

從嚴復到中國自由主義的命運

◎ 高瑞泉

黃克武：《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）。

差不多四年前，黃克武先生第一次到我所服務的學校訪問，我們就得知，在完成了有關梁啟超的著作後，他正在對嚴復與約翰彌爾（John S. Mill）的思想作比較研究。去年初夏時節，墨子刻（Thomas A. Metzger）教授和黃克武再度來訪，徑以一部近四百頁的新作示我，它就是《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識和批判》。

6月初的上海，梅雨尚未來臨，雖然偶爾有點燠熱，仍不失為溫潤可人。十分自然，黃克武這一次在哲學系的講演，題目就是「嚴復對約翰彌爾思想的認識和批判」，他的新書也常常成為我們討論的中心。因為對書中運用墨子刻教授有關研究思想史的一套分析架構有了新理解，大多數時候的討論都如那天的天氣一般，怡人而輕鬆。

不過，這無論如何也不能說這本書是輕鬆的，作者實實在在付出了多年的辛勞和神思。與今日仍然十分風行的大框架思想史不同，《自由的所以然》一書無疑屬於思想史的個案研究。前者自然能讓作者信馬山悠，馳聘其才情；後者則更多地要求作者作綿密的功夫，明察秋毫。我從治哲學史偶爾旁逸至思想史，也許是出於專業的反差，多少有點厭倦於空疏的史論，而對真正考辨縝密的歷史著作，雖不能為而心常嚮往之。更何況，《自由的所以然》處置史料的手法很不一般：其入手處，是將嚴復的譯作《群己權界論》與彌爾的英文原作《論自由》（*On Liberty*）作文本對勘，經過逐章逐句的對照研究，探索兩者的異同，揭示出嚴復的自由理念，到底哪些符合彌爾式的自由主義傳統，而哪些是非彌爾式的觀念。以「信達雅」為旗幟、最早翻譯了《天演論》等一系列西學名著的嚴復，可謂近代中國思想史上的大人物。對嚴復思想的研究一向就不寥落，近年來隨著對二十世紀中國社會變革和思想文化史的深入反省，特別是有關自由主義的研究再次凸現為思想學術界的熱點，嚴復的自由理念——中國近代自由主義的源頭——理所當然地為人們所注目。但是，像黃克武這樣不惜花費大量時間來作中西文本的對照研究，實在是前所未有的。

80年代以來，中西方思想文化比較研究的呼聲不絕如縷，但是結實的成績卻很寥寥。就以筆者的專業興趣——中國近代哲學史研究——而言，「西學東漸」，從達爾文到弗洛伊德，從康德到尼采，大大小小西方哲學家先後在近代中國馳騁過一陣，有些更在中國安營紮寨，派生出中國風格的同類學派或思潮。然而，傳譯進中國的東西與它們的西方母本有多少變易？是甚麼造成了此類差異？這非經沉潛往復的研究不能了然。《自由的所以然》在這方面堪稱範例。黃克武的下手功夫，頗有些類似前清考據家。古文經學家常常要人先從文字訓詁開始，才能漸漸窺得經學的門徑。黃克武用的就是經學式的功夫，書後附錄收《群己權界論》

與 *On Liberty* 第一章的文本對照，可以讓讀者窺見其一斑。平心而論，對許多學者來說，這樣的工作非不為也，乃不能也。它不止要求一般的「中西文俱佳」，更要求作者受過嚴格的思想史訓練，庶幾提玄鉤沉，得其言外之旨。幸運的是，黃克武的研究從一開始就得到墨子刻教授的指導，文本對照逐句地推敲切磋，前後長達數月之久。這樣，無論對原文還是對譯文，文本的分析不僅深入到語境，更進達文化心理和精神氣質等微妙難辨之處。

經過如此這般功夫，作者可以有把握地修正史華慈（Benjamin I. Schwartz）關於嚴復思想的某些結論：嚴復對彌爾的誤讀，並不在於拒絕將自由上升為終極價值，而在於忽略了彌爾關於「自由的所以然」的思想。與此相關的是，不應將嚴復視為二十世紀中國集體主義主流意識的源頭，因為在「群己之辨」上，他更多地強調兩者的平衡和兼顧。

作為一個歷史學家，黃克武自覺地恪守「描述」（discription）和「評價」（evaluation）史學研究對象的必要界線。對嚴復思想這一部分研究，總體上是描述性的。但是，作為一部思想史著作，本書的要旨還在於極富現實感的解釋性主題：為甚麼二十世紀中國在現代化的進程中屢遭挫折？作者希望通過解釋嚴復思想的個案，折射出清末民初中國知識份子，在倫理—政治方面的群體意識，從觀念之維回答何以彌爾式的自由主義以及改良主義的選擇會被中國人所拒絕。所以，「描述」最終仍將走向「評價」。無論「描述」還是「評價」，都離不開觀念的架構。人們可以看到，《自由的所以然》所熟練運用的，主要是墨子刻教授在研究中西政治思想史的過程中建構起來的觀念架構（framework）。特別是墨子刻的如下論式：代表西方的主流意識思想中，包含著「悲觀主義認識論」（epistemological pessimism），它是笛卡兒以來「西方認識論的偉大革命」（the great modern epistemological revolution）所體現的傳統；與此對應，中國的思想主流則體現了「樂觀主義的認識論」（epistemological optimism）。近代以來，中國人的觀念世界雖然發生了某種斷裂，但是這一「樂觀主義的認識論」卻表現出其內在的連續性。運用這樣的分析架構，黃克武在比較嚴復與彌爾關於自由觀念的研究中發現，彌爾的自由理念包含了若干預設，特別是與「悲觀主義認識論」聯結的人類認識的「易錯性」（fallibility），它指示人們只有在充分自由的環境中，才可能獲得知識和進步。因此，自由在作為終極價值的同時，亦包含著知識和進步等目標，而這觀念恰恰在嚴復的視野之外。其原因在於嚴復更多地受了「樂觀主義認識論」的支配，使他對彌爾的自由觀念只知其然，而不知其所以然。「樂觀主義認識論」既然是中國主流意識的傳統，那麼嚴復的思想個案就有了一般意義。換言之，我們在其中可以找到為甚麼英美式的自由主義未能在中國佔據思想主流的答案（至少是答案之一）。

「自由的所以然」確是中西近代自由主義的一大分野。由於整個二十世紀中國自由主義思潮都缺少深遠的終極關懷，這使得其自由理念在民族文化心理中缺少必要的「根繫」。在英國自由主義源頭洛克那裡，其政治理論以「自然法」和「自然狀態」為預設和基本前提。人人都是上帝的創造物，所以「自然狀態」就是一種「完備無缺的自由狀態」。換言之，自由之所以能成為不言而喻的價值，乃是出於對上帝的信仰。洛克的自由觀念可以輕而易舉地在基督教信仰中找到充分的根據，並且因而深入人心，這是由於宗教實踐已經將此類觀念內化為共同的文化心理。洛克自由主義的另一內容即宗教寬容的思想，則是西方世界在經歷了一個多世紀宗教改革之後對宗教現實的理論肯定。正是在這種似乎不言自明的前提下，西方自由主義推出了他們的政治信條，建構了其價值系統。又經過兩個世紀的滄桑，到彌爾的時代，自由主義可以向基督教乳母行告別禮了，所以我們不難發現：彌爾所論的自由之所以然，不再是上帝的普遍恩寵，而是知識和進步——它們是十八世紀啟蒙運動的信念成果。總之，自由作為西方終極價值的歷史已經頗為久遠，但是並非獨立自足、一無掛搭的觀念，而是和那

些深入文化心理的基本價值相配置、相結合的。反觀近代中國，人們很難發現類似的觀念結構。中國的自由主義者往往簡單地截取西方一度只是中介價值的觀念，並通過宣傳教育這種單一手段，試圖將之轉變為中國民眾的終極價值。但正如我們所看到的，在普遍民眾眼裡，那套自由、平等的價值總是顯得缺乏掛搭、浮游無據，難以成為普通的追求和至上的權威。當工具理性和價值理性發生衝突的時候，即使自由主義知識份子，也常常輕易地放棄作為價值理性的自由，文化心理結構上的特點至少是其原因之一。換言之，如果自由尚未充分在普遍的社會心理層面展示其內在根據（即自由之所以然），那麼自由理念自身就不能真正被確定為這個民族的終極價值。

《自由的所以然》集中從中西認識論氣質上的不同來揭示中西自由主義的差異，做出了令人羨慕的學術貢獻。當然，作者評價嚴復思想個案的某些預設，包括對革命和改良、轉化和調適兩種不同路向的評判，則屬於另一個範圍更大、內涵更複雜的論爭了。

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》1999年4月號總第五十二期

© 香港中文大學

本文版權為香港中文大學所有，如欲轉載、翻譯或收輯本刊文字或圖片，必須先獲本刊書面許可。