

始走向「具有中國社會主義特色的市場經濟」，蘇聯與東歐（Soviet bloc）又相繼解體之後，許多學者開始對人類未來規範性的發展或所謂「現代化」的進程有一共識。在政治方面，有些人以為走「國際主義」路線的共產主義已經沒落，而英美式的自由民主理念與國家政體將為世界的潮流；在經濟方面，許多人則指出資本主義，尤其是環繞著精確計算的經濟思想與制度，是歷史「理性精神」的展現，為二十一世紀必將採行的辦法。²不過最扼要的討論可能是英國學者John Dunn在一本名為《面對未來的西方政治理論》（*Western Political Theory in the Face of Future*）中的看法，他的論點顯示人類未來發展的三個彼此相關的主要方向是國家主義（nationalism）、資本主義（capitalism）與彌爾式的民主（Millsian democracy）。³目前世界歷史的走向似乎是支持他的論點，如英、美、

² 黃仁宇，《資本主義與二十一世紀》以及氏著《中國大歷史》（台北：聯經出版事業公司，1993），第20章。作者以為資本主義的興起是「歷史的長期合理性」的產物，他所謂的資本主義主要是指技術層次的，包括資金的廣泛流通、超越個人關係的經營方式、技術上的支持因素的通盤使用等，簡單說即是嚴格的數字管理。我認為此一觀念與韋伯所謂工具性理性是很類似的。

³ John Dunn, *Western Political Theory in the Face of Future* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993). Dunn沒有用彌爾式民主（Millsian democracy）的字眼，而是說“the modern constitutional representative democratic republic”，又說這即指鄧小平所謂的「資產階級的自由共和」（“the bourgeois liberal republic”見p.128），但他的意思其實就是本文所謂的彌爾式民主政治。在此要特別指出的是Dunn在書中表示國家主義、資本主義與上述的民主制度是現代社會的特徵，而這些特徵要較其它的生活方式來得優越；然後他集中於批評此三者到目前為止的發展。因此我們可以說此一現代化的典範是從此書之論點所引伸出來，而不是作者直接指出的。墨子刻先生也有類似的看法，他認為成功的現代化有五個特點，一是擁有主權的國家結構，二是強調現代科技與工業化，三是與其它社會的溝通與合作，四是自由企業，五是彌爾式的民主，見Thomas Metzger, “Hayek’s Political Theory: Notes on His *Law, Legislation and Liberty*” (unpublished paper). 頁一（1991，伊公衆事務出版社，台北）《自由——十二種民主本質》

德、日等現代化程度較高的國家幾乎都是將此三者成功地結合在一起；而其它現代化層度較低的國家或地區則是在這三方面的表現不如人意，或與此背道而行。

以中國的例子來說，二十世紀以來中國的歷史發展顯然走了一條與Dunn所說的不同的路子，中國人雖然肯定國家主義，然而除了1949年之後台灣地區（與1980年代之後一部分大陸地區的人們）之外，沒有在思想上與行動上採取彌爾式的民主與資本主義，換言之沒有跟著Dunn所說的現代化模式，將國家主義、資本主義與彌爾式民主政治結合在一起。在二十世紀初年當盧騷與彌爾思想被傳入中國之時，盧騷的「主權在民」觀念受到絕大多數中國知識分子的熱烈歡迎，在有代表性的知識分子之中，少有人批評盧騷的想法，⁴而彌爾所代表的英美自由民主理念（liberal democracy）

⁴ 清末民初盧騷思想如日中天，除了梁啟超大力推介之外（〈盧梭學案〉），革命黨的機關報《民報》以及其它的報刊如章太炎、劉師培所領導的《國粹學報》等都充斥著介紹盧騷的「民約論」、「主權在民論」的文章（如劉師培有〈中國民約精義〉一文）。茲以梁啟超在支持激進的革命主張時之看法為例，1899年在《清議報》之上，他說「歐洲近世醫國之國手，不下數十家，吾視其方最適於今日之中國者，其惟盧梭先生之民約論乎？是方也，當前世紀及今世紀之上半，施之於歐洲全洲而效；當明治六七年至十五六年之間，施之於日本而效。……嗚呼，民約論，尙其來東，東方大陸，文明之母，神靈之宮，惟今世紀，地球萬國，國國自主，人人獨立，尙餘此一土以殿諸邦。此土一通，時乃大同。嗚呼，民約論兮，尙其來東，大同大同兮，時汝之功」，梁啟超，《自由書》（台北：中華書局，1979），頁25-26。一直到1903年初梁啟超在〈答某君問法國禁止民權自由之說〉還說「醫今日之中國，必先使人人知有權，人人知有自由，然後可，民約論正今日中國獨一無二之良藥也」，見《新民叢報》第25期（1903），頁106。批評方面僅嚴復的〈民約平議〉一文反對其政治理論（載梁啟超所編的《庸言》，第25、26期合刊，1914年），嚴復是從十九世紀進化論的觀點，批評「天賦人權說」是非歷史的，他認為人權、平等、民主等都是歷史進化的產物，並非一生下來即具有的。此外民初以《學衡》雜誌為中心的學衡派諸君，受白璧德（Irving Babbitt）影響，也從新人文主義尊重歷史傳統與倫理道德的角度批評盧騷。盧騷思想對近代中國的影響可以參考朱法

卻沒有像盧騷思想那樣受到高度的肯定。⁵二十世紀20年代以後中國知識界雖有民主與獨裁的論戰，又有胡適等人所提倡的自由主義與陳獨秀等人所提倡的馬克斯主義之爭，但1949年共產革命的成功證明自由民主思想在中國沒有生根，胡適也表示這一結果是中國自由主義者在思想戰場上的挫敗。甚至一直到今日，許多人預料，未來中國大陸民主政治的發展（即彌爾式自由民主政體的建立）仍將是一條充滿挫折的坎坷之途。

針對近代中國在一連串革命之後走向共產主義，而未能跟著Dunn所說國家主義、資本主義與彌爾式民主政治的現代化模式，在1980、90年代逐漸有學者認為中國當時走的是一條錯誤的路，如果當時不走這一條路，或許可以避免像大躍進、無產階級文化大革命等歷史的悲劇，並可能早已實現了中國的現代化。⁶

當然上述這種以「事後諸葛亮」來「否定歷史」的價值判斷是很容易引起爭論的，但是如果我們專注於歷史事實與因果關係的分析，那麼由上述討論所引起一個相當有意義的問題是：為什麼清末民初以來中國知識分子大力鼓吹民主，五四時期又以民主與科學為中心關懷，但中國卻沒有採取彌爾式的民主政治，或（更廣泛的）Dunn所說的現代化模式？自由民主思想在近代中國的挫折是受到那些因素的影響？當然這些問題的另一面即是為什麼盧騷、黑格爾與馬克斯式的思想得以主導了中國近代歷史的發

源、林啓彥與熊月之先生的著作。朱滋源，《同盟會的革命理論》（台北：中央研究院近代史研究所，1985）；林啓彥，《盧梭《民約論》對近代中國思想界的影響》，《步向民主：中國知識分子與近代民主思想》（香港：中華書局，1989），頁32-94；熊月之，《中國近代民主思想史》（上海：上海人民出版社，1987），頁307-323。此外最新的研究則是法國王曉苓小姐在巴斯蒂教授指導下所撰寫的博士論文。

⁵ 有關西方民主中彌爾所代表的自由民主傳統與盧騷、黑格爾、馬克斯民主傳統的不同見拙著《一個被放棄的選擇：梁啓超調適思想之研究》（台北：中央研究院近代史研究所，1994），頁3-4。

⁶ 這些學者如台灣的張朋園、朱滋源，大陸的李澤厚，見拙著《一個被放棄的選擇：梁啓超調適思想之研究》，頁10-14。

展？這些都是中國近代史研究之中相當關鍵的課題，我們可以從政治、外交、社會、經濟、軍事、教育等方面來剖析，但是如果純就思想方面來說，是否也有一些值得考慮的地方呢？

從思想角度的解釋，李澤厚、賈祖麟（Jerome Grieder）與余英時等人的看法是很有代表性的。李澤厚一方面跟著大陸史學界的說法，將問題歸諸一個含糊的「封建」傳統與小農生產所形成的「文化心理結構」，認為這樣的心態是接受自由民主思想的重要障礙：

資產階級民主思潮並未在中國生根，在中國有深厚基礎的是封建統治傳統和小生產者的狹隘意識。正是這兩者結合起來，構成了阻礙中國前進、發展的巨大思想障礙。它與近代民主主義格格不入，蒙昧、等級、專制、封閉、因循、世襲，從自給自足的經濟到帝王權術的「政治」，倒成為習以為常的思想狀態和正統力量。

7

這種以傳統心態（另一個說法是「國民性」）來解釋民主化或現代化的失敗，在中國社會從五四以來就十分流行，又與Max Weber等西方學者所謂的「傳統主義」（traditionalism）的說法相呼應，一直到現在還為許多人所接受。⁸

⁷ 李澤厚，《啓蒙與救亡的雙重變奏》，《中國現代思想史論》（台北：風雲時代出版公司，1990），頁34。在此要強調的是李澤厚其實主要是從社會經濟背景的角度切入此一課題，他認為「在廣大農村小生產的社會基礎和農民革命為實質的中國近代，這種微弱的資產階級自由主義的理想和要求，根本得不到任何力量的支持，只好消失在漫漫長夜中了，連思想領域內的影響也微不足道」，見《論嚴復》，《中國近代思想史論》（北京：人民出版社，1979），頁278-9。他當然同意此一社會經濟背景所醞釀的心態，也是討論自由主義在中國的失敗時所不可忽略的一個因素，但是基於馬克斯理論下層結構決定上層結構的原則，社會經濟才是最根本的。

⁸ 有關近代中國改造國民性一論題的綜合討論可參考潘光哲，《近現代中國『改造國民性』的討論》，《近代中國史研究通訊》第19期（1995），頁68-79。韋伯以為儒家傳統主義之價值取向妨礙了資本主義在中國的出現，見Max Weber, *The Re*

另一方面李澤厚也注意到國家情境對思想改變的影響，而提出「救亡壓倒啓蒙」的說法，他以爲「救亡」的迫切感使性急的年青人很難滿足於五四「啓蒙」思想家所提出的「多研究問題」的態度與點滴改良的主張，所以像陳獨秀那樣的青年：

原以倫理覺悟為「最後覺悟」的文化鬥士，這時卻要求馬克斯主義的階級鬥爭學說來組織群眾進行革命的政治鬥爭，推翻舊制度，以取得「經濟問題」的「根本解決」，只有這樣，其他一切才可迎刃而解。再不是「倫理的覺悟」而是階級鬥爭的覺悟成首要和「最後的覺悟」了。⁹

總之，李澤厚以爲當時「形勢比人強」，所以雖有杜威（John Dewey, 1859~1952）、羅素（Bertrand Russell, 1872~1970）來華演講，也轟動一時，又有胡適等人大力提倡，但對多數「性急的年輕人」來說自由民主理念所主張的緩進改良，比不上馬克斯思想以階級鬥爭作為「根本解決」方案來得有吸引力。結果在共產黨的領導下取得了革命的勝利，然而在歷經艱難的勝利鬥爭中，中共不斷地在理論上和實踐上否定自由主義所倡導的個體自由、個性解放等想法，長期以來「自由主義」成了一個具有負面意義的詞。李澤厚強調，中共對自由主義的否定與批判，主要都是基於從救亡而來的現實要求，不是學理上的選擇。

李澤厚「救亡壓倒啓蒙」的詮釋突顯出了當時民族主義與自由民主理念之間的衝突，他的看法和賈祖麟與余英時的看法是相互配合的。賈氏在他有關胡適一書的結論中說「自由主義的失敗是因爲中國正處於混亂狀態，而自由主義需要秩序。它失敗是因爲自由主義所需要的一種共同的價值並不存在，而自由主義者無法提供建立此價值的方法。……簡言之，自

⁹ *Ligion of China*, trans. Hans H. Gerth (New York: The Free Press, 1951)。此一論點受到不少的批評，最近幾年又因爲儒家倫理與東亞經濟發展的課題而出現許多討論。有關韋伯議題與中國社會研究的反省見張維安，《文化與經濟：韋伯社會學研究》（台北：巨流圖書公司，1995）。

⁹ 李澤厚，〈啓蒙與救亡的雙重變奏〉，《中國現代思想史論》，頁24-25。

由主義在中國的失敗是因爲中國人的生活充滿暴力與革命，而自由主義者對這些問題並無解答」。¹⁰

余英時同意國家危機與混亂迫使知識分子採取一個他們認爲更有效的方法，在此環境下知識分子選擇了立竿見影的「革命」手段與「政治決定論」，而忽略了緩慢的文化改造：

中國人在「救亡」心情下要求以西方「真理」來徹底而迅速地改造中國。康有為〈上皇帝書〉便說：「守舊不可，必當變法；緩變不可，必當速變；小變不可，必當全變。」這是近代中國知識分子的基本心態，一直到今天還不失其代表性。依造這種心理發展下去，革命便成了唯一的「救亡」之道。一旦「革命」登場，政治（包括軍事）力量便必然上升到主宰的地位，而文化力量則退居於無足輕重的位置。¹¹

余氏另外又從胡適思想的內在理路來看這個問題。他以爲胡適自由民主理念與「科學方法」抵擋不住馬克斯主義之衝擊的原因在於，胡適思想有其「內在限制」，他那種「大膽的假設，小心的求證」之「科學方法」使他在概括論斷上非常謹慎，因而在解釋世界方面提不出一個對世界「整體而全面的認識」。因爲缺乏此一認識，所以他在改變世界方面也拿不出具體而有效的行動綱領，他和杜威一樣：

總怕一旦提出「固定的目的」（fixed ends）或全面解決社會問題的「萬靈藥方」（social panaceas），便將導向武斷和僵化。

¹⁰ Joreme B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance* (Cambridge: Harvard University Press, 1970), p. 345. 此書有中譯本，格里德，《胡適與中國的文藝復興》（南京：江蘇人民出版社，1989）。

¹¹ 余英時，〈論文化超越〉，收入《中國文化與現代變遷》（台北：三民書局，1992），頁17。

他只能提出「在自覺的指導之下一點一滴的收不斷的改革之全功。不斷的改革收功之日，即是我們的目的地達到之時」，余氏以為這樣的看法只好「讓位」於提出具體有效之實踐綱領的馬克斯主義了。¹²

自由主義的缺點顯然也正是馬克斯主義的優點，余英時以為五四以後馬克斯主義者在一切問題上打著科學招牌，宣稱找到了歷史的定律，藉此可以有效地解決中國的問題，配合上述「革命」的風潮，很容易給人一種「一抓就靈」的實感。¹³

總結以上的原因，自由民主理念在中國的挫敗可以歸諸：一，由於傳統政治體制與經濟生活所形成的思想態度與自由民主的生活價值觀念不配合，因而成為思想障礙；二，在國家危急的環境之下，人們以為自由民主理念所提供的漸進改革的方法不如馬克斯思想「徹底解決」的方案來得有吸引力。

上述的說法顯示自由民主理念被介紹到中國之後，人們了解這個看法，但是因為種種原因，如傳統的思想障礙與現實的危急情境，因而拒絕了此一選擇，並採取了馬克斯主義。然而從思想史角度來看另一個更基本的問題是國人在引進自由民主理念時是否了解此一思想，如果沒有了解的話，為什麼？而思想上的誤解（或選擇性的接受）與自由主義在中國的挫敗有無關係？

針對此一課題，在西方史學界有三個流行的說法，我在1994年出版的一本有關梁啟超思想的書中曾介紹並討論這三個說法。¹⁴它們分別認為中國知識分子在引介西方自由民主思想時忽略了(1)西方視個人自由為終極目的，而非作為國家富強之手段的看法，此一主張可以史華慈(Benjamin Schwartz)對嚴復思想之研究一書為代表；(2)西方民主傳統中民間社會(civil society)或公共領域(public sphere)的觀念；(3)西方自由民主思想中對政治經濟可行性的考慮(practicality)，其中包括張灝所

¹² 余英時，《中國近代思想史上的胡適》（台北：聯經出版事業公司，1984），頁61-71。

¹³ 余英時，《中國文化與現代變遷》，頁17、182。

¹⁴ 以下的討論見拙著《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》。

說的對人性幽暗面的體認等。當然這些學者也直接或間接的表明因為這些思想上的忽略或缺失，至少在某種程度上影響到自由民主制度在中國的建立。

在拙著中我以梁啟超《新民說》與譚嗣同《仁學》兩書中的看法為例，說明在清末民初，中國思想界有兩個不同的趨向，一個是比較激烈，主張徹底改造的轉化思想，另一個是比較溫和，強調逐步改進的調適思想，前者可以譚嗣同為代表，後者可以(1903年之後轉向保守的)梁啟超為代表，而孫中山思想則是居於兩者之間，同時具有轉化與調適的成分。我認為中國現代思想的發展基線是逐漸放棄梁啟超式的調適思想，而愈來愈走向激烈的轉化思想，這一個發展也是余英時先生最近所強調的：是一個思想與行動上激烈化(radicalization)的過程。¹⁵

從這一個觀點來看，上述西方史學界對中國近代自由民主思想的三個批評，多半可以適用於轉化型思想家的民主觀，但卻不適合像梁啟超這種調適性取向者對民主的看法。以梁啟超在《新民說》之中的觀念來說，我認為梁氏思想深受傳統影響，強調群己之互動與平衡，他一方面肯定國家安全的重要，另一方面對個人自由有很根本的尊重。這種群己平衡的想法不但配合儒家傳統，也使他(在1903年以後)將德國伯倫知理(Johann Caspar Bluntschli, 1808~1881)的國家學說與英國自由主義對個人的強調結合在一起。他認為中國應創造富強安定的環境以回應帝國主義的入侵，而達成此群體之目標要依靠每一個個體在德、智、力方面有充分的發展，成為健全的國民，同時也要以制度化的方式保障個人在經濟上、思想上、言論上的自由與權利。¹⁶他雖然同意在國家危亡之時，群體安全要比

¹⁵ 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。Yu Ying-shih, "The Radicalization of China in the Twentieth Century," *Daedalus* 122:2 (1993), pp.125-150.

¹⁶ 這樣的想法顯然受嚴復的影響，他在〈原強〉一文中首倡「鼓民力」、「開民智」與「新民德」，而此一想法的基礎則是斯賓塞的「社會有機體論」(social organism)認為社會的品質要依賴構成此一社會之個體的品質，有關斯賓塞的觀念

個體自由來得重要，但這樣的觀念與彌爾和其他的自由民主思想家的看法並無出入。這樣一來，梁啟超並沒有因為富強的目標而忽略個人自由，也沒有將個人自由僅僅視為達成群體富強的一個方法，而不具終極的價值。我將此一與西方個人主義不同的自由觀念稱為「非彌爾主義式對個人自由的強調」(non-Millsian emphasis on individual liberty)。¹⁷

由於梁氏對自我群體間均衡關係的體認，與對個人自由的強調，使他有一個類似（但並非完全相同於）西方民間社會的想法，他不但強調個人權利與政治參與，而且以為人民集體的力量應能促使政府讓步，他說：「國民不能得權利於政府也，則爭之，政府見國民之爭權利也，則讓之」。最有意義的是他的觀點與彌爾主義中政治經濟可行性的觀念相當配合，例如他對人性的自私面（幽暗意識）有某種程度的體認，認為政黨政治就是使自私的政客能彼此競爭而促進群體的公益；他又反對不切實際的大同理想以及與此相關的「仁政」或社會福利政策，主張實行符合資本主義精神的經濟制度。總之，梁氏的調適思想可以證明近代中國知識分子的民主觀念並沒有完全忽略個人自由、民間社會與政治經濟的可行性。

拙著的觀點與蕭公權先生在張朋園所著《梁啟超與清季革命》的序中的一段話是完全一致的，他說：「任公的思想似乎比較接近英國傳統的自由主義……民權的目的是經過『開民智』、『新民德』的程序使個人得到最高的人格發展……。革命論者……的思想淵源，與其說是英國的洛克（John Locke）或穆勒（J. S. Mill，〔本文譯為彌爾〕），無寧說是法國革

及其對嚴復的影響見 Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power*, pp. 56-58. 我認為梁、嚴等人接受斯賓塞之觀點的一個重要原因是他的觀點與儒家的群己觀是相配合的，下面我會再討論到這一想法。

¹⁷ 我認為嚴復與梁啟超對民族認同與個人自由的想法，一方面受中國傳統群己觀念的影響，另一方面則是跟著英、美的路子，以為個人的公民自由與人權是第一義的，而國家是自由人的集合體；國家所擁有的主權是由人民的同意而來的；當然他們也同意，當國家生存受到威脅時，個人的自由可以受到某些限制，這在英、美也是事先取得全體公民同意的。有關梁啟超群己觀的詳細分析見拙著，〈梁啟超先生的學術思想：以墨子學為中心之分析〉（未刊稿）。

命先覺的盧梭（J. J. Rousseau，〔本文譯為盧騷〕）。他們理想中的政治不以限制政府權力以發展個人能力為目的，而以檢束個人自由以伸張國家自由為宗旨」。¹⁸

我在書中也表示梁啟超的調適思想多半是近於彌爾式的自由民主理念，所以中國人放棄了梁氏的調適思想似乎也代表中國人放棄了彌爾式的政治選擇。但是這樣的說法顯然有不足之處，問題在於梁啟超的調適思想並不等於彌爾主義，兩者之間雖然類似，卻仍有不少的差異。誠如上述，梁啟超對彌爾思想的肯定是與其思想中德國伯倫知理國家學說的影響與中國傳統道德理想等因素交織在一起，因此中國人當時是否了解並肯定彌爾的思路仍是一個值得考慮的問題；換言之，我們還不確定當時中國思想界是否存有一個彌爾式自由民主理念的選擇（Millsian option）。

二、嚴復與《群己權界論》的翻譯

為了更進一步澄清此一課題，我認為應該研究清末之時真正地接觸到彌爾思想，並曾嘗試將之引介到中國思想界的嚴復（1854~1921）。¹⁹二十世紀初年中國知識分子對彌爾思想的理解雖有一部分是得自英文或日文

¹⁸ 蕭公權為張朋園，《梁啟超與清季革命》（台北：中央研究院近代史研究所，1964）所寫的序文。

¹⁹ 當時除了嚴復之外馬君武（1881-1940）也譯介彌爾的思想，他在《新民叢報》上撰有〈彌勒約翰之學說：一自由說〉與〈彌勒約翰之學說：二女權說（附社會黨人女權宣言書）〉，見該報第29、30號（1903），然其影響力似不如嚴復。馬君武在1902、1903年前後也曾將彌爾的 *On Liberty* 譯為中文，稱為《自由原理》（原由譯書匯編社於1903年出版，後收入章開沅編，《馬君武集》，武漢：華中師範大學出版社，1991，頁28-80，文首有梁啟超撰寫的一篇短序），從馬氏的翻譯用語來看他並沒有讀過嚴譯的《群己權界論》，馬譯與嚴譯風格截然不同，當時的留日學書可能較受此書影響，如鄒容在《革命軍》之中即說讀過此書。有關馬君武的研究見黃家謨，〈馬君武的早期思想與言論〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第10期（1981），頁303-349。

著作，但主要還是依賴嚴譯約翰彌爾的《群己權界論》(On Liberty)一書與嚴氏相關的著作。因此嚴復的譯著與他自己的作品，成為探討彌爾自由民主理念在中國受到知識分子之了解與接受的一個很好的例子。

嚴復是近代中國譯介西方思想的一位宗師，他對西方近代科學與政治、經濟、社會學的譯介開啓了國人認識西方文化之門，對民國以後的發展產生了深遠的影響。他出生於福建閩侯的士紳家庭，祖父為舉人，父親則是一位醫生，嚴復自幼便研讀中國的經書，奠定了紮實的古文底子。1866年考上福州海軍學堂，學習英文與馭船。畢業之後在軍艦上工作了五年，1877至79年被派遣到英國留學，研讀海軍。這時他為了仔細觀察英國社會與探討英人成功的秘訣，開始閱讀亞當斯密(Adam Smith)、孟德斯鳩(Montesquieu)、邊沁(Jeremy Bentham)、彌爾、達爾文(Charles Darwin)、赫胥黎(Thomas H. Huxley)、斯賓塞(Herbert Spencer)等人的著作。²⁰

返國之後嚴復深刻地感覺到中西文化的對比與當前中國文化的危機，1895年甲午戰敗，嚴復再受刺激，在天津《直報》之上發表〈論世變之亟〉一文，感嘆「我四千年文物聲明，已渙然有不終日之慮」，因而倡導「虛心以求知西方真相」以為借鑑，²¹借鑑的最好方法自然是翻譯西書。嚴復首倡翻譯工作的信雅達，在《天演論》的例言中他說：

²⁰ 有關嚴復生平可參考王棊，《嚴復傳》(上海：人民出版社，1975)。

²¹ 嚴復在1901年底給張元濟的一封信中表示「復自客秋以來，仰觀天時，俯察人事，但覺一無可為。然終謂民智不開，則守舊維新兩無一可。即使朝廷今日不行一事，抑所為皆非，但令在野之人與夫後生英俊洞識中西實情者日多一日，則炎黃種類未必遂至淪胥；即不幸暫被羈縻，亦將有復蘇之一日也。所以屏棄萬緣，惟以譯書自課」，《嚴復集》(上海：中華書局，1986)，冊3，頁525。後來嚴復在與梁啟超討論《原富》一書之翻譯時，更清楚地說明自己以翻譯西書來救國的願望，「不佞生於震旦，當十九二十世紀之交會，目擊同種阨危，剝新換故，若巨蛇之蛻蛻(生物學家言蛇蛻最苦)，而未由一藉手，其所以報答四恩，對揚三世，以自了國民之天責者，區區在此，密勿勤劬，死而後已」，見〈與新民叢報論所譯原富書〉，《新民叢報》第7號(1902)，頁111-112。

譯事三難：信、達、雅。求其信已大難矣。顧信矣不達，雖譯猶不譯也，則達尚焉。……今是書所言本五十年來西人新得之學，又為作者晚出之書，譯文取明深意，故詞句之間時有所顛倒附益，不斤斤于字比句次，而意義則不倍本文。題曰達指，不云筆譯，取便發揮，實非正法……凡此經營，皆以為達；為達即所以為信也……信達而外，求其爾雅。此不僅期以行遠已耳，實則精理微言，用漢以前字法句法則為達易，用近世利俗文字則求達難，往往抑義就詞，毫釐千里。審擇於斯二者之間，夫固有所不得已也。

這是他對翻譯工作的基本看法，至於他所翻譯的書籍基本上都是切於國內所需的西方經典。在政治思想方面最重要的莫過於《群己權界論》一書了。為什麼嚴復會翻譯此書？這涉及了他對中西文化及其優劣的認識。根據他的觀察，中西文化的一個基本差異在於中國人講究待人及物的「恕」與「絜矩」之道，西方人則注重個人自繇，²²由於此一根本差異，於是「群異叢然而生」：

粗舉一二言之，則如中國最重三綱，而西人首重平等；中國親親，而西人尚賢；中國以孝治天下，而西人以公治天下；中國尊王，而西人隆民；中國貴一道同風，而西人喜黨居而州處；中國多忌諱，西人眾議評。其於財政也，中國重節流，而西人重開源；中國追淳樸，而西人求驩虞。其接物也，中國美謙屈，而西人務發舒；中國尚節文，而西人樂簡易。其於為學也，中國誇多識，而西人尊新知。其於禍災也，中國委天數，而西人恃人力。²³

²² 嚴復在《群己權界論》凡例中表示「由繇二字，古相通假，今此譯遇自繇字，皆作自繇，不作自由者，非以為古也，蓋其字依西文規例，本一系名，非虛乃實，寫為自繇，欲略示區別而已」。本文之中如為嚴復之觀念作「自繇」，一般之通論仍作「自由」。

²³ 嚴復，〈論世變之亟〉，《嚴復集》，冊1，頁1-3。在《群己權界論》的譯凡例之中嚴復又提到《大學》的絜矩之道，但此時他所強調的卻是絜矩之道與西方自

這一段話可說是國人首度以中西對照的方式，公開地頌揚西方以自繇為中心的價值觀。接著他又發表〈原強〉一文，表示富強之基礎是使人民得到自繇而能自治：

夫所謂富強云者，質而言之，不外利民云爾。然政欲利民，必自民各能自利始；民各能自利，又必自皆得自繇始；欲聽其皆得自繇，尤必自其各能自治始；反是且亂。²⁴

這一體認無疑地促使他在幾年之後（1899）翻譯約翰彌爾的*On Liberty*。後因庚子事變，譯稿失散，至1903年春，原稿幸運地失而復得，嚴復深有所感，他說：「嗚呼，此稿既失復完，將四百萬同胞待命於此者深，而天不忍塞其一隙之明歟」，乃將稿本略加修改，出版行世。²⁵在該書序文中，他明白表示此書之作在於使保守與激進的兩派人士對「自繇」有一持平的認識，了解到自繇不是洪水猛獸般的邪說，也不是毫無節制地為所欲為，而是明白群己權限之劃分，使不偏於國群而壓制小己，亦不袒護小己而使國群受害：

十稔之間，吾國考西政者日益眾，於是自繇之說常聞於士大夫，故竺舊者既驚怖其言，目為洪水猛獸之邪說；喜新者又恣肆泛濫，蕩然不得其義之所歸，以二者之皆譏，則取舊譯英人穆勒氏書，顏曰《群己權界論》。……夫自繇之說多矣，非穆勒氏是書所能盡也，然學者必明乎己與群之權界，而後自繇之說乃可用

由觀念相一致之處，「自入群而後，我自繇者人亦自繇，使無限制約束，便入強權世界，而相衝突，故曰人得自繇，而必以他人之自繇為界，此則大學絜矩之道，君子所恃以平天下者矣」。其原因頗值得玩味，我認為這顯示在嚴復的心目中西方自繇觀念一方面與「恕」或「絜矩」之道有本質上的差異，另一方面在精神上也有互相貫通之處。嚴氏有時強調其異，有時則表明其同。

²⁴ 嚴復，〈原強〉修訂稿，原收入《侯官嚴氏叢刻》，引文見《嚴復集》，冊一，頁27。

²⁵ 《群己權界論》〈凡例〉。

耳。²⁶

嚴復對約翰彌爾所著*On Liberty*一書的翻譯在中國近代思想史上是一件饒具意義之事，它代表清末中國知識分子引進西方自由民主思想的一個開創性的嘗試，因此對於嚴復譯作與思想的研究將有助於我們了解彌爾式自由民主理念傳入中國的過程及其遭遇到的困難。

作者希望了解以彌爾為代表的西方自由民主思想，在十九、二十世紀之交是否成功地被引進中國思想界？具體地來說，當嚴復翻譯彌爾的*On Liberty*之時，他是否成功地將彌爾的自由理念介紹到中國來？譬如，在嚴復的譯本與彌爾的原文之間有無差距？而如果有的話，這些差距是如何產生的？

當然以上所設定的研究方向似乎顯示近代中國知識分子對自由民主理念的了解影響到此一制度在中國的實施，但我並不以為知識分子的思想完全控制歷史的發展，我也不假設「如果」當時中國知識分子對西方自由民主思想有正確而深入的認識（或有完美的翻譯），民主制度就一定可以完善地建立。對我來說多元性的歷史解釋是比較合理的，以此例而言，我認為人們對自由民主理念的正確認識是民主制度得以出現的充分條件，但卻不是一個必要條件，有了正確的了解之後還要有政治、經濟與國際環境等各種因素的配合，民主制度才可能出現。總之，思想因素只是諸多複雜環結中的一環。

在1995年出版的〈嚴復對約翰彌爾自由思想的認識：以《群己權界論》為中心之分析〉一文我曾比對嚴譯《群己權界論》與彌爾*On Liberty*的原文而得到以下的結論：²⁷

根據我的比較，嚴復多半沒有精確地將彌爾的想法譯為中文，更不用說能像原文那樣在西方世界以感人而具說服力的文字將他的思想呈現出來。我認為《群己權界論》是直譯，而非摘述或意譯，嚴復的譯文雖有些

²⁶ 嚴復譯，《群己權界論》（上海：商務印書館，1903），序。此一己之間的互動而平衡的關係是嚴復思想中的一重點，與上述梁啟超對群己的看法很類似（見拙著《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》，第三章）。

²⁷ 該文載於《中央研究院近代史研究所集刊》，第24期上冊（1995），頁81-148。

許的更動與增刪，但基本上完全跟著彌爾的行文脈絡，譯句與原句之對照十分清楚。此一翻譯雖有各種的暇疵，卻大致上將彌爾對個人尊嚴與自由的想法引介到中國思想界。

當然嚴復對個人自由的想法並不同於彌爾的個人主義，嚴復個人觀之基礎是中國傳統，尤其是其中的儒家與道家傳統，在此要特別強調的是此處所說的「傳統」並不指一種亙古不變的思想體系，而是清末之時以儒家為主，再加上道家與佛教等思想因素所形成的主流的價值取向。嚴復和與他同時代的人如梁啟超等共同地成長與沉浸於此一「思想氣氛」(climates of opinion)之中，他們一方面從「為仁由己」、「求諸己」的角度肯定個人價值與「界」的重要性，另一方面又重視群與己之間的互動與平衡，避免因李卓吾式的放蕩不羈而影響團結。這一種儒家式對個人的肯定不但影響嚴、梁等清末知識分子，也表現在繼承此傳統的新儒家或其他學者的思想之上。²⁸這樣一來，把嚴復（或上述的梁啟超）對群己的看法當成後來毛澤東集體主義思想之根源的看法是錯誤的，兩者有本質上的不同。

那麼嚴復所誤解的彌爾的中心思想是那一方面呢？我認為這主要是彌爾對於自由、進步與知識（亦即彌爾稱為「真理」的有價值的觀念）三者之關係的看法。的確，彌爾重視個人自由，他把這種自由當成個人尊嚴的一種表現。但彌爾同樣地肯定追求真理，認為這也表現出個人的特質，並配合進步的目標。更重要的是他認為個人自由、知識的累積與人類的進步之間有相互依賴的因果關係：進步依賴知識的累積，知識的累積則需要以自由為基礎的「思想競賽」。彌爾自由的觀念主要就是環繞著這三者的

²⁸ 余英時認為宋代四書取代五經之後國人的個人觀有一新的變化，一方面理學功夫方面的重點在於「為己」、「修己」，對個人提出更高的要求，另一方面修己是與治人連在一起的，個人必須與社會國家產生聯繫。五四運動之後僅熊十力、梁漱溟等人在繼承此傳統。至於中西個人主義之異同點是：相同的是都肯定個人自由與解放的價值；不同的是西方以個人為本位，中國卻在群體與個體的界線上考慮自由的問題，余氏以為中國的看法比較接近今天西方世界所說的communitarian立場。見〈中國近代個人觀的改變〉，《中國文化與現代變遷》，頁167-188。

相互關係，如果想要介紹彌爾的思想，我們必須澄清此一因果性的依賴關係；而較上述工作更為困難的是將這一想法運用像彌爾的英文那種極富說服力的語言表達出來。

對嚴復來說比較容易的工作是介紹彌爾目的論式的進步史觀，彌爾認為歷史的進步是由西方一系列突破所形成的，其中包括希臘、羅馬、基督教、宗教改革、科學革命與德國人文主義者的貢獻等。對中國的讀者來說，自鴉片戰爭以後西方文化即表現出其優越性，所以將西方描寫成不斷進步的過程，而中國則是落後的國家是很容易接受的。梁啟超的《新民說》等作品即反覆地傳達出這樣的訊息。²⁹

然而彌爾知識論方面對真理的追尋以及在此過程中自由所扮演的角色則是嚴復所不易理解的。彌爾的知識論常被描寫成經驗主義，但是尤其是因為他強調「按照人類的本質，人們有很強的犯錯的傾向」(fallibility)的觀念，彌爾對真理的追求也奠基於一個在西方十分流行，而不限於上述經驗主義之範圍的看法之上：即是所謂的「悲觀主義的認識論」，或Richard H. Popkin所說懷疑主義。³⁰這一看法可以追溯到不僅是笛卡

²⁹ 為何中國人易於了解西方的進步史觀仍是一個待研究的課題。傳統中國的歷史觀有循環史觀、三代史觀等，它們與進步史觀很不相同；明末清初如王夫之則有「道器合一」、「理勢合一」的觀念，清中葉至末葉又有公羊三世論的復興。其中道器合一論和三世論則較配合進步史觀。例如康有為、梁啟超接受公羊三世的循環論，但將之改變為一進而不復退的線性發展史觀，這與西方的進步史觀已經很接近了。我認為中國人易於接受進步史觀與1870年代以來將歷史視為一「潮流」的觀念，以及1895年以後達爾文式「進化論」的盛行有密切的觀念。對「潮流」觀念的分析見拙著〈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392-397。達爾文思想在中國的盛行請看James Reeve Pusey, *China and Charles Darwin* (Cambridge: Harvard University Press, 1983)。至於明清時代的歷史觀則可見拙著「明清經世思想與歷史觀」，收入《第二屆中西史學史研討會論文集》（台南：久洋出版社，1987），頁223-267。

³⁰ Richard H. Popkin對Skepticism的解釋見*The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (New York: Macmillan Publishing Co., 1972), 7:449-461.

兒，也包括希臘時代所說的「知識」與「意見」之區分。在 Charles E. Lindblom 的作品中，悲觀主義的認識論被視為西方自由民主思想（即彌爾式民主觀念）中很根本的一個預設。³¹顧昕在他的近著中則將此一西方的看法稱為「對理性的幽暗意識」。³²

在此特別要對悲觀主義認識論 (pessimistic epistemology) 以及與之相對的樂觀主義認識論 (optimistic epistemology) 兩概念略作說明，此一對立的概念是由墨子刻先生所首先使用，代表了他在分析中國思想史時所提出的一個新的角度。過去對「認識論」(epistemology) 的探討多數是哲學家研究「人們應該如何區別合理與不合理的觀念」。墨氏的用法則不談應該的問題，他強調的研究取向是儘可能中立地描寫歷史人物對於合理觀念與不合理觀念 (sense and nonsense) 的看法。他所謂的樂觀與悲觀即是為了描述人們對於獲得知識所有的態度。根據他的區別，強調樂觀主義認識論的人傾向於表達人類在獲得知識上的信心；而強調悲觀主義認識論的人則注意到彌爾所謂的 fallibility 的觀念，認為人類在本質上有很強的犯錯的傾向，所以知識的獲得是比較困難的。當然此一區別不是絕對的，因為幾乎在所有人的思想中，樂觀與悲觀的傾向都是交織在一起，只是有些人較悲觀，有些人較樂觀，問題是結合的方式與兩者的比重。

33

從悲觀主義認識論的角度來看，真理是很不容易掌握的，因為人們很

³¹ Lindblom, *Politics and Markets*, p. 250.

³² 顧昕，《黑格爾主義的幽靈與中國知識分子——李澤厚研究》（台北：風雲時代出版公司，1994），頁137-139。

³³ 對悲觀主義認識論的詳細討論見墨子刻，〈中國近代思想史研究方法上的一些問題——一個休謨後的看法〉，《近代中國史研究通訊》第二期（1986），頁46。英文見 Thomas Metzger, "Some Ancient Roots of Modern Chinese Thought: This - Worldliness, Epistemological Optimism, Doctrinality, and the Emergence of Reflexivity in the Eastern Chou," *Ancient China*, no. 11-12 (1985-1987), pp. 61-117. 文中討論到從周代的《論語》、《墨子》到宋明理學、康有為、孫中山、唐君毅思想都傾向樂觀主義的認識論。

容易把錯誤的觀念與正確的觀念混為一談。這種犯錯的傾向一方面源於人心在認知上錯誤，另一方面也受到個人追求私利的影響。這樣一來對真理的追求要儘量地將正確的觀念與錯誤的觀念作一清楚的畫分，並依賴各種的方法來防止偏見。這些方法包括了追求邏輯推論上的精確與清晰，尤其是將觀念以清楚而合乎邏輯的方法連結在一起、將肯定程度較高的語彙與較低的語彙作一區別、將描寫與評估儘可能地分開來，並使用道德上中立的語言作描寫的工作等。彌爾對邏輯的重視與西方其他思想家強調邏輯（如中古的神學家）不完全相同之處在於，此一重視是將知識奠定於堅實的程序性或形式性的基礎之上，以避免錯誤；所以它與追求知識的困境密切相關。總之，他對邏輯的重視是從他的思想中「悲觀主義認識論」之傾向所衍生出來的。

值得注意的是，將描寫與評估作一區別也涉及彌爾對法律的看法，此一看法認為法律中有一部分，如道德上、政治上規範性的說法是可以自由辯論的；但是另一部分較為中立性與程序性的法律則有如遊戲的規則，是不用辯論的。這種對法律的看法也不易為嚴復所理解。

換言之，為追求知識與進步，人們必須儘量地區別有辯論餘地的一些觀念以及沒有辯論餘地的一些觀念。只有依賴此一方法，人們才能獲取並累積知識。這樣一來為了追求知識與進步，「意見」(opinion) 的觀念是不可或缺的，此一觀念指涉真理的價值尚未被決定的一些想法。總之，意見的範疇是為建立一種以中立方法來追求知識與評估觀念所必備的一個範疇，藉此可以防止將錯誤的觀念視為「知識」。

雖然人們可以嘗試以這些方法來防止認知上的失誤，並區別正確的與錯誤的觀念，但彌爾以為此一努力還需要自由的思想競賽。自由的作用尤其在於防止個人因追求私利而將錯誤的觀念視為真理。在此要特別指出的是在彌爾的思想之中強調自由之重要性的所以然主要即是依靠上述悲觀主義的認識論。其原因在於：如果真理是清楚的，以自由來追求進步就不會扮演那麼重要的角色，因為進步可以依賴相當明顯的真理，或知曉真理的先知先覺，而不必依賴自我抉擇、自由討論與相互辯難。

相對於悲觀主義認識論，認為為了達到進步所需要的真理是比較清楚的看法墨子刻先生稱之為「樂觀主義的認識論」，此一看法與人類的常識

相配合，在世界上是較為普遍的，彌爾自己也受此一認識論影響，他說有些真理是不須辯論的（uncontestable）。但是彌爾的樂觀主義認識論是他的更強的悲觀主義認識論的傾向結合在一起，對他來說人類雖已掌握一些可靠的觀念，但是為了達到進步仍是不夠的，加上人們犯錯的本質，所以在獲取知識方面要格外小心。然而在嚴復的思想之中，樂觀主義認識論是比較根本的，這樣的傾向使他在翻譯時無法精確地將彌爾以自由來追求知識、以知識促成進步的觀念帶到中文世界，也無法把西方對法律的看法傳遞過來。

再者與嚴復無法掌握悲觀主義認識論有關的是，嚴復無法把一些與悲觀主義認識論密切相關，而環繞著肯定個人價值的日常生活語彙譯為中文，這些語彙包括有關個人特質的描寫（如will、self-interest、reason、human judgment、private life、taste等）、有關個人規範性之特色的描寫（如rights、immunities）、有關人與人事實上之關係之描寫（如conflict、contest、classes、class interests）以及人與人之間規範性之關係的描寫（如婦女角色以及government、community與individual liberty三個領域的劃分）等。忽略掉彌爾思想中的這些日常語彙，彌爾思想中的個人主義變得沒有意義，更不用說可以讓人覺得它是深具說服力的。³⁴嚴復一方面沒有精確地翻譯這些個人主義的語彙，另一方面又沒有把彌爾對經由自由討論而追求真理的想法譯為中文，所以對中國的讀者來說無法接受彌爾思想之精髓並受其感動。相對而言，中國讀者卻可以輕易地了解盧騷式民主的語彙如「人民自己來做自己的主人」或「公民投票」等。

這樣一來，從前有關嚴復對彌爾思想之翻譯的評估忽略了兩個關鍵性的題目，一是對於彌爾悲觀主義認識論的翻譯，一是對於與悲觀主義認識論相關的個人主義之日常生活語彙的翻譯。

³⁴ 在此要強調的是史華慈也注意個人主義的問題，但他覺得嚴復因為富強的關懷使他將個人自由視為手段，而非終極目的，所以他不了解西方的個人主義。但我認為嚴復所誤解的不是將目的視為手段，而是悲觀主義的認識論以及與此認識論有關的一些西方個人主義的基本觀念。

我認為嚴復未能掌握彌爾對知識與個人的看法是由於嚴復受到儒家傳統的影響，儒家傳統在知識論方面有明顯的樂觀主義認識論的傾向，而與上述悲觀主義認識論不同。同時儒家對於個人的看法則強調個人的尊嚴與價值，又重視個人與群體的互動與平衡，所以它與西方個人主義也有很大的差異。因此嚴復儒家思想的背景一方面有利於他對彌爾個人自由與尊嚴的強調，另一方面也阻礙了他對彌爾所謂自由、進步與追求知識之因果關係的認識，與彌爾所謂個人自由的範圍應儘可能地廣的想法。

再者嚴復對彌爾悲觀主義認識論的誤會也受到道家思想的影響，他把彌爾悲觀主義認識論與道家的「是非無常」的觀念混為一談。對彌爾來說知識獲取的困難是在具體言說與行為的領域，亦即是在邏輯推論的（discursive）範圍之內，並不是像道家那樣從形而上的直覺與抽象層次討論人類對本質的認知。由於這種誤會，在嚴復的思想中彌爾被理解為道家式的哲學相對主義者。

當然，中國傾向於拒絕彌爾式的民主傳統而接受盧騷式的民主傳統受到許多因素的影響，其中也包括李澤厚所說的救亡，但是中國知識分子未能精確理解此一傳統之精髓，如嚴復在《群己權界論》之翻譯中所呈現的缺失，卻無疑地在相當程度上阻止了彌爾式民主組織在中國的建立。

三、嚴復著作中自由民主理念之分析

嚴復在翻譯《群己權界論》之後仍致力於傳播自由民主理念，在他的著作中反映出何種對彌爾觀念的理解呢？誠如上述，嚴氏（至少某種程度以內）能夠了解彌爾思想，然而他在自行撰文討論中國前途之問題時，或在其它譯作的案語之中，是否宣揚並肯定他得自彌爾的理念，還是他進一步地忽略他在翻譯時所了解到的一些彌爾的想法，而僅是選擇性地強調彌爾思想中一部分的觀念？

從嚴復自己的作品之中，我發現他肯定了不少彌爾的想法，首先是自繇的內涵方面。彌爾在*On Liberty*之中談自繇之條目時強調三種自繇，即思想言論自繇、行己自繇與及結社自繇（嚴復稱為「氣類自繇」），並說這三種自繇「設不為社會政府所同認者，則其國非自繇之國」，「設認矣

而其義缺不完，則其民亦未享完全自繇之幸福」。³⁵

嚴復對於思想言論的自繇是肯定的，他在《法意》的案語中清楚地指出這一點：

國法之所加，必在其人所實行者，此法家至精扼要之言也，為思想、為言論，皆非刑章所當治之域，思想言論修己者之所嚴也，而非治人者之所當問也，問則其治淪於專制，而國民之自繇無所矣！（12:13）

他更以戊戌變法時期某位主張變法的官員「疏論禮部尚書許應騷腹謗新政」為例，說明這樣的變法是「由法度之君主，而為無法之專制」，因為「腹謗」是指口中不說，但心裏反對，屬於思想自繇的領域，不應定罪。嚴復這樣的看法也正是彌爾在*On Liberty*的第二章「釋思想言論自繇」中所反覆闡釋的。

從思想言論進一步推到行為的層次，他也跟著彌爾，認為個人行為如果「無涉於人」，則國家社會不應干涉。這主要是因為在人类的行為只涉及一個人的時候，善與惡的區別不是那麼清楚的，「往往人所謂惡，乃實吾善，人所謂善，反為吾惡。此干涉所以必不可行，非任自繇不可也」。³⁶因此如入廟燒香，以及個人的髮型、服飾等都應該歸諸個人的抉擇，與聚賭、詐欺等罪行不同：

蓋民所不得自繇者，必其事之出乎己，而及乎社會者也，至於小己之所為，苟無涉於人事，雖不必善，固可自繇。法律之所禁，皆其事之害人者，而風俗之成，其事常關於小己，此如婦女入廟燒香，又如浮薄少年，垂髮覆額，至種種衣飾好尚，凡此皆關風俗，皆關小己，為民上者，必不宜與聚賭訛詐之類，等量齊觀，施以法典之禁。何則？燒香束髮，人人皆有行己之自繇也。（19:14-5）

³⁵ 《群己權界論》，頁12-13。

³⁶ 《群己權界論》，〈譯凡例〉，頁4-5。

這與彌爾所說也是完全一致的。³⁷

至於第三類所謂氣類自繇，即「同志相為會合，而於人無傷，則一會一黨之自繇，與一人一己之自繇，其無缺完全正等」，嚴復的論著之中似乎並沒有直接談到，我認為這一觀念在嚴復思想中所扮演的角色並不重要。關鍵在於嚴復並不了解並欣賞西方以self-interest為基礎的政黨競爭的制度，他把self-interest等同於私，而「結黨營私」與他認為民主的精神在「合私以為公」的看法有衝突。³⁸這可以從他在1913年發表的〈說黨〉一文顯示出來，在此文中嚴復說「斯賓塞謂：政黨者不過擴大之私利。既為私利，則其非大中至正之物可知；非大中至正之物，則不容於堯舜之世，解散禁絕，亦固其所。《易》曰：渙其群元吉。此之謂也」，他更多次表示「黨非佳物也」。³⁹在這樣的理解之下彌爾所說的結社自繇自然不是那麼重要。

以上彌爾所強調的三種自繇之中，嚴復選擇性地肯定思想、言論自繇與行己自繇，但卻忽略結社自繇。

我認為在彌爾思想之中讓嚴復留下最深刻印象的是在*On Liberty*中所說實施自由制度的兩個條件，亦即國內外安定的情勢與一定水準之上的國民程度。對彌爾來說這兩個條件當時英國都已具備，所以他討論自由

³⁷ 彌爾說「行己自繇，凡其所喜嗜嗜欲，與其所追趨而勤求者，內省其才，外制為行，禍福榮辱，彼自當之，此亦非他人所得與也。使我無所貽累致損於人，則雖以我為愚，以我為不肖，甚至為舉國天下之所非，有所不顧」，見《群己權界論》，頁12。

³⁸ 嚴復在〈論世變之亟〉就說西方的長處是科學與民主，亦即「于學術則黜偽而崇真，于刑政則屈私以為公」，在〈原強〉（修訂稿）之中又說設議院於京師可以「合天下之私以為公」。我在分析嚴譯《群己權界論》時亦發現嚴復無法翻譯彌爾self-interest與legitimate self-interest的觀念，這顯示嚴復不熟悉，也無法肯定西方自由民主思想中以self-interest作為政治經濟活動之基礎的想法。見拙著，頁128。

³⁹ 《嚴復集》，頁298-308。「渙其群元吉」是指將有私利之群體解散是大吉之事。

問題的起點，在 *On Liberty* 中他只是輕描淡寫地用幾個句子提到這方面的想法；然而在嚴復對自由民主理念的傳播之中，這兩個條件卻成爲最突出的焦點，他在文章中反覆地討論。以下分別敘述。

第一，彌爾說在「常有內訌外侵之可懼，怵惕惟厲之意稍弛，則覆亡隨之」的情況下，「其爲機誠備，不能由自繇之大道」。⁴⁰所以嚴復強調在外在威脅與內部混亂失序的情況下，政府的權力要大、個人自由的範圍要小；反之「一國地土廣博膏腴，生事易足，又無外寇憑陵，則其民所享自由必大」。⁴¹根據嚴復的判斷，清末民初時中國的情況是前者，因此不能像美國那樣個人自繇的範圍可以儘可能地廣。嚴復提及「小己自繇尙非所急，而以祛異族之侵橫，求有立於天地之間，斯真刻不容緩之事」，又說「小己自繇，非今日之所急，而以合力圖強，杜遠敵之覬覦侵暴，爲自存之至計也」，這都顯示他認爲在國家危亡的情況下，群體安危要比個體自繇來得重要。⁴²然而在此要特別強調的是：他並不是說在所有的情況之下都是「己輕群重」。例如他比較英國與德國，發現英國「以海爲城」，德國則居於「歐洲四戰之地」，因此英國人民所享有的個人自繇要超過德國人民。再者美國「左右大洋夾輔，而南北無強鄰」，所以人民所享有自由的範圍可與英人媲美。

第二，彌爾說「自繇之義，爲及格成人設也」，而所謂及格成人是指達到法定年齡，而且具有自主行爲能力者。所以嚴復特別強調「民非弱冠以往，殆不可畀以自主之權」，⁴³他並由彌爾「及格」的觀念衍生出「國民程度」的想法，認爲中國人民要在智德力三方面普遍地達到一定的水準，才宜實行自繇民主之制：

夫國民非自繇之爲難，爲其程度，使可享自繇之福之爲難，吾未

⁴⁰ 《群己權界論》，頁13-14。

⁴¹ 《嚴復集》，頁1291。

⁴² 孟德斯鳩著、嚴復譯，《法意》（台北：台灣商務印書館，1966），17:5、18:3。

⁴³ 《法意》，18:29。

見程度既至，而不享其福者也。⁴⁴

又說：

民主者治制之極盛也，使五洲而有郅治之一日，其民主乎。雖然，其制有至難用者，何則？斯民之智德力，常不逮此制也。夫民主之所以爲民主者，以平等，故班丹（亦譯邊沁）之言曰，人人得一，亦不過一，此平等之義也。顧平等必有所以爲平者，非可強而平之也，必其力平，必其智平，必其德平，使是三者平，則郅治之民主至矣。⁴⁵

反之，在民智不足、民德不彰的情況下，嚴復認爲中國即使設立了議院，對國事亦無所幫助。⁴⁶

嚴復指出國人國民程度不足尤其表現在對西方「自繇」、「平等」等觀念的誤解，或藉著冠冕堂皇的新口號而追求私利等事實之上，他感嘆遞地說「自繇之義，始不過謂自主而無罣礙者，乃今爲放肆，爲淫逸，爲不法，爲無禮，一及其名，惡義坳集」，⁴⁷「言自繇而日趨於放恣，言平等而在在反於事實之發生，此真無益，而智者之所不事也」。⁴⁸很顯然地，嚴復和梁啟超一樣看到了當時國人自私自利的毛病，以及缺乏如公德心、國家思想、冒險進取精神等現代國民的特質。

那麼要如何培養國民的程度，使之逐漸養成適合自由民主實施的性格呢？嚴復注意到心態與制度的兩個層面。在心態方面，嚴復與清末梁啟超等人一樣認爲要發揮墨子兼愛的精神，他認爲國人的自私自利是有傳統根源的，部分是出楊朱爲我的想法，「至今已如寒疾之四體皆冰，真火不絕如縷，苟欲起死回生，固非參苓中和之儒教所能，必得烏頭薑桂之墨教」。

⁴⁴ 《嚴復集》，頁1288。

⁴⁵ 《法意》，8:3。

⁴⁶ 《原富》，頁398。

⁴⁷ 《群己權界論》，〈譯凡例〉，頁3。

⁴⁸ 《嚴復集》，頁337。

⁴⁹嚴復在翻譯孟德斯鳩《法意》一書時也談到墨子，在有關斯多葛派「其所皇皇者，以拯救社會為唯一職已耳」一段後，嚴復有如下的案語：

吾譯此章，不覺心怦怦然，汗浹背下露衣也。夫孟子非至仁者歟，而毀墨，墨何可毀耶，且以其兼愛為無父，又以施由親始為二本，皆吾所至今而不通其說者也。夫天下當腐敗否塞，窮極無可復之時，非得多數人焉，如吾墨，如彼斯多噶者之用心，則熙熙攘攘者，夫孰從而救之。今之人，囂囂然自謂被文明教育，以轉移中國為己任者，亦至眾矣，顧吾從旁徐察其所為，則一命之得失，一財之有無，雖其實至瑣屑不足道，皆不惜重趼胥習以爭之，不能得，則挾其眾勢，號曰團體，陰險叵測，名曰運動，但己之有獲乎，雖置人於至危所不顧。嗚乎，亡國之民，莫不如此。⁵⁰

為什麼在嚴復思想之中墨子的兼愛精神與彌爾自由民主理念是密切相關的呢？在此要再度強調上述嚴復所謂民主是「合私以為公」的想法，他沒有彌爾self-interest的觀念，對他來說所謂文明國家的「自繇之民」，要能夠「自拔於一身一家之私，而與其國之公利眾情相習，其身常出以與國人相見，而致力於公事之林。乃知一言一行，皆風俗進退，國體榮辱之所關，而其民有以常即於和，不至分處於獨也」，⁵¹因此提倡墨子兼愛的精神不但可以提升國民程度，更可以奠定自由民主制度所需要的精神基礎。綜合以上的觀點，嚴復得到一個類似於上述在國家危亡時要減損自繇的看法，提出「自不佞言，今之所急，非自繇也，而在人人減損自繇，而以利國善群為職志」。⁵²

國民程度的提升也需要制度的配合，嚴復從《群己權界論》之中了解到以地方自治訓練人民參與政事以培養人民「自立」的精神，是提升政治品質的一個重要方法。彌爾指出，地方自治以及民間的慈善救濟活動都是

⁴⁹ 〈除楊墨辨〉，《嚴幾道文鈔》（台北：世界書局，1971），頁152。

⁵⁰ 見《法意》（台北：商務印書館，1965），第24卷，第11頁。

⁵¹ 《群己權界論》，頁129。

⁵² 《嚴復集》，頁337。

人民「繕性操心」以培養群體意識，是實施憲政的基礎，在這一段的上端嚴復寫道：「此段乃西國所以持保盛強之秘，慎勿忽之」，由此可見他對地方自治的注重。⁵³後來嚴復在《法意》的案語中也多次談到以地方自治培養人民自立精神的重要性：

地方自治之制，乃刻不容緩者矣，竊計中國即今變法，雖不必遽開議院，然一鄉一邑之間，設為鄉局，使及格之民，推舉代表，以與國之守宰，相助為理，則地方自治之基礎矣。使為之得其術，民氣不必緣此而遂囂，而於國家綱舉目張之治，豈曰小補，上無曰民愚不足任此事也，今之為此，正以癩愚。⁵⁴

總之，國民程度的提升有賴心態的調整，而心態的調整則需從地方自治的參與過程中培養「屈私以為公」的「自繇之民」。

因為對國民程度的重視，嚴復也談到彌爾所說的「多數暴政」（tyranny of the majority）的觀念：

國有疑問，以多數定從違，要亦出於法之不得已。福利與否，必視公民之程度為何如。往往一眾之專橫，其危險壓制，更甚於獨夫，而亦未必遂為專者之利。

在此要特別強調的是：對彌爾來說多數暴政的危險主要是因為人們那麼容易犯錯，所以社會本身可能是暴君，彌爾暗示因為這是人的本質的問題，所以即使所有的人民都在德智力三方面達到實施民主所需要的「程度」，還是會有多數暴政的可能。但是嚴復多數暴政的觀念卻是與「國民程度」之不足結合在一起，以為以不及格之民行使多數決將會導至許多的弊病，因而忽略了我在上一節所強調的彌爾推理中fallibility的想法，與其後的「悲觀主義認識論」的預設。

我認為彌爾與嚴復在認識論的差距也是因為兩者人性論的不同，彌爾受亞里斯多德與基督教原罪觀念的影響，對人性幽暗面有所體認，他將人視為重視策略性，追求自我利益（self-interest）與自我發展的個體。

⁵³ 《群己權界論》，頁128-129。

⁵⁴ 《法意》，17:5。

然而嚴復的「國民程度」的想法則受到傳統道德理想的影響，是要把老百姓都變成德智力兼備的「君子」，是一種人在道德上高水準的平等，其背後的人性觀是儒家對人性的信心，因而較缺乏彌爾那樣的幽暗意識。簡言之，嚴復思想的焦點和梁啟超一樣是如何「新民」，彌爾卻擔心所有具有君子性格的「新民」合在一起還可能會犯錯。

嚴復強調自由民主制度的實施涉及一個國家的形勢與國民程度，不可一概而論，所謂「自繇政制，初無定程，而必以時地為對待」，⁵⁵以中國來說當時的形勢來說，一方面有外在威脅，另一方面又有內部的混亂失序，再加上國民程度又不及格，所以在此特殊情況下他才大聲呼籲「減損自繇」、「己輕群重」，並主張以實施地方自治的方式訓練人民參與政治，以逐漸步入健全的民主制度；這也就是說一旦中國到了「國防既周，民智既進之時」，自繇的範圍就可以逐漸擴大了。

因此如果以此而評論嚴復不了解「個人自由」的重要性是不恰當的，從嚴復的著作中還是反映出他強調群己之間的平衡，而小己自繇有莫大的重要性。他在《群學肄言》的〈譯餘贅語〉中表示：

東學以一民而對於社會者稱個人，社會有社會之天職，個人有個人之天職。或謂個人名義不經見，可知中國言治之偏於國家，而不恤人人之私利，此其言似矣。然僕觀太史公言《小雅》譏小己之得失，其流及上。所謂小己即個人也。大抵萬物莫不有總有分，總曰「拓都」，譯言「全體」；分曰「么匿」，譯言「單位」。筆，拓都也；毫，么匿也。國，拓都也；民，么匿也。社會之變相無窮，而一一基於小己之品質。

嚴復的群己平衡的觀念，許多人都指出是受斯賓塞「社會有機體論」的影響，但我認為背後一個更重要的原因是嚴復認為斯氏的看法配合儒家傳統的觀點。他在〈譯餘贅語〉很清楚地說明斯賓塞《群學肄言》的優點在於「其書實兼《大學》《中庸》精義，而出之以翔實，以格致誠正為治平根本矣」。在《群己權界論》〈譯凡例〉嚴復也說「人得自繇，而必以

⁵⁵ 《嚴復集》，頁1298。

他人之自繇為界，此則《大學》絜矩之道，君子所恃以平天下者矣」。這都顯示他認為斯賓塞、彌爾對群己的看法就是在闡明《大學》格致誠正修齊治平的永恆真理，是在群體與個體緊密關連之中彰顯個人自由的價值。

嚴復對個人的肯定也可以從他在《法意》一書中的案語部分反映出來。在正文中孟德斯鳩說：

議者或曰，小己之利益，宜犧牲之以為國群之利益，此真諛辭，不知所謂國群利益，即合小己之自繇幸福而為之，舍小己性命之長保，言行之自繇，二者而外，無可言也。……故為政有大法，凡遇公益問題，必不宜毀小己個人之產業，以為一群之利益，亦不宜另立國律，使有侵損，如巧立名目者之所為。⁵⁶

對於這一段話嚴復加上了重點性的圈號，並在案語中仔細討論到底小己應否毀家以紓國難：

夫謂愛國之民，寧毀家以紓難，不惜身膏草野，以求其國之安全，此其說是也。然是說也，出於愛國者之發心，以之自任，則為許國之忠，而為吾後人所敬愛頂禮，至於無窮。獨至主治當國之人，謂以謀一國之安全，乃可以犧牲一無最個人之身家性命以求之，則為違天蔑理之言，此言一興，將假民賊以利資，而元元無所措其手足，是真千里毫釐，不可不辨者耳。⁵⁷

在此嚴復區別了兩種愛國主義，他所肯定的是自發性的情操，而強烈反對上位者藉群體之名來犧牲個人，由此可見嚴復雖然對彌爾思想，在自覺與不自覺之中，採取選擇性的強調，他的作品與上節所分析的譯作同樣地顯示，忽略了彌爾思路中關鍵的fallibility與self-interest等觀念，但由於他對個人價值的肯定，使他的思想仍處在自由主義的陣營之內，而與集體主義，乃至於極權主義有本質上的不同。

總之，嚴復在自己所撰寫的文章與案語中，仍是選擇性地展現彌爾的思想，彌爾的自由民主理念在這樣「層層過濾」與選擇之下，一方面難以

⁵⁶ 《法意》，26:21。

⁵⁷ 《法意》，26:22。

完整地進入嚴復思想之中，另一方面更遑論進入透過嚴譯來認識彌爾的其他中國知識分子的價值觀念之內。

四、結語

在這篇文章內我嘗試將我近幾年來所關懷的問題整合在一起，以嚴復為例來探討近代中國自由主義挫敗的思想因素。如果我們接受近百年來歷史的教訓，肯定 John Dunn 所指點出的現代化模式，那麼毫無疑問地，我們必須要對近代以來國人引進西方自由民主制度的過程作更進一步的反省。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」，⁵⁸然而具體來說，中國的自由主義思想到底有什麼問題呢？本文的主要論點是：從思想層面來說，中國知識分子對自由民主理念的傳播因為受到傳統視野與中國形勢的局限，雖然引進了彌爾有關個人自由的論點，但並沒有將西方這一套想法在知識論與人性論根本預設，以及與之密切相關的肯定個人自由的「所以然」引介到中國來，這種認識上的失誤是我們考慮自由主義在近代中國的挫敗時所不應忽略的因素之一。

過去史學界一個十分流行的說法認為像嚴復那樣的中國自由主義者的問題在於把個人自由當作救國的手段，而非一種終極的價值，因此當找不到另一種更有效的救國方法時，他們就毫不猶豫地採取這個更有效的方法，無論它是法西斯主義或馬克斯主義，而放棄自由民主的理想。也有人強調嚴復思想中「己輕群重」的想法具有「集體主義」乃至於「極權主義」種子，因而與後來馬克斯主義在中國的得勢有關。

在這篇短文中我試著提出另一個對嚴復思想的觀察角度，我認為嚴復從群己分界的角度肯定個人自由的意義，他不但說「人得自繇，而必以他人之自繇為界」，⁵⁹更對思想言論自由，以及與他人無關的個人的行為自由都抱持著肯定的態度。他當然強調愛國精神，或墨子那種超越一己之私的兼愛理想，但是他以為這種精神應該是人民自發產生的高尚情操，而不

⁵⁸ 殷海光，《中國文化的展望》（香港：大通書局，1981），頁291。

⁵⁹ 《群己權界論》，〈譯凡例〉，頁1。

應作為上位者提倡的教條，以此來要求人民為群體而犧牲自我，我認為這兩者的分別使他的思想與集體主義、極權主義截然不同。

再者因為當時中國有外在的威脅與內在的混亂，再加上國民程度的不足，嚴復認為在實施自由民主制度的過程是有階段性的，他尤其強調以地方自治的方式訓練人民參與政治，以逐步建立具有實施民主制度之程度的現代國民。然而在達到這個階段之前，亦即在具有內在外在的安定環境與符合水準的國民程度之前，要「減損自由，而以利國善群為職志」，不能像英、美那樣給予個人自由那麼廣的範圍，這樣的想法是與彌爾自由思想並無矛盾。

那麼嚴復誤解彌爾之處是什麼？我認為有以下幾點，第一，嚴復以為彌爾（或斯賓塞）對群己的看法與《大學》格致誠正（或嚴復所說的「絜矩之道」）的看法一樣，因此嚴復的思想環繞著群己的互動與平衡，他對個人角色的注重是在這個匡架之下而產生的，因而帶有濃厚的儒家意味。就此而言，我認為嚴復不完全了解彌爾與斯賓塞將「個人」放在最崇高之地位的西方個人主義（individualism）。

第二，嚴復對「國民程度」或民德、民智、民力兼備的構想也受儒家道德理想的影響，是企圖將老百姓都變為「君子」，因而到某種程度誤解了西方自由民主傳統之中強烈的幽暗意識。這也涉及嚴復對self-interest等觀念的誤會，西方自由民主傳統在人性論的基礎就是將人視為追尋「自我利益」的個體，而民主即是一套制度性的安排使人在衝突與妥協之中各自追求「合理的一己之私」（legitimate self-interest），嚴復無法跟著這樣的推理，也無法肯定由此而來的西方對「政黨」的態度。

第三，嚴復受中國傳統「樂觀主義認識論」之思惟方式的影響，不能了解像彌爾那樣環繞著「悲觀主義認識論」的推理，也不能和彌爾一樣強調「人在本質上是易於犯錯的」觀念。由於這種思惟模式的差異，因此由悲觀主義認識論而衍生出的對異己的寬容心態，在「中國自由主義思想」中亦無法發揚光大。

由上面幾點嚴復對彌爾思想的誤會顯示，傳統背景對國人認識西方自由民主理念有十分深刻的影響，將這些不自覺的預設挖掘出來，並反覆討論，或許將有助於我們對西方自由民主思想的更精確的掌握。然而民主政

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，除了思想之外，社會、經濟、教育等方面共同配合，將是我們建立一個合理的民主政治體制過程中更重要的挑戰。

國家圖書館出版品預行編目資料

中國近代文化的解構與重建：嚴復 / 國立政治大學文學院編輯。——臺北市：政大文學院：民 85

面； 公分
ISBN 957-9368-71-6 (平裝)

1. 嚴復—學術思想—哲學 2. 哲學—中國—現代 (1900—)

128.2

85005854