一起，他看到传统因素与现代性因素相接轨的一面，这一看法与五四运动形成反传统论述有明显的不同。五四论述看到儒家传统的压迫性，这使他们对传统有一种高度的排斥与批判，同时也把对民主自由的追求当作中国未来的目标，从而确立起一种启蒙话语。这两者孰是孰非是中国近现代思想史上的核心课题。五四话语诚然有其贡献，但是从严复思想所启示的角度，也让我们看到五四论述的局限性。比方说五四话语将许多价值绝对化，例如他们对“传统”、“迷信”的全面批判，对科学、民主、自由理想的乌托邦式的追求，从而将“启蒙”变成了另一种压迫的力量。今天，在我们探索中国未来发展路向之时，严复让我们重新反思五四。21世纪中国“新启蒙”所需要的思想资源或许不单纯是五四话语，也不单纯是反五四话语，而是五四传统与严复、梁启超、新儒家等所建立的反五四传统之间的对话。

（本文作者系台湾中央研究院近代史研究所副研究员）

（黄少华 编发）

（上接第80页）“所思”进行中止判断，一次把握的我——思——所思就是先验的主体的意识结构。

在这一切都完成之后，纯粹自我显现出来，在此基础之上再进行本质还原，胡塞尔认为是万无一失了。

注 释：

①参阅胡塞尔《观念1》中译本《纯粹现象学通论》，商务印书馆1997年，“导论”下，第42页。

②胡塞尔：《观念1》中译本，第一编第二章§22下，第81页。

③胡塞尔：《胡塞尔全集》第三卷，1976年，德文版，第310—311页。

④形相(Eidos)是希腊词，原指能被直观地把握的形式和形状。在胡塞尔那里“Eidos”指本质。形容词“Eidetisch”有直观的、本质的等多种涵义。在《观念1》中译本中也直译为“艾多斯”。

⑤胡塞尔：《胡塞尔全集》第二卷，第156页。

⑥胡塞尔：《观念1》中译本，第一编第二章§19下，第77页。

⑦胡塞尔：《观念1》中译本，第一编第二§22下，第81页。

⑧胡塞尔：《经验与判断》，Felix Meiner, Hamburg, 1972年，第419页。

（本文作者系复旦大学哲学系研究生）

（艾月 编发）