

當代中國新保守主義的思想淵源

● 蕭功秦

甘陽在《二十一世紀》1997年2月號上發表了〈反民主的自由主義還是民主的自由主義？〉一文，他對一些基本問題的誤解與武斷使我深感驚訝。

首先，甘陽對柏克(Edmund Burke)的保守主義存在着根本性的認識錯誤。他認為，柏克是從舊秩序的立場來判定法國大革命的「不合法性」，他在文章中把柏克的保守主義與梅斯特(J. de Maistre)的保守主義混為一談了。

事實上，梅斯特代表的是一種以維持舊秩序為己任的「反動的保守主義」(Reactionary Conservatism)，而柏克代表的卻是一種「漸進的保守主義」(Evolutionary Conservatism)。柏克不但抨擊英國在印度的殖民統治、鮮明地支持美國革命，而且，他對雅各賓黨統治時期以前的法國革命也還是同情與支持的。他反對以抽象的第一原理作為社會工程的藍本來改造世界，正是基於這一原因，他猛烈批評法國大革命中的雅各賓黨的激進主義。

柏克並不反對社會變遷，他的思想基礎決不是「往昔完美論」或「現狀完美論」，相反，他特別強調：「我們必須服從變化的偉大法則，這是最強有力的自然法則，也是它得以自我保持的手段。」^①

正因為如此，研究西方保守主義傳統的著名學者維雅克(Peter Viereck)指出，柏克是從英國傳統的自由主義立場來反對法國大革命的，而梅斯特則是從傳統的專制權威主義的立場來反對法國大革命的^②。

其次，柏克的保守主義之所以不是極端的反動的保守主義，乃是因為柏克的保守主義是以英國的市民社會傳統作為現實基礎的。眾所周知，柏克時代的英國傳統已經是經過光榮革命、在政治上實行了君主立憲政治的資本主義化了的傳統。而這樣一種市民社會傳統，有着自發的、自然的漸進性，也有着一系列相當成熟的、自主的制度與規範來約束人們的本能，使社會生活有一種有序性與連續性。西方保守主義者認為，這種文化約束力是使人為善的道德支撐物。這

我頗為敬佩甘陽不斷「以今日之我否定昨日之我」的勇氣，但我更希望他能認真讀書。如果以為，國內思想界、知識界總是在讀了他那些文章之後不斷跟着他「犯錯誤」而無所適從，那就不免自視過高了。



甘陽對柏克(圖)的保守主義存在着根本性的認識錯誤，他在文章中把柏克的保守主義與梅斯特的保守主義混為一談。

種傳統雖然與英國社會以往的歷史保持着自然連續性，但它本身已經不是法國大革命以前的封建舊秩序。托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 在《舊制度與大革命》一書中就明確指出：「十七世紀的英國，新事物一點一滴巧妙地滲入這個社會的古老軀體，但它已經完全是個現代國家。在它內部僅僅保留着中世紀的某些遺迹。」甘陽在文章中把柏克與封建的舊秩序聯繫在一起，顯然是張冠李戴了。

由於甘陽把柏克說成與梅斯特「同流合污」，又進而把中國知識份子中的保守主義說成是「柏克式的立場」，從而在邏輯上得出這樣的結論：「今後突出的問題只怕已不再是極端激進，而是極端保守。」這種不顧中國發展的現實，而只是基於甘陽

本人的雙重錯誤前提而作出的推論，顯得十分荒謬而武斷。

甘陽自稱他是當今中國「保守主義的理論話語的最初提出者之一」，他還稱在過去發表的兩篇文章「在許多方面已開90年代中國保守主義的先聲」，以致於他痛感自己在文章中所「造成的偏頗仍然存在於今日中國知識界」。正是為了糾正自己與受他影響的中國思想界的錯誤，他寫下了〈反民主的自由主義還是民主的自由主義？〉這篇長文來警世。

我頗為敬佩甘陽不斷「以今日之我否定昨日之我」的勇氣，但我更希望他能認真讀書。如果以為國內思想界、知識界總是在讀了他那些文章之後不斷跟着他「犯錯誤」而無所適從，那就不免自視過高了。

中國近代以來的新保守主義是在怎樣的歷史背景下產生的？它與「反動的保守主義」有甚麼根本區別？柏克的保守主義對中國新保守主義是否有積極的思想啟示？對柏克思想的合理部分的吸收，是否就意味着走向「極端保守」？由於柏克的保守主義與中國新保守主義在歷史文化條件上有着極大差異，中國的新保守主義面臨着哪些兩難矛盾？這裏，我力求對中國近代以來的新保守主義思想的基本理念作一些分析，這對理解中國當代新保守主義的思想基礎是很意義的。

「五四」以來的「主義崇拜」

中國二十世紀以來的新保守主義，實際上是一種具有現代化與變革導向的保守主義，它與傳統的原教旨保守主義有着本質上的不同。原教旨主義把傳統社會文化秩序視為「天經地義」來加以尊崇，把變革視為離經叛道來加以抵制；而新保守主義把傳統視為一個民族的集體經驗，它主張在尊重這種集體經驗的基礎上，漸進地推進社會變遷。新保守主義是作為中國現代化中的激進主義的反向思潮運動而出現的。

中國的新保守主義產生於本世紀初期。自二十世紀初期以來，中國知識份子政治心態的一個基本特點是崇尚某種抽象的中心象徵符號，並以這種符號與理念作為一勞永逸地、整體地解決中國問題的基本處方。這是一種以某種「主義」來推廣和涵蓋解決具體問題的途徑的思維模式。它認為，只要能發現某種合理、有效的主義並配之以合適的制度與理念，進而以迅速、激進的方式來取代傳統秩序，那

麼就能解決從官僚腐敗、國民道德水準低下、以至各種社會弊症等令人困擾的實際問題。這種以意識形態的「主義」來簡單涵蓋「問題」的政治文化現象，可以說是自「五四」以來直到80年代末中國知識份子的共同心態。

從中國現代思想史的角度來看，首先對這種以抽象的「主義」來涵蓋「問題」的心態現象進行質疑與反省的是嚴復。研究與發掘嚴復在現代化進程中的新保守主義思想遺產，對於我們理解中國當代新保守主義的歷史傳統與淵源無疑具有重要的意義。

嚴復對激進主義哲學的批判

早在1906年，嚴復就把批判的矛頭對準以西方唯理主義的大陸哲學傳統為基礎的政治哲學，他在〈政治學講義〉中，把柏拉圖到十八世紀盧梭一脈的思想家稱之為「言治皆本心學」的「無根」的政治學家^③。自1913年以後，他在〈天演進化論〉、〈說黨〉、〈民約平議〉等一系列文章與書信中，曾多次批判以盧梭為代表的「自然公理論」的思想。

嚴復在這一方面最具代表性的文章，是1913年發表的〈民約平議〉。在撰寫這篇文章以前，他曾在給熊純如的信中指出，盧梭的社會契約論使人們不惜以生命鮮血來實現它所主張的理想，但實際上卻無濟於治，原因就在於「其本源謬也」。這促使他下定決心寫一篇批判〈民約論〉的文章，以達到「藥社會之迷信」的目的^④。

嚴復在〈民約平議〉中指出盧梭的〈民約論〉一開始就先驗地假定了一個「懸意虛造」的「自然公理」，即人生來就具有不可侵奪的自由權利。根據這

自二十世紀初期以來，中國知識份子政治心態的一個基本特點是崇尚某種抽象的中心象徵符號，並以這種符號與理念作為一勞永逸地、整體地解決中國問題的基本處方。這是一種以某種「主義」來推廣和涵蓋解決具體問題的途徑的思維模式。

一「天賦人權」的第一原理，人們應該摧毀現存秩序，重建一個人人平等的新世界。嚴復認為，自十八世紀以來，人們往往把盧梭的〈民約論〉奉為金科玉律，以鬥爭來救世，其結果並沒有實現人們原來所希望達到的目標，以致一誤再誤，不能自還。

為甚麼會產生這樣的後果？嚴復認為，這是因為〈民約論〉的基本前提就是錯誤的。〈民約論〉開宗明義的第一條原則就是「民主自由，其於群為平等」，這顯然與歷史經驗不相符。嚴復引證赫胥黎的駁論指出，初生兒恰恰是最無生存力，因而也最不能自由的，社會群體中的個人，無論在能力上、體力上與智力上都存在着差異，設想人人平等的「自然公理」只是臆想。因此，嚴復得出結論^⑤：

明者著論，必以歷史之所發見者為之本基。其間抽取公例，必用內籀歸納之術。而後可存。若乎向壁虛造，用前有假如之術立為原則，而演繹之，及其終事，往往生害，盧梭所謂自然之境，所謂民居之而常自由常平等者，亦自言其為歷史中之所無矣。夫指一社會考諸前而無有，求諸後而不能，則安用此華胥烏托邦之政論，而毒天下乎？

綜合所述，嚴復在〈民約平議〉一文提出了這樣一個核心思想，即以盧梭為代表的那種「主義」，從先驗的、抽象的第一原理出發，並以此作為超乎各民族歷史與文明的具體性的普遍原則。這種所謂的「自然公理」，本身就是一種缺乏經驗事實與歷史事實作為根據和憑依的假定。我們若據此來演繹政治行動並判斷現實，那麼現實秩序就必然是「不合理、不道德」的。

既然現實如此不堪，人們唯一該做的就是用強力摧毀它，並按照這種假想的第一原理去重組一個「新的社會」。但由於這種假定本身就是反歷史事實與反經驗事實的、虛擬的烏托邦，因此，即使人們的願望再好，這種「向壁虛造」的社會改造藍圖也是不可能在現實生活中實現的。嚴復認為，盧梭所代表的這種道路選擇，即使確能摧毀舊秩序，但卻無法按革命者原先所以為的那樣，重建一種合乎他們設想的新世界。

嚴復論「完美主義」是政治激進主義的基礎

唯理主義認定，現實世界是不完美的、醜惡的、不自然的，而理念的世界才是「真實」的、「完美的」和自然的。正是這種「完美主義」，如同宗教的救贖主義一樣，對於理想主義者來說具有不可抗拒的道德魅力，並由此產生一種巨大的精神動力和政治感召力。這種唯理想主義是政治激進主義的學理基礎。

至於以經驗論為基礎的英美式自由主義的基本信念是，自由的秩序是從舊社會內部生長出來的結果，既然如此，生長的過程只能是一種漸進的過程。這種思想認為，世界上的問題不可能一勞永逸的解決，任何進步都是不完善的、有缺陷的；人世間永遠不會有絕對的完善，人類在爭取進步的過程中，只能做到「兩害相權取其輕」。正是基於這一認識，英美式的經驗主義的政重治傳統，拒絕終極目的，拒絕完美主義地、畢其功於一役式的整體地解決所有問題，而主張漸進地、逐步地逼進目標，一步一步前進。

嚴復認為盧梭思想之所以誤人，就在於它具有「動以感情」的力量，因為它主張人人享有「天賦的權利與平等」的完美新秩序。但從歷史與經驗來看，不平等才是事物存在的真正的「自然狀態」。嚴復正是從這種「不完美性」的前提出發，來思考現實問題的。

如果以某種抽象化的「自然公理」作為判斷傳統的標尺，那麼這種「公理」就會變成普遍原則被用來作為改造世界的基礎和藍圖。順此，抽象的主義崇拜必然發展為在政治上以徹底反傳統為特徵的激進主義。

嚴復正是從經驗論的這一思想立場來認識問題的。他引用英國學者摩里的話說，「政治為物，常擇於兩過之間」；並引法國文學家雨果的話：「革命時代最險惡物，莫如走直線。」嚴復正是從這種「不完美性」的前提出發，來思考現實問題的。

嚴復認為，「向壁虛造」的盧梭思想之所以誤人，就在於它具有「動以感情」的力量^⑥，因為它主張人人享有「天賦的權利與平等」的完美新秩序。但是嚴復認為，從歷史與經驗來看，「物之不齊，物之惜也。」「物誠有之，人猶甚焉。」換言之，不平等才是事物存在的真正「自然狀態」^⑦。他主張「人類之力求進步固也，……（明者）其立事也，如不得已，乃先之以導其機，必忍焉以須其熟，智名勇功之意不敢存，……夫而後有以與時偕達，有以進其群矣」^⑧。如果說，主張整體性解決的政治激進主義正是與完美主義相聯繫的話，那麼，漸進的變革態度則是以非完美主義的價值觀作為前提的。

嚴復政治思想的基礎是經驗論哲學。這與他本人所接受的英國自由主義傳統哲學思想有密切關係，用哈耶克(F.A. Hayek)的話來說，英國真正的自由主義「只是一種旨在於使自發的社會產物之形成更易於理解的理論」^⑨。嚴復也正是從經驗出發，來認識社會作為一個特殊的、有機組織的發展變化過程的。他認為人的知識來源於經驗事實的歸納。他在〈政治學講義〉中指出^⑩：

天之生人，與以靈性，本無與生俱來預具知之知能。欲有所知，其最初必由內籀（即歸納）。……但內籀必資事實，而事實必由閱歷，一人之閱歷有

限，故必聚古人與異地人之閱歷為之。如此則必由紀載，紀載則歷史也。

嚴復特別強調歷史經驗對政治研究的重要性，這種重要性在於「讀史有術在求因果，能即異見同，抽出公例」。

為甚麼研究政治必須用經驗歸納法而不能用唯理主義的原理演繹？

嚴復認為，國家現象是歷史上因時因地自然生成的：「一切本由種族，演為今形，出於自然，非人製造。」^⑪嚴復在這裏提出一個相當深刻的觀點：人造物可以用人造的原則來設計與製作，但以「師心自用」的原則來研究和認識作為自然滋長物的政治與國家就會無能為力。因此，人們應把國家與政治現象視為外在於人的意志的、具有客觀實在的「有機體」來加以認識，正如對動植物研究必須採用「因其自然而生公理」的方法一樣^⑫。遵循歸納法的原則來考求政治與國家事實，成為取得政治真知的基礎。

嚴復對法國大革命的救世主義的批判

當唯理主義的激進主義從「至高至善」的第一原理出發來評價一個民族的傳統時，就會把傳統視為人類實現進步的「枷鎖」或障礙。由於唯理論把人性預設為本善的，從而使由此引伸的政治觀認定，只要打碎傳統加之於人身上的枷鎖，世界就會恢復其應有的自然合理與和諧狀態。

而經驗論認為，傳統的道德、價值、人文秩序等要素彼此結合，共同構成了約束社會成員道德行為的外部機制。傳統把人安頓在一個穩定的文化框架之中，只有當人被這種「約定

俗成」的規則所制約與限定時，他才是一個文明人，他才能與野蠻的、非文明的、動物性的人區別；也只有處於這種條件下，人才能運用他在現實中的自由去追求自己的目的。經驗論傾向認為，人並不具有高度的理性與智慧，人是易於犯錯誤的生物^⑮。對人來說，傳統是一種不可缺少的制約力量。取消傳統，只能使人陷入無序狀態。

嚴復正是從經驗論的角度來認識傳統的價值的，他在《〈莊子〉評語》的英文批語中指出，人類的習慣產生於實踐。在他看來，傳統正是人們在應對問題的實踐過程中所形成的條件反射性的習慣：「習慣變為反射的行動，那麼事情無須用一點腦筋就能夠做了。」^⑯他認為，傳統中自有「不可磨滅者存」。換言之，傳統有其自身不可言喻的合理性。人類只要處於由習慣構成的傳統框架之中，就能夠應付環境或實踐。

嚴復的這一思想，還可以從他肯定英國文學與美術家刺士經約翰的話中看到：「凡物為數千年人類所宗仰讚嘆者，必有至高之美，實非以其見賞者眾，而人類之平均之識力感會，足以得其物之真也。」嚴復從這段話得到啟示，他認為一個國家的傳統並不會因人們對它一時的主觀評價而改變其價值的。因為，中華民族的傳統是「質文遞嬗，創制顯庸，聚無數人之心力，勤苦為之禮樂文章」而形成的。他還指出，中國人之所以「得以於民種之中，而猶有當前之地位，如是之階級，則推原返本，非席吾古人之遺澤，又何從而得之」^⑰，因為中國的「國性民質」正是「受成先聖先王數千年之淘熔漸漬者，有以為基也」^⑱。

基於上述認識，嚴復在《說黨》一文中認為，如果以某種抽象化的「自

然公理」作為判斷傳統的標尺，那麼這種「公理」就會變成普遍原則被用來作為改造世界的基礎和藍圖。順此，傳統則會被視為與這種普遍原則完全對立的舊事物而一舉掃蕩。在這情況下，其「所破壞者，但首在家法」，「舉其國數千年之政教，摧陷廓清」^⑲。這就意味着抽象的主義崇拜必然發展為在政治上以徹底反傳統為特徵的激進主義。

在《說黨》中，嚴復把法國大革命作為這種激進主義的典型例子。他指出^⑳：

當十八算法民之起為革命也。舉國若狂，聚數百之眾於一堂，意若一夕措注，或以劃數千載之不平，而明旦即成於邗治。豈其志以謂吾法成，豈徒法民之利而已，生人之福，胥永賴之。

在嚴復看來，這無疑是一種以全面改造社會、一勞永逸解決人類數千年所有不平等問題為目標的總體性的救世主義。

其後果將又如何呢？嚴復進而指出，以「自然公理」的名義衝擊、摧毀傳統，結果將是舊事物雖然被破壞了，但新秩序卻無法建立。他在《天演進化論》一文中指出：「顧破壞之而國利民福，其事宜也，若破壞矣，而新舊之利兩亡。」^㉑因為，盧梭所鼓吹的自然法乃是「懸意虛造之辭」，其結果必然是「無以善其後」。嚴復認為，法國大革命正是「名求國利民福，實則六七十年中，板蕩元黃」，只是由於當時各國力量尚處於幼稚時期，法國才不致有亡國的危險。如果中國一旦像法國大革命那樣去摧毀自己的傳統，由於「五洲形勢大異於昔時」，其後果就難以預測了^㉒。

長期以來，人們把嚴復視為一個自由主義者，事實上，他只是終極意義上肯定自由對人類生存的價值；而在政治層面，嚴復是反對以西方的自由主義來解決中國問題的。

民族生存條件及其對自由的約束

長期以來，人們把嚴復視為一個自由主義者，事實上，他只是在終極意義上肯定自由對人類生存的價值；而在政治層面，嚴復是反對以西方的自由主義來解決中國問題的。

嚴復不僅從經驗論的角度批判西方唯理主義的自由民權論的虛擬性質，從而認為以「先設成心」、「向壁虛造」的抽象自由原理來設計改造社會的藍圖是極為危險的；而且，他更進一步從中國生存競爭條件論證，在現實條件下，中國是不可能仿效西方的自由的。他在1909年給《新政真銓》的作者胡禮垣的回信中坦誠的表達了這一思想。

胡氏在給嚴復的信中談到，「平等自由」是「萬國同歸」、「大同鄧治之規」，嚴復首先肯定了這一理想是「一往破的」之論，這也是世界的「正鵠」。但嚴復指出，胡氏用這一理念來解決中國的現實問題則是不切實際的，並且，這種理念與西方式的「自然公理論」的原則演繹有着頗為異曲同工之處。他在給胡禮垣的回信中寫道，對於世界上各個不同的民族來說，實現這一目標的具體途徑是並不相同的，之所以如此，乃是因為「天演程度各有高低故也」^②。他認為，簡單地以自由平等原則來組織社會生活，那麼，由於「形氣之用，各競生存，由是攘奪攻取之私不得不有」，又由於「於此之時，一國之立法、行政諸權，又無以善持其後，則向之所謂平等自由者，適成其蔑禮無忌憚之風」。嚴復認為，這種情況一旦發生在國家與國家之間的生存競爭日益激烈的時代，結果必然是「汰淘之禍乃

益烈，此蛻故變新之時，所為大可懼也」^③。

正是出於對中國所處的特定歷史環境的具體考量，使嚴復得出這樣一個著名的結論：「今之所急者，非自由也，而在從減損自由，而以利國善群為職志。」^④這一論斷可以看作是嚴復的經驗論政治觀在民族生存這一制約條件下的具體反映，也可以清楚說明，嚴復決不是人們所理解的西式的自由主義者。

為甚麼中國知識份子難以抵擋唯理主義的誘惑？

早在本世紀初，嚴復就準確的預見了法國大革命式的、以抽象的「主義」為特徵的政治思潮，不可避免地會在中國產生狂飆似的衝擊性影響。他在1912年11月給熊純如的信中寫道^⑤：

極端平等自由之說，殆如海嘯颶風，其勢固不可久，而所摧殺破壞，不可億計。此等浩劫，內因外緣，兩相成就。故其孽果無可解免。使可解免，則吾黨事前不必作如許危言篤論矣。

1914年他在給熊氏的信中又進一步指明，正因為他預感到以〈民約論〉為代表的思潮將日益對社會產生巨大影響，所以決定花時間專門寫一篇批駁〈民約論〉的文章^⑥。

嚴復雖然沒有直接對此種趨勢的原因作出解釋，但他基於經驗論的立場對唯理論所作的批判性分析，仍能為人們認識這一問題提供一條相當清晰的線索和思路。

嚴復的論式表明，唯理論的「主義」具有自許為超越具體時空、社會

經驗論的主義總是較為「謙虛」地把自己的適用範圍嚴格地規定在特定的經驗與歷史條件下，它沒有唯理論那種與生俱來的「僭妄性」。這一點可以解釋中國近現代以來的知識份子為甚麼難以把英國經驗論系統的主義搬用到中國來。

與文化的普遍主義的性質。只要人們承認和接受唯理論的主義是普遍適用於一切社會和時代的「第一原理」或「自然公理」，那麼這種「主義」就可以用來涵蓋一切社會的具體「問題」。這就意味着，一種「主義」越是具有抽象性和超時空性，它就越會被人們認為具有「普遍的適用性」。

這一點正如嚴復所指出的那樣：如果人們不能「細察東西方歷史與人群開化結合之事實」，就非常容易受以洛克、彌爾頓、盧梭為代表的十七、十八世紀有關革命獨立的政治學說的「薰醉顛冥」，並把它所標示的道路「視為人道唯一共遵之途徑」。嚴復指出，那種認為在這種前提下仿而行之「則有百利而無一害」的觀點，其實「是大謬不然」的^{②9}。

相反，以英國經驗論為基礎的主義卻是以歸納本國本地民族的歷史與經驗事實作為自身存在的前提和立論的基礎的。用嚴復自己的話來說，「言政治不求之歷史，是謂無根」。經驗論的主義總是較為「謙虛」地把自己的適用範圍嚴格地規定在特定的經驗與歷史條件下，它沒有唯理論那種與生俱來的「僭妄性」。這一點可以解釋中國近現代以來的知識份子為甚麼難以把英國經驗論系統的主義搬到中國來。基於這一分析，我們也就不難理解那些與西方哲學中的「自然法」理論「沾親帶故」的理論或主義，為何能在二十世紀的中國大行其道。

當然，唯理主義的「自然公理」觀之所以對主流中國知識份子具有如此強大的吸引力和親和力，其原因還應該從中國二十世紀以來的歷史環境與政治文化特質中去尋找。

中國傳統文化中「一理萬殊」的傳統思維方式，與西方唯理論的傳統具

有「思維句型」上的深層同構性；中國儒家的意識形態的價值體系，也頗有「非白即黑」、「非正即邪」的「完美主義」特徵。作為處於隱性狀態的要素，這些文化特質，似乎為二十世紀初期以來的中國作好了接受西方舶來的「自然公理論」的準備。十九世紀末以來，中國傳統文化秩序出現了嚴重危機，由文化挫折感所導致的自卑情結使中國人產生了「文化地獄感」的政治心態。在這種氣氛下，人們不自覺的就會把擺脫可憎惡的現實環境的願望投射到某種以普遍主義為特徵的「自然公理」之上，並以此作為解決中國問題的不二法門。一個把拋棄本民族的集體經驗（即嚴復所說的傳統文化的「遺澤」）視為克服自身困境的必由之路的民族，是很難抵擋唯理主義的「自然公理」的誘惑力的。

嚴復新保守主義思想的歷史貢獻

嚴復的新保守主義是以其經驗主義的政治觀為基礎的，他的思想貢獻在於，他比同代人更早認識到，以抽象的理念來整體性解決社會變革問題，將會人為地摧毀與破壞現存秩序，並帶來事與願違的歷史後果。他還認識到，只有在尊重現存秩序的歷史連續性的前提下，漸進地求得新機制在舊機體內的生長，才能實現中國的富強與現代化。早在本世紀初，當他的同代人對經驗論與唯理論之爭還一無所知時，他就已經從學理上把握了這兩種主義之爭的實質，並對唯理主義者的社會政治觀的僭妄性進行了相當具有說服力的批判。正是在這個意義上，作為新保守主義者的嚴復，可

早在本世紀初，嚴復就比同代人更早認識到，以抽象的理念來整體性解決社會變革問題，將會人為地摧毀與破壞現存秩序，並帶來事與願違的歷史後果。嚴復可以說是中國政治現實主義思想家中的先行者，然而，他的新保守主義思想並沒有在當時起到應有的作用。

中國的新保守主義對自己的傳統有一種矛盾的兩難心態。一方面，它批評激進主義的全面反傳統，認為激進主義否定自己的歷史文化將會導致嚴重的失範與無根化；另一方面，在回歸傳統上又不得不警惕原教旨式的傳統主義的復活。

以說是中國政治現實主義思想家中的先行者。

從上述分析可以看出，嚴復的相關思想是建立在相當系統的學理基礎之上的，他使用了相當豐富的概念來分析有關經驗論與唯理論的主義問題。嚴復的議論廣泛地運用了西方哲學的學理資源：例如，從柏拉圖到十八世紀盧梭一脈相傳的西方唯理主義的傳統；自然法的第一原理；政治學思想中的經驗論與唯理論的對立；經驗論的歸納法與唯理論的演繹法之間的對立；唯理主義與政治上的烏托邦主義的關係。他的議論還涉及到唯理論以完美主義方式來作為改造現實的基礎，必將導致徹底反傳統的激進主義；而經驗論以現實的非完美性作為改造現實的前提條件與出發點，則導致漸進論的變革觀；等等。

嚴復在分析中使用的這些概念實際上構成一個相當嚴整的系統，它顯示了作為一位嚴謹深刻思想家的嚴復的厚實學力。所有上述這些思想，都是當代中國新保守主義彌足珍貴的思想資源。

然而，嚴復的新保守主義思想並沒有在當時起到應有的作用。嚴復的悲劇性在於，他生活在中國既存的政治、文化與社會秩序正走向解體的時代。當時，歐洲大陸唯理主義影響中國知識界的高潮尚沒有到來，而政治激進主義的思想謬誤與歷史後果亦還沒有充分表現，正因為如此，嚴復在1906年以後就開始對唯理主義的政治解決方案所可能帶來的危險，作出「超前」的警告，這是遠不能為當時大多數中國知識份子所理解的。

另外，由於當時中國知識界還不熟悉這些概念，加上嚴復的議論又散見於他的按語與他給熊純如的私人書

信之中（除了〈民約平議〉一文之外，他並沒有專門就這些重大學理問題進行過系統的分析），更由於嚴復的文章風格過於艱深，這種種因素使得他的相關思想無法在當時和以後相當一段時期內受到應有的重視。直到二十世紀末，在中國受到政治激進主義思潮多次衝擊之後，這些思想才對反思的一代中國知識份子產生影響。

中國新保守主義的兩難矛盾

可以說，嚴復並沒有直接引用柏克的思想來批判激進主義，但他受到以柏克為代表的英國保守主義的影響還是可以從字裏行間看出來的。這裏存在着一個問題：柏克批判激進主義時所使用的論據，在多大程度上適用於中國當時的環境？

正如本文開端已經指出，柏克的保守主義植根於英國市民社會的傳統經驗。很顯然，市民社會、英國式的自由主義、人文主義價值這些作為柏克思想的基礎的東西並非中國傳統社會所固有的。這就決定了，當中國的新保守主義以柏克式的思想來反對激進主義的時候，卻沒有柏克保守主義所憑依的、以市民社會為基礎的物質與精神資源。一方面，市民社會恰恰是中國新保守主義力求通過在開明權威的整合下，通過漸進的變革與社會變遷而最終實現的東西；另一方面，中國大傳統中的主要成分，是儒家的綱常意識形態、官僚傳統的政治體制與宗法社會結構，這些又恰恰是新保守主義者力求通過變革而最終加以轉化與消解的東西。

西方傳統存在着漸進發展的內部機制，對傳統的尊重並不影響社會的

變遷，而中國保守主義如果僅僅固守自己的傳統，則很難指望中國可以無為而治地走向現代化。正因為如此，中國的新保守主義對自己的傳統有一種矛盾的兩難心態。一方面，它批評激進主義的全面反傳統，認為激進主義否定自己的歷史文化將會導致嚴重的失範與無根化；另一方面，在回歸傳統上又不得不警惕原教旨式的傳統主義的復活。

面對這一兩難困境，新保守主義不得不在以下三方面進行小心的努力。首先，他們力求從構成傳統秩序的一些制度要素中，尋求使現代化變革得以有效整合的合理因素；其次，他們力求從傳統的權威形態中，尋求轉化出具有現代化導向的新型權威政治的機制；第三，他們還致力於從中國傳統的政治智慧中尋求保持過渡社會穩定的思想啟迪，並從民族主流文化、儒家文化中離析出有利民族凝聚的精神因素，用以作為民族結合力的新資源。

與此同時，新保守主義一方面必須小心謹慎地與傳統保守主義的原教旨信條劃清界限，另一方面又不斷以批判激進主義與政治浪漫主義為己任。這樣，新保守主義勢必經歷這樣的命運：在保守與激進兩極化的條件下，它必將受到來自激進與原教旨的保守兩方面的攻擊與雙向壓力；相反，在兩極化趨勢緩和與化解的條件下，它可望獲得國民、知識精英與執政者越來越多的理解、信賴與認同。

世界上沒有完美的事物，中國的新保守主義作為一種思想價值選擇也不例外。它並不奢望像某些人那樣，把某種「完美之物」許諾給國人，並自以為可以經由人們對他所推薦的理念的認同，而引導國人走向「完美」。近一百年來，我們這個民族實在領教了

太多的「完美」。一個在多災多難的歷史中走向成熟的民族深深懂得，只有立足於現實，以不完美為起點，才有可能追求自己較好的前景。

註釋

① Edmund Burke, "Letter to Sir H. Langrishe", 轉引自Francis P. Canavan: *The Political Reason of Edmund Burke* (Durham: Duke University Press, 1960), 168.

② Peter Viereck, *Conservatism From John Adams to Churchill* (Princeton: Van Nostrand, 1956), 10-17.

③⑧⑩⑪⑫ 〈政治學講義〉，《嚴復集》，第五冊（北京：中華書局，1986），頁1243；1242；1244；1251；1250。

④⑭⑲ 〈與熊純如書〉，《嚴復集》，第三冊（北京：中華書局，1986），頁614；608；648。

⑤⑥⑦⑳ 〈民約平議〉，《嚴復集》，第二冊（北京：中華書局，1986），頁337；340；340；333；333。

⑨⑬ 哈耶克著，賈湛等譯：《個人主義與經濟秩序》（北京：北京經濟出版社，1991），頁11；9。

⑬ 〈《莊子》評語〉，《嚴復集》，第四冊（北京：中華書局，1986），頁1133。

⑮⑯ 〈思古談〉，同註⑤書，頁323；323。

⑰⑱⑳ 〈說黨〉，同註⑤書，頁308；308；308。

⑲ 〈天演進化論〉，同註⑤書，頁311。

㉑㉒ 〈與胡禮垣書〉，同註④書，頁594；594。

蕭功秦 湖南衡陽人，1946年生，南京大學歷史學碩士。現為上海師範大學歷史系教授，上海市歷史學會常務理事。著有《蕭功秦集》、《儒家文化的困境》。目前主要從事中國早期現代化史與中國知識份子歷史與現狀研究。