

严复的自由主义*

——论社会政治自由

张诗羽

(上海交通大学国际与公共事务学院, 上海 200030)

[摘要] 严复对自由的理解问题一直是学界存在而未决的争论之一。本文透过对严复思想中社会政治自由观念的分析, 提出了对严复自由观念的新解读。本文认为, 严复始终坚持个人的主体地位, 对个人自由作为终极价值的认同毋庸置疑, 也提出国家和社会不应干涉个人自由。但是, 他对自由社会政治意义的理解主要在两个方面区别于以密尔为代表的西方古典自由主义, 其一是关注个人为主体的主动性, 其二是对自由的理解出现了实证和规范的分野。在规范意义上, 严复受传统文化的影响, 他着重于分析个人作为主体主动应负的角色、应尽的责任和应提升的能力; 而从实证的角度分析, 他又认为国家权力的大小取决于具体情境的需要, 不需要限制。严复虽然认同自由主义以个人为出发点、以个人自由为目的; 但是却在对自由政治意义的解读上走上了强调个人能力和道德责任, 忽略限制国家权力的独特道路。

[关键词] 严复 自由主义 政治 传统文化

[中图分类号] D0-02; D081 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 2096-983X (2023) 04-0150-11

一、个人自由

作为近代中国“第一个”认真、紧密、持久的将自己和西方思想关联在一起的中国学者, 严复对自由主义, 特别是英国古典自由主义的转介和理解是学术界存而未决的焦点争论之一。^{[1](P3)[2](P275-281)]}就严复对自由主义的理解以及他作为思想家所呈现的自由主义的讨论上, 学术界的争论可以归纳为四个不同的角度。首先, 一部分学者认为严复掌握了自由主义的精髓。殷海光认为严复法自西方自由主义, 其所主张的“言论自由”是近代中国历史上第一响的金石之言, 称赞严复为现代中国知识分子中“中英合璧”的代表类

型。^[2](P275-281)]陈静认为严复为中国“自由”一词注入了“在社会中划分人与人权力界限”的现代含义。^[3](P52)]李强认为严复因受中国传统文化影响, 自由观有别于密尔, 但对密尔的自由理念的理解确实相当准确深刻。^[4](P400-434)]其次, 以史华慈为代表的观点认为严复将国家富强视作个人终极目的, 在个人自由作为国家富强的手段的意义上提倡个人自由, 是对自由主义的误解。^[1]后来的学者试图调适史华慈的观点, 认为严复的自由既包含个人自由也包含国家自由, 他既肯定个人自由的内在价值又将其视作国家富强的工具; 最终严复是迫于当时中国内忧外患的形势, 故而将国群自由置于个人自由之上, 搁置个人自

收稿日期: 2022-09-30; 修回日期: 2022-10-18

*基金项目: 中国博士后科学基金第15批特别资助(站中)项目(2022T150419)

作者简介: 张诗羽, 助理教授, 香港中文大学政治哲学博士, 主要从事政治哲学研究。

由转而追寻国家自由。^{[5](P147-159)[6]}第四种观点则认为,严复的思想中存在着“群己并重平衡”的思想。^[6-7]黄克武提出严复自由观念的复杂性根植于严氏对群己关系的认识上,认为严复强调群己之间的互动平衡,而非将群之利益置于个体自由之上。^[7-8]这是严复身上深刻的儒学性格所导致的结果,比如他批评庄子、杨朱思想,他认为沉溺于“为我”会导致自私自利和个人对群体缺乏责任感。^{[8](P39)}黄克武认为严复对自由的理解偏离密尔的消极自由而接近张佛泉的内心自由和柏林的积极自由,严复终其一生试图交融会通中西文化。^{[8](P39-40)[9](P45)}

尽管自由一词的具体含义在西方思想脉络中也一直富有争议,但麦卡伦姆所提出的自由概念(concept)公式可用以统合不同的自由观念(conception):自由指的是主体免于阻碍去达成或去成为目的。^[10]麦卡伦姆认为柏林所提出的“两种自由概念”实是两种自由的观念的划分,其实也是围绕对自由概念的阻碍和目的两个维度的不同侧重展开。^[11]从这一自由概念出发,西方自由观念的不同传统,一直以来都是围绕着主体、阻碍以及目的三个维度的不同内容以及三者之间的不同关系的争论。^[12-13]不同自由传统的侧重点有所不同,其中都包含对三个维度及其关系的阐述。以自由主义传统为例,自由在此意味着个人(主体为个人)没有受到他人阻碍或限制(强调阻碍且阻碍不是自然或必然的限制)。但这并不意味着自由主义不重视目的维度,以密尔的自由思想为例,密尔遵循功利主义的论证逻辑,将个人的福祉(well-being)视作个人的目的。由于本人是对自己个人的福祉关切最深的人,因此个人应当保有最大程度的自由的私人领域以便发展自己的个性和追求个人的福祉。^{[14](P140)}柏林则更进一步,在对密尔思想的总结中指出,密尔实际上偏离了功利主义的核心假设,密尔自由价值的落脚点,与其说是个人的福祉,不如说是对个人人生目的维度的一种多元性的认识。^{[11](P218-251)}人生目的的多样性转过头来强化了个人选择的重要性,那么人们免于

阻碍和限制的自由就更加必要且显著了。

受麦卡伦姆自由概念框架的启发,本文认为主体、阻碍和目的作为三大要素的自由概念亦可用于分析严复对自由的理解。严复将自由的含义称之为“自主而无障碍”,这既译出了古典自由主义中自由即为“没有阻碍”的含义,又译出了自由意志传统中强调“自主”的含义。^{[15](P133)}但是,受传统文化,特别是老庄思想的影响,严复在自由的目的维度提倡个人作为主体,以“闻道得道”为目的、追求一种达观和多元的人生态度。^[16]对目的维度的强调以及对人生态度的重视,使得严复对自由的理解较少对免于阻碍这一维度的讨论。^[16]但是,在西方自由思想上占据主流地位的是柏林称之为“消极自由”的观念,恰恰强调的是自由指一个人不受他人阻碍的状态。柏林在区分消极自由和积极自由时已经强调,这一概念的划分围绕的是自由在政治中的意义。^{[11](P169)}消极自由中“不受他人阻碍”这一条件,已充分表明了这一自由观念建立在如何区分个人之间、个人与群体之间的界限之上,作为密尔《论自由》的第一位中文译者,严复非常清楚这一点。尽管关于严复的研究者都强调其研究的是严复对“自由”的理解,但这些研究集中讨论的并非自由概念的本义,而是集中在自由的社会政治意义,是在群体和个体关系的层面探讨自由。

纵观已有的文献研究,严复与自由主义关系的问题上有两大核心母题:其一,作为翻译家的严复,是否准确理解了自由主义?其二,作为思想家的严复,在中国传统和西方思想的双重影响下,他呈现了一个怎样的自由主义?基于对严复自由核心自主的详尽讨论之后,本文试图从群体个体关系的角度审视严复的自由观念,回应学界的争论。^[16]从自由的社会政治意义出发,本文认为尽管存在一些差异,严复仍然把握了密尔自由思想的精髓,他对群己关系之中的个人自由的想法受西方古典自由主义的影响深远,而他也试图融汇西方思想以扩充中华文化,并在此中发挥了典范性的作用。不可否认的是,传统文化的影响使严复在对自由的理解上有着和

西方自由思想显著的不同之处,并最终使严复自己所申发的自由主义,虽然有着和西方古典自由主义相同的出发点(个人为主体)和终点(个人自由为目的),却驶在了不同的道路之上。

首先,严复对自由的理解总是指向主体为个人的自由,而不是所谓国家或族群的自由。严复认同个人自由的价值,将个人自由作为终极目的,以此为基础去探讨国族种群的生存和富强;国家富强的最终目的也在于国家中个人的自我发展和自由。从群体个体关系的角度上,严复的自由观念申发出了个人的社会自由(civil liberty)和政治自由(political liberty)。严复依据对自由概念阻碍维度出现的阻碍条件的不同,区分了社会自由和政治自由。这两者的共同点都是在主体为个人和悬置人生目的之余,讨论个人与群体的界限,特别是不同类型的群体(社会和国家)施加于个人的阻碍限制问题。

其次,从群体个体间关系的这一角度来理解自由的社会政治意义,严复的认知又与西方古典自由主义显著的不同之处。严复对自由的理解有规范和实证两个层面的分野。在规范意义上,严复认同个人自由的价值,相当准确且深刻的把握了古典自由主义特别是密尔自由思想的精髓。但是,由于受到中国传统文化的影响,严复强调个人作为自由主体的主动性,习惯于在自我与内心关系上探讨自由问题,有将自由内在化(internalization)的倾向,即将自由理解为一种个人求道问道、达观多元的人生态度。从个人为主体的角度理解自由的社会政治意义时,严复总是不自觉地将自由从被动(讨论外在限制)变为主动(强调个人能动性),这也构成了他与密尔的主要差异。他对自由主义的理解虽然精准,但却常常强调个人作为主体的角色,给人留下了反复要求个人自我提升、强调对个人的教育以及个人对群体责任的印象。这两点使得他在价值上认同个人自由,但同时又以此强调个人内在自我约束、个人提升道德修养、个人发展参与政治的能力等内容。而且,尽管价值上严复认同社会和国家不应该对个人自由多加干涉;但从实践角

度出发,严复认为应经验的看待对政治权力的约束问题,对国家权力的限制应该因地制宜、顺势而定。在经验上,严复秉持历史主义和实用主义,认为国家权力不需要限制,政府权力多寡应当取决于实际情况的需要。一方面强调个人的努力,一方面又避谈对国家权力的必要限制;使得严复所认同的作为终极价值的个人自由流为幻想,严复的自由主义最终走向殊途。

二、社会自由

严复在1899年着手翻译《群己权界论》并于1903年公开发表。^{[17](P1549)}在这一阶段,严复作为密尔《论自由》的第一位中文译者,准确把握密尔的自由观念核心在于个人(己)与社会(群)之间的权利界限问题,在推介密尔的自由思想上出力颇多。严复提出自由的最初含义并不包含价值取向,即“初义但云不为外物拘牵而已,无胜义亦无劣义。”^{[15](P132)}对于身处群体之外的隐士或独居者而言,自由意味着为所欲为,其实没有善恶之分,也没有人能加以干涉。严复认同密尔的观点,认为由于个人总是身在集体之中,所以“人得自繇,而必以他人之自繇为界”,从而得出了社会自由(Civil or Social Liberty)的含义。^{[15](P132)}在《群己权界论》中,严复认为自由是个人在社会中的自由,讨论的是个人自由与群(主要是社会)权力的边界问题。

严复意识到在西方,自由“本一玄名,非虚乃实”,因此提出用“自繇”一词略示区别,精准的把握住了密尔将自由(Liberty)转换为自由/权利(liberties)的重要创见。^{[15](P133)}严复实际上同意密尔认为社会和国家不应该干涉个人的自由的观点。他认为,西方的自由最为接近中国儒家的“恕”与“絜矩”之道,体现了他对“容忍”在密尔自由思想中的重要性的认识。^{[15](P32)[18](P3)}在《〈群己权界论〉译凡例》中,他提到“故曰人得自繇,而必以他人之自繇为界,此则《大学》絜矩之道,君子所恃以平天下者矣。”^{[15](P32)}而在《论世变之亟》中,他也称“中国理道与西法

自由最相似者，曰恕，曰絜矩。”^{[18](P3)}“恕”出自《论语》卫灵公第十五之二三：“子贡问曰：‘一言而可以终生行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施于人。’”而“絜矩之道”则可见于《大学》第十一章：

“所谓平天下在治其国者，上老老而民兴孝，上长长而民兴悌，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。……所恶于上，毋以使下，所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右；此之谓絜矩之道。”^[19]

但是，严复同时也明白，自由与恕、絜矩之道之间只是相似而非真同，中国的恕与絜矩，“专以待人及物而言。而西人自由，则于及物之中，而实寓所以存我者也”。^{[18](P3)}中国文化中的恕与絜矩之道，指向了人与人之间相处的原则，是处理人际关系的指南；而严复意识到以密尔为代表的西方的自由精髓，其实质在于强调个人自主。^[16]

严复也特地强调了言论自由的重要性，这一点再次说明了他对密尔核心思想的精准把握。他认为密尔对宗教宽容的论述可以套用在对纲常名教的批判上。“西国言论最难自繇者，莫若宗教……中国事与相方者，乃在纲常名教……须知言论自繇，只是平实地说实话求真理，一不为古人所欺，二不为权势所屈而已，使理真事实，虽出之仇敌，不可废也；使理谬事诬，虽以君父，不可从也，此之谓自繇。”^{[15](P134)}

黄克武在做了译文原文的对比后提出，严复对密尔自由思想认识的最大误区，是没有理解密尔自由的所以然——密尔自由思想中悲观主义的认识论，即人的知识的易犯错性^①(The fallibility of human knowledge)。^{[7][20](P365)}黄克武认为严复“将弥尔以悲观主义认识论为基础环绕着人类在智性上根本是不可靠的想法，以及自由、只是与进步之因果关系的论证，转变为以乐观主义认识论为基础的推理：个人自由与个性发展

有其重要的意义，因为他们有助于个人的成己与明德，而个人成己与明德之后，可以进一步往外伸展，实现成物、新民，并达成救亡图存的目标，这是人类发展的根本原则”。^{[7](P185-186)}当然，从严复的生平写作中确实可以找到很多证据支持这一论点。但是，就连黄克武自己也承认，密尔自己的思想中也存在进步主义的论证，即真理最终可以战胜谬误；人类在言论自由之下个人意见的争锋中会逐渐认识到真理。^[7]事实上，密尔在《论自由》的献词之前就引用了德国哲学家洪堡(Wilhelm von Humboldt)的一句话为引子：

“本书所展开的每一个论证，都直接指向一个总体的首要原则：人类最为丰富的多样性发展，有着绝对而根本的重要性。”^{[14](P70)[21](P1)}密尔对人类进步发展的信心也是显而易见的。尽管严复没有特别表现出对人类知识易犯错性的了解，在很多地方也透露出某种程度的坚信人应当去追求真理并能够最终找到真理(道)，但是，严复也曾提到终极真理很难真正知道，“仆往尝谓理至见极，必将不可思议”^{[22](P1040)[23](P274)}。其次，即使他在追求真理(道)上流露出乐观主义的态度，严复也从未认为追求真理之路是易行坦途，他对于“求真理”这一过程可能的艰辛和反复也是很清楚的。^{[15](P134)}从这两点上来说，严复和密尔在认识论上的态度区别并非问题的核心。

本文认为，尽管严复认同个人自由的价值，理解容忍的重要性和言论自由的宝贵；但是严复对密尔自由思想的分歧体现在了两人对作为主体的个人所倾注的关注点的不同——主动和被动的区别，而这一点实则更为关键。密尔开篇指出，《论自由》一文所讨论的对象不是意志自由，而是社会自由(Civil or Social Liberty)，就是社会所能合法施加于个人的权力的性质和限度。^{[14](P73)}严复将之译作《群己权界论》非常精准。密尔从思想言论自由和个性(行动自由)两个方面探讨自由的必要性。尽管密尔在思想言论自由中探讨了作为目的真理，以及在个性部

①密尔对言论自由论证的一大部分就在于“真理”的难以获得。福斯特(Forst)提出密尔有两个基础的有关认识论的论点分别是：人类知识的易犯错性以及真理越辩越明(the reinforcement of truth by contradiction)。

分探讨了作为目的的福祉 (well-being), 其重点并不在于个人作为主体如何主动获取真理或成为幸福的人, 而是悬置这些内容主要讨论如何尽可能减少社会对个人的阻碍。而严复, 纵观其翻译的文本和按语, 常常会无意识的将个人说实话求真理, 追求个人目标摆在推理的起点和首位, 从而内化对限制的讨论, 化被动为主动。这主要表现在三个方面。

首先, 严复将密尔试图构建的相对客观的伦理原则和儒家的自我修养混为一谈。密尔一书中是以个人的个性发展为中心, 反复论证个人得到最大的自由的重要性。密尔的伤害原则强调的是个人的自由只有在其构成对他人的伤害的时候才应该被限制 (avoidance of harm to others); 个人或群体只有以自保的名义才可以对他人 (他群) 的自由加以限制; 对个人自由的限制必须尽可能的小, 以使个人的个性得到最大的发挥。^{[14](P80,179)}这也就是严复所说的“所以存我者”。也就是说, 密尔在以个人为主体的基础上, 详细探讨了个人在群体之中如何将阻碍减到最低的、不得不有的程度。然而, 恕和絜矩之道讨论的却是君子如何修养自身, 已达达人的问题。当然, 从密尔的伤害原则可以推导出类似恕和絜矩之道的个人行为的指南, 即要求人们消极的不要去阻碍干涉他人; 但密尔更重于强调个人自由理应得到他人和社会的尊重和消极容忍, 而絜矩之道则可以看成是一种积极的自我修身之道, 讲求的是“以己心度人心”; 除了“己所不欲勿施于人”的消极含义之外, 实际上也包含君子需要立身作则的积极含义。也就是说, 严复在这一类比中考虑的是个人应当以不限制阻碍他人自由作为言行标准, 这里的个人是时刻为他人考虑的君子。可见, 对于密尔来说, 自由问题的核心在于论证什么是可以接受的阻碍条件; 而严复再一次将自由限制的问题转化成为了个人要主动修身以成为君子的目的。

其次, 尽管密尔在论述个性时从个人的自我完善出发来论证个人自由的必要性, 密尔认为有个性的人是多种多样的, 看重人类的多元

性甚于其他。^[14]柏林指出, 尽管密尔很大程度上继承并发展了功利主义, 依然认为快乐是人类存在的唯一目的; 但他与边沁的最大分别在于他所珍视的既不是“人的理性也不是满足, 而是人的多样性、各种各样的技艺、生命的完满——个人天才的飞跃, 个人、群体乃至文明的自发性和独特性。”^{[11](P221)}很多时候, 密尔对个人独特性的强调到了古怪和怪癖的程度, 他充满激情为之辩护的是社会中的少数派, 是群体中的异类、怪人、异议者、异教徒、渎神者、叛教者、个性张扬的个人。^{[11](P223,239)[20](P364-372)}这与恕与絜矩之道所提倡的中国传统中理想的个人君子完全不同。

最后, 当密尔提出的伤害原则以“避免伤害他人”作为限制个人自由的唯一条件时, 这一条件所隐含的讯息是, 以促进他人福祉为名义的干涉和限制也是不正当的。^{[14](P169)[20](P364-372)}这就意味着不能以为了他人好的名义干涉他人的自由, 与其说这是“己所不欲勿施于人”的恕道, 不如说是即使“己所欲也应勿施于人”。在密尔那里, 个人与个人、个人与社会的冲突构成了他思考的底色, 在这样的对立之中思考个人自由的价值和重要性; 而恕和絜矩之道里则假定了一种和谐的社会秩序。^{[7](P165,169)}对于严复来说, 宽容是设身处地为他人着想之后的理解; 而对于密尔来说, 宽容更多是一种忍耐, 是即便认为自己手握真理 (如宗教信仰徒), 也要克制、限制自己去以福祉或真理的名义干涉他人的自由。

这一区别构成了严复自由观和密尔的一个核心差距: 两者虽然都认同自由的价值, 但在密尔的自由思想中的个人是个性完全舒张, 自我的个人; 个人理直气壮的要求他人不得干涉自己的言行, 无论是怪诞也罢、荒谬也罢, 只要不伤害他人就有自由做自己想做的任何事情; 而严复的个人则是时刻为他人考虑的个人, 虽然自己的自由不应受到限制, 个人却在社会关系中警醒自己不可伤害他人的自由。密尔的个人是不得已处在社会之中, 个人的自由必须得到最大程度的容忍, 个人如何选择自己的生活方式全部由自己

负责,只要他的行为客观上不构成对他人的伤害;而严复的个人是处在关系之中的个人,他人的自由也意味着对自己行为的限制。

这一将被动的干涉转为主动的警惕造成的后果差距非常大。众所周知,密尔的伤害原则乍看非常清楚,实则是内涵边界十分模糊的原则:到底伤害是仅限于物理的伤害还是包括精神的伤害,是直接的伤害还是间接的伤害?当伤害原则作为相对客观的伦理原则时,原则上个人自由只有在社会中的他者因此受到伤害并提出充分的反对论证时才需要限制,而个人则会不断的论证自己的自由并未“伤害”他人,也就是说行为主体参与论证去压缩本就模糊的“伤害原则”的适用范围以扩充自己的自由;而当伤害原则变成了主观上个人行动的指南时,原则上个人在考量自己行为时需要内化衡量他人的感受、可能造成的各种伤害,事实上会放大这一原则的适用范围并从源头上缩减个人自由言行的空间。

总体来说,严复既认识到了密尔《论自由》中容忍的重要性,又特别强调了言论自由的宝贵,从这一角度确实可谓理解了密尔自由观念的精髓。值得注意的是,社会自由在这个意义上并不必然与诸如自治、民主等政治安排联系在一起,其首要强调反对对社会大众对个人的干涉和强制。严复自己也认识到了这一点,在“译凡例”一文中,严复特别强调了“贵族君主,于此之时,同束于法制之中,故无从以肆虐。故所与争者乃在社会,乃在国群,乃在流俗”。^{[15](P134)}为了厘清自由这一名词在中国语境中呈现出的混乱,严复此后进一步提出区分政治自由与社会自由。

三、政治自由

严复在1904年到1909年之间,一直致力于翻译孟德斯鸠《论法的精神》并以《法意》为名发表。在此期间,1905年他应上海基督教青年会的邀请,围绕“政治科学为何物”做了八次演讲,次年汇编出版,题名为《政治讲义》。^[24]威

学民经过研究,发现严复的讲演脱胎于英国剑桥大学历史学教授约翰·西莱(1834-1895)所著《政治科学导论》。^[25-26]恰逢这段时间正值清廷致力于政治体制改革,受此时代精神以及所读书目的影响,严复提出了“政治自由”以区别于密尔的“社会自由”。

严复尝言:“中国言治之书,浩如烟海,亦未闻有持民得自由,及为治道之盛者。”^{[24](P1279)}他指出政治本是管理之术,与自由“义本反对”。^{[24](P1279)}而政治自由(严复称之为“政界自由”或“政界国民之自由”),“其义与伦学中个人自由不同。仆前译穆勒《群己权界论》,即系个人对于社会之自由,非政界自由。政界自由,与管束为反对。”^{[24](P1282)}严复认为政治自由特指个人与政府的关系,实际包含两重含义:“其第一义固黜无谓之干涉,而其第二义则禁专制防怙权之独治也。”^{[24](P1299)}仔细研究严复的文本之后,本文认为,严复所论述的政治自由主要有三个方面的含义:第一,政治自由指个人不受政府干涉的自由;第二,政治自由指个人参与政治,即公民政治权利(Political Rights);第三,政治自由指个人在法律规定范围内的自由,即公民的法律权益(Legal Rights)。

政治自由的第一层含义指个人受政府管束少,“政令简省”(以限制政府之治权为自由),严复强调这必须与“国之独立自主不受牵制干涉”以及“政府之对国民有责任”区别开。^{[24](P1289-1290)}前者是指国家独立(Independence)而后者是指责任政府(Accountable Government),都与政治自由这一概念有所区别。这一对政治自由的理解,与黄、老清净无扰之术相通。^{[24](P1279)}从这个角度来说,政治自由与社会自由含义相仿,只是相应的对个人施加限制的对象不同。这强调了无论是政治自由还是社会自由,自由都是个人的自由,是指个人不受管治、限制的自由。

这一政治自由有品、量的区别,主要看政治机关的“疏密宽严”和“著眼轻重不同”,与政府性质关系不大而主要看其权力运用的强弱和范围。^{[24](P1297-1298)}“夫父母慈祥之政府,既能夺

其民之自由，则反是而观，暴虐虎狼之政府，即有不夺其民之自由者。”^{[24](P1283)}严复反复强调，以此种政治自由来区分衡量政府的“好坏”并不合适；因为不同国家可能出于其过去历史的渊源、所处的历史发展阶段、民众智德力三者程度、当时的国内外环境的不同，管辖的多寡和管辖的内容都会有所区别，即“政府权界，与所处之时地为对待”。^{[24](P1294-1295)}由是言之，国与国之间存在的管束宽严的差别，就不是一个绝对标准的问题，而是相对的。因此严复认为“政治宽严，自由多少，其等级可以国之险易，内患外忧之缓急为分……所自由者，品量杂糅，一群之民，因志气各有所向，至于既久，其人情国俗，遂至于不能相喻者有之”。^{[24](P1298)}总的来说，这里的政治自由是一个单纯的实证和经验的问题，政治自由指民众受管辖的多寡，与民众幸福与否无涉，与国家是否治理的好也无关。^{[24](P1290)}

政治自由的第二重含义则指向政治权力的性质问题，也就是柏林在定义积极自由时所提到的谁能够控制或阻碍我，决定我做什么或者不做什么的问题，即“政家所谓自由乃专属于众治者”。^{[24](P1299)[11](P169)}民权政府往往较专制政府治权大张，国家“法制弥多而治民亦弥密。”^{[24](P1288)}而严复在解释政治自由的这一层含义时，特别强调其与“受政府管束少”的含义“虽异实同”。^{[24](P1299)}如前所述，严复一直认为“自主”是自由的核心，那么如果政府管治个人的法令本身出于个人自己的意志，即“出于吾之所以自立”，又或者政府的权力本身是由个人赋予的，即“必由吾与而后有”，“然则吾虽受治，而吾之自由自若”。^{[24](P1300)}严复认为这样的情况就是理想的“自治”情景，“政界之境诣，至于自治而极”。^{[24](P1279, 1300)}由于严复强调自立作为个人自主的一个重要组成部分，一旦政府的管束与自我独立的要求同源，那么管束也就不再是管束，自由也就没有受到阻碍。^[16]也就是说，在两种情况下，个人自由的阻碍是不存在的；一是作为主体的个人构成了国家管治权力的来源，二是阻碍本身与个人主体的意志一致；在任意一

种情况下，个人都是自由的。不难看出，这一部分对政治自由的解读，立基于一种理想化的、规范性的个人自主意志与国家权力来源的同构。

当然，严复同时也指出了理想与现实的差距，退而表示，如果“以事系公益，彼此允诺，既诺之后，即与发起由吾无异”，“然诺者，无文字之契约也”。^{[24](P1284, 1300)}可见他也认识到政治契约、政治同意在经验世界中对政治自由的重要性。^{[27](P333-340)}由是，严复提出，众治是自治退而求其次的选择，以众治为自由，是从比较的角度使用自由一词，往往是指一个国家相对于其他国家而言“民权甚大”；而代议制民主又是众治在现代国家幅员辽阔的情况下的新发明，因此选举权越普及、代表制越完备则越自由。^{[24](P1299)}可见此时的政治自由指的是一国之中每个民众所可享有的政治权利——即参与政治选举代表的权利：“此在英国，当一千六百八十八年，其所代表，虽有缺漏不完，而民权则因之大立，此英国所以独享自由之号也。”^{[24](P1304)}虽然严复表达了众治和代议制作为现代政治的新发明有效而且使民众受益，但他同时强调代议制民主是自治理想不得已的技术替代，“夫以众治寡，实无公理可言”；一则众治情况下，“其事易行”，二则如果代表民众极多的时候，则“于公道稍近”。^{[24](P1301)}他特别强调“慎勿谓多数所从，斯为合理优胜；亦勿谓民之多数，无异全体之公。苟为此说，立成谬论”。^{[24](P1301)}

当然，严复还是认为代表制与民权的兴起是大的进步，应当在中国实行，“使政界而无代表，西国演进必无如是之盛，殆可决言”。^{[24](P1302)}但严复认为彼时即使是英国，其民权也是很微小的，因为英国的选举权仅限于纳税的成年男性，而最后一国所选出的代表也是区区“七百人”。^{[24](P1303)}但是，他认为民权是“有至微而必不可忽者……故一民之政权，虽极微而不可弃，几于失之则死，得之乃生”。^{[24](P1303)}

严复的政治自由还有第三层含义。如前所述，严复的研究者中常常提及严复思想中有“国家自由”和“个人自由”的对立，他在翻译孟

德斯鸠《论法的精神》中常常提及“国群自由”一词。^[28]但是细究严复的译文和按语，本文认为即使是“国群自由”这一说法，实质上指的仍然是主体个人在法度之中（within the limits of laws）的自由。严复在翻译《法意》第十一卷第三章“自由真诠”的按语中写道：“此章孟氏诠释国群自由之义最为精审，不佞译文，亦字字由戡子称出，学者玩之，庶几于自由要义不至于坠落野狐禅也。”^{[28](P219)}那么，严复翻译自孟德斯鸠的国群自由是什么呢？严复的译文如下：“夫国群自由，非无遮之放任明矣。政府国家者，有法度之社会也，既曰有法度，则民所自由者，必游于法中，凡所可愿，将皆有其自主之权，凡所不可愿，将皆无人焉可以相强，是则国群自由而已矣。”^{①[28](P219)[33](P155)}

可见，此处的国群自由依然是个人身处有法度的国家之中的自由，含义与上述所提到的政治自由一以贯之，“自由者，凡法之所不禁，则吾皆有其得为之权利。”^{[28](P219)}即国群自由也是指作为主体的民众个人在国家之中法律规定、允许范围内，不受限制的自由。本文以此驳斥了以往研究有关严复的国家自由的论点，提出严复对政治自由的理解最终落脚到个人在法律规定之中不受限制的自由，个人不受国家管制的自由以及个人行使投票权参与政治的自由。但是，他的政治自由的想法依然表现出了和西方古典自由主义特别是与密尔的自由思想的不同之处。

首先，严复对代议制的看法受西莱、孟德斯鸠的影响较深，与密尔则有所不同。密尔在《代议制政府》一书中提出，各类形式的代议制（Representative System）是理想上最好的政府形式。^{[29](P58)}他提出一套好的政治制度需要具有两方面的优点：一是能够促进社群普遍的精神上的进步的程度，包括在智、德以及实际活动和效率上；二是能够将现有的德、智、和积极价值完美组织起来的程度，以便在公共事务发挥

最大化效果。^{[29](P45-46)}和严复一样，密尔也认识到理想中的最佳政府形式是国家的主权、或者作为最后手段的最高控制权力属于整个社群中所有人的聚合，每一个公民不仅能够对最终的主权的行使有发言权，而且能够，至少有时，通过释放出个人的政治作用来参与实际的政府事务。^{[29](P69)}鉴于现代国家的庞大规模，个人亲自参与国家的公共事务变得不可能，密尔的结论即为“一个完善的政府的理想类型一定就是代议制”。^{[29](P87)}不难发现，密尔在论证代议制是理想中或者规范意义上最好的政府形式时，采用的是效益主义式的论证，即主权是社群中所有人的聚合以及每一个公民能够参与公共事务和就公共事务发表意见的权利。他认为，人们立足于平等的基础上，能够对公共事务发表意见或者能够轮流偶尔的参与公共事务的决策和执行；这对于人们成为“有教养的人”和他们各自的个性发展有着举足轻重的重要性。^{[29](P84-85)}总的来说，密尔对代议制的论证逻辑是，代议制通过开放给民众参与公共事务的渠道，能够促进个人德、智和实践能力的进步以及以此社会作为个人的聚合总体的进步。而且密尔对代议制政府的讨论也聚焦于政府职能的界限问题。^{[29](P59-87)}

以此反观严复对代议制的态度，则会发现两者之间态度的明显差别。首先严复对代议制的认同并非基于其是理想形式，而是在现实经验对比之下，认为代议制相对自由且绩效较好。承袭西莱的政治科学，严复对代议制的认可带有历史主义的特征，本身是基于一种经验上的观察，即当时的西方强国都实行了代议制；他认为中国应当实行代议制，再微小的民权也不可失。同时，实行什么样的政治制度是一个经验问题，必须因时因地制宜；而在国家生存危机之时，专制也可成为暂时的解药之方。^{[24](P1311)}从规范的角度上，反而他提醒注意代议制的缺陷，即公理与众治并非一物。^{[24](P1301)}依照严复的逻辑，

①对照孟德斯鸠的原文，本文认为政治自由的主体依然指个人：“In a state, that is, in a society where there are laws, liberty can consist only in having the power to do what one should want to do and in no way being constrained to do what one should not want to do...Liberty is the right to do everything the laws permit.”

个人自主所追求的道(理)和国家权力所施用的法之间可以达成一致,而这种一致并不一定或必然要由选举代表而来,个人的发展与国家的发展能够在道法合一中和谐并进。^[16]在这种想法之下,从规范意义上看代议制就并非那么不可或缺。当密尔强调代议制中参与公共事务能够锻炼个人促进个人各方面能力的发展时,严复却时常在考量实行代议制所需的实际条件,“经久之过渡时代,民智稍高。”^{[24](P1306)}另外,严复在阐述代议制与专制的核心区别时,也体现了他是从实证、经验的角度理解这一问题:借由西莱的说法,专制、代议制的区别在于有没有能够“宣达测试舆论之机关。”^{[24](P1313)}严复由此引申,提出专制和代议制之间区别所带来的最重要的后果则体现在权力交接的问题上。“一政府之改立,皆革命也。专制之革命,必诛杀万人,流血万里,大乱数十年十余年而后定。英民革命,轻而易举,不过在议院占数之从违。庄生有言,万死方不死。真立宪制,政如是耳。”^{[24](P1313-1314)}

其次,严复在限制国家权力的问题上,和密尔式的自由主义理念产生显著的分歧。这一点其实和上述严复对社会自由的理解的分析异曲同工。密尔出于对人性和人类进步的乐观,相信社会的和谐和进步与为人们保有极大的消极自由之间是可以兼容的;他认为在只关涉自己的事务上人们有完全处置的自由,非常警惕社会和国家对个人自由的限制。对于像霍布斯这样保守的自由主义者而言,由于绝对的个人自由导致人与人之间的战争,那么强力的国家控制对于保障安全是必要的,因此我们应当扩大国家权力并缩减个人自由的范围。^[30]但是无论是霍布斯还是密尔所代表的不同的自由主义观点,两者都同意至少一定程度的人类存在和人类活动必须不受社会或国家的控制,区别只在于程度和范围的大小。^{[11](P173)}奇怪的是,严复接受了西莱的观点:“邦国之为团体也,吾人一属其中,终身不二,生死靡他,乃至紧要时会,此种团体其责求于我者,可以无穷,身命且为所有,何况财产。”^{[24](P1246)[26](P16)}当然,严复在此句后立刻加

上了一句“但其责求既已隆重如此,故必有至精至严至善之法制行乎其中,此则讲理者之所有事也”。^{[24](P1247)}

但是,当西莱将政府治权范围与个人政治自由关系问题归于政治与伦理的问题并指出这一问题不在自己讨论之中,严复则相当确定的给出了自己的观点:“但汝此时须有多大权力政府者,其政府自具多大权力。”^{[24](P1290)}如何理解严复这一看似矛盾的说法呢?从严复对政治自由的理解中或可觅见端倪。^[31]

严复对政治自由的认识可以分作经验和价值两个层面:从经验的层面出发,他认为政治自由的第一层含义与民众幸福无关,自由多寡的好坏依赖于对具体情境的判断;而从价值的角度出发,他认为政治自由的第二层含义中则包含了政府权力与个人政治自由之间的同构,自然也没有对权力限制的必要。尽管严复提出规范性的国家“自治”的理想,但这一理想实际难以在现实中达成,反而还使得严复强调个人关注自我智力、能力和道德的提升。由于这一“自治”理想化的完全同构很难达到,于是严复更加呼吁从经验的角度,个人应努力提升自己的德智力,主动透过极微的民权去参与政治、选举代表,以很小的比例参与政治权力的使用;而忽略了政治权力作为客观的管制阻碍可能对个人自由造成的限制。他坚持从经验的、实证的方式来看待政府权力的宽严疏密;如果现实需要集权,那么国家就可以也应该集权;如果个人已经以投票方式参与政治,那么对权力也就不需再另行限制了。这里再次体现了严复惯于从个人主体主动的角度出发来看待自由问题,内化外在阻碍的认识倾向;也体现了中国传统文化中习惯于内转,向一己之心求索真理正道的特点。^{[32](P205)[16]}

四、结论

无论是对社会自由,还是对政治自由的论述,作为公认的中国自由主义第一人的严复都深受西方政治思想的影响。严复对自由的理解

始终坚持以个人作为主体,认同个人自由作为一种终极价值。本文认为,严复的论述总体上把握住了自由主义的方向和精髓,但仔细分析之下,又都可以看到中国传统的影子,譬如以絜矩之道类比密尔的自由观念以及内化外在阻碍化个人被动为主动的认知倾向。虽然严复的出发点——个人,和目的地——个人自由,与西方自由主义思想一致,但是严复的自由主义却走上了不同的道路,既已殊途,恐难同归。

总的来说,严复理解密尔思想中自由的价值,以及密尔将自由(Liberty)转换为自由/权利(Liberties)的创见;严复认同密尔关于国家和社会不应该干涉个人自由的观点,以及坚持言论自由、思想自由、容忍的重要性。在对政治自由的讨论中,严复赞同宪政民主代议制,相当敏锐的把握了政治自由在西方自由主义传统中三重不同的含义:公民不受政府管制的自由、公民政治参与的权利以及公民受法律保护的自由。

然而,严复对个人群体关系视角下的自由的理解也与西方自由主义思想有一些显著的不同之处,而这些差异的核心在于严复受中国传统文化强调内转,看重“心”的作用的影响,将自由个人化和内在化——习惯于从个人化的主体主动的角度看待自由问题。具体表现为,在对社会自由的讨论中,严复以君子立身作则的“恕”、“絜矩之道”来类比密尔的自由思想,以君子理想代替了密尔自由多样个性的个人的想象,以积极的自我修养之道来代表客观的、服务于尽可能扩大个人自由的伤害原则。

在政治自由的讨论中,严复又做了经验与规范的二分。受当时流行于英国的历史主义和社会进化论思想的影响,严复更加亲近西莱所提倡的“政治科学”,即以一种历史的、自然的眼光去研究和观察国家作为一个有机物的历史发展。^[31]严复心中的个人自由既是国家富强的目的,又是对个人自我修养道德能力的要求。在规范意义上,严复认同“自治”的理想、个人参与政治的重要性、国家不应限制个人自由;却在传统文化的影响下,偏重强调个人理想上应当致

力于提高自己的德智力,主动遵循社会交往中的原则,承担个人的社会和政治责任。在经验中,严复反复强调“自治”理想难以实现,代议制不等于公理,国家权力大小实际宜依照具体情境而定。

最终,在严复对自由的政治意义阐述的全幅画卷之中,个人作为主体以及自由作为终极价值都有着不可撼动的崇高地位。但是,如果个人自由意味着对自我要求的提升,国家权力的大小却取决于现实需要——结合严复身处风雨飘摇内外危机深重晚清时局,此言诚可理解——然而这样一种强调个人责任、忽略对外在权力约束的阐释却极易走上一条危险的实用政治之路,其结果无异于缘木求鱼。

参考文献:

- [1]SCHWARTZ Benjamin. In search of wealth and power: Yen Fu and the West[M]. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- [2]殷海光. 中国文化的展望[M]. 台北: 台湾大学出版社, 2009.
- [3]陈静. 自由的含义: 中文背景下的古今差别[J]. 哲学研究, 2012(11): 49-53.
- [4]李强. 严复与中国近代思想的转型——兼评史华兹《寻求富强: 严复与西方》[M]//史华慈论中国. 北京: 新星出版社, 2006.
- [5]高力克. 严复自由观之悖论[J]. 浙江大学学报(人文社会科学版), 2013(2): 147-159.
- [6]林载爵. 严复对自由的理解[J]. 东海大学历史学报, 1982(5): 97-98.
- [7]黄克武. 自由的所以然: 严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判[M]. 上海: 上海书店出版社, 2000.
- [8]黄克武. 严复晚年思想的一个侧面: 道家思想与自由主义之会通[J]. 思与言, 1996(3): 19-44.
- [9]黄克武. 严复对约翰弥尔自由主义的认识与批判[J]. 科学、经济、社会, 1998(4): 42-46.
- [10]MACCALLUM, GERALD C. Negative and positive freedom[J]. Philosophical Review, 1967(3): 312-334.
- [11]BERLIN Isaiah. Liberty[M]. New York: Oxford University Press, 2002.
- [12]MILLER David. Liberty reader[M]. London: Routledge, 2017.
- [13]CONSTANT Benjamin. Constant: Political writings[M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- [14]MILL S J. On liberty[M]. New Haven: Yale Uni-

versity Press, 2003.

[15]严复.《群己权界论》译凡例[M]//严复全集.北京:中华书局,1986.

[16]ZHANG Shiyu. Is there a distinctive modern Chinese liberalism? A study of Yan Fu's conception of liberty[C]//“东吴政治学”政治思想史学术会议论文集,2021:123-154.

[17]严复.严复年谱[M]//严复全集.北京:中华书局,1986.

[18]严复.论世变之亟[M]//严复全集.北京:中华书局,1986.

[19]王国轩.大学·中庸[M].北京:中华书局,2007.

[20]FORST, RAINER. Toleration in conflict: Past and present[M]. Cambridge:Cambridge University Press, 2013.

[21]约翰·穆勒.论自由[M].孟凡礼,译.桂林:广西师范大学出版社,2011.

[22]严复.《穆勒名学》部甲按语[M]//严复全集.北京:中华书局,1986.

[23]李泽厚.论严复[M]//中国近代思想史论.北京:人民出版社,1979.

[24]严复.政治讲义[M]//严复全集.北京:中华书局,

1986.

[25]戚学民.严复《政治讲义》研究[M].北京:人民出版社,2014.

[26]SEELEY John. Introduction to political science[M]. London: Macmillan and Co., 1896.

[27]严复.《民约》平议[M]//严复全集.北京:中华书局,1986.

[28]严复.孟德斯鸠法意[M].北京:商务印书馆,1981.

[29]MILL Stuart John. Considerations on representative government[M]. London: The Floating Press, 2009.

[30]HOBBS Thomas. Leviathan[M]. New Haven: Yale University Press, 2010.

[31]ZHANG Shiyu. The symbiosis of state and citizens: Yan Fu's transformation of Chinese citizenship idea[J]. Citizenship Studies, 2023(1): 81-106.

[32]余英时.论天人之际:中国古代思想起源试探[M].北京:中华书局,2014.

[33]MONTESQUIEU. The spirit of the laws[M]. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

【责任编辑 史敏】

Yan Fu's Liberalism: Social and Political Liberty

ZHANG Shiyu

Abstract: This article analyses Yan Fu's understandings of social and political liberty, arguing that Yan was aware of the core of western classic liberalism while he differed himself in two ways. Though Yan understood that the core of liberalism is individualism, focusing on the nature and limits of the power which can be legitimately exercised by society and state over the individual, he paid his attention more on individuals' own capacities and responsibilities in social and political life than on the limits of external power. On the other hand, while he agreed that social and political liberty is normatively valuable in itself, he argued that the scope and degree of state power is an empirical issue determined by actual needs. Overall, though Yan understood and endorsed the value of social and political liberty of individuals, he emphasized on the capability and responsibility of the individuals and approved the unrestrained state power when necessary.

Keywords: Yan Fu; liberalism; political; traditional culture