

逡译与拒弃：近代中国权利观形成中的自主性

林来梵*

摘要 随着自由权利概念的输入,近代中国权利观也得以形成,但其间仍存在着逡译与拒弃之间的张力,并蕴含了一种以中国传统文化为底蕴的自主性立场。将严复及其相关的思想文本作为个案加以考察,便可窥见这种立场的基本内蕴。正是基于这种立场,严复没有完整接受以穆勒为代表的西方古典自由主义思想传统,而且时常保有一种敢于拒弃的批判精神。但严复一贯具有保守倾向,应从一种参酌了严复所坚守的传统道德理想的立场对其给予评价。即使晚年的严复在一定程度上退回传统保守立场的事实无可否认,他也未像日本近代启蒙思想家加藤弘之在其学术生涯的中晚期那样发生急剧的思想转向。这意味着严复作为近代中国“头号”的社会达尔文主义者竟然没有顺势滑向当时盛行各国的强权主义权利观。这同样得益于严复所坚守的以中国传统文化为根基的道德理想。以此为核心的自主性立场,也使得严复有关自由权利的思想具有了强韧的生命力,对于我国现行宪法亦具有一定的意义。

关键词 严复 权利 自由 自主性 比较概念移植史

引言

“权利”概念是近代以降我国法政领域的重要范畴之一,如果从其规范意义关联脉络来看,也是宪法学的一个基础性概念。^[1] 根据迄今的研究,权利概念是近代“西学东渐”过程中输

* 清华大学法学院教授。本文系教育部人文社会科学研究一般项目“积极老龄化理念下的老年人权利保护研究”(项目编号:22YJA820010)的阶段性研究成果,并获得清华大学自主科研计划课题“中国宪法学自主知识体系的具体建构”(项目编号:2024THZWC02)资助。本文原稿在注释格式调整过程中得到了清华大学法学院博士生谭尹豪、刘亦艾同学的帮助。

[1] 参见林来梵:《宪法学的脉络》,商务印书馆2022年版,序第1页、第71—101页。

入的用语,但其移植历程与大部分移植的概念不同。近代中国大部分西方概念的引进都不是直接摄取于西方,而是经由同样处于西方文化继受国地位上的日本率先继受之后再“转继受”(或曰“二次继受”)而来的。而“权利”这一概念则不同,其译语的创制及概念的输入,最初都是在清代中国完成的,只是此后没有在本国流布,而是很快就流入日本,并在彼邦广为流行,最后再按“二次继受”的模式回传到晚清中国,可谓典型的“词侨”或特别的“回归词”。

一般来说,即使在近代大规模移植外来概念的历程中,中国也不是完全作为一个被动的继受者恭立于世的,而是拥有一定自主性的立场。一般而言,按照“二次继受”通常模式的概念移植就已然显现了这种自觉性的立场,^{〔2〕}而依循独特且更为曲折的继受回路得以完成的权利概念的移植,尤其凸显了这种自主性立场的取向,值得吾人考详与探究。不惟如此,近代中国权利概念的移植还拥有权利观形成的典型意义,因此有关研究便具有更为重要的学术价值。金观涛、刘青峰就曾指出:“研究‘权利’的翻译,有助于揭示中国文化在近现代转型中是如何选择性吸收以及重构西方理念的。”^{〔3〕}而综观学界,在这一方面迄今也已积累了相当丰厚的研究成果。然而在既有的研究之中,有关自由、权利等概念移植的脉络梳理与考察相对较多,而以某个特定的相关人物及其思想文本为具体个案、并从一种“法学在场”的宏阔视角加以聚焦检视的专门研究尚颇为鲜见。^{〔4〕}

有鉴于此,本文拟以严复(1854—1921年)在晚清中国自由权利概念输入过程中的独特贡献及思想倾向为个案,透析中国近代权利观形成中所蕴含的一种中国自主性立场的基本内蕴及价值取向。而之所以选择以严复为个案作为切入点,乃由于严复作为中国近代杰出的启蒙思想家,是“代表了中国共产党出世以前向西方寻找真理的一派人物”,^{〔5〕}不仅“中学西学皆为我国第一流”,^{〔6〕}而且也是“中国近代思想文化史上里程碑式的巨人”。^{〔7〕}更有进者,作为约翰·斯图亚特·穆勒(John Stuart Mill,今又译“约翰·斯图亚特·密尔”)《论自由》(On Liberty)的中文译者,严复在自由权利概念输入近代中国的过程中作出了苦心孤诣的努力,并

〔2〕 有代表性的综合研究,参见沈国威:《近代中日词汇交流研究:汉字新词的创制、容受与共享》,中华书局2010年版。另外,可参见李运博:《中日近代词汇的交流——梁启超的作用与影响》,南开大学出版社2006年版;金观涛、刘青峰:《观念史研究:中国现代重要政治术语的形成》,法律出版社2009年版。法政概念的个案研究,可参见林来梵:“权利概念的移植交流史”,《中外法学》2020年第2期,第402—417页。

〔3〕 金观涛等,同上注,第104页。

〔4〕 不属于法学领域的专门研究,倒是已有若干,参见沈国威:《一名之立 旬月踟蹰:严复译词研究》,社会科学文献出版社2019年版;熊道宏:“近代中国‘权利’概念的本土化建构——再论严复对卢梭‘民约’思想的批判”,《探索与争鸣》2019年第2期,第131—140、144页;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》(修订本),浙江古籍出版社2021年版;黄克武:《笔醒山河:中国近代启蒙人严复》,广西大学出版社2022年版。

〔5〕 毛泽东主席对严复的称赞。毛泽东:《毛泽东选集(第4卷)》,人民出版社1991年版,第1469页。

〔6〕 梁启超对严复的评价。苏中立、涂光久主编:《百年严复:严复研究资料精选》,福建人民出版社2011年版,第268页。

〔7〕 习近平总书记对严复的评价。福建省严复研究会编:《93年严复国际学术研讨会论文集》,海峡文艺出版社1995年版,第2页。

留下了独辟蹊径的足迹,对近代中国权利观的形成具有深远影响,其有关自由与权利的思想甚至在现行宪法上亦具有值得重视的意义。^{〔8〕}当然,对于近代中国来说,与“自由”一词的移植不同,在“权利”这一概念引介方面,严复的地位或许不及梁启超那么重要。^{〔9〕}但这里所言的“权利”并没有包括自由概念,如果将自由和权利这两个概念结合起来加以检视,严复在概念移植史上则具有特别的分量。更何况梁启超本身就曾经深受严复的影响,其他如胡适、蔡元培、鲁迅以及毛泽东,也都在年轻时期受过他的影响。^{〔10〕}而且值得考虑的是,严复本人颇有中国传统文人的那种鲜明个性和批判精神,其思想观念更能折射近代中国权利观形成中的自主性。

值得交代的是,承接上文所作出的辨析,本文所采用的“权利”概念,具有狭广两义,其中狭义的权利是相对于自由而言的,而广义上的权利,则包括了“自由”的用语。这也是由于作为相对于人类自由意志、哲学上的必然性意义上的概念,自由本身也可理解为一种权利。此外,近代中国大规模西方概念移植史本身就预示了“重审近代”的可能与必要。本文也在参酌了反思性与诠释性概念史研究方法的基础上,运用了一种可称为“比较概念移植史”的研究方法,从而架设了一个中日两国法政概念移植交流史的考察框架,^{〔11〕}俾便进一步显现中国在权利概念移植过程中的自主性立场及其具体样态。

一、“自由”的译译及其背后的思想图景

严复对“自由”的译介极负盛名。但他并非第一个将 Liberty 译为“自由”的东方学人,甚至可以说,从比较概念移植史的角度看,与“权利”一语不同,“自由”这个用语虽然可以在语源学意义上追溯到中国古代典籍,^{〔12〕}但作为近代译词,其本身并非滥觞于中国本土。根据日本学者实藤惠秀的考察,“自由”一词作为近代公用语首创于日本,而且是中国人所认可的众多来自于日制新词的现代汉语词汇之一。^{〔13〕}而严复在译译“自由”之际,已是 19 世纪与 20 世纪之交,“自由”在此之前就已经作为一个重要词汇进入了东亚各国的法政概念移植交流史之中。

〔8〕 有代表性的见解认为严复“首次把西语‘自由’观念引入中国、开创了中国式自由主义的理念”。参见董小燕:《严复思想研究》,浙江大学出版社 2006 年版,第 121 页。

〔9〕 参见(美)安靖如:《人权与中国思想:一种跨文化的探索》,黄金荣、黄斌译,中国人民大学出版社 2012 年版,第 154—180 页;另可参见林来梵,见前注〔2〕,第 408—416 页。

〔10〕 参见(美)史华慈:《寻求富强:严复与西方》,叶凤美译,中信出版社 2016 年版,第 3 页。有关严复与梁启超个人之间的学术交往及相互影响,可参见黄克武:《笔醒山河:中国近代启蒙人严复》,见前注〔4〕,第 45—54 页。

〔11〕 有关概念史研究方法及引入中国的论述,可参见孙江:“概念史研究的中国转向”,《学术月刊》2018 年第 10 期,第 150 页。另外,这里所谓的“中日两国法政概念移植交流史”,是笔者曾经提出并采用过的一种思考框架,具体可参见林来梵,见前注〔2〕,第 403 页。

〔12〕 参见吴根友:“中国思想传统中的自由语词、概念与观念”,《吉首大学学报(社会科学版)》2006 年第 1 期,第 20—23 页。

〔13〕 参见(日)实藤惠秀:《中国人留学日本史》,谭汝谦、林启彦译,北京大学出版社 2012 年版,第 275—277 页。

不仅如此，“自由”一词翻译的合适性也得到了国人的认同。当有人提出或可将 Liberty 译为“公道”的时候，一向将日本创制的许多译语斥为“稗贩”的严复，则倾向于维护“自由”这一译词，并且坦言：“西名东译，失者固多，独此天成，殆无以易。”〔14〕

那么，作为东亚国家近代政法概念的“自由”一词是如何形成的呢？有学者认为，在中国最初将英语中的 Freedom 译为“自由”的，可追溯到 19 世纪初来华新教传教士罗伯特·马礼逊（Robert Morrison）所编的《英华字典》的再版本（1847—1848 年），而早在 1822 年，Liberty 也已被该字典的原版译为“自主之理”了。〔15〕据考，《英华字典》曾对日本文久二年（1862 年）刊行的《英和对译袖珍辞书》产生了影响，后者采用了“自由”这一译语。〔16〕然而在日本，“自由”一语的译语有可能发生在更早之前。穗积陈重在《法窗夜话》的《自由》一文中确认，近代日本启蒙思想家加藤弘之（1836—1916 年）就曾经指出，“自由”之译语，最初乃由日本幕府首席英语翻译官森山多吉朗所确定的。〔17〕根据另外的考证，在江户时期（1603—1868 年），日本也曾出现以“自由”一词对译西方相关用语的事迹，如在当时的《罗葡日辞书》中，葡萄牙语中的“liuemente”即被译为“自由”；〔18〕而文化七年（1810 年）刊行的《译键》，也曾将荷兰语中的“vriheid”译为“自由”。这一译语在 1855—1858 年出版的《和兰字汇》中获得了稳定的地位。此后，“自由”一语更是在各种辞书中多次出现，用以对译西语中 Liberty 或 Freedom 这样的用语。〔19〕

但从思想史的角度来看，正如穗积陈重曾指出：在日本，“自由之词、自由思想之开山鼻祖，实为福泽先生也”。〔20〕这一判断是持之有据的。在 1866 年初版的《西洋事情》一书中，福泽谕吉就使用了“自由”一词，1870 年重新出版该书时则对该词做了细致的释义。得益于此书在当时日本社会的广泛且持续的影响，“‘自由’一词，自此广为传用”。〔21〕时至当今的东瀛，仍然有学者认为，在近代日本，福泽谕吉应该是最初痛切地意识到东方文化中缺少这样一个用语，不仅可以用它表达从卢梭在《社会契约论》开篇中所谓“无往不在”的“枷锁”之中解放出来的那种理想状态，而且还可以作为值得人类永恒追求的一种重要价值加以理解，这就是“自由”一词。在此意义上，当代日本学者柳父章指出，福泽谕吉就是“这种观念翻译史的创始者”。〔22〕

反观近代中国，在“自由”这一概念的移植史上，如果说有何人可以与日本的福泽谕吉居于相近的历史地位，那无疑可首推严复。

〔14〕 严复著、汪征鲁等主编：《严复全集（卷三）》，福建教育出版社 2014 年版，第 254 页。

〔15〕 参见熊月之：“晚清几个政治词汇的翻译与使用”，《史林》1999 年第 1 期，第 57 页。

〔16〕 参见冯天瑜：“经济·社会·自由：近代汉学术语考释”，《江海学刊》2003 年第 1 期，第 25 页。

〔17〕 参见（日）穗积陈重：《法窗夜话》，曾玉婷、魏磊杰译，法律出版社 2015 年版，第 167 页。

〔18〕 参见冯天瑜，见前注〔16〕。

〔19〕 参见冯天瑜，见前注〔16〕。

〔20〕 穗积陈重，见前注〔17〕，第 170 页。

〔21〕 穗积陈重，见前注〔17〕，第 168 页。

〔22〕 柳父章『翻訳語成立事情』（岩波書店，1982 年）182 頁参照。

严复对“自由”概念的译述,用今日的话说,乃是“沉浸式”的,在某种意义上也可谓是一种“诠释学循环”:他一方面通过深植于中国历史文化传统中的种种思想资源来理解与译述西方近代思想文献中的 Liberty、Freedom,另一方面又通过这个过程形成了自己有关自由的概念与思想,^[23]再以这种观念与思想进一步去诠释和反思西方的 Liberty、Freedom 概念……如此循环往复,煞费苦心地推动了中西文化元素的对接与会通,也回应了当时中国所面临的民族生存危机这一严峻的时代课题。所谓“一名之立,旬月踟蹰”,^[24]既披露了作为译者的严复在译事上的较真态度,也揭示了这种“诠释学循环”在严复的精神世界中不断运转的内情。^[25]

值得注意的是,在此过程中,严复至少采用了“自由”和“自繇”这两个不同的译语来译述 Liberty 这个概念,尤其是同时将上述两种译法并用在他对英国思想家穆勒《论自由》一书的译介之中。

当然,早在 1895 年发表的《论世变之亟》等文章中,严复就曾使用了“自由”一语。^[26] 在 1902 年出版的亚当·斯密《原富》(An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations)的译著中,他仍然沿用了“自由”一词。在对穆勒《论自由》的翻译中,严复偶尔也将 Liberty 译为“自由”。对此,他曾借柳宗元的诗句“春风无限潇湘意,欲采蘋花不自由”作为情境,指出“所谓自由,正此意也”。^[27] 这显示严复力图在中国传统文化中尽力搜寻能够与西方近代自由观念对接的精神资源。他还援引庄子的学说,认为自由“初义但云不为外物拘牵而已”。^[28] 在他看来,西方近代所说的这种“自由”,在中国思想传统中本来就有,为此认为“今日平等自由之旨,庄生往往发之,详玩其说,皆可见也”。^[29] 尽管庄子所说的自由,作为一种基于万物等齐的绝对自由,其实是取消了社会生活的自由,与西方近代的“自由”概念判然有别。

考诸中国古籍,《后汉书》中即有“兄弟权要,威福自由”(《安思阎皇后纪》)、“纵舍自由”(《乐恢传》)等句,但都有“任意”等负面含义。^[30] 这使得严复对作为译语的“自由”概念及其观念的态度颇为复杂。在译介斯密的《原富》时,他就意识到:“夫自由一言,真中国历古圣贤之所深畏,而从未尝立以为教者也。”^[31] 无独有偶,在近代日本,福泽谕吉等启蒙思想家也曾意

[23] 黄克武即认为严复思想存在两个重要的面向,一个是被动的角色,他尝试了解西方,再将之介绍给中国读者;一个是主动的角色,他试图融合中西思想,建构出自身的思想体系。参见黄克武:《自由的所以然:严复对约翰·弥尔自由思想的认识与批判》(修订本),见前注[4],第 197 页。

[24] 严复著、汪征鲁等主编:《严复全集(卷一)》,福建教育出版社 2014 年版,第 263 页。

[25] 关于严复对“自由”“权利”这两个译词的选择、得失以及对现代汉语词汇体系的形成所可能产生的影响,可参见沈国威,见前注[4],第 35—54 页。

[26] 参见严复著、汪征鲁等主编:《严复全集(卷七)》,福建教育出版社 2014 年版,第 11—14 页。

[27] 严复,见前注[14],第 255 页。

[28] 严复,见前注[14]。

[29] 严复著、汪征鲁等主编:《严复全集(卷九)》,福建教育出版社 2014 年版,第 250 页。

[30] 参见吴根友,见前注[12],第 20 页。

[31] 严复,见前注[26],第 12 页。

识到将 Liberty 翻译为“自由”一词不甚妥切，为此一度采用过“自主”等译语，但在当时的日本民间，“自由”一语已然成为日常用语，作为启蒙思想家的福泽谕吉也无法拒弃这个说法。^{〔32〕}

严复最终也在一定程度上自觉接受了“自由”一语。但其缘由与日本的福泽谕吉所面对的情形迥然不同。他发现此语在传统中国文化语境下也有一定的正面意涵。譬如，在中国佛教禅宗的经典中，即有“自由自在”这样的观念（《五灯会元》）；中国古代文学作品也有对“自由”一词偏向中性甚至褒义的使用，白居易的“始惭当此日，得作自由身”（《苦热》）、前述的柳宗元的“春风无限潇湘意，欲采蘋花不自由”（《酬曹侍御过象县见寄》）等诗句都是饶有趣味的佐证。在这一方面，严复与日本的福泽谕吉等思想家有所不同。后者仅仅意识到“自由”一语作为译词的“先天缺陷”，而没有发掘其在传统东方文化语境下所具有的那种正面意涵。

然而，作为对中西文化均有一定领悟的学人，严复对“自由”一词的态度以及内涵的理解在深层的意义上还是颇具流动性的，而且存在纵横维度上的矛盾。其以逡译西方的自由权利概念及思想为媒介所形成的整个权利观，都蕴含了逡译与拒弃之间的张力关系。

在译介穆勒《论自由》一书时，严复曾一度拟名为《自繇释义》，及至 1903 年付梓时，则又创造性地改定为《群己权界论》。而这一置换之后的表述更明晰地涉及了自由与权界的政治哲学问题，即涉及个体自由与社会管制孰轻孰重的价值判断。对此，穆勒原本倾向于强调前者的重要性，认为个人自由的范围应尽可能地扩大。^{〔33〕} 其实，穆勒有关自由的观点可以简要地概括为两点：第一，只要不触及其他任何人的利害关系，个人就是完全自由的；第二，一旦侵害了他人利益，个人则需要承担责任。根据这种论断，只要不损害他人的自由权利或利益，酗酒、游手好闲、挥霍浪费、及时行乐、不讲卫生等等都属于个人自由的范畴。在思想史上，穆勒有关自由主义的思想体系被誉为英国古典自由主义最为完善的版本，^{〔34〕}但其上述著名的“（排除）侵害原理”的学说，映现在长期浸淫在东亚文化之中的严复的眼里，毕竟难免具有某种颇为极端、令人“深畏”的面向。对此，严复没有全盘吸收，而是有所拒弃，即基于中国传统文化的自主性立场，作出“群己权界”这样的逡译与转换。

但在这一点上，严复并没有否定个人自由的重要性，而是强调群己平衡，或个体自由与社会管制之间的平衡，以此为前提肯定个体的价值。严复的群己平衡思想，在内涵上与中国传统文化背景密切相关。在严复看来，群己平衡是道家的精神，也是杨朱与墨子思想互补之后所形成的一种理想境界。^{〔35〕} 严复指出，如果有人独居世外，其自由就没有什么界限了，“但自入群而后，我自繇者人亦自繇，使无限制约束，便入强权世界，而相冲突。故曰人得自繇，而必以

〔32〕 柳父·前揭注〔22〕171、182 页以下参照。

〔33〕 参见黄克武：《自由的所以然：严复对约翰·弥尔自由思想的认识与批判》（修订本），见前注〔4〕，第 240 页。

〔34〕 参见李强：《自由主义》（第三版），东方出版社 2015 年版，第 99 页。

〔35〕 参见黄克武：《自由的所以然：严复对约翰·弥尔自由思想的认识与批判》（修订本），见前注〔4〕，第 45 页。

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”。〔36〕在这里,严复剖切地认识到,个体自由是有界限的,他人的自由就是个体自由的界限,如果没有“限制约束”,就会陷入“强权世界”。由此也可以看出,作为社会达尔文者,主张“物竞天择,适者生存”并看透了“弱肉强食”现象的严复,也是反对“强权社会”的,即不接受强权主义权利观的。相反,他强调个体自由应该受到一定的“限制约束”,而这种限制约束的原理,即类似于中国儒家传统中所言的“絜矩之道”,主要指的就是儒家所说的“己所不欲,勿施于人”。

这个思想可追溯到严复 1895 年所写的《论世变之亟》一文,其中就曾提出一个重要的观点,即“中国理道与西法自由最相似者,曰恕,曰絜矩”。〔37〕严复将穆勒的《论自由》译作《群己权界论》,其实即折射了通过中国传统文化的基盘接纳西方文化的一种思想过程。在这个过程中,严复既没有完全认可穆勒自由主义思想中颇为极端的面向与要素,也没有接受当时在许多国家影响甚巨的强权主义权利观。这就典型地体现了一种以中国传统思想文化为底蕴的自主性立场。

严复别出心裁地创制“自繇”一词,也说明了这一点。在对穆勒《论自由》书名的翻译中,他原拟采用《自繇释义》,但最终被《群己权界论》替换了原名,然而在译者序、译凡例和正文中,还是多以“自繇”一词替代“自由”。

在《群己权界论》的《译凡例》中,严复就指出:“中文自繇,常含放诞、恣睢、无忌惮诸劣义。”〔38〕至于之所以将 Liberty 译为“自繇”,严复的理由是:“由、繇二字,古相通假”,“视其字依西文规例,本一玄名,非虚乃实,写为自繇,欲略示区别而已”。〔39〕也就是说,在严复看来,依据西语的通常用法,自由是一个抽象概念,但又不是玄虚的用语,而是具有实质意义的,为此采用“自繇”这一译语,可以表达其与“自由”之间的微妙区别。严复之所以不时采用“自繇”一词译 Liberty,还可能是因为在在他看来,此语可以在一定程度上实现对“自由”一词的超越与替代。在这一点上,虽然我国台湾地区学者黄克武认为这个作为古字的“繇”字具体指的是一种丝线,〔40〕但从词源学上考详,“繇”原为一个发语词,〔41〕并无实际含义。在中国古文献中,“繇”“由”通假之例“不胜枚举”,〔42〕但不是基于词义相通,而是同音假借。“繇”与“由”通假使用时,《尔雅》将其释意为“於”,用作介词,起介引作用。〔43〕总之,以“自繇”替代“自由”,并无实际意义,也很难说前者较之后者更适合于翻译 Liberty。而严复之所以特意创制并时常采用“自繇”这一译语,如大胆推断,也可能是由于他青睐于“繇”字之中“系”的偏旁,以为它暗含着

〔36〕 严复,见前注〔14〕。

〔37〕 严复,见前注〔26〕,第 12 页。当然,严复接着也指出,“然谓之相似则可,谓之真同则大不可也”。严复,见前注〔26〕,第 12—13 页。

〔38〕 严复,见前注〔14〕。

〔39〕 严复,见前注〔14〕,第 255 页。

〔40〕 部分观点可参见黄克武:《近代中国的思潮与人物》(修订版),九州出版社 2016 年版,第 79 页。

〔41〕 参见容庚编著:《金文编》,张振林、马国权摹补,中华书局 2016 年版,第 2093 页。

〔42〕 参见王辉编著:《古文字通假字典》,中华书局 2008 年版,第 205 页。

〔43〕 参见管锡华译注:《尔雅》,中华书局 2014 年版,第 29 页。

某种拘牵之义，据以传达 Liberty 的内在界限这一层意蕴。

严复有关自由主义的思想内涵是颇为丰富的，其中还值得重视的另一点是相较于消极自由，总体上倾向于重视积极自由。^{〔44〕} 在这一点上，他与同时代的梁启超等启蒙思想家相同。置身于直面民族生存危机的时代，严复思想的焦点设定于造就新民，为此强调如何使个人能得到自我发展，在身体、知识、道德方面成就一个更佳之个体，以适应天演竞争。在此方面，严复仍然针对穆勒的自由主义，并基于中国儒家的道德理想，倾向于主张把老百姓都变成德智力兼备的“君子”，其背后的人性观是儒家对人性的信赖；而消极自由中的一些关键元素，如个人隐私、个人品味、自我利益如何保护的问题，则没有受到他充分的关注。^{〔45〕}

然而难能可贵的是，严复还是在很大程度上认识到消极自由的意义。他批评有一种“仁爱国家”，“以父母斯民自任，然而耕则为定播获之时，商则为制庸赢之率，工则与之以规矩，士则教其所率由。其于民也，若襁负而绳牵之，毫末无所用其发已之志虑”。^{〔46〕} 在国家主义喷薄而出的时代，严复的这一思想在当时的中国是殊为难得的。

进而言之，严复建构了一种具有中国特色的自由主义，在其思想体系中，个人与国家的关系得到了合乎逻辑的定位与诠释：其一，从个人的角度来说，严复认同个人自由具有本质上的意义，具有终极价值。这涉及自由主义的核心原理，严复能够理解，而且始终没有予以根本否定。当然，在他看来，个人一方面应该追求自由，另一方面也要配合群体的理想，接受管制。“群己平衡”即有利于促进个人的福祉。其二，从国家的角度来说，统治者不应以国家的名义强制要求“小己”为国家作出牺牲，相反，国家应该造福于人民，造福于每一个个人。不过，作为制度施行的对策，他认为要实行自由制度也需要一定的条件，如国家内外的安定、一定水平的国民程度等等。如不具备这些条件，则可借鉴当时德、日的体制，过渡性地实行政治强人的开明专制。^{〔47〕}

当然，严复有关自由主义的思想图景主要体现在其对穆勒自由思想的理解之上，但在此方面也存在一些认识上的偏差或盲区。众所周知，英国近代思想家洛克在其《政府论》一书中是从自然权利的角度推导出个人自由的，即基于政治哲学的角度阐释了个人自由的正当性。而穆勒在《论自由》中则从认识论和伦理学的角度论述了个人自由的正当性。在这个方面，穆勒特别重视个人的思想和言论的自由。在他看来，人类追求真理是一种绝对善，而思想和言论自由的主要意义就在于裨益于人类获得真理。在这里，穆勒受到英国自休谟以降的怀疑主义传统的影响，认为人类的智性在根本上是不可靠的，人的认识是有可能出错的，而为了发现与纠正人类认识上的错误，就需要依靠经验与讨论，为此也就需要保护人的思想和言论的自由，即使异端的观点，也不应该压制。但严复没有理解这一点，用黄克武的话说，即不理解穆勒自由

〔44〕 参见黄克武：“严复对约翰弥尔自由主义的认识与批判”，《科学·经济·社会》1998年第4期，第44—46页。

〔45〕 参见黄克武：《自由的所以然：严复对约翰·弥尔自由思想的认识与批判》（修订本），见前注〔4〕，第239—240页。

〔46〕 严复著、汪征鲁等主编：《严复全集（卷六）》，福建教育出版社2014年版，第45页。

〔47〕 参见黄克武：《笔醒山河：中国近代启蒙人严复》，见前注〔4〕，第162—167页。

的“所以然”。^[48] 具体而言,是因为严复并未充分理解穆勒思想中“悲观主义的认识论”(epistemological pessimism),而是受到中国儒家传统的“乐观主义的认识论”的影响,对人类获取知识的可能性有较强的信心。^[49] 严复对思想和言论自由之重要性认识方面的这一偏向,即使在当今中国社会仍有重大的警示意义。

二、“权利”概念的输入与反思

美国学者安靖如(Stephen C. Angle)在其《人权与中国思想:一种跨文化的探索》一书中通过文化史考察,认为中国拥有一套独特而又丰富的权利话语,一种有自己的概念、动机和发展轨道的权利话语,并发掘这套话语体系开放性的积极意义。^[50]

如前所述,如果立足于比较概念移植史的框架,尤其是从中日两国法政概念移植交流史的角度来看,我们会发现:与许多法政概念来自近代日本对西方文献的译译然后再移植到中国的情形不同,近代以来在中日两国通行的“权利”这一概念,作为译语起初是在中国创生的。具体而言,1864年刊行的、由美国在华传教士丁韪良(William A. P. Martin)主持翻译的《万国公法》一书中,就已经使用了“权利”一词。随着该书快速流入日本并被刊刻传播,“权利”这个译语得到了当时著名法律翻译家箕作麟祥的采用,并很快被日本政府和社会所接纳,大致在明治4、5年(1871、1872年)左右就开始作为法规用语确定下来,更于19世纪八十年代在日本社会确立了稳定的地位。^[51]

再看当时的中国,自《万国公法》问世刊行之后,“权利”一词虽然也得到一些使用,但长期没有被翻译机构统一采用,更没有被大多数知识人和社会公众所接纳。时至1900年,留学东瀛的章宗祥参照日本翻译出版的德国法学家耶林的《权利竞争论》(今译《为权利而斗争》)的部分篇章,将其转译为中文并在国内广为传布之后,“权利”一词才开始在中国确立了公用语的地位。^[52] 及至1903年,该词被清廷颁布的《公司律》所采用,成为正式的法规用语。

值得指出的是,作为译语的“权利”一词虽然率先创生于中国,再为日本所引进,但研究表明,日本几乎是在同时期输入“权利”这个概念的,而且对其理解更深,传播更广,并在最终反过来输入晚清的中国。从这个角度而言,也可将“权利”这一译语视为“转继受”的产物。^[53]

[48] 参见黄克武:《自由的所以然:严复对约翰·弥尔自由思想的认识与批判》(修订本),见前注[4],第6页。

[49] 参见黄克武:《自由的所以然:严复对约翰·弥尔自由思想的认识与批判》(修订本),见前注[4],第6—7页。

[50] 参见安靖如,见前注[9],第1—6页。

[51] 大野達司=森元拓=吉永圭『近代法思想史入門:日本と西洋の交わりから読む』(法律文化社,2016年)12頁参照。

[52] 参见俞江:《近代中国民法学中的私权理论》,北京大学出版社2003年版,第91页。

[53] 参见林来梵,见前注[2],第407页。

然而，作为近代中国“第一个挑战人文科学术语的本土翻译家”，^{〔54〕}严复一向不满当时中国学人对日本创制的西方用语的“转继受”，甚至斥之为“稗贩”，并开辟了直接根据原典译介西方重要文献（主要是英语文献）输入概念及思想的路径。他对日制汉字新词的这种拒弃，也是比较概念移植史上同样处于西方文化继受国地位上的中日两国之间的一种交流模式，^{〔55〕}也属于拒弃的一种具体样相，同样彰显了中国式自主性立场。

当然，严复的此种交流模式也是复杂的，这也体现在他对“权利”一词的矛盾态度上。早在1898年，他也曾采用“权利”一词翻译过赫胥黎的《天演论》中的“Rights”。而如下所述，在1902年给梁启超的一封信中，严复则对“权利”一词是否足以准确传达“Rights”的意涵表达了保留意见，并且提出了自己的几种译法。^{〔56〕}及至1904年翻译爱德华·甄克斯(Edward Jenks)的《社会通论》(A History of Politics)一书时，严复又再次拾回了“权利”一词。^{〔57〕}

严复对“权利”一词的这种矛盾态度，同样展露了一种“诠释学循环”的内情，同时也反映了他基于中国传统文化的自主性立场对“权利”一词作出的反思。1902年3月，严复在给梁启超的一封信中就以反问的口吻写道：“而至今政治家最要之字，如 Rights，如 Obligation，问古籍中何字足与吻合乎？”^{〔58〕}同年4月在给梁启超的另一封信中，他不仅继续讨论“权利”这一译语的缺陷问题，而且更加细致和学理化。其中，严复明确指出：“惟独 Rights 一字，仆前三十年，始读西国政理诸书时，即苦此字无译，强译‘权利’二字，是以霸译王，于理想为害不细。”^{〔59〕}对此，他具体分析道：

譬如此 Rights 字，西文亦有直义，故几何直线谓之 Right Line，直角谓 Right Angle，可知中西申义正同。此以直而通职，彼以物象之正者，通民生之所应享，可谓天经地义，至正大中，岂若权利之近于力征经营，而本非其所固有者乎？且西文有 Born Right 及 God and my Right 诸名词，谓与生俱来应得之民直可，谓与生俱来应享之权利不可。何则，生人之初，固有直而无权无利故也，但其义湮晦日久，今吾兼欲表而用之，自然如久度之器，在在扞格。^{〔60〕}

由这些论述可知，严复之所以不太认同将 Rights 译为“权利”，主要是认为后者无法传达出 Rights 所含有的某种正当性意涵，其中包括“民生之所应享”“其所固有”等意，相反，其意则接近于“力征经营”。此处的“力征经营”，典出《汉书·陈胜项籍传论》，意为以武力统治(天下)。前面所说的“以霸译王”，指的就是这一点。根据笔者之前的研究，“权利”一词作为译语，与西方原典存在“意义等值性”上的不足，其中至少有两个缺陷：一是无法传达 Right 等西语中

〔54〕 沈国威，见前注〔4〕，第11页。

〔55〕 其实，从晚清到民国，中国都不乏有人对日本通过译语西学所创制的新词汇提出责难甚至拒弃。参见沈国威，见前注〔4〕，第247—249、254—258页。

〔56〕 参见严复著、汪征鲁等主编：《严复全集（卷八）》，福建教育出版社2014年版，第123页。

〔57〕 参见严复，见前注〔14〕，第349—480页。

〔58〕 严复，见前注〔56〕，第122页。

〔59〕 严复，见前注〔56〕，第123页。

〔60〕 严复，见前注〔56〕，第123页。

所蕴含的“正当性”这一层意思；二是如日本的柳父章所言，在“权利”一语中，尤其在“权”字之中，汉字传统的“力”的意涵与作为 Right 等西语的原有含义混合于一体，^{〔61〕}为此容易产生一种与强力相结合的权利观。^{〔62〕}王赓武认为，严复与康有为、梁启超、孙中山、章炳麟等人同属探讨权利(及自由)概念的第一代人群，“权利”对他们而言代表着中国所需要的力量与权力，权利概念具有明显的服务于集体目标的工具特性。^{〔63〕}实际上作为社会达尔文主义者，严复已难能可贵地看到了“权利”一词的缺憾，并在一定意义上保持了某种拒弃的立场。

其实早在严复之前，就已经有日本学者认识到了 Right 等西语的复杂内涵。如日本近代启蒙思想家津田真一郎在明治 9 年(1876 年)刊行的《泰西国法论》一书的《凡例》中，以此书译者的身份对“Droit”(法语)、“Right”(英语)、“Regt”(荷兰语)等该类西语的含义作出了解释，其中即指出：这些词“原本含有基于正直之义，伸张正大直方、独立自主之理之意”。在此基础上，津田还针对 Right 等该类用语的多义性，列举了十种不同的具体用法。^{〔64〕}

但严复的不凡之处则在于没有就此承认中国传统文化的局限性，而是继续在中国传统文化的语境中寻找其他可以与 Right 对接的中文译词，其中包括“直”“民直”“天直”等语。^{〔65〕}当然，严复在权利概念的具体运用中采取了这样的做法：在穆勒所称的 Right 表示与生俱来的权利或不可让渡的权利时，才特别倾向于译为“直”“民直”“天直”；^{〔66〕}而当 Right 与 Interest 合用，而且有个人利益之意涵时，严复实际上还是采用“权利”这一译法的。^{〔67〕}

严复对“权利”一词的见解，在概念移植史上具有复杂的背景。应该看到的是，作为 Right 译语的“权利”一词在日本广为流行并经由日本再次输入到中国的时代，正是西方的法律实证主义盛行的时代。然而，最初将 Right 译为“权利”的丁韪良，其所翻译的原书《万国公法》乃是 19 世纪美国著名国际法学家亨利·惠顿(Henry Wheaton)所著的《国际法原理》(Elements of International Law)(1836 年)，该书第一章就介绍了自然法(natural law)，在丁韪良的《万国公法》一书中将其译为“天法”；而且对于自然法的含义，原书也采用了自然法学派代表性人物格劳秀斯的观点，将其定义为“正确理性的命令”(the dictate of right reason)。^{〔68〕}尽管如此，丁韪良编译的《万国公法》却以“权利”一词翻译 Right。及至利益法学代表人耶林的《权利竞争说》一书的出版为晚清中国带来了“权利”一语的广泛流布之时，也正是社会达尔文主义在中日

〔61〕 柳父·前揭注〔22〕168 页参照。

〔62〕 参见林来梵，见前注〔2〕，第 410—411 页。

〔63〕 See Wang Gungwu, “Power, Rights and Duties in Chinese History,” *The Australian Journal of Chinese Affairs*, Vol. 3, No. 3, 1980, pp. 1-26.

〔64〕 Simon Vissering『泰西国法論』津田真一郎訳(東洋社,明治 9 年)14—15 页参照。

〔65〕 参见严复，见前注〔56〕。另可参见金观涛等，见前注〔2〕，第 103—104 页；沈国威，见前注〔4〕，第 160—161 页。

〔66〕 参见严复，见前注〔14〕，第 258 页。

〔67〕 例如，严复在早期翻译《天演论》时和较后期翻译《政治讲义》时，均有采用“权利”翻译“Right”的译法。参见严复，见前注〔24〕，第 255—334 页；严复，见前注〔46〕，第 1—76 页。

〔68〕 Henry Wheaton, *Elements of International Law: With a Sketch of the History of the Science*, New Jersey: The Lawbook Exchange, 2012, pp. 35-36.

两国思想界大行其道的时代。而严复本身就是一个社会达尔文主义者，〔69〕但他却对“权利”一词提出了“以霸译王”的批评，并念兹在兹地关注这一译语所丢失的“正当性”的内涵，甚至力图采用“直”“民直”“天直”等其他多种替代性的翻译方案。这一段的比较概念移植史真可谓云谲波诡，布满了吊诡的悖论。

遗憾的是，严复所属意的“直”“民直”“天直”这些译词，虽然揭示了 Right 所含有的正当性这一内涵要素，从而弥补了“权利”一语的部分缺陷，但其本身佶屈聱牙，艰涩难懂，在当时的中国也缺乏新的社会基础，最终亦未被国人所接受。这在一定意义上也归因于严复自己，他从留英回国后，曾师事吴汝伦，学习桐城古文，甚至研习八股制艺，〔70〕为此其翻译虽然追求“信、达、雅”，但往往古奥、艰涩，不利于广泛传播。

当然，类似的“语言学事件”也可以见诸近代的日本，启蒙思想家福泽谕吉等人也曾采用过像“权理”这样比“权利”一词更为妥切、雅驯的译词来翻译 Right，但最终也没有取得主流地位。〔71〕在中日两国，有关 Right、Droit、Regt 等西语，最终真正被大众所接受的译语，迄今仍然都是“权利”这个概念。凡此种种，或可以说明，像权利这样的法政概念的移植，基于东方文化自主性立场的努力尽管是可欲的，也是可贵的，但最终也需要新时代社会文化力量的托举才有可能胜出。尤其是某个概念的移植一旦缺乏足够的传统文化根基，那么，新时代大众的选择也可能形成新时代的一种自主性力量。

在“权利”概念的移植史上，严复煞费苦心的努力虽然部分失败了，但其对“权利”一语的反思是敏锐而又深刻的，对此译语一度的拒弃也并非是无意义的，至今仍值得我们深思。前述“权利”一语的内在缺陷，对中日两国法政发展史就曾经产生了深远的负面影响。在采用了“权利”这个概念的近代日本，最终就出现了社会达尔文主义以及更为极端的强权主义权利观。在这种思想背景之下，从明治 10 年到 20 年（1877—1887 年），近代日本的国家立法“基本上朝着承认强者的无制约的权利这一方向前进”，由此“产生了被极端歪曲的日本型法治主义”。〔72〕社会达尔文主义观念以及强权主义权利观对清末民初的中国同样也有严重的影响。对此，金观涛、刘青峰曾经作过这样的描述：“在相当多人的心目中，既然弱肉强食的生存竞争是不可抗拒之宇宙规律，它也是论证政治制度为正当的根据，那么，在人们用它来证明只有每个人必须在竞争中自强不息、国家才能独立时，力量和能力也就自然地与个人权利观念联系在一起，甚至有人认为强权即正义。”〔73〕

〔69〕 关于严复所受到的社会达尔文主义的深刻影响，可参见高力克：“严复问题：在进化与伦理之间”，《浙江社会科学》2018 年第 12 期，第 118—124 页。

〔70〕 参见黄克武：《笔醒山河：中国近代启蒙人严复》，见前注〔4〕，第 279 页。

〔71〕 大野=森元=吉永·前掲注〔51〕11—13 页参照。

〔72〕 尾川昌法「明治の人権論・ノート（7）脱落した觀念——「人権」の誕生（7）」人権 21：調査と研究 167 卷 12 号（2003 年）31 頁。

〔73〕 参见金观涛等，见前注〔2〕，第 135 页。

三、保守的立场及其道德理想

与近代中国的许多论者一样,关于中西文化及其相互关系,严复也以中国传统哲学中的“体用论”作为分析框架来理解。但他反对张之洞式的“中体西用”论,而主张“中学有中学之体用,西学有西学之体用”,并机敏地指出:“有牛之体,则有负重之用;有马之体,则有致远之用;未闻以牛为体,以马为用者也。”^{〔74〕}至于英国等西方诸国之所以强盛的真正原因,在严复看来,“盖彼以自由为体,以民主为用”。^{〔75〕}这一洞见之深刻,确非同时代其他启蒙学者所能比肩。当今中国学者郭道晖教授就指出:“严复在这方面所达到的理论高度和思想境界,不但为他同时代人所望尘莫及,而且直攀现代宪制理念的高峰。”^{〔76〕}

面对当时中国深重的民族生存危机,严复自然也将国家的“富强”纳入自由主义权利观的视角之下。所不同的是,严复认识到:自由符合人的本性,乃“生人所不可不由之公理”。^{〔77〕}他说道:

中国今日之所宜为,大可见矣。夫所谓富强云者,质而言之,不外利民云尔。然政欲利民,必自民各能自利始;民各能自利,又必自皆得自由始;欲听其皆得自由,尤必自其各能自治始;反是且乱,故彼民之能自治而自由者,皆其力、其智、其德诚优者也。是以今日要政,统于三端:一曰鼓民力,二曰开民智,三曰新民德。^{〔78〕}

在这里,严复力图揭示“富强”“利民”“自由”与“自治”的关系链条,进而为解决当时中国的民族生存危机提供了自强方案。其中最值得注意的是,在严复看来,当时的英国之所以强大,即因为保障人的自由。“故今日之治,莫贵乎崇尚自繇,自繇则物各得其自致,而天择之用存其最宜,太平之盛,可不期而自致。”^{〔79〕}

但作为严复研究的著名学者,美国的本杰明·I. 史华慈(Benjamin I. Schwartz)认为,严复的自由观虽然也包含了个人作为道德选择的本源这一自由概念,^{〔80〕}然而穆勒关于自由的内容还是被严复以斯宾塞—达尔文主义的话语注入了那些含有“适者生存”意义的元素,即把自由作为提高社会功效的工作,“并因此作为获得富强的最终手段”。^{〔81〕}一言以蔽之,“假如穆勒常以个人自由作为目的本身,那么,严复则把个人自由变成一个促进‘民智民德’

〔74〕 严复,见前注〔56〕,第201页。

〔75〕 严复,见前注〔26〕,第20页。

〔76〕 郭道晖:“严复自由观的法理解读”,载黄瑞霖主编:《严复思想与中国现代化》,海峡文艺出版社2008年版,第143页。

〔77〕 严复,见前注〔26〕,第181页。

〔78〕 严复,见前注〔26〕,第32页。

〔79〕 严复,见前注〔29〕,第31页。

〔80〕 参见史华慈,见前注〔10〕,第130—131页。

〔81〕 史华慈,见前注〔10〕,第130—131页。

以及达到国家目的的手段”。〔82〕这就涉及一个重大的问题，即严复是否理解穆勒自由主义的核心内容。

对此，黄克武通过将严译的《群己权界论》与穆勒的 *On Liberty* 原文直接堪比对照，透析了严复在翻译中对西方思想的诠释、发挥与误解，力图揭示严复对穆勒自由论产生误会的“所以然”。如前所述，根据他的分析，严复对穆勒确实存在一些误解，但这些误解并非史华慈所说的那样在于不理解穆勒思想中有关个人自由具有终极价值的观点，而在于没有把握穆勒对进步、自由与知识的推理，不完全了解穆勒有关自由的“所以然”。〔83〕

黄克武的见解具有重要意义。诚然，在评价严复的思想立场乃至近代中国自由主义权利观时，吾人确实应该看到其与中国传统的“基本的连续性”，尤其是中国儒家的思想传统中就存在一种具有道德理想主义倾向的经世观念。正是在这种观念的影响之下，当近代中国受到西方的冲击之时，“富国强兵”就得以确立为儒家政治思想的中心议题，并成为许多从西方而来的新制度理念得以消化的主要媒介。〔84〕严复虽然在早年曾经批评过儒学的“无用”“无实”，但其实也深受儒家经世 (statesmanship) 思想传统的影响，其富强观念的一个重要源流就是晚清经世儒学中的实学思想，而构成其前提与核心的，正是传统儒家的道德理想。〔85〕尽管如此，透析严复的富强观念，确实很难证明严复将个人尊严与自由作为达致国家富强的手段，充其量也只是承认其达致国家富强的一种反射性效果。

时至今日，严复时常被指在晚年时期具有“背离西方退回到传统”的思想倾向。如此一来，这个时期的严复究竟如何对待西方自由主义思想，是否放弃了自由权利的精神与思想，就成为有必要加以特别考察的事项。可以说，严复晚年的思想倾向确实具有验证自由权利概念移植史中自主性立场的意义。

确实，论及严复晚年的思想倾向，许多有代表性的研究者均持负面评价。王栻指出：“辛亥革命以后，严复更走上了反动的道路。”〔86〕无独有偶，熊月之也认为：“辛亥革命以后，他在政治上日益堕落，思想上日益倒退……与戊戌变法时期的严复判若两人。”〔87〕周振甫甚至主张，晚年的严复已从 1895 年的“全盘西化者”逐步地、稳定地退化为“反动的传统主义者”。〔88〕

诚然，晚年的严复对于平等自由理念的态度确实趋于保守，认为“极端平等自由之说，殆如

〔82〕 史华慈，见前注〔10〕，第 138 页。

〔83〕 参见黄克武：《自由的所以然：严复对约翰·弥尔自由思想的认识与批判》（修订本），见前注〔4〕，第 216 页。

〔84〕 参见张灏、苏鹏辉：“儒家经世理念的思想传统”，《政治思想史》2013 年第 3 期，第 18 页。

〔85〕 参见戚学民：“严复批评儒学‘无用’‘无实’解”，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2010 年增 1 期，第 79—81 页。

〔86〕 王栻：《严复传》，上海人民出版社 1976 年版，第 87 页。

〔87〕 熊月之：《中国近代民主思想史》，上海社会科学院出版社 2002 年版，第 270 页。

〔88〕 参见周振甫：《严复思想述评》，中华书局 1940 年版，第 270 页。

海啸飓风,其势固不可久,而所摧杀破坏,不可亿计”。〔89〕但严复的这层思考并非空穴来风,而是深植于救亡图存的时代意识。他早期就已认识到,在中国当时处于内忧外患的时代背景之下,倡言自由可,但“所急者乃国群自由,非小己自由也”。〔90〕晚年更是主张“今之所急者,非自由也,而在人人减损自由,而以利国善群为职志”;〔91〕甚至明确提出了“两害相权,己轻群重”的论断。〔92〕但这些说法只是特定语境下的权宜性论断,不代表严复思想中的核心观点,而且平心而论,在当时民族生存危机十分严峻的时代背景下,严复的这种带有国权优位主义倾向的主张,应该说并非完全是一种谬见。

其实,在对自由权利的态度上,晚年的严复尽管在特定语境下有过微言,但并未在一般意义上否定过自由权利的观念,也很难断定他放弃了对自由权利的认同和追求。正如黄克武明确指出的那样,即使到了民国之后,严复也没有改变他将个人自由作为一种终极价值的观念。〔93〕

应该看到,晚年时期的严复仍然不时地透过中国古典来诠释西方的自由权利思想。他本来喜读老庄,早在1903年完成的《〈老子〉点评》中,就曾写道:“今日之治,莫贵乎崇尚自由。自由,则物各得其所自致,而天择之用存其最宜,太平之盛可不期而自至。”〔94〕而时至1916年,在给熊纯如的一封信中,严复更是写道:“平生于《庄子》累读不厌,因其说理,语语打破后壁,往往至今不能出其范围。其言曰:‘名,公器也,不可以多取;仁义,先王之蘧庐也,止可以一宿,而不可以久处。’庄生在古,则言仁义,使生今日,则当言平等、自由、博爱、民权诸学说矣。”〔95〕

严复晚年所写的《〈民约〉平议》一文往往也被批评者视为他背离自由主义立场的佐证。诚然,严复在该文中对卢梭的批判颇有过激之处,同时还存在一些对卢梭有关自然状态和天赋人权思想的误解,甚至突显了其有关自由权利思想方面的内在矛盾,即以社会达尔文主义影响下的权利概念去批判那种表达了个体正当性的权利概念。〔96〕但应该看到的是,卢梭的社会契约论思想本身也是激进的,在近代以来西方自由主义思想阵营中本来就不居于正统地位。〔97〕为此将卢梭的思想设定为严复思想倾向的评价标准也是有失偏颇的。何况严复晚

〔89〕 严复,见前注〔56〕,第287页。

〔90〕 严复著、汪征鲁等主编:《严复全集(卷四)》,福建教育出版社2014年版,第291页。

〔91〕 严复,见前注〔26〕,第471页。

〔92〕 严复,见前注〔24〕,第296页。

〔93〕 参见黄克武:《自由的所以然:严复对约翰·弥尔自由思想的认识与批判》(修订本),见前注〔4〕,第216页。

〔94〕 严复,见前注〔29〕,第31页。

〔95〕 严复,见前注〔56〕,第325页。

〔96〕 参见严复,见前注〔26〕,第468—474页。关于严复在《〈民约〉平议》中对卢梭的批判,可参见熊道宏,见前注〔4〕,第133—140页。

〔97〕 有关卢梭思想的研究,参见(美)乔治·萨拜因:《政治学说史:民族国家(下卷)》(第4版),邓正来译,上海人民出版社2010年版,第263—286页(尤其第284页)。

年对卢梭的进一步批判，也体现了他坚持以渐进的改良主义方案解决中国时代课题的理性构想。

其实，晚年严复对西方自由主义最悲观的判断，莫过于1917年在他给忘年之交熊纯如所写的一封信中这样指出：

故一切学说法理，今日视为玉律金科，转眼已为蓬庐刍狗，成不可重陈之物。譬如平等、自由、民权诸主义百年已往，真如第二福音；乃至于今，其弊日见，不变计者，且有乱亡之祸。试观于年来，英、法诸国政府之所为，可以见矣。乃昧者不知，转师其已弃之法，以为至宝，若土耳其、若中国、若俄罗斯，号皆变法进步。然而土已败矣，且将亡矣；中国则已趋败轨；俄罗斯若果用共和，后祸亦将不免，败弱特早暮耳。^{〔98〕}

然而，值得注意的是，这段话与其说是对西方自由主义的严厉批判，毋宁说主要是对当时西方自由主义所遭受的严峻挑战的一种痛切的诉说。在严复看来，第一次世界大战爆发之后，世界局势发生了急剧变化，导致“平等、自由、民权”等西方的价值理念“其弊日见”，为此英法等国不得不加以修正；反观土耳其、中国、俄罗斯等国，仍将其奉为“至宝”，但不会有何善果。对此，史华慈指出：在这里，“我们所发现的是，严复对于导致富强的综合因素中的自由的价值观念所进行的激进的再评估”。^{〔99〕}于此，史华慈同样还是误以为严复立足于将个体自由的价值观念看成是可导致国家富强的综合因素之一的立场，但其所认定的严复对西方自由观念的“激进的再评估”尤其体现了一种自觉的主体性立场。

其实，值得重视的是，如果从比较概念移植史的角度来看，晚年的严复尽管在思想倾向上确实有所趋于保守，但始终没有从社会达尔文主义走向强权主义的权利观。在此需要说明的是，社会达尔文主义与强权主义权利观的关系是颇为密切的，但二者也有所不同。强权主义权利观可以看作是比社会达尔文主义更为极端的理论形态，主张强权即正义，否定“天赋人权”，认为个人处于弱肉强食的竞争状态下并不可能享有平等的、固有的权利，为此也被称为“丛林宪法观”或“丛林宪法权利观”。^{〔100〕}根据中国学者的考察，日本明治时期的加藤弘之（1836—1916年）、美国的霍姆斯大法官（Oliver Wendell Holmes, 1841—1935年）、中国民国时期的吴经熊（1899—1986年），均属于“丛林宪法（权利）观”的阵营。^{〔101〕}而严复恰好是在强权主义权利观盛行时代向国人译介西方自由主义经典著作并形成其权利观的，史华慈认为其“思想的绝大部分来自斯宾塞”，^{〔102〕}按理说应是清末民初中国“头号”的社会达尔文主义者，很容易投入强权主义权利观的怀抱，但终其一生竟然没有滑向强权主义权利观。这是颇为难得的，可谓守住了自由主义权利观的底线。

〔98〕 严复，见前注〔56〕，第343页。

〔99〕 史华慈，见前注〔10〕，第228页。

〔100〕 参见苏基郎、苏寿富美：《有法无天：从加藤弘之、霍姆斯到吴经熊的丛林宪法观》，香港中文大学出版社2023年版，前言第xi页、第50页。

〔101〕 参见同上注，前言第xi—xiv页。

〔102〕 史华慈，见前注〔10〕，第76页。

这便产生了一个值得追问的重要问题,即:严复何以做到了这一点。笔者认为,究其缘由,乃得益于他所守护的中国传统文化立场之中本来就存在一种重视“公理”“道义”等精神的道德理想。严复之前对“权利”一词“以霸译王”的批评,实际上就显示了他对这种道德理想的守护。不仅如此,晚年严复对中国传统文化立场的进一步复归,也起因于他对第一次世界大战之中西方文明的失望。欧战爆发之后,严复即不满德国的强权主义,指摘其国家学说“有强权、无公理”。^[103]在他看来,“西方一德,东方一倭,皆犹吾古秦,知有权力,而不信有礼义公理者也……果有真宰上帝,则如是国种,必所不福,又使人性果善,则如是学说,必不久行,可断言也”。^[104]于此,严复极言霸道强权的伦理局限,崇尚中国传统文化中“礼仪公理”的道德理想。他明确指出,“中国之国性民质,根源盛大”,中国的社会进化不意味着放弃中国的历史文化,相反,应以传统道德文化为根底。^[105]及后,他更进一步指出:“不佞垂老,亲见脂那七年之民国与欧罗巴四年亘古未有之血战,觉彼族三百年之进化,只做到‘利己杀人,寡廉鲜耻’八个字。回观孔孟之道,真量同天地,泽被寰区。”^[106]严复对现代西方进化文明的这一批判性反思,可谓振聋发聩,同时也进一步体现了他对中国传统文化立场中的道德理想的某种终极性认同。及至1921年去世之前不久,严复在《遗嘱》中更是坚定地提出:“须知中国不灭,旧法可损益,必不可叛。”^[107]

至于前述有关对严复晚年退向保守立场的各种批评意见,在学术上也是颇值得检讨的。应该看到,这些批评意见均存在对人物思想连贯性的预设与苛求,而且大多立足于原教旨意义上的西方自由主义立场,忽视了严复思想所蕴含的中国主体性立场的意义。

其实,置身于急剧变动的时代,许多思想家的思想也是变动不居的。从权利概念的比较移植史来看,日本思想家加藤弘之的思想历程就是如此。加藤弘之作为近代日本著名的启蒙思想家,曾担任过帝国东京大学的总理(校长)。此公早年著有《立宪政体略》(1868年)、《真政大意》(1870年)、《国体新论》(1875年)三部著作,被称为“立宪主义三部曲”,极力宣扬“天赋人权”,主张近代立宪主义思想,在当时日本的自由民权运动中广泛传播,影响深巨。然而,在学术政治生涯的中晚期,加藤弘之基于社会达尔文主义以及国权优位主义的立场,公开宣告自己思想的转向,彻底放弃了天赋人权观念和立宪主义思想,走向了强权主义权利观。^[108]他先是于明治11年(1881年)将上述“三部曲”加以绝版处理,并在报纸上发表绝版广告,又于翌年出版《人权新说》一书。该书立足于社会达尔文主义和强权主义权利观,极力否定天赋人权说,认

[103] 严复,见前注[56],第304页。

[104] 严复,见前注[56],第301页。

[105] 参见严复,见前注[26],第444页。

[106] 严复,见前注[56],第365页。

[107] 严复,见前注[26],第520页。

[108] 国内有关加藤弘之思想转向的研究可举邢雪艳:“加藤弘之思想转向研究——从天赋人权到社会达尔文主义”,载杨伯江主编:《日本文论》(总第2辑),社会科学文献出版社2019年版,第84—98页。另可参见苏基郎等,见前注[100],第31—48页。

为：主张人与生俱来即拥有自由权利的天赋人权思想，乃背离了人类社会优胜劣败的“实理”，不过是一种“妄想”而已；而所谓“人权”，其实只是“得有权利”，即一种因国家的存在而被授予的、基于大掌权者即“最大优者”的保护而成立的权利而已。^{〔109〕}

从比较概念移植史的角度来看，严复的地位和经历与加藤弘之也具有一定的可比性，二人均是本国近代启蒙思想家，也均受到社会达尔文主义的影响。然而，如果将严复晚年的思想动向纳入其整体的思想脉络与框架之内，并置于宏阔的历史背景之下，尤其是从一种参酌了其本身所守护的传统道德理想的立场加以审视，可以说，严复晚年的思想主题虽然发生了“由进化而伦理，由竞争而和谐，由尚力而崇德”的转变，^{〔110〕}但远未像加藤弘之中晚期的思想转向那么急剧和决绝。对严复的思想曾作过体系化分析的史华慈，在严复晚年思想转变的样态与性质这一点上，虽然没有中日两国法政概念移植交流史的视角，但最终也作出类似这样的判断。他认为严复晚年确实具有保守的政治偏向，但指出这一点从严复早期的一些论述中就已经有所体现；^{〔111〕}及至辛亥革命之后，严复是有一种“背离西方退回到传统”的倾向，但“绝不是急转弯式的”思想转向。^{〔112〕}

四、结 语

由上所述，自由权利概念在近代中国的移植，始终存在一种自觉的中国式自主性立场，在自由权利概念的“二次继受”之中更是如此。这使得近代中国权利观的形成中存在着“逡译与拒弃”之间的张力。以近代中国启蒙思想家严复及其有关自由权利的思想文本作为个案加以考察，就可以清晰地看到这一点。正如黄克武所言：严复的思想与他的翻译一样，反映出其对西方自由主义“有所认识，亦有所误解”。^{〔113〕}聚焦到严复权利观的形成、发展与转变，同样可以领略逡译与拒弃的“双重变奏”。严复拒弃的样相是多样化的，既有误解，也有批判。黄克武认为严复对穆勒的误解就是一种批判。^{〔114〕}尽管意义等值化的追求颇为高迈，但在误解与批判之间还存在有意识的意义重构或转化。凡此种种，都蕴含了一种以中国传统文化为底蕴的自主性立场。

严复晚年对中国传统文化在一定程度上的复归虽然是趋于保守的，但其实并没有丧失这种自主性立场。当然，严复也没有彻底放弃以个人的自由与尊严作为目的本身的理念，更难能可贵的是，作为社会达尔文主义者的严复，竟然没有从社会达尔文主义的立场“顺理成章”地滑向强权主义权利观。凡此种种，均得益于严复所守护的中国传统文化立场本身

〔109〕 加藤弘之『人權新論(第三版・増補改訂)』(谷山樓藏版,明治16年)1頁以下参照。

〔110〕 加藤・前掲注〔109〕。

〔111〕 参见史华慈,见前注〔10〕,第209页。

〔112〕 参见史华慈,见前注〔10〕,第214页。

〔113〕 黄克武:《笔醒山河:中国近代启蒙人严复》,见前注〔4〕,第166页。

〔114〕 参见黄克武:《笔醒山河:中国近代启蒙人严复》,见前注〔4〕,第166页。

就内在地蕴含了一种道德理想。这种道德理想以中国传统文化为根基,其具体内容颇为零散,前文已有所述及;如果综合考察,应广泛涵盖儒、墨、道等各家的重要思想,其中包含强调“尊人道”、^[115] 倡言“仁义”、重视“道义”“天理”、讲究“絜矩之道”、崇尚“礼仪公理”等观念;在此基础上确立了一种中国式的自主性立场,甚至据此对西方近代文明道德缺陷展开了的批判性反思。^[116]

总之,严复不仅没有滑向强权主义权利观,而且对西方自由主义及其“自由”“权利”等基础性概念在移植过程中的意义等值性关联问题还长期保有一种敢于拒弃的批判精神。之所以如此,最终乃得益于严复所坚守的一种以中国传统文化为底蕴的自主性立场;那种以中国传统文化为根基的道德理想,正是这种自主性立场的核心内容。

严复在自由权利概念移植过程中所秉持的立场,也使其有关思想获得了一种较为强韧的生命力,对近代中国权利观的形成产生了巨大影响,即使在当今我国现行宪法规范的意义关联脉络之间,也能不经意地窥知其遗风余韵。当然,要具体地验证这一判断或哪怕其中一点,不仅需要专门考证和梳理严复的自由权利思想与当今我国宪法文本之间纷繁复杂的思想史脉络,而且还有必要对我国现行宪法有关条款进行法教义学层面的规范分析。这非本文所可胜任。但以下三个方面均可能体现严复自由主义思想对于当今我国宪法的意义:

其一,如前所述,面对民族生存危机的严峻挑战,严复也追求国家富强,并将这种目标与自由主义的理想相互结合,但基本上肯定个体自由与尊严的核心价值,而没有仅仅将其视为追求国家富强的手段。把握严复的这一思想倾向,对于理解和诠释将“富强”作为国家理想的我国现行宪法内部多元复合型价值秩序也有一定的意义。

其二,众所周知,在自由与权界的问题上,严复自觉地将中国传统文化中的道德理想投射于对西方自由主义的认识,从而强调群己平衡,有时也表述为“小己自由”与“国群自由”之间的平衡,晚年更进一步强调“国群自由”。反观我国现行《宪法》,其序言第二段中宣明:“中国人民为国家独立、民族解放和民主自由进行了前仆后继的英勇奋斗。”其中,“国家独立”与“民族解放”其实就相当于严复所说的“国群自由”的两种具体形态。

其三,我国现行《宪法》第51条规定:公民在行使自由和权利的时候,“不得损害国家的、社会的、集体的利益和其他公民的合法的自由和权利”。这一规定在一定程度上暗合了严复式“群己权界”论的思想底蕴。

当然,最后值得指出的是,严复的权利观及其中国式的自主性立场,毕竟折射了近代中

[115] 此处的“人道”主要指的是人伦天理。参见林怡:《闽学脉:从朱熹到严复》,海峡文艺出版社2015年版,第90—97页。

[116] 这里顺便提一下,在第一次世界大战之后,西方思想界也出现了类似的对西方近代文明的批判与反思,甚至寄望于中国传统文化的力量。较早且有代表性的,可举(英)罗素:《中国问题》,秦悦译,学林出版社1996年版。

国民族生存危机以及国家积贫积弱的特殊时代,为此,如何在新中国宪法的解释与运用中反思和超越其所伴随的历史局限,反过来也构成了一个值得吾人审视的当下课题。

Abstract: With the introduction of the concept of rights of freedom, modern Chinese views on rights began to take shape. However, this development was marked by a tension between translation and rejection, reflecting a stance rooted in traditional Chinese culture. Examining the ideas and texts of Yan Fu and his related works provides insight into this fundamental position. Yan Fu's stance was shaped by this background, leading him to not fully embrace the classical liberalism of the Western tradition as represented by thinkers like John Stuart Mill. Instead, he maintained a critical spirit that was willing to reject aspects of Western thought. Despite his conservative tendencies, which should be evaluated in the context of the traditional moral ideals he upheld, Yan Fu did not experience a dramatic shift in thought, unlike Japanese modern Enlightenment thinker Katō Hiroyuki, who underwent a significant ideological transformation in the later stages of his career. This consistency in Yan Fu's views implies that, as a leading social Darwinist in modern China, he did not succumb to the prevailing authoritarian perspectives of his time. This consistency is attributed to Yan Fu's adherence to moral ideals grounded in traditional Chinese culture. This core autonomous stance endowed Yan Fu's ideas on freedom rights with enduring vitality, which continues to have relevance even in the context of China's current constitution.

Key Words: Yan Fu; Right; Liberty; Autonomy; History of Comparative Concept Transplantation

(责任编辑:彭 鐸)