

思與言 第36卷第1期
1998年3月 頁71-97

發明與想像的延伸： 嚴復與西方的再思索

黃克武*

本文以嚴復為例，探討晚清知識分子對西方自由主義的認識與批判。本研究顯示：嚴復在譯介自由主義之時，充分地認識到個人價值在本質上的意義，他既不將個人置於群體之上，也不將群體置於個人之上；而是秉持了一種植根於中國傳統「成己成物」、「明德新民」之觀念，而有的另一選擇：個人與群體一樣地重要。對他來說，個人自由與社會利益（即他所謂的群己、公私、利義）可以攜手並進而不相衝突。此一在群己平衡的前提下強調個人價值的觀點，不但與集體主義截然異趣，也是對西方自由主義與動力精神的一個批判。

關鍵詞：嚴復、自由主義、彌爾、史華慈

一、前言

清中葉以前中國知識分子對未來的發明與想像主要是環繞著「中國」的歷史經驗，以李汝珍（約1763–1830）來說，他在《鏡花緣》

* 中央研究院近代史研究所副研究員。

(作於 1810–20) 一書中所創造的情境，和孟德斯鳩(Montesquieu)的《波斯書簡》(*Persian Letters*) 與史威福特(Jonathan Swift)的《格列弗遊記》(*Gulliver's Travels*) 類似，是藉著對異國奇談的描寫，批判本國社會中各種不合理的現象，而他所發明想像的異國，實際上多數是以周秦以來之古書《山海經》為範本；而少數《山海經》所找不到的例子，則把唐朝的武則天請出來，為中國女子出氣。至五四時代，如胡適(1891–1962)等人，還依賴《鏡花緣》來抨擊傳統社會中的男女關係，由此可見傳統思想資源在國人面對未來的重要性。⁽¹⁾

然而隨著清中葉以來中西文化的相互影響，此一發明與想像的場域乃作一空間上的延伸，透過中國知識分子以中文對西方的譯介，西方的歷史經驗（包括思想經驗）被引入中國，它們和傳統中國的歷史資源一樣，成為人們建構未來的素材。西方經驗加入國人的想像世界，無疑地為思想界帶來重大的衝擊，而中西思想因素的交融互釋，則成為往後中國思想史的一個重要特色。本文擬以嚴復(1853–1921)對自由主義的譯介為例，來思索「發明與想像之延伸」的歷史意涵，並反省今日「西方」作為一發明／想像之素材的侷限性。

二、被翻譯的彌爾主義

(1) 黃克武，〈鏡花緣之幽默——清中葉中國幽默文學之分析〉，《漢學研究》9:1(1991)，頁 353–399。胡適，〈《鏡花緣》的引論〉，收入《中國章回小說考證》（上海：上海書店，1980）；胡適這篇引論作於民國 12 年，他說「[李汝珍]的女兒國一段，將來一定要成為世界女權史上的一篇永永不朽的大文；他對女子貞操，女子教育，女子選舉等等問題的見解，將來一定要在中國女權史上佔一個很光榮的位置」，頁 560。

嚴復可以說是第一位深入地將英國約翰彌爾 (John Stuart Mill, 1806–1873) 的自由思想介紹到中國思想世界的學者。⁽²⁾我認為嚴復在譯介彌爾思想時，對英國的自由主義有所認識、有所誤會，也曾將一些個人的觀點投射到彌爾思想之上，因此他的譯介工作不完全是客觀的介紹，也摻雜了主觀的理解、詮釋與評估，而主觀因素的介入一方面固然是受到因救亡心態而追求富強的影響，另一方面則與嚴復思想中植根於傳統學術的思惟模式與價值觀念有密切的關係。

嚴復雖為一個別的知識分子，而他的經歷或許也有人認為是沒有代表性的，但是他所從事的譯介工作，尤其是其中對於西方自由主義的介紹，卻有深刻的意義。中國近代史的主軸無疑地是「現代國家的追尋」，而國人對「現代性」在論域上的界定 (discursive construct) 是以歐美啟蒙運動以來所創造的現代文明為範本。清末民初以來，除了少數的例外，中國著名的知識分子無不致力於將西方環繞著民主與科學的現代主義 (modernism) 論述搬移到中國來。這樣一來，一個很有意義的問題是：現代主義的論述從一個地方轉移到另一個地方的時候，有沒有發生變化，如果有的話，發生何種變化？其原因何在？

目前不少對東西文化交流史的研究成果同意「論述」在空間上的移轉似乎無可避免地會發生變化。Edward Said 所說的以歐洲為中心的「東方主義」 (Eurocentric Orientalism) 以及 Arif Dirlik 所說第三世界的人們接受此一霸權論述而有的「自我東方主義化」 (Self-

(2) 嚴復於 1899 年將彌爾的 *On Liberty* 翻譯為中文，稱為《自繇釋義》，1903 年出版時改為《群己權界論》。見王克非，《中日近代對西方哲學思想的攝取：嚴復與日本啟蒙學者》（北京：中國社會科學出版社，1996），頁 103，所附嚴譯該書手稿的首頁。

Orientalization) 顯示，「東方」形象對東、西方話語建構者來說，都是一個可以扭曲與操縱的資源；(3)而從東方主義衍生出的西方主義 (Occidentalism) 的概念，也同樣顯示「西方」形象在東方世界所受到的扭曲與操縱。(4)西方啟蒙運動以來的現代主義論述在東方世界受到廣泛的注意，劉禾的作品將此一文化互動導致論述轉移的現象稱為「被翻譯的現代性」 (translated modernity)，以中國的例子來說，無論是被西方傳教士或中國知識分子所傳入的「現代主義」，劉禾認為既不是純粹西方衝擊的結果，也不是傳統中國內在演變的產物，而是兩者交織在一起的，適宜從其實踐過程 (practice) 來加以掌握。(5)

如果我們借用劉禾的說法，那麼嚴復所引進中國的「被翻譯的彌爾主義」 (translated Millsianism) 有什麼特色呢？(6)

(3) Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979). Arif Dirlik, “Reversal, Ironies, Hegemonies: Notes on the Contemporary Historiography of Modern China,” *Modern China*, 22:3(1996), p.274.

(4) 如 James G. Carrier ed., *Occidentalism: Images of the West* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

(5) Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900–1937* (Berkeley: University of California Press, 1996), p. xix.

(6) 此處所說的彌爾主義是指英美的自由民主傳統 (liberal democracy)，我認為西方自由民主傳統雖然有其變遷，但它的一些基本觀點在彌爾著作中已充分展現，因此將之稱為彌爾主義。在西方民主傳統之中，彌爾主義與盧騷式的民主傳統是不同的。此一區別或許是從熊彼得 (Joseph Schumpeter) 開始，他的《資本主義、社會主義和民主》 (1943) 一書，開始使用所謂「古典的民主理論」 (classical doctrine of democracy) 與「另一種民主理

三、史華慈的《富強的追求：嚴復與西方》

史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 教授所著《富強的追求：嚴復與西方》一書無疑地是有關此一論題最重要的著作。⁽⁷⁾在此書中史華慈仔細地檢驗了嚴復的作品與譯作，史氏以為嚴復的基本關懷 (“preoccupations” 96, 97、“overriding concern” 66) 是以引介西學來促成中國的富強，而他對富強的興趣是源於救亡圖存的「國家主義」 (“nationalism” 51)。⁽⁸⁾

那麼對嚴復來說，中國所缺乏、而西方已實現的富強的秘密是什麼呢？嚴復在〈論世變之亟〉中覺得西方成功的秘訣在於對個人自由的強調；⁽⁹⁾然而史華慈卻有另外的觀點，他認為讓嚴復感到印象最深

論」 (another theory of democracy) 的對照；前者是以「按照民意來實現共同福祉」來定義民主，此一觀點與盧騷等人的看法類似，熊彼得認為此種對民主的看法是誤導與危險的，這特別是因為他強調人民實際上極不可能直接地控制政府政策的形成。所以熊彼得提出他所定義的民主，意指「為了達成政治決定的一個制度性的安排，其中權力是分配給在自由選舉之中獲勝的人」，此一定義則與本文所謂的自由民主思想的主張頗為一致。

Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1976), pp. 250–283.

(7) Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1979 [1964]).

(8) 括號中的數字為史華慈書中的頁數，下同。

(9) 嚴復，〈論世變之亟〉，王栻編，《嚴復集》（上海：中華書局，1986），頁 2–3。

刻的是西方文化在個人自由之後的一個更根本的特徵。史氏指出在嚴復的思想中，西方富強的根源是一種具有高度動力（“dynamism”、“energy” 238）的「浮士德——普羅米修斯精神」（“Faustian character of Western civilization”、“Faustian-Promethean nature of Western civilization” 239, 或“the Faustian-Promethean strain” 243），意指「對於環繞著人類全部社會—經濟機構的『理性化』（韋伯意義上的），在非人類的自然界與人類社會之中，展現活力與力量的高度讚揚」（243）。換言之，嚴復特別欣賞的是西方文化之中「動」的方面。史華慈說嚴復認為：

關鍵性的差別不是一個物質問題，而是一個動力問題。西方讚揚人類能力在德、智、體等方面充分展現。這種精神不是被動與退縮，而是能力發揮以及個人意見與權利的伸張。西方發現了人類能力的無限性，並且毫無畏懼地去實現傳統中國文化所夢想不到的人類潛力。（238）

按照史華慈的詮釋，嚴復以為此一精神創造出自由、平等與民主的環境，可以讓每一個人才能有最充分的發揮，因而創造進步的物質文明與合理的制度安排，並實現國家的富強。這樣一來，嚴復思想的真相似乎是嚴復所不自覺的。

史氏認為嚴復所翻譯的書都環繞著介紹西方文化的此一特點，以有助於中國臻於富強。換言之，嚴復的焦點不是自由，而是一種能達成富強的社會動力。由於此一富強的關懷，所以嚴復忽略了西方自由主義對個人的尊重，而將國家富強的目標置於個人自由之上。對他來說，個人自由雖有其內在而真正的價值，也可能是動力的最終來源，

但是它主要是作為達成國家富強的有效「方法」，而吸引嚴復熱烈的關懷：

這樣一來，自由被視為一種讓人民的「才能力氣」解放出來的過程，而這個力氣必須要應用到促成國家富強，這一個跟自由本身不同的目標……如果在他的思想中，科學、自由、平等、民主不是與他的關懷有所聯繫，那麼我們很可以懷疑，他對「自由主義」的信奉是否會那麼強烈。這些[自由主義的]原則可能具有它們自己、抽象的價值，但是就是它們作為實現富強之手段的直接價值，引起嚴復最熱烈的反響。(67-8)

史華慈認為嚴復這樣地強調西方文化對「才能力氣」的解放，一方面掌握到歷史的真相，而另一方面也易於對自由的意涵產生扭曲。換言之，嚴復欣賞對「才能力氣」的解放，卻沒有了解到西方文化中將才能力氣解放與個人自由兩者加以平衡的重要性。

史華慈的這一個詮釋在史學界，尤其是西方的中國史學界有很大的影響。有些學者並由此推論，國人把個人自由當成實現國家富強的方法時，無可避免地會因為群體的目標而貶抑個人自由；二十世紀中葉以後毛澤東思想對個人自由的壓抑，即是源於二十世紀初年如嚴復、梁啟超等人思想中國家主義與群體主義的傾向。換言之，毛澤東的集體主義是和早期宣揚現代化之思想家的國家主義並不矛盾，而是有相當密切的關係。(10)姑且不論史氏的說法可否立足，他的觀點卻

(10) 例如張灝即強調梁啟超新民思想與中國共產主義思想中所謂「雷鋒精神」的連續性，此外 James R. Pusey、Andrew J. Nathan 與劉紀曜也有類似的看法，見黃克武，〈一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究〉（台

使學界更注意到一個很有意義的課題，亦即「西方思想」與「嚴復所理解的西方思想」之間的差距。史華慈不斷地使用“distortions”（扭曲，73, 96）、“transformation”（轉變，80）等字來描寫嚴譯，並說嚴譯與原文之間存在許多不同之處。

史氏說「嚴譯是藉翻譯來作詮釋的絕佳案例」(134)，他在翻譯這些西方典籍時所採用「意譯式的」（“paraphrastic” 95)的手法，則使他有一文字上的空間，來表達自己的看法。按照史氏所述，嚴復沒有直接了當地把自己的思想投射到西人的著作之上，反而「嚴譯的確成功地傳達了他所想要傳達的思想的真正本質」(95)，然而「偶爾可是很嚴重的意義的扭曲……是從扭曲原意的一些先入為主的成見來的，嚴復所有的翻譯都經過這些成見的折射」。(96)(11)

嚴復所有的先入為主的成見，有時是比較有意識的，有時則是比較無意識的。在比較有意識的方面，史華慈提到嚴復企圖介紹達爾文 (Charles Darwin, 1809–1882) 與斯賓塞 (Herbert Spencer, 1820–1903) 的思想，但是在翻譯時他沒有選擇達爾文與斯賓塞的書，卻選

北：中央研究院近代史研究所，1994），頁 23–25；黃克武，〈梁啟超的學術思想：以墨子學為中心之分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 26(1996)，頁 46。

(11) 在該書頁 95–96，史華慈說「幾乎所有他的翻譯都是意譯的……他告訴我們，他努力做的是找一個包含一個觀念或意思的全部的句子或段落，而掌握這個觀念的基本涵義，再以道地的中文把這個意思表達出來」，「的確，意譯式的翻譯偶爾造成對原意的嚴重扭曲」。在討論《群己權界論》時史華慈又表示「這樣一來，此一翻譯無可避免地是偏到意譯式的說法，而這種意譯包含一些嚴復無意識地，以彌爾思想表達自己關懷的突出的例子」，見該書頁 134。

擇了赫胥黎的作品 *Evolution and Ethics*。史華慈指出赫氏的書「決不是對社會達爾文主義的解說。實際上，它代表一種對社會達爾文主義的抨擊！」赫胥黎的主旨要「捍衛人類的倫理價值，反對創造一種[弱肉強食，適者生存的]『進化的倫理』方面的努力」。(100)那麼嚴復為什麼要翻譯這本書呢？史氏認為因為這本書「隱藏著關於達爾文主義主要宗旨的簡短、生動和幾乎是詩一般的描述」，由此出發而描繪出全世界一致性的歷史發展的廣闊面貌，「糾正國內知識界關於西夷與中國人之間存在著一條實質性的鴻溝」的看法。更重要的是，赫胥黎反對斯賓塞的基本態度，給予嚴復一個很好的機會，為他所景仰的斯賓塞的觀點進行辯護，藉此將斯賓塞式社會達爾文主義的觀念引入國內，以激起國人救亡圖存的熱忱。(101–3)(12)由此可見，《天演論》的翻譯完全轉移了原書的主旨，加入了嚴復本身追求富強的關

(12) 史華慈的這一個觀點受到李澤厚的挑戰，李澤厚以為嚴復要在赫胥黎與斯賓塞之間求得一個綜合，並不完全是肯定斯賓塞，反對赫胥黎，他說「總之，[嚴復]一方面雖不同意赫胥黎人性本善、社會倫理不同於自然進化的觀點，另一方面又贊成赫胥黎主張人不能被動地接受自然進化，而應與自然鬥爭，奮力圖強。一方面雖然同意斯賓塞認為自然進化是普遍規律，也適用於人類；另一方面又不滿意斯賓塞那種『任天為治』弱肉強食的思想」，李澤厚，〈論嚴復〉，《中國近代思想史論》（北京：人民出版社，1979），頁 265。此外汪榮祖也反對史華慈所謂此書是「以斯攻赫」的論點，他以為嚴復只是想「把他所理解的天演論說清楚」，「我們不必視嚴氏按語，盡是在發表他本人的意見；他同時也在作注釋，把別人的說法，特別是斯賓塞與達爾文的意見，引入按語，不僅訂正赫說，而且補充說明，以獲致他認為較為平衡的觀點……吳汝綸序言中，所謂『天行人治，同歸天演』，實已道出譯者匯合赫、斯二說的微意」，汪榮祖，〈嚴復的翻譯〉，《中國文化》，第 9 期(1994)，頁 118。

懷。

嚴復對亞當斯密的《原富》一書的翻譯，是為了糾正國人「重義輕利」的偏見，鼓勵國人積極致富。然而這一次嚴復在翻譯過程中的自我表達是比較無意識的。按照史華慈的解釋，斯密所謂的「國富」是指「構成國家一社會的每個人所總合而成的財富」；嚴復在翻譯時國富卻成為「民族國家的集合體，在與世界中其他集合體競爭以求生存時，所具有的財富與力量」；由此可見嚴復將原本是社會與個人所構成的富裕狀態，改變為以國家或政府為主體的「國富」。總之，在嚴譯《原富》一書，他要傳達的訊息是「從斯密書中所描述，並由維多利亞時代之英國所具體展示的經濟自由主義，是一個能促成國家富強的體制」。(117) 換言之，只有以自由的經濟制度來解放個人的能力，才能達成國家的富強。

此一比較無意識的對國家富強的關懷尤其表現在嚴復對彌爾自由思想的譯介之上。在該書的第六章，史華慈討論到《群己權界論》的翻譯，他認為嚴復的主要問題是「將彌爾很多的看法削足適履地放在一個斯賓塞式〔社會達爾文主義〕的思想框架之中來了解」。(134) 史氏指出對彌爾來說，他要保障「個人自由運作的合理範圍」，所以他要保護怪僻的思想和行為，甚至包括斯密經濟世界中的寄生者與斯賓塞宇宙中的不適應者。(133-4) 然而「斯賓塞——達爾文式的語言立即將自由的關懷限制在『適者生存』的範圍內，自由被視為是社會效益的工具，因而也是達到富強的根本手段」。(134-5) 這樣一來，在斯賓塞思想中，個人的價值是從社會的需要之中導引出來的：「社會集合體的品質是來自於構成此社會之單位的品質」。(67) 史華慈認為嚴復即是從他所理解的斯賓塞的觀點來了解彌爾，他一方面把斯賓

塞所說的社會 (society) 延伸到國家 (state)，另一方面又因富強之關懷而扭曲了彌爾對個人價值的一種本質上的肯定。

史華慈所舉的例子包括：個人的特殊性 (“individuality”) 對彌爾來說是個人創造力的表現，也是個人存在與個人尊嚴的重要基礎；但是嚴復卻把彌爾此一觀念與斯賓塞式促進國家富強所需要的「人民的德性」 (“people's virtue”) 結合在一起。如彌爾第三章的篇名是 “Of Individuality, as One of the Elements of Well-being”（關於個人的特殊性即是福祉的一個因素）；嚴復將它譯為「釋行己自繇明特操為民德之本」（史氏的翻譯是 “Explaining the principle of freedom of action and individuality as the basis of the people's virtue” 解釋行為自由之原則和個人的特殊性以作為人民德性之基礎）。雖然嚴復沒有忽略此章中與福祉有關的句子，但從此標題可見他將焦點從 well-being（福祉）轉移到集體性的人民的德性。在討論個人的特殊性的一段，嚴復將此段的大旨標為「民少特操，其國必衰之理」，將個人的特殊性與國家的命運緊密連繫在一起，這一種對國家的強調也是彌爾所沒有的。(140) 雖然史華慈也注意到彌爾談到國家的價值是由構成國家之個人的價值所組成，但他認為在彌爾思想中這樣的討論是邊緣性的，在嚴復思想中卻是核心。(141)

史華慈反覆地強調嚴復並不了解西方個人主義者將個人自由當作終極目的，他錯誤地（也是比較無意識地）將自由當作對個人動力的解放，而最後是達成國家富強的方法：

如果在彌爾的著作中，個人自由經常被看作是一種目的；那麼，在嚴復的譯作中，個人自由則成為提高「民德」、「民

智」，並最終為國家目的服務的一種手段。(141)

不錯，史華慈雖然強調嚴復的主要關懷是國家富強，但是他也指出我們不能忽略嚴復思想之中神秘主義（“mysticism”）的一面；他對於鴉片的沉迷（31），對於佛教、老莊、宋明理學中形上學的部分的喜好，與斯賓塞所謂「不可思議」（“Unknowable”，104）結合在一起，共同構成此一神秘面向。史華慈說：

要解釋這一種兩面態度也許並不容易。然而它卻是存在的。其中的一面傾向於尋求富強、傾向於崇拜動力、力氣、自我伸張權利、鬥爭與實現所有人類的能力；另一面卻仍然在一種完全否定整個現象世界的意義，以及所有這個世界中的活動或成就的神秘主義之中，去尋求生活痛苦之慰藉。對嚴復來說，整個進化過程背後的「不可思議」，也是生活暴風雨之中最後的避難所。(104-6)

正如斯賓塞本人一樣，他〔嚴復〕認識到在一個美好的未來存在一個沒有衝突的「太平」之世，在其中福祉、自由與所有其他的價值會將普遍流行，而達到一個烏托邦式的均衡。(237)

然而按照史華慈的看法，嚴復思想中神秘主義的方面並沒有影響嚴復所秉持的己輕群重的主張與對動力的追尋。換言之，這種「烏托邦式」的境界在型塑嚴復思想視野的本質上，「絕不像佔據〔思想〕前景的先入為主的關懷那麼有意義」。(237-8)

這涉及嚴復對於傳統價值與西方現代價值，及兩者之關聯的看法。史華慈認為，嚴復不是一個全盤西化者，他對傳統有所肯定，也

有所批判。在批判方面，嚴復覺得中國的積弱與傳統專制體制，以及由此而導致國人公共精神 (public spirit) 的缺乏有關。(66–70) 由此嚴復看到東西文化之間一個強烈的對比，「西方動力精神、意見和權利伸張、能力實現，以及自由、民主與科學等價值，和中國所崇拜的因循停滯精神和了無意義的社會和諧，以及負面性的專制體制，抑制了人民體力、智力的發展等，構成明顯的對照」。(81) 但是嚴復並不完全否定傳統的價值，他認為某些中國的觀念與某些現代西方思想是可以配合的 (99)，例如老莊思想中就有與西方自由民主觀念相一致之處；而中國傳統的孝道所培養出克己與服從的觀念，也可以用來推進富強的進程。(39) 同樣的，固有的道家傳統可以跟世界上其他的神秘主義會通在一起。

上述的想法在嚴復晚年有無變化？史華慈認為大致上說嚴復早期較為肯定西方，晚期則傾向於回歸傳統與保守。嚴復在晚年尤其是歐戰以後，的確十分強調孔孟之道，說「不佞垂老親見脂那七年之民國，與歐羅巴四年瓦古未有之血戰，覺彼族三百年來之進化，只做到利己殺人、寡廉鮮恥八個字。回觀孔孟之道，真量同天地，澤被寰宇」。(235) 但史氏認為此一儒家影響的深度要詳加分疏，例如嚴復似乎並不接受儒家德治或內聖外王的理論，而且他對儒家的肯定與他對道家、法家思想，以及中國歷史上的強人（如曹操、唐太宗），與西方的墨迦維黎 (Machiavelli，今譯為馬基維利)、脫雷什奇 (Heinrich von Treischke, 1834–1896 一般譯為柴契克，德國學者，主張殖民擴張) 等人的欣賞，是交織在一起的。(235–6)

再者史華慈認為這一轉變不是突然發生，也不是一個矛盾的現象。他認為嚴氏的晚年思想「底層貫穿著一種執著的基本看法，具有

一種實質上內在的一致性」(212)，他仍一貫地受到斯賓塞與甄克思等西方思想中漸進演化等觀念的影響，認為中國摧毀帝制的共和革命是一個巨大的錯誤，是在時機並未成熟之時的冒然之舉。換言之，他晚年走向保守的思想根源還是西方（以進化論為基礎的漸進改革與強調提升國民程度的觀點），而非中國傳統。例如史華慈說嚴復這時肯定孔教與讀經，是從一個（斯賓塞、甄克思）社會演化論的角度，認為在實現軍國社會之前的宗法社會，它們具有維繫道德的重要功能。(234-5) 由此可見史氏突顯出嚴復一生中西方價值在他思想變遷中持續性的影響力。

但是此處所說的西方價值只是指斯賓塞式的演化觀點，而非彌爾式的自由主義。史華慈認為嚴復晚年將個人自由視為手段的根本想法並無改變，而且他進一步地有更為貶低自由之價值的傾向，說出「譬如平等、自由、民權諸主義，百年以往，真如第二福音，乃至於今，其弊日見」的話。(232-3) 換言之，史氏認為嚴復晚年以為當時中國不適合以自由來追求富強，他轉而相信就達成富強的目的而言，一個具有動力與正面意義的權威主義 (authoritarianism) 是更有效的。(233) 此一觀點顯示，嚴復晚年所關懷的終極價值仍是富強，而非自由，當他發現一個比自由更有效的追求國家富強的方法時，他會放棄自由。

總之，史華慈以一個中心的論點，即國家主義影響下的富強的觀念為軸心，貫通性地解釋嚴復的思想與譯作，又注意到嚴復思想中神秘主義的一面，以及他對中西文化的複雜看法，這樣的觀點頗具創見，也有相當的說服力，所以該書出版之後一直影響著後來學者對嚴復思想的詮釋。

四、嚴復與西方的再思索

在上書中史華慈提醒我們注意到嚴復所譯介的西方現代主義，和近代中國另一個主流論述：「國家主義」之間的關係。但是史氏似乎過度看重了國家主義論述對嚴復思想的影響，因而誤解了個人自由在嚴復思想之中的角色。史華慈認為在追求富強的前題之下，嚴復不了解彌爾對個人自由的看法，對他來說，個人自由的價值不在其本質上的意義，而在其對國家富強的貢獻。本文即針對此一觀點作一個修正，嘗試提出對於嚴復思想與彌爾自由主義之關係的一個嶄新的詮釋。

我認為在考慮嚴復思想中「被翻譯的彌爾主義」時，我們不能忽略有四個主要的論述運作於其間，一是現代主義論述，主張複製西方啟蒙運動以來的現代文明，尤其是民主、科學，並以天演論式的進步史觀為基礎，把走向「現代文明」當作一個目的論式的進程；一是與上述密切相關的國家主義論述，力求救亡圖存，追求種族的延續與國家的富強，以建立現代國家；一是傳統學術論述，如對於儒家、道家、先秦諸子，或佛學義理的闡釋；一是會通中西的論述，例如將傳統學術論述和現代主義論述會通在一起的努力。嚴復對個人自由的看法要放在四個論述相互交錯的背景之下來思考。

我曾在一篇文章之中很詳細地將彌爾的 *On Liberty* 與嚴復的譯本《群己權界論》作一對照，描寫兩者之間許多不同之處，並分析造成歧異的可能的原因。(13)

從這個研究我發現嚴復一方面正確地介紹彌爾關於個性的追求、個人思想與言行自由的想法，並完全了解個人自由在本質上的意義。另一方他則忽略或誤會了彌爾許多的看法；其中最令人注目而又彼此相關的兩點是：一，嚴復雖然翻譯出彌爾的一些觀點，但卻沒有忠實地將彌爾自由思想的「所以然」，亦即彌爾環繞著悲觀主義認識論 (epistemological pessimism) 的用字、推理、論證的過程，以感人而具有說服力的中文表達出來。彌爾堅持個人自由的範圍，尤其是思想自由的範圍，應該儘可能地廣，是源於以下的推論性的理念：進步須要知識的增加、知識的增加則須要儘可能廣泛地作觀念上的自由競爭；這是因為人心在本質上是非常容易犯錯的，要防止錯誤而獲取知識，一定要依賴自由競爭。彌爾在 *On Liberty* 一書中的論證，主要即環繞著此一哲學上的困境，而嚴復對此並無深刻的認識。(14) 二、

(13) 請參考黃克武，〈嚴復對約翰彌爾自由思想的認識：以嚴譯《群己權界論》為中心之分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 24 上冊 (1995)，頁 81–148。

(14) 有關悲觀主義認識論與樂觀主義認識論的詳細說明，請參考黃克武，〈嚴復對約翰彌爾自由思想的認識：以嚴譯《群己權界論》為中心之分析〉，頁 107–109；以及黃克武，〈論李澤厚思想的新動向：兼談近年來對李澤厚思想的討論〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 25(1996)，頁 425–460。簡單地說，悲觀主義認識論指涉要獲得客觀的知識是非常困難，即古語所謂「理不易明」，樂觀主義認識論則認為這樣的工作不成問題。換言之，前者強調人類智性的不可靠，後者則凸出真理的明顯性，例如種族偏見不好，孝順父母則好，自然是不需要論證的。那些強調「人類的智性根本上是不可靠」 (fallibility) 的學者懷疑關於道德與政治的規範，我們可以得到客觀、中立，而避免所有偏見與誤會的知識，也懷疑我們能了解事物最終的本質與歷史的規律。此處談到彌爾思想中悲觀主義認識論之傾

嚴復忽略了彌爾環繞著個人主義的許多詞彙，彌爾思想中個人的重要性，尤其是在近代西方自由主義架構下所彰顯的重要性，受到削減。例如他對西方自由主義中環繞著自我利益 (self-interest) 與權利 (rights) 等觀念的了解並不充分，彌爾個人自由的所以然受到另一種扭曲。所以嚴復對彌爾的誤會不是把個人自由手段化，而是對個人自由之所以然的扭曲。

為什麼嚴復會有這樣的曲解呢？國家主義論述的滲透誠然是一個原因，如史華慈所強調的，嚴復對自由的理解到某一程度確實受到國家危亡之情境的影響，使他特別注意到彌爾所沒有談到的：個人自由、個性發展與「人群強種爭存」之關係。然而嚴復沒有因為國家富強而忽略小己自由，也沒有將個人自由當作實現富強的手段。他在救亡意識之下仍肯定努力創造實施自由制度所需要的條件，希望最後能達到「身貴自由，國貴自主」的理想。⁽¹⁵⁾

史華慈的另一問題是，他雖然了解嚴復對自由的認識與救亡情境和西方思想的關係，卻不夠注意這兩個因素是與嚴復的傳統背景是密切地交織在一起。我發現嚴復源於傳統的樂觀主義認識論的傾向與群己觀，亦即將群與己視為是連續性而非斷裂性的想法，是思考這個問題時所不可忽略的。而無論是樂觀主義認識論之傾向，還是群己互動平衡的看法，是嚴復從傳統學術論述（以及與之相關的會通中西論述）之中所孕育出來的。

向與西方哲學史研究者所說彌爾思想中的 fallibilism 是類似的，見 Paul Edwards ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (New York: Macmillan Publishing Co., 1972), 2:70; 4:350.

(15) 嚴復，〈原強修訂稿〉，王栻編，《嚴復集》，頁 17。

嚴復樂觀主義認識論的傾向使他不能深入了解彌爾思想中從悲觀主義認識論而來對獲得真理的懷疑與恐懼。彌爾所熟悉的以嚴密的邏輯推理來建立論點與避免錯誤，和他將價值判斷語彙與價值中立語彙所作的嚴格分別，以及更重要的，他從「人類的智性根本上是不可靠」之觀念對個人自由之所以然的論證，都與他的悲觀主認識論的背景不可分割，嚴復卻沒有辦法精確地將這些想法翻譯出來。在群己觀方面，嚴復源於傳統的成己成物、明德新民，一方面使他很容易肯定個人自由與個性發展所具有本質上的意義，主張群體對於界內個人自由要充分尊重，我認為此種對個人的看法與彌爾思想並無矛盾；但是另一方面嚴復在翻譯時不斷地以「界」的觀念為核心，強調克己、群己和諧、群己並進，與個人自由是有限制的，這樣的想法和彌爾所強調群己之間的衝突關係、個人自由的範圍應該儘可能廣的觀點，有所不同。

極有趣的是彌爾「個人自由要儘可能地廣」的基礎之一是悲觀主義的認識論，因為真理不那麼明顯，為防止社會或眾人對於個人有形、無形的箝制，因而壓制了個性與創造力的成長，要給每個人儘可能大的自由的範圍；在此一思想邏輯的引導之下，彌爾並不像嚴復那樣強調自由不是為所欲為（雖然他不反對此一想法）。嚴復缺乏彌爾那樣悲觀主義認識論的傾向，使他對於社會規範的客觀性與明顯性有較強的信念，對社會失控以及可能導致的類似的險境，有更強烈的危機感，所以他了解「界」之觀念，與個人自由的重要性，但卻不像彌爾那樣主張「界」內個人自由的範圍要儘可能地廣。

由此可見嚴復對於「界」的看法不完全源於傳統學術論述對西方現代主義的扭曲，也出於他對新學青年把自由當作為所欲為、守舊之

士把自由當作洪水猛獸的恐懼。嚴復藉著界的觀念向這兩方面揭橥，一個合理的自由觀念是：一方面從群體來說，國群對個人自由的干涉是有界線的，要給予個人一定的思想與行為的空間；另一方面對個人而言，個人自由有一定的範圍，不可踰越法制的界線以至於破壞群體秩序。這樣的心境與彌爾要保障個人不受社會輿論之箝制，希望給予個人盡可能廣的空間，以充分發揮自我創造力的主要意圖，是很不相同的。

從嚴復對「界」的強調我們可以說他把 *On Liberty* 翻譯為《群己權界論》形象地反映出「彌爾主義」與「被翻譯的彌爾主義」之間的差距。

我最近的研究則從嚴復對彌爾的翻譯（被動的角色）轉移到以嚴復個人的著作為中心，探討他在宣傳、呈現彌爾思想，並建構本身的自由思想（主動的角色）時所反映的特點。根據此一研究我發現：嚴復的作品比他的翻譯更顯示出他對個人自由的重要性有充分的了解。他對思想自由、言論自由與行為自由都有所認識，並將之視為具有終極的價值。這與彌爾的個人主義非常配合。然而對嚴復來說，思想言論自由的意義在於荀子所說的「從道不從君，從義不從父」，亦即個人是「從道」的主體，其權威是超過君主諭令或父母教誨；彌爾卻在堅持真理之外，更強調個人自由是指自我可以決定從道或不從道。

嚴復雖然了解西方自由概念有其獨特性，強調「存我」、追求「開明自營」（enlightened self-assertion，合於公義的私利），與「斯民宜令得享最大自由」，但是同時他也以為中西理想可以會通，所以他進一步地將自由與楊朱的為我、莊子的在宥、墨子的兼愛，以及儒家的公恕正直、修己及人、捨身取義等理想結合在一起，並主張以

教育的方式培養民力、民智、民德兼備的國民，以促成自由理想的實現。因此如果我們借用柏林 (Isaiah Berlin) 有關積極自由（指追尋更佳之自我的自由）與消極自由（指以權利保障，而免於受制於他人的自由）的分法，⁽¹⁶⁾ 嚴復顯然較強調積極自由的一面，他雖然沒有完全忽略消極自由，然而值得注意的是柏林所謂的消極自由尤其重視尊重個人品味 (taste)、個人隱私 (privacy)，與自我利益 (self-interest) 等，這些西方自由主義、個人主義中較獨特的面向，則不為嚴復所強調。

嚴復對於自由民主體制在制度層面的設計，如三權分立、代議制度、國會、多數決、政黨制、地方自治等，也都有所了解。他亦肯定經濟領域中的自由貿易政策。這些想法和彌爾的觀點多半是一致的。⁽¹⁷⁾

再者，嚴復和彌爾一樣，一貫地重視實施自由制度所需要各種條件，如國內外的安定環境與一定水準之上的國民程度，並主張一個社會應在具備充分條件之後，再實行自由民主體制。在此之前的過渡階段則應模仿德國、日本，以政治強人實施循名責實的開明專制。

⁽¹⁶⁾ Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp.118–172.

⁽¹⁷⁾ 在此要說明的是彌爾在經濟方面並不完全主張自由放任，在他晚年甚至認為自己是一個社會主義者 (Socialist)，但是他仍然表示社會對於經濟生活之控制，如果過度擴張是有危險的。Henry M. Magid, "John Stuart Mill," in Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds. *History of Political Philosophy*. 3rd. Ed., (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), p.800. 嚴復在這方面則受到斯密的影響，與西方自由民主傳統之支持者的經濟觀念較為類似。

上述的幾點主張都涉及自由與權限的關係。嚴復認為兩者都有其重要性，個人一方面應追求自由，另一方面也要配合群體的理想，受到管制，在理想的情況下個人自由與群體管制應取得平衡。對嚴復來說，個人自由有本質上的意義，而群己平衡的所以然就是在於促進個人的福祉，而不是為一個抽象的群體或國家的理念來服務。所以他指出主治者不應以國家之名，要求小己為國家犧牲，而國家要造福人民，就是要造福每一個個人。然而嚴復也體認到自我應該超脫個人關懷，為群體著想，他不但勸人們「事遇群己對待之時，須念己輕群重」，更積極地提倡儒墨的道德理想。這樣一來他的作品和他的翻譯一樣，注意到自由與管制之間的平衡，以保障個人權利與維繫群體福祉，這樣的想法是將西方的個人主義與儒、墨思想融合在一起，也是對彌爾主義的一種批判。⁽¹⁸⁾

嚴復的群己觀和他所強調依據情勢而適應調整的想法也有關係，換言之，自由與管制孰輕孰重，要依情勢而定。他以為一個理想的文明社會應堅持群己平衡，但是一個國家在條件不足或危機四伏的情況之下，則應配合過渡時代的權宜措施，以群體為重。

以上述的想法為基礎，嚴復批判以下幾種觀點：一、極端的個人主義與自私自利。二、中體西用、全盤西化、西學源於中國說，以及

(18) 為什麼對嚴復來說群己、公私、利義的對立能夠消解？一個值得考慮的解釋是思考嚴復思想中認識論的面向。我認為對嚴復來說一個社會如果是基於理性，那麼人們對各個人的權利、義務就會有一致的看法，換言之，只要每一個人以理性來思考，對公眾事務就不會有嚴重的歧異，群己、公私與利義自然能夠統一起來。這樣的思想傾向即是上文所謂樂觀主義的認識論。

結合先秦與西方的文化修改模式。三、守舊派的政治主張與作為、維新派激烈言論促成革命，以及革命黨的反滿革命。四、與反對暴力革命密切相關的是嚴復也從理論的層面駁斥盧騷的思想。整體觀之，嚴復的構想與清末革命派，乃至後來五四反傳統主義者的觀點大異其趣，反而與梁啟超與後來新儒思想中尊重傳統，並會通中西的角度較為接近。⁽¹⁹⁾

就嚴復一生思想變遷來說，我認為嚴復一生思想重點誠然有所變化，早年較強調反專制與西化，晚年則較肯定傳統；早年較鼓吹個人自由，晚年則較強調捨己為群。但是不容忽略的是他一貫地主張緩進，反對激烈變革，他對彌爾式的自由理想有所了解、誤會，也有所批判，並由此而建構了一個融合中西因素的自由社會的理想，在此理想之中他嘗試將中西、群己、義利、公私等對立的價值會通為一。在嚴復晚年，他並沒有因為逐漸變得一些人所謂的「保守」而放棄此一理想。他後期的作品之中清楚地反映出他對個人自由的追尋與自由體制的嚮往，他所反對的是盧騷式的民主，而不是與彌爾主義密切相關的自由社會。

嚴復以上的想法是如何形成的呢？我認為他固然受到西方思想家如彌爾、亞當斯密、赫胥黎、斯賓塞等人的啟發，同時又對這些西方思想做一取捨。嚴復也受到清末民初之時一些普遍流行之觀點的影

(19) 值得注意的是嚴復、梁啟超在肯定人文主義與傳統精神價值，以及會通中西方面與新儒類似，但雙方也有所不同，主要在於嚴、梁能避免新儒的烏托邦主義與追求體系的想法，而十分關注中國實際上的需要。請見墨子刻，〈二十一世紀中國的路向：必然的趨勢與自由的範圍〉，《當代》，第 119 期（1997），頁 108-119。

響，例如他與當時許多思想家一樣，將儒家理想與盧騷「主權在民」的理念結合在一起，以為民主是合私以為公，所以他對民主的看法多半（但不完全）合於拙作所謂清末民初民主思想所具有的 13 個特點，⁽²⁰⁾其中偏離主流思潮的部分則表現出嚴復思想的特色。這一特色與嚴復受到明清以來反理學，重經世、實學與史學的想法密切相關，他又受到以儒家為主的家庭倫理的觀念，諸子學的興起的影響，因而具有一種比較調適、保守的想法。

總之，我認為嚴復思想和他的翻譯一樣，反映出他對西方自由主義有所認識，亦有所誤解，而嚴復的誤解與他所主動地依賴傳統資源而建構的自由社會的理想有密切的關係。⁽²¹⁾

五、餘論

在了解「彌爾式的自由主義」與「嚴復思想中的自由主義」之差異以後，立刻面臨的一個很有意義的問題即是這樣的差距有何意義？嚴復的誤解有多少的代表性？而知識分子對西方自由民主思想的誤會與近代中國自由主義的命運又有何關係？「西方」作為國人想像未來的素材有無侷限，例如西方的現代主義有無缺點？這些都是值得進一步深入研究的課題，在此僅能簡單地提到我的意見。

(20) 黃克武，〈清末民初的民主思想：意義與淵源〉，《中國現代化論文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1991），頁 363–398。

(21) 有關以上論點的詳細討論請參見本人出版中的專刊《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》（台北：允晨文化實業股份有限公司，1998）。

我認為彌爾所代表的西方自由民主思想是西方啟蒙運以來所建立現代主義中的重要部分。近代以來中國知識分子對國家未來的構想，深受西方「自由」、「民主」等理想的影響。然而毋庸置疑地，無論是要肯定這一想法，或否定這一想法，都需要對此有一比較精確的了解，不但要知其然，也要知其所以然，而對中國知識分子而言，要深入了解這一植根於西方文化的思想觀念與制度設計，並不是一件很容易的事。這主要是因為，不同的文化各自有長期孕育的語彙與思惟模式，而制度的設計又是經過不斷的嘗試、調整而逐漸成型，因此從一個文化了解另一個文化時，無可避免地認識者自身的背景，尤其是一些長期形成的、不自覺的思想預設，會影響到認知的過程。因此在此情境之下，知識分子需要不斷地從事反省的工作，挖掘自己的思想中不自覺的預設，以避免因為這些預設而影響正確的認知。就此而言，嚴復對西方自由民主思想的譯介工作是非常值得檢討的，本文之所以深入觀察此一個案，就是希望藉此能激起更多的討論，深化我們對西方自由主義的認識。

而且我認為嚴復對彌爾自由思想的誤解有相當的代表性，根據拙著對清末民初以來學者對嚴譯的討論，⁽²²⁾我發現並沒有學者，包括許多中國第一流的知識分子（如胡適、魯迅）在內，清楚地從「自由的所以然」的角度，質疑嚴復《群己權界論》的翻譯，這似乎可以顯示國人對在這方面的誤會有相當的普遍性。如果這樣的假設可以成立的話，當我們從各種思想與非思想因素，考慮近代中國自由主義的命運時，知識分子對西方自由主義之所以然的誤解，應該也是一個不容

(22) 請參考黃克武，〈嚴復對約翰彌爾自由思想的認識：以嚴譯《群己權界論》為中心之分析〉，頁 87-105。

忽略的因素。

從一個比較長遠的歷史發展過程來看，近代中國知識分子對西方自由主義的誤解，以及自由主義在近代中國的失敗，牽涉到盧騷主義與傳統轉化思想結合的成功，進而蔚為「革命」的巨流；而彌爾主義卻無法與傳統調適思想完成類似結合的課題。這也就是說清末以嚴復、梁啟超等改革派為代表的「調適型的個人主義」(accommodative individualism) 無法對抗革命派的「轉化型的集體主義」(transformative collectivism)。余英時與張灝所謂近代以來中國思想的激烈化現象與烏托邦思想的興起，就是從這樣的歷史脈絡之中所產生的。⁽²³⁾然而中國的自由主義者對於此一趨向的制衡顯然是無能為力，因而有 1949 年共產政權的建立與隨後各種災難、浩劫的產生，以「群體」或「人民」之名來壓制個人，回顧這一段歷史，

(23) 余英時認為自清末以來，一部中國思想史是一個不斷激化的過程，思想又落實到行動層面，所以知識分子的思想每激化一步，他們的改造方案也跟著更徹底一步，至共產主義運動而登峰造極。Ying-shih Yü, "The Radicalization of China in the Twentieth Century," *Daedalus* 122:2 (1993), pp.125–150. 亦見氏著〈中國文化危機及其思想史的背景〉與〈再論中國現代思想中的激進與保守：答姜義華先生〉，收入《歷史人物與文化危機》（台北：東大圖書股份有限公司，1995），頁 187–208。張灝曾指出在 1895–1925 之間，中國知識分子受傳統的「未來意識」與西方歷史目的論的影響，有烏托邦主義的出現，而「國家主義與道德世界主義兩者都是構成救世烏托邦主義的重要因素」，他認為此期烏托邦主義的興起是共產主義的淵源之一，見張灝，〈再論中國共產主義思想的起源〉，收入余英時等著，《中國歷史轉型時期的知識分子》（台北：聯經出版事業公司，1992），頁 55–62。

不得不讓人歎歎不已，也不禁想像，當時如果走的是嚴復、梁啟超所代表的調適型的個人主義的路向，或許命運不至於此。

誠如殷海光先生所說的「中國的自由主義者先天不足，後天失調」，(24)一直到今天，許多人還對海峽兩岸自由民主制度的實現，感到憂心忡忡。本文對嚴復思想的個案研究，其背後的根本關懷，主要就是希望經由對西方自由民主思想的更精確的掌握，以有助於國內民主政治更完善地建立。當然，民主政治的建構是一個複雜而艱鉅的工程，思想的澄清只是其中的一環，除此之外還需要外在制度的多方配合。無論如何，當我們對彌爾主義與被翻譯的彌爾主義之差距有比較充分的了解之後，接著應該考慮的論題是，我們要不要完全肯定西方的彌爾主義？或是要如何修改彌爾主義來配合「國情」？嚴復對自由主義的「想像」合不合理？

胡國亨所著《獨共南山守中國：戳破西方文化優越的神話》就是在這方面所做的一個相關的反省，他指出包括彌爾主義在內的西方現代文明雖然有其長處（如尊重個人，以及充分地發揮智性不斷地改善人類生活），卻「自我矛盾」、「潛伏著自我破壞的因素」，導致今日西方社會混亂與「失控」局面，相對來說，孔子學說作為一套人的學說與社會論是較少瑕疵的。(25)無論胡氏的說法可否立足，他所揭

(24) 殷海光，《中國文化的展望》（香港：大通書局，1981），頁 291。

(25) 胡國亨，《獨共南山守中國：戳破西方文化優越的神話》（香港：中文大學出版社，1995）。對於胡國亨這本書的評論可參考 Thomas A. Metzger, "Hong Kong's Oswald Spengler: H. K. H. Woo (Hu Kuo-heng) and Chinese Resistance to Convergence with the West," *American Journal of Chinese Studies* 4:1 (1997), pp.1-49。

示的思考方向是很值得注意的，因為以往中國學者基本上是在肯定現代主義的前提下，討論中國傳統與現代主義是否配合的問題，胡國亨的書卻是在對現代主義深入掌握之後，質疑其可欲性 (desirability)。對於這些大的問題我們或許無法得到一個明確的答案，然而在當前情境下，彌爾主義的個人觀與嚴復所強調群己權界的觀點，到底孰優孰劣，卻是一個值得思索沉吟的課題。

98 思與言第36卷第1期